



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA

LOS CURANDEROS DE LA CIUDAD DE MÉXICO Y LOS CONOCIMIENTOS
TERAPÉUTICOS LOCALES, 1730-1791

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIATURA EN HISTORIA

PRESENTA:

JUAN ESCOBAR PUENTE

ASESORA:

DRA. LUZ FERNANDA AZUELA BERNAL

CIUDAD UNIVERSITARIA, Cd. Mx.

2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“El pueblo crea.”

Jacob Grimm.

Agradecimientos

Una tesis es, sin lugar a dudas, el reflejo de una suma de vínculos y esfuerzos. Por ello, quisiera agradecer a todos aquellos que contribuyeron a que este trabajo pudiera llegar a flote.

En primer lugar, doy gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México, y a mi segunda casa, la Facultad de Filosofía y Letras, por brindarme la oportunidad de crecer personal y profesionalmente. A los proyectos de investigación “La Geografía y las Ciencias Naturales en algunas ciudades y regiones mexicanas, 1787-1940” PAPIIT núm. IN 301113, y “Las investigaciones geográficas y naturalistas en México (1786-1950)” PAPIIT núm. IN 302416, adscritos al Instituto de Geografía-UNAM, por las becas otorgadas para apoyar la realización de esta obra. Asimismo merecen especial reconocimiento el Archivo General de la Nación México y el Archivo Histórico del Palacio de Medicina, por el trato amable y todas las facilidades prestadas al interior de sus instalaciones durante la ardua labor que conllevó buena parte de mi búsqueda documental.

A la historia, disciplina en donde construimos espacios en los que habita el tiempo. Por exigir duelos sin fin en los que luchan gladiadores que buscan, crean, investigan, borronean y vuelven a dibujar. Por mostrar el mundo en un grano de arroz. Por ser como necesitas serlo, inacabable, vasta, e inasible por una sola persona. Por llevarnos a lugares inimaginables al intentar comprender ese extraño juego entre lo que fue y lo que consideramos que ha sido. Sigo pensando que tú me elegiste a mí.

Asimismo debo mencionar a las personas que en gran medida han enriquecido estas páginas. A mis compañeros seminaristas, a quienes presenté algunas ideas e inquietudes en nuestros seminarios y coloquios, soy deudor de sus comentarios y sugerencias. Muchas son las gratitudes que tengo que saldar con algunos historiadores. A Gabriel Torres Puga, que durante sus clases me mostró el inquietante y escurridizo mundo de la Inquisición española. A Alfredo Ruíz Islas, por todos los enigmas vertidos en su curso, en los que nos adentramos a esa oscura dimensión llamada vida cotidiana, ahí donde la historia va más a tientas. A Mario Virgilio Santiago y Luis del Castillo Muzquiz, cuyas charlas y amistad han demostrado que el historiador está lejos de ensimismarse en las cátedras. Espero que sus enseñanzas se vean reflejadas en este trabajo. Agradezco a mis sinodales Martha Eugenia Rodríguez Pérez, Ana María Carrillo Farga y Verónica Ramírez Ortega, por su lectura

atenta y comentarios que han retroalimentado mi investigación; espero haber logrado levantarles si no las dos cejas, al menos una. A Rodrigo Vega, por el apoyo brindado a lo largo de este recorrido y sobre todo, por la ayuda prestada al adentrarme en el terreno de la historia de la ciencia; por mostrarme los gajes y bemoles del oficio, las consideraciones que se efectúan tras bambalinas, y por todos los consejos, que nunca pasaron desapercibidos. A mi asesora Luz Fernanda Azuela, agradezco todo el interés, el apoyo, las críticas y observaciones, así como el haberme guiado durante el transcurso de este viaje académico, y por el voto de confianza en esta empresa, que en algunos tramos del camino parecía muy arriesgada.

En razón de mis sinrazones, mi entera gratitud a mis amigos, que afortunadamente nos hemos ido encontrando y hemos formado numerosos vínculos. Miguel, Esbe, Brayan, Anayi, Agustín, Luis, Monse, Mariela, Dul, Ari, Karen, Ricardo, Ittamar, Daniel: por todas nuestras discusiones y las pláticas interminables; por las nimiedades y los ánimos que nos hacen gozosa la vida. He utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano. A Ray, estoy en deuda por toda la hermandad y el respaldo que hemos conformado durante estos años; sin tus recomendaciones, esta tesis estaría lejos de ser lo que ahora es. A Jeni, por nuestros enigmas, las melodías que creas, la calma y la paz que me brindas, la inspiración, las risas y en especial por nuestro amor y complicidad, infinitas gracias.

Por último, quisiera agradecer a mi familia, que presenció con lujo de detalle mis frustraciones, ausencias, silencios, dificultades, gozos, alegrías, sinsabores y todas esas cosas que nunca aparecen escritas, y a quienes dedico esta, mi pequeña *ópera prima*. A mi papá Raúl y mi mamá Bellarlet, que me enseñaron que la magia yace en la constancia y el trabajo, y sobre todo, por su amor y cariño incondicionales a pesar de las adversidades. A Raúl, por ser el mejor hermano que pude tener, por todo lo que compartimos, porque sé que siempre puedo contar contigo y por todas las veces que escuchaste mis quimeras históricas. Aquí me tomé la ligereza de pensar que la realidad supera a la ficción.

A todos ustedes, gracias.

Juan E. P.

Índice

Introducción, 3

Criterios de la investigación y contenido de los capítulos, 8

Capítulo 1

El curanderismo en la Ciudad de México durante el siglo XVIII: una definición, 17

1.1 Interpretaciones históricas y antropológicas sobre el curanderismo hispanoamericano, 17

La antropología médica, la etnohistoria y el curanderismo colonial, 17

Perspectivas históricas de los curanderos coloniales, 24

1.2 El curanderismo novohispano a través de las fuentes de la época, 31

Definiciones formuladas en diccionarios, 31

La caracterización de las hechiceras y los médicos en la literatura barroca, 32

El Real Tribunal del Protomedicato en relación con el curanderismo novohispano, 39

1.3 El curanderismo de la Ciudad de México: una definición, 45

Capítulo 2

La percepción de la Inquisición sobre la actividad de los curanderos de la Ciudad de México (1730-1789), 48

2.1 La actividad del Santo Oficio de México durante el siglo XVIII, 48

2.2 Panorama jurídico de la Inquisición española ante las transgresiones relacionadas con la magia, 53

La Inquisición y la persecución del uso de la magia, 54

2.3 La Inquisición mexicana y su posición en relación con el curanderismo de la Ciudad de México, 64

Los casos ante la Inquisición, 65

Vínculos: las curanderas dentro del palacio inquisitorial, 74

Capítulo 3

Los curanderos de la Ciudad de México y los conocimientos terapéuticos locales, 79

3.1 El ejercicio terapéutico en la época moderna (siglos XVI-XVIII), 80

3.2 La circulación del conocimiento terapéutico en la Nueva España durante el siglo XVIII, 85

Medios y soportes, 85

Los ilustrados novohispanos y los conocimientos terapéuticos locales, 90

3.3 Los curanderos de la Ciudad de México y los conocimientos terapéuticos locales, 94

Prácticas curativas locales, 94

El ejercicio de los curanderos, 98

Conclusiones, 106

Fuentes, 111



Introducción

Las curaciones y los cuidados del cuerpo son problemas de los que se han ocupado una gran diversidad de sujetos. Durante los tres siglos que duró el virreinato novohispano, existió un mosaico singular de actores cuya labor tuvo en común el restablecimiento de la salud, tales como médicos, cirujanos, parteras y curanderos. El curanderismo colonial es, quizá, uno de los reflejos más palpables sobre la existencia de prácticas terapéuticas alternativas y extraoficiales a la medicina académica institucional. No obstante, a todas luces no es un tema del que la historia se haya interesado en revisar con mayor detenimiento, ya sea porque se tiene una idea vaga y un tanto inamovible en el imaginario colectivo mexicano de lo que es un curandero y sobre las actividades que realiza. Magia, misticismo, creencias conjugadas con sanaciones, y en casos extremos, un binomio que se debate entre la brujería o los embustes, es como generalmente se percibe a estos personajes. Por otro lado, las actividades sanatorias ajenas a los aparatos institucionales se han analizado bajo un contraste conceptual muy marcado que partió de la idiosincrasia propia de la medicina y sus entramados sociales, simbólicos y disciplinares. Si se busca una definición de diccionario, — como bien podría ser el de la Real Academia Española— el curandero refiere a aquella “persona que, sin ser médico, ejerce prácticas curativas empíricas o rituales”, así también a sujetos que practican la medicina sin título oficial.¹

Asimismo, el curanderismo pareciera un tema que se adecua mejor a las explicaciones propias de la antropología, la etnohistoria o la psicología, en suma, de disciplinas que pueden construir y evaluar sus propias fuentes de forma directa. Resulta complicado para los historiadores dotarle de cierto ‘movimiento’ diacrónico al tema, de efectuar un acercamiento minucioso al pasado, ahí cuando los vestigios (que en ciertos casos, parecen pocos) no permiten ‘observar’ de forma detallada aquellos fenómenos que nos impulsan a desdibujar —o en todo caso mejorar, precisar o replantear— nuestros entendidos. No obstante, como

¹ *Diccionario de la Lengua Española*, entrada “Curandero”. [En línea], [formato HTML], disponible en internet: <http://dle.rae.es/?id=BiTIR4h>, [consultado el 30/09/2016]. Por su parte, el *Diccionario del español de México* define la palabra curandero como una “persona que se dedica a curar a otras mediante conocimientos tradicionales, tanto prehispánicos como coloniales”, agregando, mediante un ejemplo contextual, que “<<Ha publicado un sabio estudio acerca del lenguaje especial que empleaban los brujos, *curanderos* y adivinos prehispánicos en sus conjuros>>”. *Diccionario del español de México*, vol. 1, México, El Colegio de México, 2011, p. 556.



veremos, la historia tiene mucho que decir sobre el curanderismo, pues es desde su capacidad para ampliar el panorama, en su interés por construir fenómenos temporales, donde podemos formar una mirada distinta hacia ese tipo de prácticas curativas. Resulta indispensable pensar desde la historia, no solamente —o mejor dicho, no ya— en una continuidad expresamente inamovible entre los curanderos que hoy ejercen en algunas comunidades indígenas a través de prácticas vinculadas con el pasado prehispánico o en sistemas terapéuticos estructuralmente rígidos. Más bien, tratemos de mirar diversas maneras de llevar los cuidados del cuerpo, de poner en duda los presupuestos que hemos asumido, y tratar de comprender históricamente las formas y actitudes con que se realizaban este tipo de prácticas, tomando en cuenta sus cambios, pervivencias, y condiciones en las cuales se hallaban y funcionaron, así como una serie de parámetros culturales sin los cuales ahora es impensable realizar este tipo de abordajes.

Bajo dichos supuestos es que en esta investigación analizamos las prácticas y representaciones en torno al curanderismo de la Ciudad de México en buena parte del siglo XVIII. Partiendo de las fuentes de la época, nuestro objetivo principal es explicar el uso, la aceptación y el ejercicio de los conocimientos terapéuticos locales realizados por los curanderos de la capital. Pretendemos situar a estos actores a través de algunos vestigios y procesos temporales que han girado en torno a la segunda mitad del siglo XVIII, examinando su incidencia sobre la creación y práctica de conocimientos curativos —distintos o en consonancia— a los realizados por sectores oficialmente reconocidos.

En ese sentido, buscamos explicar y caracterizar la terapéutica local y la dinámica de los conocimientos terapéuticos llevadas a cabo por los curanderos de la Ciudad de México durante un lapso que va de 1730 a 1791. Asimismo, intentamos comprender cómo se constituyó la terapéutica de los curanderos y los conocimientos sobre los cuales procedieron, a través del análisis de su actividad al interior de la ciudad. Colocamos especial interés en el uso de los recursos naturales, tecnológicos y epistemológicos, así como la producción y reformulación de éstos, en sectores sociales tan heterogéneos, y con respecto a las prácticas curativas alejadas del relativo control institucional de distintas autoridades sanitarias, coercitivas y administrativas. Para ello, es indispensable situar las prácticas del curanderismo dieciochesco de la capital en torno al contexto cultural de la época sobre los cuidados del cuerpo, la salud y los enfermos, valorando las necesidades curativas de las personas que



vivieron durante ese tiempo, aspecto que se ha soslayado en la mayoría de las investigaciones existentes sobre estos actores. Examinar la terapéutica local de los curanderos en relación con el Santo Oficio de la Inquisición de México y el Real Tribunal del Protomedicato, nos ha ayudado a replantear la imbricación simbólica del curandero con el utillaje cultural presente en la realidad social novohispana, que se cree integra primordialmente las supersticiones o el uso de la magia.

A lo largo de esta investigación, procedimos bajo la hipótesis de que los conocimientos terapéuticos utilizados por los curanderos eran válidos y operativos durante el periodo abordado, en el cual no necesariamente se manifestó alguna oposición en términos de su valor terapéutico respecto a la medicina institucionalizada ni en su relación con las instituciones coloniales.

Esta propuesta se realizó partiendo de algunos criterios metodológicos de la historia cultural de la ciencia, de acuerdo con su capacidad para analizar la construcción de conocimiento científico local (en este caso, terapéutico), los mecanismos y las dinámicas efectuadas en dichos procesos, en consonancia con otros elementos analíticos como la sociedad, la materialidad que posibilita la construcción científica, los entramados sobre las prácticas y representaciones culturales y su vinculación con la ciencia, especialmente en lo que concierne a la recuperación de los saberes locales de distintos sectores sociales, con el objeto de poner en relevancia su valor cognitivo y su función social.² Bajo ese marco, la historia de la ciencia cada vez más se ha interesado en incorporar panoramas con un mayor dinamismo, en los cuales no se ha limitado a avocarse únicamente a las acciones propias de la ciencia y los científicos que han habitado en las academias y organizaciones, a aquellos próceres cuyo ingente trabajo imprimió una victoria en las interminables batallas del desarrollo humano. En ese sentido, la reciente historiografía de la ciencia se encuentra abierta a un flujo constante entre la ciencia académica, los saberes extra-institucionales y las sociedades desde las cuales estos se crean y legitiman. Más aún, comienza a ser consciente de las condiciones que intervienen en esa intrigante interacción, y ha logrado incidir en un cúmulo

² Sobre todo, en torno a la problemática de los saberes y conocimientos locales, dialogamos con algunas consideraciones teóricas y conceptuales recientes que han aparecido en Frida Gorbach, Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2008, que asimismo son deudores del parteaguas teórico postestructuralista realizado por Michel Foucault en *La arqueología del saber* (traducción de Aurelio Garzón del Camino, segunda edición revisada; México, Siglo XXI editores, 2010).



de tópicos en los que anteriormente tuvieron impacto las ‘nuevas historias’ (social, cultural, política, económica, de las ideas, por mencionar sólo algunas), interactuando junto con una vorágine de tendencias teóricas y filosóficas que han revitalizado la forma en la que actualmente hacemos estudios históricos. Por tanto, la historia de la ciencia ha terminado por preguntarse sobre un cúmulo heterogéneo de sujetos, fenómenos y cuestionamientos, que se fueron sumando a los ya constituidos.

Al adentrarnos en los debates existentes sobre la manera en que se han percibido los saberes y conocimientos locales en torno al curanderismo y las prácticas sanatorias, encontramos un par de posturas y reflexiones que anteriormente se erigieron al interior de la historia cultural de la ciencia y en la historia de las prácticas sanitarias. Por un lado tenemos una tradición historiográfica interesada en revisar los vínculos entre la magia y la ciencia, al considerarlas como dos formas particulares de entender el mundo. Muchos de los paradigmas, en su mayoría provenientes de distintos centros de investigación anglosajones, se enfocaron en revisar actores sumamente reconocidos (como Paracelso o Isaac Newton), y las directrices culturales mágicas con las que estos personajes estuvieron involucrados. También prestaron atención a sistemas más concretos como la cábala, la astrología o el judaísmo y su intervención, asentada entre las creencias mágicas/religiosas y el antiguo desarrollo científico. No obstante, poco abordaron el problema de las curaciones y los cuidados del cuerpo, a no ser cuando se mencionaba de manera escueta el lugar de la brujería y su relación con las curaciones al interior del mundo anglosajón.³

Por otro lado, se haya el interés expreso que en décadas recientes diversos historiadores han mostrado acerca de las prácticas terapéuticas heterogéneas en la Europa moderna, y que han llevado a considerar otros derroteros conceptuales.⁴ Hubo que tomar en cuenta la labor

³ Las siguientes obras se hallan en dicho contexto: Jacob Bronowski, *Magic, science and civilization*, New York, Columbia University Press, 1978; Jacob Neuser, Ernest S. Freirich, Paul Virgil Maccracken Flesher, *Religion, science, and magic: in concert and in conflict*, New York, Oxford University Press, 1989; Lynn Thordike, *A history of magic and experimental science*, New York, Columbia University Press, 1941; Pierce Thuillier, *Las pasiones del conocimiento. Sobre las dimensiones culturales de la ciencia*, traducción de Luis M. Floristán Preciado, Madrid, Alianza, 1992; Charles Webster, *De paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*, traducción de Ángel Miguel y Claudia Lucotti, México, FCE, 1998. Muchos de estos estudios se vieron motivados por las consideraciones teóricas que realizaron Claude Levi-Strauss o James George Frazer en torno a la magia vista como sistema único que genera una cosmovisión y un utillaje de saberes simbólicos únicos.

⁴ Algunas obras de las últimas décadas en que se muestra dicha tendencia son: Laurence Brockliss, Colin Jones, *The medical world of early modern France*, Oxford, Oxford University Press, 1997; David Gentilcore, *Healers and healing in early modern Italy*, Manchester, Manchester University Press, 1998; Monserrat Cabré,



de la historia cultural hispanoamericana que se ha venido haciendo desde los años setenta, para resituar los entendidos con los cuales se han tratado muchos elementos como la superstición, la magia, la hechicería o el maleficio, su impacto en las sociedades hispánicas y su relación, —que tras finalizar este trabajo vemos como disímil—, con las prácticas curativas. Pasar de lo mágico y sus encuentros con la ciencia, a repensar y cuestionar los parámetros de la magia misma y su relación con el curanderismo, ha ido, en parte, de acuerdo con las exigencias metodológicas y conceptuales de nuestro tema, así como de tomar postura frente a las características culturales de eso que comúnmente se ha denominado como ‘el mundo hispánico’.

Lo anterior, sin duda, repercute directamente en la historiografía y las interpretaciones en torno al curanderismo novohispano. Como veremos con mayor detenimiento en el capítulo 1, los curanderos han sido investigados en monografías y trabajos más concretos, los cuales buscaron dar cuenta de sus rasgos característicos, principalmente en su supuesta imbricación entre la magia y la medicina. Otras investigaciones han profundizado en la función sociocultural de las supersticiones entre los curanderos, explicando dichos parámetros que se han considerado inherentes a su labor, a partir de una interacción muy superficial con diversos documentos inquisitoriales.

No obstante, buena parte de las investigaciones existentes referentes al curanderismo de la Nueva España han pasado por alto el movimiento histórico que estos actores han tenido a lo largo del tiempo, y vincularon sus comprensiones a la presumible prolongación y pervivencia de las creencias prehispánicas e hispánicas desde la época colonial hasta nuestros días. Por otro lado, los curanderos fueron observados como agentes secundarios, referentes contextuales o paradigmas, que han sido utilizados para explicar procesos temáticos y tem-

Teresa Ortíz (eds.), *Sanadoras, matronas y médicas en Europa, siglos XII-XX*, Barcelona, Icaria, 2001; Robert Jütte, Motzi Eklöf, Marie C. Nelson (eds.), *Historical aspects of unconventional medicine. Approaches, concepts, case studies*, Sheffield, European Association for the History of Medicine and Health Publications, 2001; Elaine Leong, Alisha Ranking (eds.), *Secrets and knowledge in medicine and science, 1500-1800*, Londres, Ashgate, 2011. El caso español cuenta con una gran tradición historiográfica que ha discutido numerosos preceptos en torno a los sanitarios que realizaban curaciones en lo que va de la época moderna. Para un completo estado de la cuestión véase Enrique Perdiguero, "Protomedicato y curanderismo", *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Vol. 16, 1996, p. 91-108, [en línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/105966> [consultado el 02/10/2016]; así también, sobre aspectos muy puntuales en torno al curanderismo en la literatura del Siglo de Oro: Luz María López Terrada, "Curanderos, empíricos y remedios mágicos en el teatro del Siglo de Oro", que aparece publicado en José Pardo Tomás, Mauricio Sánchez Menchero (eds.), *Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*, México, UNAM/ CEIICH, 2014, p. 123-148.



porales específicos, con el fin de ligar sus resultados a determinados debates historiográficos todavía vigentes (cuyo ejemplo palpable puede ubicarse en la historia de la medicina moderna y contemporánea, y siendo más específicos, en los análisis que han tratado el desarrollo de la medicina institucional mostrando el contraste con la llamada ‘medicina tradicional’).

Sin embargo, ninguno de estos estudios enfatiza el contenido epistémico de las prácticas terapéuticas como saberes locales con amplia legitimación social, ni analiza las relaciones de los curanderos con las instituciones novohispanas, tomando en cuenta el primer aspecto. La comprensión de dichas prácticas curativas como una producción inédita de conocimientos, así como su funcionamiento al interior de un espacio específico como la Ciudad de México, engarzado en ciertos patrones culturales y sociales propios de la época, constituye un aporte novedoso entre los estudios sobre el curanderismo y con respecto a los estudios históricos de la ciencia.

Criterios de la investigación y contenido de los capítulos

Como hemos dicho, este estudio centrará su análisis en los curanderos de la Ciudad de México durante buena parte del siglo XVIII, principalmente a partir del análisis de documentos realizados por el Santo Oficio de la Inquisición de México y el Real Tribunal del Protomedicato.⁵ Ocupamos el término curandero de forma genérica, refiriéndonos indistintamente al género femenino y masculino. No colocamos énfasis en algún grupo étnico específico, debido a la relativa laxitud con la que, en algunos documentos burocráticos, hicieron una dis-

⁵ Aclaremos que, a lo largo de esta investigación no nos detendremos en profundizar en las actividades y funcionamientos de estos tribunales, más que en lo que únicamente atañe a nuestro tema. Baste resumir que el Santo Oficio de la Inquisición de México, correspondiente de la Suprema Inquisición en Castilla, fue un tribunal de carácter coercitivo, con fuero mixto (establecido tanto por la Corona española junto con la aprobación de aparato papal, y por ende, su labor se enmarcaba entre ambas jurisdicciones) cuya finalidad era vigilar la estricta observancia de la fe, así como contrarrestar las desviaciones de la ortodoxia católica y las buenas costumbres. Se instauró en Nueva España en 1571 y fue abolido en 1820. Por su parte, el Real Tribunal del Protomedicato, institución meramente real, se erigió en la Ciudad de México en 1628 y fue extinguido en 1831. Estaba encargado de fiscalizar la labor de médicos, cirujanos, boticarios, y en algunos casos parteras, así como aprobar y certificar el ejercicio de éstos. Asimismo podía emprender acciones coercitivas contra las prácticas sanitarias que no estaban permitidas por la Corona o atentaban en contra de la corporación de los facultativos aprobados. Para profundizar en las actividades de dichas instituciones, recomendamos las siguientes obras: Henry Kamen, *La Inquisición española: una revisión histórica*, traducción de María Morras, Barcelona, Crítica, 1999; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 2013; María Soledad Campos Diez, *El Real Tribunal del Protomedicato castellano, siglos XIV-XIX*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999; Francisco Fernández del Castillo, Alicia Hernández Torres, *El tribunal del Protomedicato en la Nueva España. Según el archivo histórico de la facultad de medicina*, México, UNAM, 1965.



tinción racial entre indios, mulatos, negros, mestizos y castas. A pesar de que diversos casos inquisitoriales contra curanderos que hemos revisado, apuntan a la idea de que en la Ciudad de México muchos de estos sanitarios tuvieron ascendencia española, en la práctica la caracterización de ‘español’ se empleaba de forma ambigua, utilizándose por igual para aquellas personas provenientes de la Península, tanto a criollos nacidos en América así como a los mulatos y mestizos ‘legitimados’ de padre español,⁶ y otras tipologías que posiblemente desconocemos, pues no quedaron plasmadas en esos textos.

Respecto al marco temporal, es necesario aclarar que esta delimitación cronológica —en un arco temporal que va de 1730 a 1791— responde a los testimonios existentes sobre dichos actores. Estas fechas están dadas, principalmente, con base en una muestra de documentos provenientes de la Inquisición mexicana y del Tribunal del Protomedicato, en los cuales, de una u otra forma se vieron involucrados algunos curanderos de la capital novohispana. Uno de los puntos a solucionar en esta investigación consistió en explicar de forma diacrónica las actividades de los curanderos y su incidencia social. Realizar una investigación histórica que coloque a los curanderos en el centro de una problemática temporal resulta una tarea complicada, pues, generalmente, han sido caracterizados como sujetos marginales de los que tenemos cuenta de su existir a partir de una serie intermitente de denuncias y procesos hechos ante la Inquisición, el Protomedicato, y el Tribunal de Indios y Chinos del Arzobispado de México.⁷

⁶ Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, UNAM/IIH-BUAP/ICSH-Ediciones Educación y Cultura, 2013, p. 47.

⁷ En esta investigación no incluiremos procesos realizados por el Tribunal de Indios y Chinos del Arzobispado, porque, al centrarnos al interior de la Ciudad de México, los documentos judiciales que utilizamos provienen en su mayoría del Santo Oficio de México y del Real Tribunal del Protomedicato. Aunque el Tribunal de Indios y Chinos conoció algunas causas respecto de algunos curanderos indígenas, en esta investigación decidimos enfocarnos en la actividad curanderil al interior de la capital novohispana, pues creemos que la situación indígena requiere de una investigación rigurosa y exhaustiva que coloque en mejores términos la relación de los pueblos y las repúblicas de indios con sus prácticas terapéuticas.



DELITOS VENTILADOS ANTE LA INQUISICIÓN NOVOHISPANA (SIGLO XVIII Y PRINCIPIOS DEL XIX) ⁸	
Delitos	Número de expedientes
1. Bigamia y poligamia	1 274
2. Solicitación	1 209
3. Propositiones heréticas	1 133
4. Blasfemia	719
5. Supersticiones	564
6. Libros prohibidos	552
7. Herejía no especificada	345
8. Fingirse sacerdote	238
9. Hechicería	229
10. [Proferir] palabras irrespetuosas	194
11. Prohibiciones (oraciones, imágenes, objetos, comedias)	194
12. Magia	174
13. Irreverencias	111
14. Pacto con el diablo	98
15. Curandero	93
16. Contra la autoridad	92
17. Actos y palabras contra la representación de personajes santos	86
18. Cuestiones de dinero	86
19. Palabras contra los sacramentos, contra la confesión	69
20. Judaísmo	64

Debemos ahondar un poco más respecto a nuestras fuentes documentales. Como puede observarse en el cuadro anterior, los casos en torno al curanderismo aparentemente gozaron de una incidencia nada despreciable que se integró en denuncias y procesos inquisitoriales. De un número elevado de papeles provenientes del Santo Oficio de México en torno a sujetos caracterizados con el término de curanderos, provenientes de distintas regiones de Nueva España durante el siglo XVIII, tan sólo seis responden a la Ciudad de México y sus alrededores, fechadas en distintos momentos entre 1730 y 1789. Si comparamos ese número con regiones en las que tan sólo se cuenta con uno o dos expedientes (varios de ellos desestimados por el Santo Oficio), tenemos que la capital novohispana representa un interesante paradigma a estudiar sobre la acción del curanderismo. Del Real Tribunal del Protomedica-

⁸ Fragmento tomado del apéndice de la obra de José Abel Ramos Soriano, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1720)*, México, FCE-INAH, 2013, p. 350. Las negritas son nuestras. El autor aclara que el cuadro está elaborado a partir de todas las infracciones correspondientes al siglo XVIII y principios del XIX asentadas en el índice del ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación México (AGNM). El cuadro fue realizado por José Abel Ramos Soriano y Jorge René González.



to, aunque poseemos menos vestigios sobre la actividad procesal hacia los curanderos capitalinos, subyacen informes, consultas y expedientes muy reveladores en torno a los sujetos que practicaban alguna terapéutica al margen de dicha institución.

Sin embargo, también decidimos integrar otro tipo de criterios que motivaron este trabajo. El primero de ellos consiste en el impacto de la ilustración hispánica durante la segunda mitad del siglo XVIII. A lo largo de esta etapa, la Nueva España no sólo fue reestructurada territorial, económica y políticamente a partir de las reformas llevadas a cabo por los Borbón, sino que sus habitantes se apropiaron de la atmósfera ilustrada que se encontraba en numerosas regiones de occidente. Sobre este horizonte cultural arribó un renovado interés por los conocimientos científicos, por las expediciones botánicas, por integrar de manera eficiente la herbolaria americana al giro comercial en ambos lados del Atlántico, y por conocer la llamada ‘materia médica’ indígena que propició acalorados debates entre médicos y letrados.⁹ El segundo criterio integró un cúmulo de paradigmas que se relacionan directamente con el primero, y se ciñe a los siguientes aspectos: la renovación metodológica que sufrió la medicina novohispana en las últimas décadas del siglo XVIII, y las consideraciones institucionales (religiosas y civiles) en torno a las supersticiones y la salud. Consideramos que estos son referentes temporales que repercutieron en la actividad de los curanderos, y que, finalmente, pueden ser de gran ayuda al momento de realizar un acercamiento a un tema tan escurridizo como la valoración y la construcción de los conocimientos terapéuticos locales en la Nueva España. Sin embargo, temáticas afines con el desarrollo de la medicina académica, la práctica médica institucional, entre otras, serán únicamente elementos secundarios en esta investigación en tanto nos sirvan para explicar las dinámicas terapéuticas que presentaba el curanderismo novohispano.

Asimismo, se tomó como punto de partida la Ciudad de México. Para la segunda mitad del siglo XVIII, la capital del virreinato era uno de los centros urbanos más importantes del Imperio Español. Además, el entorno geográfico y social la convierte en un espacio interesante para analizar la actividad del curanderismo. La Ciudad de México contaba con una importante universidad en la que se impartía la enseñanza de la medicina y la cirugía. Asi-

⁹ Practicantes de la ciencia como José Antonio Alzate y Juan José de Eguiara y Eguren en algunos de sus escritos mencionaban la importancia de acceder a la veta de conocimientos herbolarios y terapéuticos que guardaba lo que ellos llamaban la *materia médica* indígena. Véase Miruna Achim, *Lagartijas medicinales. Remedios americanos y debates científicos en la Ilustración*, México, CONACULTA-UAM Cuajimalpa, 2008, p. 98.



mismo mantenía una serie de hospitales que brindaban asistencia sanitaria y/o caritativa, atendiendo en cada una de estas instituciones un determinado tipo de enfermedades. Es de suponer que la capital del virreinato fue un espacio que disponía de medios adecuados para la atención médica, dependiendo de los recursos con que contaban los habitantes para acceder a tales servicios. Era un centro comercial al que arribaron hierbas de numerosas regiones, y en sus alrededores existieron diversos pueblos y villas que satisfacían el ingreso de variados insumos y fuerza de trabajo a la capital.¹⁰ Entonces, a partir de dicho contexto, delimitamos un espacio propicio para poner a prueba a nuestros actores y sus conocimientos. Bajo estas consideraciones estructuramos el contenido de nuestra investigación.

En el capítulo 1, intitulado “El curanderismo en la Ciudad de México durante el siglo XVIII: una definición” problematizamos la forma en que se ha entendido el curanderismo novohispano, creando un diálogo entre los trabajos que se han realizado al respecto, y nuestra interpretación, construida a través de un cúmulo de fuentes directas de la época, con lo cual intentaremos responder algunas preguntas fundamentales: ¿qué era el curandero capitalino y qué prácticas realizaba? Este problema de significados cada vez ha cobrado mayores dimensiones a raíz de la bibliografía reciente sobre sanadores al margen de la ley.¹¹ Incluso se agrava cuando intervienen diferencias idiomáticas, por ejemplo, entre el *charlatan* francés, el *quack* y la *wise woman* anglosajones, cuyas traducciones y algunos trabajos parecieran homogeneizarlos bajo la misma caracterización: las prácticas curanderiles. Fenómenos que no necesariamente guardan las mismas equivalencias simbólicas entre prácticas culturales y curativas como serían las de tres ámbitos regionales distintos entre Francia, Italia, Reino Unido y el mundo hispánico, sino que responden a sus propias condiciones. Si retomamos los entendidos de Peter Burke, el *charlatan* francés y el *ciarlatano* italiano referían en los siglos XVII y XVIII a un vendedor de remedios y medicamentos, quien además actuaba de forma graciosa como payaso o saltimbanqui para atraer la atención de sus posi-

¹⁰ Para un acercamiento a estos elementos, resultan útiles las siguientes obras: Luz Fernanda Azuela Bernal, Rodrigo Vega y Ortega Báez, “La ciudad de México como capital científica de la nación (1760-1910)”, en Celina Lértora (coord.), *Geografía e Historia Natural: Hacia una historia comparada*, vol. IV, Buenos Aires, FEPAI, 2011, p. 51-90; Rodrigo Vega y Ortega Báez, “Los estudiantes de la Cátedra de Botánica de la ciudad de México y el estudio de la flora novohispana, 1787-1821”, en Joaquín Santana, Pedro S. Urquijo (coords.), *Proyectos de educación en México: perspectivas históricas*, Morelia, UNAM/ENES Morelia, 2014, pp. 235-265.

¹¹ Véase *ut supra*, nota 4.



bles clientes.¹² El *quack*, no menos problemático en nuestra opinión, se acerca a las ideas de la charlatanería de la época moderna leyéndose en términos de un farsante que realiza fraudes o pretende manejar conocimientos médicos que no tiene;¹³ la *wise woman* o ‘mujer sabia’, entendida como una curadora tradicional, muchas veces fue vinculada con trasgresiones como la brujería, e igualmente representa una dificultad sobre la función social de su labor en diversos escenarios europeos. En ese sentido, lo que este capítulo propone es mirar al curandero novohispano desde sus propios parámetros socioculturales, pues, aunque guarda similitudes con la Península y el resto de Hispanoamérica, mantiene las singularidades que genera la región.

Posteriormente, el capítulo 2 “La percepción de la Inquisición sobre la actividad de los curanderos de la Ciudad de México (1730-1789)” examina muchos de los supuestos que han tomado por válidos dichas investigaciones sobre el curanderismo colonial, y lo hace a través de un pormenorizado estudio de caso desde la ciudad. En él nos preguntamos acerca de la posición de la Inquisición en torno a los curanderos, con lo cual podamos apuntalar el valor de la terapéutica popular en la época. Intentamos considerar de manera crítica el acercamiento hacia fuentes de carácter procesal (principalmente las de origen inquisitorial), sobre el que la historiografía reciente en torno al Santo Oficio ha hecho constante hincapié como un aspecto metodológico indispensable. Nos sumamos a las perspectivas realizadas desde la historia cultural, así también otras ya consagradas por algunos historiadores quienes han manifestado reiteradas demandas respecto a una mayor rigurosidad reflexiva y metodológica con la que deberían abordarse las fuentes inquisitoriales.¹⁴

Por último, la tercera parte de esta tesis “Los curanderos de la Ciudad de México y los conocimientos terapéuticos locales” se propone explicar las dinámicas y las condiciones en las cuales se construía y utilizaba el conocimiento terapéutico novohispano durante el siglo XVIII, resaltando el papel de las prácticas locales en la capital y, por extensión, de los actores inmersos en tal esfera como los curanderos, en actividades que tienen por centro de

¹² Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 149-150.

¹³ El *quacksalver* deriva del holandés y se ha traducido como <<vendedor ambulante de pomada>>. Véase <http://www.etymonline.com/index.php?search=quacksalver>. [Consultado el 09/10/2016].

¹⁴ Véase, como puntos de referencia a Carlo Ginzburg, “El inquisidor como antropólogo”, en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 395-411; Ricardo García Cárcel, “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?”, en Carlos Alberto González Sánchez, Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, FCE, 2003, p. 96-110.



acción el cuerpo. Se intenta ofrecer una visión que considere el panorama cognoscitivo occidental durante ese periodo, y, más que mostrar las diferencias y distancias, se pone cierta atención en los vínculos y las interacciones existentes entre la medicina académica y las terapéuticas extraoficiales.

Los tres capítulos fueron escritos de forma en que pudieran leerse de manera individual, aunque todos se complementan entre sí y confluyen hacia la idea central que examina esta investigación.

Para finalizar, destinemos algunas palabras acerca del utillaje conceptual que ocuparemos en las páginas siguientes. El término ‘terapéutico’, que utilizamos de forma prolija, al ser un concepto artificial y ajeno a estos actores, ha venido bien para aludir a una multitud de actividades en las que intervenían prácticas curativas, asistenciales y nosológicas, en el entendido de que no necesariamente funcionaron bajo el entorno de los sistemas institucionalizados, o que creaban y retroalimentaban saberes con un revestimiento sistematizado a partir de un método disciplinar homogéneo o enteramente agrupado como lo hacía (y lo hace) la medicina. En ese sentido, hablar tajantemente de estas prácticas como un tipo de ‘medicina tradicional’, ‘medicina no convencional’, o simplemente un tipo indistinto de ‘medicina’ podría resultar un anacronismo o una laxitud semántica ante un paradigma que requiere de mejores comprensiones conceptuales. Hablamos más de esos actos y prácticas como habilidades que se ocupan en lo vivencial y cotidiano, que se van modificando con el uso de lo habitual, y que, a pesar de que parecen emplazarse en los márgenes de la experiencia o el uso repetido, se encuentran en movimiento e interacción reformulándose y retroalimentándose junto con otros conocimientos y saberes, haciendo de éstos tácticas¹⁵ que tienen por centro el ‘buen’ funcionamiento del cuerpo. Conocimientos, como pretendemos llamarlos apropiadamente, a fin de cuentas, porque se involucran con el entendimiento, con nociones sobre lo que se comprende, y con un acto de hacer inteligibles las inquietudes y aflicciones que acaecen al individuo en su relación con el mundo.

¹⁵ Tácticas, entendidas como formas de realizar cuidados sobre el cuerpo, y en suma, de entender las afecciones a las que se enfrenta. En estos elementos, vistos desde la óptica que se involucra en el análisis microscópico de lo cotidiano, son formas de hacer que traspasan los límites, las estrategias y los esquemas procedimentales de una organización estructural mucho más compleja como podría ser lo institucional, que resultan inaccesibles sin una reflexión a profundidad de sus entrelazamientos culturales. Michel de Certeau, “Valerse de: usos y prácticas” en *La invención de lo cotidiano*, tomo I: Artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 2000, p. 35-48.



El manejo de lo terapéutico en un tema como el curanderismo podría generar nuevos diálogos con respecto a los aportes históricos que se han ocupado sobre el lugar de los saberes y conocimientos locales en el devenir de la ciencia. Si bien, existe una percepción de los saberes como manejos disciplinares de un espacio científico y la forma en que éstos se han llevado en determinados ámbitos no hegemónicos —lo que ha dado pie a relativizar su funcionamiento al señalar su singularidad, antes que añadir la creación científica y lo científico a los cotos de centros estratégicos de poder institucional como serían los de algunos países desarrollados—,¹⁶ se ha colocado poca atención a la dimensión de los saberes como manejos disciplinares de los cuales lo local también conforma una lógica propia de interrelaciones.¹⁷ No obstante, si se toma por válido hablar del saber a manera de un elemento que navega entre las nociones de discurso y el ejercicio de poder, tal y como la percibía Michel Foucault, —en este caso, del actuar disciplinar de la ciencia y todo el utillaje que la circunda en los espacios en que lo hace—, pensemos también en el impacto de dichos aspectos en la construcción de conocimiento. Ahondar en actores poco comunes, en actividades y conocimientos insertos en funcionamientos para nada ortodoxos a la mirada académica como la terapéutica popular, podrían tender singulares puentes sobre los saberes sanitarios, así tam-

¹⁶ Véase el balance sobre lo ‘local’ en la historia de la ciencia, que refieren los historiadores Dave Wade Chambers y Richard Gillispelle. Al ocuparse de algunos tópicos respecto a la elaboración científica local como el conocimiento indígena, las actividades en zonas periféricas y coloniales como Australia, el Caribe o México, han desmarcado la preeminencia de una constitución de una ciencia esencialmente dirigida hacia un marco de poder como se ha caracterizado al eurocentrismo, y han reorganizado la injerencia del universalismo abogando por una diversidad y singularidad de la creación científica. Su aporte se encuentra entendiendo lo local como regiones definidas por unidades espaciales como países, sectores coloniales, en suma de entidades geográficas claramente establecidas y vistas a partir de lo que tienen que decir en cuanto a su desarrollo de lo científico, precisamente estructurado a través organizaciones disciplinares. Wade Chambers, Richard Gillispelle, “Locality in the History of Science: Colonial Science, Technoscience, and Indigenous Knowledge”, en *Osiris*, 2nd Series, Vol. 15 Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise, 2000, p. 221-240. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/301950> [consultado el 17/10/2016].

¹⁷ Por ejemplo, en el mencionado libro de *Saberes locales*, coordinado por Frida Gorbach y Carlos López Beltrán, se intenta abordar este problema en la medida en que “pensar hoy las ciencias significa estudiarlas como *saberes*, es decir, prácticas culturales insertas en complejas relaciones de poder. Es a esto a lo que podríamos llamar el sesgo *local*, a la necesidad de analizar las raíces históricas y sociales de los problemas epistemológicos”, (p. 19), abordándolo como elementos que hay que desentrañar desde sus propias situaciones, bajo perspectivas que no compriman su propia estructura forzándolas a integrarse a una inteligibilidad mayor. Parte de su perspectiva proviene de las ideas de Michel Foucault, quien proponía que “un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirían o no un estatuto científico”, puesto que “la ciencia (o lo que se da por tal) se localiza en un campo de saber y desempeña en él un papel. Papel que varía según las diferentes formaciones discursivas y que se modifica con sus mutaciones.” Foucault, *op. cit.*, p. 237, 238.



bién acerca de los múltiples y escurridizos entramados sociales que acontecen en los usos y la construcción de lo curativo.¹⁸

¹⁸ Y decimos curativo, para resaltar que no se trata de la incidencia de unos cuantos actores o de un sector específico en torno a los cuidados del cuerpo o la atención sanitaria, sino que es un fenómeno que cobra enorme incidencia en muchos parámetros culturales del acontecer humano. Aquí nos hemos interesado por dejar de ver el conocimiento o la ciencia <<como un producto que fue encajonado lejos de la sociedad, y su producción epistemológicamente privilegiada>> y dominada por un único modelo racionalista de cognición. Roger Cooter, Stephen Pumfrey, “On the history of science popularization and science in popular culture”, en *History of science; an anual review of literature, research and teaching*, núm. 32 (3), septiembre 1994, p. 240. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: https://www.researchgate.net/publication/253114875_Separate_Spheres_and_Public_Places_Reflections_on_the_History_of_Science_Popularization_and_Science_in_Popular_Culture, [citado el 18/10/2016].



Capítulo 1

El curanderismo en la Ciudad de México durante el siglo XVIII: una definición

“El adagio dice que la necesidad carece de ley,
y a lo menos es cierto que aquella produce otra,
cual es valerse del socorro único que se encuentre
donde faltan los comunes.”

*El asesor fiscal de lo civil de la Real Audiencia de México.
16 de septiembre de 1799.¹*

El siguiente capítulo trata acerca de cómo se ha definido la labor de nuestros actores en los estudios existentes sobre el tema, cómo se les conceptualizó en algunas fuentes de la época, y la manera en que nosotros lo definimos para el tema que nos ocupa. Dicho de otra forma, nuestra intención es presentar un estado de la cuestión junto con un análisis histórico en torno a la forma en que se ha entendido el curanderismo novohispano, y específicamente, ofrecer nuestra propia perspectiva acerca del ejercicio de los curanderos de la Ciudad de México durante el siglo XVIII.

1.1 Interpretaciones históricas y antropológicas sobre el curanderismo hispanoamericano colonial

La antropología médica, la etnohistoria y el curanderismo colonial

Los estudios sobre el curanderismo novohispano comenzaron durante la segunda mitad del siglo XX, a partir de una expresa preocupación que mostró la antropología social sobre la realidad que se vivía en el país. Asimismo, el proyecto institucional posrevolucionario sostenido por el Estado mexicano concibió la labor de la antropología como una fecunda herramienta para comprender las especificidades de las comunidades indígenas a lo largo y ancho del territorio nacional, esto, con la finalidad de crear políticas públicas que integrasen a diversos sectores sociales considerados como marginados. La antropología médica, derivada de la antropología social, enfocó sus esfuerzos en desarrollar investigaciones en torno a la salud, los padecimientos y los procesos terapéuticos en ámbitos indígenas.²

¹ Véase en Archivo General de la Nación México (en adelante AGNM), *Protomedicato*, vol. 3, exp. 8, f. 159.

² Graciela Freyermuth, Paola Sesia, "Del curanderismo a la influenza aviaria: viejas y nuevas perspectivas de la antropología médica", en *Desacatos. Revista de Antropología Social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, núm. 20, enero-junio 2006, p. 10, [en línea], [formato PDF],



A raíz de ese proyecto nacional, los estudios realizados desde la antropología médica que aparecieron en la década de 1950, fueron realizados desde perspectivas que estaban situadas de manera sincrónica. Sus análisis desembocaron en publicaciones realizadas tanto por antropólogos mexicanos como por extranjeros.³ Partiendo del repertorio de intereses abordados por la antropología social (entre los que se encontraban algunas líneas de investigación hoy en día consolidadas como el estudio de la religión, la relación hombre/naturaleza, el cuerpo humano, aspectos cognitivos y simbólicos de las culturas y cosmovisiones indígenas, por mencionar algunos) la antropología médica delimitó su propio terreno de conocimiento.⁴ Asimismo esta sub área poco a poco fue sumando otras preocupaciones y derroteros temáticos propios de su quehacer, destacando la interacción de los indígenas con el sistema médico y los servicios de salud oficiales, que se empezaron a diversificar entre las décadas de 1950 y 1960 en áreas rurales.⁵ Mucho del camino trazado por la antropología médica durante la segunda mitad del siglo XX obtuvo una buena acogida gracias al Instituto Nacional Indigenista, que mediante los aportes de diversos antropólo-

disponible en internet: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1029/877>, [consultado el 05/07/2016]. Remitimos al balance y a la extensa recopilación bibliográfica de estas autoras, quienes abordan tanto las líneas de investigación y perspectivas actuales sobre la antropología médica así como de algunas áreas conexas.

³ *Ibidem*, p. 10, 12. Entre los trabajos que se realizaron durante esa época destacan: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Antropología médica*, México, SEP-CIESAS, 1986; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Programas de salud en la situación intercultural*, México, Instituto Nacional Indigenista-Universidad Veracruzana-FCE, 1995 [1955]; Juan Comas, “Influencia indígena en la medicina hipocrática en la Nueva España del siglo XVI”, en *América Indígena*, vol. XIV, núm. 4, 1954; Juan Comas, “Un caso de aculturación farmacológica en la Nueva España del siglo XVI. El tesoro de las medicinas de Gregorio López”, *Anales de Antropología*, núm. I, México, UNAM, 1964; Juan Comas, “La medicina aborígen mexicana en la obra de Fray Agustín de Betancourt (1698)”, *Anales de Antropología*, núm. V, México, UNAM, 1968; Juan Comas, “Influencia de la farmacopea y terapéutica indígena de la Nueva España en la obra de Juan de Barrios, 1607”, *Anales de Antropología*, núm. VII, México, UNAM, 1971; Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, 1990; Calixto Guiteras Colmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965; Alfredo López Austin, “De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. VIII, México, UNAM, 1969; Alfredo López Austin, “Ideas etiológicas en la medicina náhuatl”, *Anuario Indigenista*, vol. XXX, núm. III, México, 1970; Alfredo López Austin, *Medicina náhuatl*, México, SEP, 1971; Alfredo López Austin, “Cosmovisión y medicina náhuatl”, *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, núm. I, México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, 1976; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM/IIA, 1980; Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM, 1984; Noemí Quezada Ramírez, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, UNAM/IIA, 1989; María Teresa Sepúlveda, “La herbolaria entre los purépecha prehispánicos”, *Estudios de Antropología Médica*, núm. 4, México, UNAM/IIA, 1986; María Teresa Sepúlveda, *La medicina entre los purépecha prehispánicos*, México, UNAM/IIA, 1988.

⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁵ *Ibidem*, p. 11-12.



gos, vincularon sus investigaciones con la apropiada aplicación —culturalmente hablando— de los programas gubernamentales de atención primaria de la salud.⁶

No obstante, parece que los resultados de numerosos estudios emanados tanto de la antropología social como de la médica, suscitaron la necesidad de explicar de manera diacrónica los elementos culturales que se hallaban en estos sectores sociales, así como de ligar el presente de esos grupos, a un pasado que los hiciera más inteligibles. En respuesta a esa demanda, la etnohistoria —que también tuvo un empuje considerable durante la segunda mitad del siglo XX—, intentó nuevos acercamientos desde una perspectiva histórica, especialmente, sobre los componentes de lo que caracterizaron como medicina mexicana. En concreto, la etnomedicina o ‘medicina tradicional’⁷ y la etnohistoria estuvieron dirigidas de manera exclusiva a los pueblos indígenas, ambas realizando estudios que ligaban las concepciones de las comunidades contemporáneas con las prácticas curativas prehispánicas y coloniales.⁸

Ahora bien, los estudios que analizaron el curanderismo novohispano partiendo de la etnohistoria y la antropología médica, tomaron por base el conjunto de denuncias y procesos inquisitoriales realizados a curanderos, abarcando desde el siglo XVI hasta finales del siglo XVIII. A través de dicho campo documental, los antropólogos y etnohistoriadores mostraron una inclinación por explicar rasgos que pretendían caracterizar a los curanderos coloniales, al conceptualizarlos como un sector social específico que compartía rasgos culturales muy definidos. Estos acercamientos al pasado colonial, han enfatizado la relación de elementos rituales, religiosos y mágicos que subsistieron en las prácticas curativas de la Nueva España, muy en sintonía con las investigaciones realizadas desde la antropología médica, que como hemos dicho, durante esos años se enfocó en explicar contextos culturales indígenas, especialmente en temas relacionados a la cosmovisión y sus nexos con la

⁶ *Ibidem*, p. 12. Sobre todo, a mediados del siglo XX destacó la labor del médico y antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, que a partir de su trabajo en el Instituto Indigenista logró conciliar ambas esferas puestas en la investigación y los programas sociales. Al parecer esta intención gubernamental tuvo continuidad todavía en la década de 1980, a la que se sumaron numerosos países de Latinoamérica y del mundo. Así, se fundaron otros programas de investigación como la creación del Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social (CIESS) durante la XXIX Reunión de la Conferencia Interamericana de Seguridad Social, realizada en Buenos Aires en 1985, en donde se buscaba dirimir el futuro de la ‘medicina tradicional’ y la atención de la salud. Véase Carlos Zolla, *et. al.*, *Medicina tradicional y enfermedad*, México, CIESS, 1988, p. 9-10.

⁷ Tal y como se les denomina en el terreno de la etnología.

⁸ Graciela Freyermuth, *op. cit.*, p. 10, 12.



salud o la enfermedad.⁹ Las monografías existentes sobre el curanderismo colonial nos ofrecen una imagen muy clara de estos elementos.

Gonzalo Aguirre Beltrán, pionero en abordar el tema del curanderismo novohispano, en su momento se interesó por hacer inteligibles las prácticas curativas y rituales presentes en algunas comunidades indígenas del siglo XX. Intentando vincular estas caracterizaciones con el pasado colonial —especialmente del siglo XVI—, afirmaba en su libro *Medicina y magia* (1963) que “el curandero es médico y hechicero, cura y daña; la ambivalencia de su conducta lo presenta a cada paso como un individuo francamente antisocial, es causa y motivo de actos considerados como delictuosos, pero al mismo tiempo es el sostén en que se apoya la seguridad psicológica del sector de la sociedad en que actúa.”¹⁰ Aguirre Beltrán aseguraba que, tanto los conocimientos empíricos que poseía el curandero colonial, así como el manejo que hacía de la magia, provenían de una herencia cultural que se amalgamó mediante el sincretismo. En su interpretación, las curaciones que esos actores podían realizar emanaban de una divinidad: era oficio insólito, aprendido por hechiceros, de personas que conocían de brujería, en suma, de personajes que se insertaron en el misticismo del que aplicaba las curaciones. Por tanto, las facultades extraordinarias de estos sanadores navegaban entre el uso de alucinógenos, la base para dar crédito a sus alucinaciones que asimismo lo convencían de aquello que se escondía en la realidad objetiva, y que a fin de cuentas —señala el antropólogo— afectaba a los enfermos que acudían a él. Incluso afirmaba que uno de los atributos que estos sujetos compartían era el uso de algunas nociones y prácticas de los médicos profesionales, a pesar de que nunca les atrajo del todo valerse de esa capacidad, considerando que no era la que buscaba su clientela.¹¹

⁹ Graciela Freyermuth, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE, 1992 [1963], p. 83.

¹¹ *Ibidem*, p. 80-85. Junto con este aspecto se relaciona la forma en que los curanderos novohispanos aprendían su oficio. En el capítulo 3 problematizaremos con mayor detenimiento dicha cuestión. Basta decir aquí que el pensamiento antropológico y etnohistórico vertido en los trabajos que revisamos consideran el aprendizaje del curanderismo como una actividad que se encuentra en medio de un oficio que se enseñaba a través de los nexos familiares y de parentesco —justo como lo hacían los médicos de la época—, y por la interacción con otros curanderos. Asimismo interviene en esta idea una parte sobrenatural en la que los curanderos son vistos a manera de sacerdotes o agentes espirituales, algunos predestinados por la religión dominante —en este caso sería a partir de las referencias culturales del catolicismo— para fungir como curanderos.



Tres décadas más tarde, bajo la tradición etnohistórica afianzada en los estudios etnográficos de diversas comunidades indígenas, y retomando los planteamientos de Gonzalo Aguirre Beltrán, Noemí Quezada establecía en su obra *Enfermedad y maleficio* (1989), que:

el curandero es el especialista que posee y manipula un cúmulo complejo de conocimientos indios, españoles y negros, dentro de un contexto cultural que corresponde a los grupos oprimidos. Él es consciente de ello y busca el reconocimiento social como especialista. Su comportamiento está reglamentado por la tradición y la colectividad. Se prepara y aprende su oficio aun cuando está predestinado, pues éste es sólo un indicio que debe desarrollarse. Lo más sobresaliente es el aspecto mágico que caracteriza, por un lado, al individuo totalmente convencido de su capacidad fuera de lo normal y, por otro, al proceso curativo y a la relación con el paciente en donde lo psíquico es lo más importante, pasando lo físico a segundo término.¹²

Combinación de curaciones “físicas y espirituales”: para esta investigadora la particularidad de los curanderos radicaba en que no sólo podían reestablecer la salud corporal, además poseían la capacidad “de provocar la salud y la muerte, es decir, cura[n] y maleficia[n]”.¹³ Debido a que su oficio trasciende los límites habituales del médico certificado, para Quezada el curandero funcionaba como un mediador que mantenía comunicación entre distintos agentes sobrenaturales/espirituales y los hombres.¹⁴ No obstante, a diferencia de Gonzalo Aguirre, esta investigadora limitó las acciones del concepto de sincretismo al considerar las características de las terapéuticas curanderiles como manifestaciones activas de una cosmovisión incluyente con una alta presencia cultural indígena proveniente de la época prehispánica.¹⁵

En cierta medida, las explicaciones que propusieron Gonzalo Aguirre Beltrán y Noemí Quezada se sustentaron en las consideraciones de diversos estudios etnográficos de la se-

¹² Noemí Quezada Ramírez, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, UNAM/IIA, 1989, p. 27. Muchas de las consideraciones que condensó en dicha obra también aparecieron en sus restantes trabajos.

¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ Al igual que Aguirre Beltrán, interpretó que el uso extensivo de alucinógenos como el *ololiuhqui*, peyote, estafiate, tabaco, y demás plantas psicoactivas que eran la base para sus actividades mánticas.

¹⁵ Su estudio considera que, partiendo de una mayoría indígena que era la más representativa en cuanto al curanderismo se refiere, predomina la cosmovisión de este grupo social que mantuvo sus vínculos y su base idiosincrática prehispánica. Ocupó las nociones de clasificación terapéuticas y mágicas que Alfredo López Austin hiciera de estos especialistas nahuas (y que, siguiendo la postura de este autor son herederas vivas del periodo prehispánico), intentando darle una continuidad expresa a la práctica médica tradicional que se encontraba en el periodo colonial, e incluso ligándola hasta el siglo XX. Véase Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, UNAM, 1967, p. 90; Quezada, *op. cit.*, p. 12.



gunda mitad del siglo XX, que colocaron la función de los curanderos como parte de una terapéutica psicosomática que era indispensable para las comunidades indígenas, la cual se han interesado en desarrollar muchos trabajos recientes realizados desde la psicología.¹⁶ Como podemos observar en la investigación etnográfica de Diana Ryesky sobre el municipio de Huixquilucan durante 1965-1966:

mientras las enfermedades con base emocional mantengan sus nexos con transgresiones de las normas de conducta y mientras perdure la idea de que las emociones pueden hacer que los individuos se encuentren más propensos a contraer un malestar, la medicina tradicional mantendrá su vigencia. Retendrá, al menos, su función de 'psicología' en términos de esta cultura. Sin embargo, la creciente exposición del pueblo a las ideas occidentales sobre la etiología de la enfermedad, puede disminuir la influencia de la medicina tradicional.¹⁷

Por tanto, las investigaciones etnohistóricas y antropológicas sobre el curanderismo colonial mexicano, interpretaban que el uso de prácticas mágicas en el cuidado de la salud cumplía esta función de mantener el buen estado psicológico de las sociedades novohispanas.

Ahora bien, estos primeros estudios sobre el curanderismo colonial en su momento resultaron novedosos por el uso que hacían de expedientes procesales que generó el Santo Oficio de la Inquisición de México. Tanto Gonzalo Aguirre Beltrán como Noemí Quezada coincidieron en que el curanderismo es —y fue— una actividad cuya esencia se liga directamente con la hechicería, las supersticiones y la magia, transgresiones que la Inquisición buscó erradicar durante la época colonial,¹⁸ las cuales fueron producto sincrético de la vin-

¹⁶ Un claro paradigma podría encontrarse en las investigaciones de licenciatura y de grado que se han presentado en la Universidad Nacional Autónoma de México en las últimas tres décadas: Lucía Velasco Arestegui, *Curanderos y psicología: cómo influye el misticismo en la cura*, tesis de licenciatura en psicología, México, UNAM/ENP Iztacala, 1999; Shoshana Berenzon Gorn, *La medicina tradicional urbana como recurso alternativo para el tratamiento de problemas de salud mental*, tesis de doctorado en psicología, México, UNAM/Facultad de Psicología, 2003; Elsa María Garza García, *Historia de la psicología: la actividad del curandero en el México colonial y sus posibles repercusiones psicoterapéuticas*, tesis de licenciatura en psicología, México, UNAM/Facultad de Psicología, 2007; César Manuel Ruíz Pedraza, *La formación de dos médicos tradicionales de Veracruz*, tesis de licenciatura en Psicología, México, UNAM/FES Zaragoza, 2013. También existen aportes en torno a disciplinas como la sociología, la pedagogía, la antropología y la medicina que se enmarcan en esta línea interpretativa.

¹⁷ Diana Ryesky, *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano. Un análisis antropológico*, traducción de Yolanda Sassoon, México, SEP, 1976, p. 97-98. Retomo a esta autora por la afinidad que tuvo con Noemí Quezada durante el tiempo en que se hallaba realizando su investigación. La autora nos muestra, a partir de las referencias en que apoya su investigación, que esta conclusión se hallaba muy extendida entre los etnólogos que se acercaron a analizar distintas regiones de México.

¹⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán concebía que la Inquisición de México ocupó un lugar transversal en la persecución de los curanderos, siendo testigo del choque de concepciones culturales que se ven reflejadas en las auto



culación de prácticas provenientes de distintas tradiciones culturales cuyos valores tuvieron diversos puntos de contacto. Asimismo, ambos pensaban que los procesos y denuncias inquisitoriales son fuentes que manifiestan por sí mismas los patrones culturales que subyacen en las actividades del curanderismo colonial.¹⁹

Recientemente han aparecido novedosos estudios antropológicos que continuaron con mayor cuidado la línea explicativa de la ritualidad espiritual entre los curanderos desde la colonia hasta el siglo XXI. Ejemplo de ello se encuentra en el trabajo colectivo intitulado *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México* (2014), en el que investigadores de ambas latitudes dialogan sobre las continuidades, permanencias, semejanzas y diferencias culturales y sociales entre el curanderismo y el chamanismo²⁰ practicado en ámbitos indígenas, actividades que guardan estrecha reciprocidad en el universo que existe entre las curaciones y lo sobrenatural, coincidiendo en gran medida con los trabajos que ya hemos abordado.²¹

denuncias, asimismo, al tener jurisdicción sobre los negros, mestizos y mulatos. Para él, el tribunal fue un órgano de coerción para impedir que el grupo conquistador fuese absorbido por las ideas de los indios (tomando en cuenta que su idea de Inquisición se centra en el siglo XVI), pero, sobre todo, el “tribunal que se encarga de perseguir implacablemente a quienes acuden a las prácticas mágicas indígenas que, acosadas, buscan refugio bajo el disfraz del sincretismo o la reinterpretación para subsistir.” Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 76, 79, 80-82. Por otro lado, la postura de Noemí Quezada, un tanto ambigua, afirmó que el Santo Oficio solamente buscaba reprimir el aspecto mágico de las curaciones <<de los grupos oprimidos>>, y que, además, esta institución conocía la importancia de esta <<medicina>>, a pesar de que su estudio se concentró en resaltar el carácter espiritual y mágico como el núcleo o la base terapéutica del curandero. Quezada, *op. cit.*, p. 27-31.

¹⁹ Aguirre Beltrán escribía que: “La fuente inquisitorial por sí sola basta y sobra para estudiar y conocer el proceso de aculturación, contacto y choque violento de las tres culturas, que permitió la existencia de una medicina mestiza; a dicha fuente acudiremos a cada paso.” Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 81. En cambio, de los expedientes que se encuentran en el ramo *Inquisición* del AGNM, Quezada aduce que “Se ha pensado que esta información no es representativa de las prácticas vigentes en la época, sino que por su carácter de creencias perseguidas se puede tomar como parcial. Sin embargo, creo yo lo contrario; para mí lo son, tomando en cuenta que la parte sancionada de la curación es la mágica en las ceremonias terapéuticas, incluidas dentro de estos documentos, es válido tomarlas como representativas, ya que las creencias y prácticas en ellos registradas son justamente las que castiga el catolicismo. Por tanto los presento como una muestra, apoyándome asimismo en que los lugares de procedencia abarcan a buena parte de la Nueva España.” Quezada, *op. cit.*, p. 30.

²⁰ No queda claro que es lo que estos antropólogos entienden por chamanismo. La Real Academia Española define al chamán como “Hechicero al que se supone dotado de poderes sobrenaturales para sanar a los enfermos, adivinar, invocar a los espíritus, etc.”

²¹ Luis Millones, Silvia Limón Olvera (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, UNAM/IIA, 2014. Asimismo la obra apareció editada en Perú bajo el título de *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre el chamanismo y curandería en México y el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.



Perspectivas históricas de los curanderos coloniales

Si los estudios provenientes de la antropología médica y de la etnohistoria mostraron una posición clara con respecto al curanderismo mexicano antiguo y contemporáneo, las investigaciones históricas que han aparecido desde las últimas décadas del siglo XX podrían ubicarse en una dicotomía de posturas en cuanto a la forma de definir la labor y los elementos constitutivos de los curanderos.

En esta dicotomía, por un lado se hallan los trabajos que se apegaron (de manera tácita o enteramente consciente) a las nociones interpretativas marcadas por la tradición antropológica que hemos revisado anteriormente. Casi todas estas investigaciones se han interesado por realizar una revisión del curanderismo desde una perspectiva regional apoyada por fuentes procesales o inquisitoriales.

Un claro paradigma se encuentra en el artículo de Juan Carlos Reyes Garza, quien revisó una serie de denuncias realizadas ante el comisario de la Inquisición de Colima durante el año de 1732.²² El autor refería que las 130 denuncias levantadas en la región durante ese año dan cuenta del modo habitual de vivir de los colimenses de aquella época en lo que “se refiere a los padecimientos del cuerpo y del alma, y los medios y remedios que se valían para curarlos.”²³ En esa vía, Reyes Garza observó cómo las nociones de hechicería y maleficio se vinculaban con las enfermedades, y cómo las mujeres que tenían por oficio hacer curaciones también podían realizar recursos mágicos o supersticiosos con fines amatorios. Desde esa postura, este investigador consideró que:

Algo que resulta claro es que en todo este sistema de prácticas y creencias había un predominio de la cultura indígena. Los curanderos eran indios, o con notable frecuencia mulatos que habían adquirido el conocimiento de maestros indios; al menos así se declaraba. Las hechiceras mulatas [...] aprendieron sus artes de “un indio del pueblo de Tecomán”. [...] Por último, no debe extrañar que pese a los dos siglos de presencia de la medicina occidental, europea, en las primeras décadas de siglo XVIII los colimenses acudieran por igual y a la vez al médico cirujano calificado por el Tribunal del Protomedicato, que los había, para curarse con “remedios de botica”, y al curandero, que los trataba con yerbas y conjuros, pues todos: españoles, negros e indios provenían de pueblos cuyas culturas estaban cargadas de

²² Juan Carlos Reyes Garza, "Del de amores y de otros males. Curanderismo y hechicería en la villa de Colima del siglo XVIII", en *Estudios de historia novohispana*, vol. 16, México, UNAM/IIH, 1996, pp. 83-99.

²³ *Ibidem*, p. 84. El expediente del cual se vale para realizar su artículo es: AGN, *Inquisición*, vol. 837, exp. 4, que a su vez se haya publicado en Juan Carlos Reyes Garza, *El Santo Oficio de la Inquisición en Colima. Tres documentos del siglo XVIII*, Colima, Gobierno del Estado de Colima-Universidad de Colima-CNCA, 1993.



magia. Sólo los símbolos y los signos eran diferentes; y quizá ya para entonces ni lo eran tanto, después de doscientos años de interacción.²⁴

En una postura cercana, aunque con numerosas modificaciones, se hallan los trabajos de Gerardo Sánchez Díaz.²⁵ Siguiendo los presupuestos de Aguirre Beltrán y Ruy Pérez Tamayo,²⁶ argumentó que el curanderismo realizado por los indios de la costa de Michoacán del siglo XVII fue una mezcla entre el uso de plantas curativas con rituales mágico-religiosos involucrados en las técnicas de curación, esto a raíz de que los pueblos aledaños, herederos de una cultura náhuatl, guardaron una unidad cultural compartiendo saberes e imaginarios en torno a las causas de las enfermedades y los métodos terapéuticos para contrarrestarlas.²⁷

Resulta interesante que explicaciones de este tipo no se limitaron únicamente a los ámbitos de la Nueva España, sino que existieron algunos paralelismos hispanoamericanos ubicados en otras latitudes como en el caso de *Las Salamancas de Lorenza* (2005). La historiadora argentina Judith Farberman analizó una serie de procesos judiciales iniciados a mediados del siglo XVIII en contra de Lorenza y las Salamancas, unas reputadas hechiceras que vivieron en la zona del Tucumán colonial —es decir, el noroeste de lo que hoy es Argentina—.²⁸ Los procesos son singulares porque no es un tribunal inquisitorial sino la justicia civil la que se encargó de realizar los juicios y acusaciones.²⁹ Al observar la relación entre los vínculos que conformaban a los curanderos y la hechicería, Farberman condensó algunas nociones acerca de las actividades curativas de la región a partir de dichos documentos:

²⁴ Juan Carlos Reyes Garza, “Del de amores...”, *op. cit.*, p. 98-99. En los mismos entendidos se enmarca otro estudio regional que se enfoca en Sinaloa del siglo XVII, aunque con enfoque cercano al de Gonzalo Aguirre Beltrán y Noemí Quezada. Véase Rafael Valdez Aguilar, *El curanderismo en el Culiacán del siglo XVII*, México, La Crónica de Culiacán, México, 2003.

²⁵ *Curanderismo y hechicería en la costa de Michoacán: el proceso inquisitorial contra Hernán Sánchez Ordiales, cura beneficiado de Coalcomán, 1623-1625*, estudios introductorios por Gerardo Sánchez Díaz y J. Benedict Warren; Morelia, UMSNH/IIH, 2010. Posteriormente, con base en esta publicación Sánchez Díaz realizó un artículo titulado “Hechicería y curanderismo entre los nahuas de la Costa y la Tierra Caliente de Michoacán en el siglo XVI”, *Revista Internacional d’Humanitats*, CEMOrOc-Feusp-Universidad Autónoma de Barcelona, núm. 35, septiembre-diciembre 2015, p. 67-74; [en línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://hottopos.com/rih35/67-74Gerardo.pdf>, [consultado el 07/07/2016].

²⁶ Ruy Pérez Tamayo, *El concepto de enfermedad. Su evolución a través de la historia*, vols., México, CONACYT-FCE-UNAM, 1988.

²⁷ Gerardo Sánchez Díaz, “Hechicería...”, *op. cit.*, p. 69.

²⁸ Judith Farberman, *Las Salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI editores Argentina, 2005, 288 p.

²⁹ Sobre este aspecto volveremos en el capítulo 2.



En el mundo de Lorenza no existía una ortodoxia en materia médica y, por el contrario, dominaba un auténtico pluralismo. Entre los especialistas terapéuticos circulaban adivinos y yerbateros, 'doctores' y callahuayas de las yungas, comadronas y 'médicos de encantos', cada uno con su tradición (o mejor dicho, su mezcla de tradiciones) a cuestas. Algunos de estos sujetos pueden pensarse como operadores carismáticos (y por ende dotados de poder) y otros como simples empíricos, pero en cualquier caso, lo mágico entra siempre en el arte de los *médicos del monte*. Interviene en el diagnóstico —ya que el daño o maleficio se considera posible (aunque no única) causa de enfermedad— y penetra también en la terapéutica, en la medida en que las sustancias elegidas para curar actúan más por su valor místico que por sus principios activos, al igual que los conjuros y la quiropraxis (friegas y masajes) que suelen acompañarlas. En consecuencia, la obtención de la salud depende estrechamente de la 'eficacia simbólica' de la cura o, en otras palabras, de las respuestas culturalmente satisfactorias que el curandero sea capaz de ofrecerle al paciente.³⁰

Farberman buscó no sólo tipificar a los 'médicos del monte' y su oficio enmarcado entre las curaciones físicas y el uso de la magia, sino que además logró resaltar las reacciones que manifestaron las autoridades civiles ante los sucesos que ellos mismos presenciaron, en los cuales, a la vez que emitieron su juicio acerca de cómo se percibían ese tipo de curaciones, describieron a detalle algunas prácticas realizadas por aquellos 'médicos' o curanderos que fueron estimados como hechiceros.³¹ A pesar de la ambigüedad jurídica en la cual la autora colocó especial atención —pues mencionaba que los hechiceros aparecían jugando dos papeles distintos: entregando al culpable o tomando el lugar del reo—,³² el uso de la magia y la hechicería es uno de los ejes centrales que determinaron su interpretación, en un contexto en el que se entremezclaban las comunidades indígenas y las españolas. Sin embargo, de manera similar que en los estudios antropológicos y etnohistóricos sobre el curanderismo mexicano, consideró que las prácticas terapéuticas de gran parte de estos grupos autóctonos se afianzaron con prácticas chamanísticas, muchas de las cuales aún perviven en regiones como en el Tucumán argentino.³³

³⁰ Farberman, *op. cit.*, p. 210-211. Las cursivas son nuestras.

³¹ *Ibidem*, p. 198-204.

³² *Ibidem*, p. 196.

³³ Sobre este aspecto, la autora escribe lo siguiente: "...el dato más importante reside en la convergencia en una misma persona de las figuras del médico y del adivino, que en los documentos coloniales suelen presentarse por separado. Y es justamente la capacidad mántica del curandero andino la que le confiere su especificidad, en la medida en que supone un contacto más inmediato con el mundo numinoso. En otras palabras, quien es capaz de ver no es un simple herbolario; para ver es necesario que el aprendizaje —también imprescindible— se conjugue con una peculiar potencia. La investigación etnográfica es la que mayores detalles ha aportado sobre estos chamanes, poniendo de relieve el papel del consumo de alucinógenos y de los rituales



En la otra cara de la moneda de esta dicotomía, abrevan algunas investigaciones históricas que han colocado su atención en determinados aparatos institucionales hispánicos, tales como la Inquisición y principalmente sobre los tribunales del Protomedicato. El interés que han mostrado estos trabajos por dilucidar la conjunción entre el fenómeno del curanderismo y su relación con las instituciones regias, se ha manifestado de forma prolija en España. Lo que ha motivado el florecimiento de este tipo de estudios se debe a la dinámica institucional de los tribunales del Protomedicato con respecto a la existencia de actividades sanitarias ajenas al control de la Corona española. Temas como las funciones asistenciales, el control de las ocupaciones sanitarias, y el contraste asistencial existente entre el campo y la ciudad, se han conformado como tópicos que buscaron dotar de una dimensión mucho más compleja y renovada al universo de la medicina hispánica moderna, a partir de novedosos paradigmas teóricos y metodológicos, esto, como una reacción crítica hacia la historia de la medicina española que fue apareciendo a lo largo del siglo XX.³⁴ En un balance muy sugerente, Enrique Perdiguero mencionó que la historia de las prácticas sanitarias, además de considerar a los actores autorizados institucionalmente para ejercer medidas curativas como médicos, cirujanos, Barberos y boticarios, ha distinguido el curanderismo hispánico en dos clasificaciones: los sanadores ‘creenciales’ y los meramente empíricos.

[De los sanadores ‘creenciales’] conocidos con muy diversos nombres —ensalmadores (especialistas en dolencias externas), saludadores o santiguadores (especialistas sobre todo en la rabia), brujas, hechiceros, etc.— fueron, al menos en la letra de las sucesivas disposiciones, proscritos desde los inicios de la reglamentación relativa a los Protomédicos. Sin embargo, los empíricos, entre los que podemos contar los algebristas, hernistas, los que sacaban la piedra, batidores de la catarata, sacamuelas, o especialistas en curar diversas enfermedades, fueron más o menos tolerados, o sometidos a control particular. Incluso se intentó elevar el nivel de su práctica, como ocurrió con el caso de los algebristas, esto es, de los que se encargaban del tratamiento de las fracturas y dislocaciones...³⁵

vinculados a éste en la producción de las visiones.” *Ibidem*, p. 225. En suma, el texto de Farberman está dialogando con los estudios antropológicos de la región.

³⁴ Enrique Perdiguero, "Protomedicato y curanderismo", *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Vol. 16, 1996, p. 91-108; [en línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/105966>, [consultado el 07/07/2016]. En este artículo se puede encontrar una bibliografía considerable de estudios sobre los actores de prácticas sanitarias en España y Europa durante la época moderna. Asimismo, el autor esboza un valioso balance en torno a los temas que hemos mencionado.

³⁵ *Ibidem*, p. 95.



Perdiguero puso el dedo en la llaga al profundizar en los problemas surgidos al definir el término curanderismo. En primer lugar, señaló que resultaría un exceso conceptual construir una definición que abarcara a todo tipo de sanadores de manera anacrónica, debido a que, al hacer esto, se induce la idea errónea de que son las mismas condiciones, actividades y funciones las que ejerció el curanderismo en el pasado, a las manifestaciones actuales denominadas con este término.³⁶ En segundo lugar, afirmó que la distinción hecha a partir de dos categorías de curanderos, es decir, entre los curadores ‘creenciales’ y los empíricos, no ha logrado dilucidar cabalmente la forma en que instituciones como la Inquisición o el Protomedicato veían sus prácticas terapéuticas. Además, escribe que resulta complicado distinguir de los linderos semánticos en los que se utilizó la palabra curandero a aquellos actores que tenían una preparación académica y que a su vez ejercían sin la aprobación del Protomedicato —conocidos como físicos, empíricos o intrusos—, como también de personas que en realidad fueron denunciadas ante la Inquisición principalmente por hechicería, brujería, o por ser saludadores, zahoríes, ensalmadores, etcétera.³⁷ Perdiguero concluye que hacen falta más estudios de caso que consideren las especificidades culturales, sociales y asistenciales de cada región, en las que se atiendan las mutaciones de las leyes y las actuaciones de las instituciones eclesiásticas y seculares, teniendo presentes las dificultades teóricas y metodológicas que conllevan las fuentes comúnmente utilizadas, como las provenientes del Protomedicato o las inquisitoriales.

Ahora bien, aunque este replanteamiento ha gozado de poca incidencia en Latinoamérica, ha cobrado eco en algunos historiadores sudamericanos. Partiendo de las consideraciones sobre el curanderismo de corte empirista hechas desde la historia de la medicina española de las últimas décadas, el historiador y antropólogo venezolano Emanuele Amodio construyó un singular análisis sobre la instauración del Protomedicato en la Ciudad de Caracas (1777).³⁸ Amodio observó el proceso que efectuaron los médicos y cirujanos aprobados por el cabildo caraqueño para fiscalizar y proscribir a los intrusos ‘curanderos curiosos’ y su participación en el ejercicio sanitario. Tomó en consideración los aspectos culturales y

³⁶ *Ibidem*, p. 101-102.

³⁷ Problematizaremos este aspecto a lo largo del capítulo 2.

³⁸ Emanuele Amodio, "Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII", en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. XLIX, núm. 1, 1997, p. 95-129. [En línea], [Formato PDF], disponible en internet: <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/380/378>, [consultado el 07/07/2016].



científicos junto con las políticas españolas ilustradas, como el interés renovado por tener un mayor conocimiento, esencialmente botánico y medicinal, de la flora y los elementos naturales existentes en la América hispánica, el empuje de nuevas concepciones y conocimientos, la circulación de textos divulgativos y de instrucción médica para personas ajenas a la medicina, por mencionar algunos fenómenos. Consideró que estos factores beneficiaron en gran medida el empirismo ejercido por los curanderos americanos, a pesar de que la administración de los Borbón se había concentrado en ejercer mayor control sobre las prácticas médicas al interior de sus reinos.³⁹

Sin embargo, Amodio planteó que, para el siglo XVIII, el plano de los ‘profesionales de la salud’ en el mundo hispánico se constituía en tres grupos caracterizados por sus ideas en torno a la práctica terapéutica, todos, de alguna u otra forma, contrapuestos entre sí: los ‘clásicos’ cuyo saber era de corte más filosófico, apoyados por el conocimiento de pensadores consagrados como Hipócrates y Galeno; los ‘clínicos’ decantados hacia una mayor experimentación en hospitales, partiendo de los novedosos conocimientos médicos que circulaban en Europa; y los ‘prácticos’, que basaban su labor en la experiencia y en el fruto del saber cotidiano y popular. Entre las dos últimas categorías se entremezclaban tanto curanderos populares, boticarios y cirujanos.⁴⁰

¿Y qué hay de la magia? Este investigador interpretó que algunos ilustrados españoles se encargaron de llevar un programa antisupersticioso extremadamente enérgico, arremetiendo en contra de la hechicería, la brujería y otras creencias consideradas como vulgares, que

³⁹ *Ibidem*, p. 98-105.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 100-101. Resulta interesante la posible conjunción que hay entre lo que considera este antropólogo e historiador, y la diversidad de escuelas médicas que enunciaba Isidoro de Sevilla para el siglo VII d. C.: “1. La primera de todas, la *metódica*, ideada por Apolo, iba acompañada de medicamentos y conjuros. La segunda, la *empírica*, o experimental, fue patrocinada por Esculapio, y se basaba, no en los indicios que proporcionaban los síntomas, sino únicamente en la experiencia. La tercera era la *lógica*, es decir, la racional, y su autor fue Hipócrates. 2. Este último, después de decidir sobre las circunstancias de la edad del paciente, de la zona de las enfermedades, buscaba mediante el raciocinio el remedio de su ciencia; e investigaba, poniendo en juego la razón, cuál era la causa de las enfermedades [el remedio era buscado por razonamiento]. Los empíricos no seguían más que la experiencia, mientras que los lógicos sumaban el raciocinio a la experiencia. Los metódicos no tenían en cuenta ni el examen de los síntomas, ni las circunstancias temporales, ni la edad ni las causas, sino únicamente la existencia misma de las enfermedades.” Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Edición bilingüe*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero; Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 475. Aunque el santo erudito se refería en mayor medida a la época antigua, quizá la situación tuvo un ápice de continuidad hacia la Baja Edad Media hasta el momento en que la Corona española plantea la creación de una figura jurídica de herencia grecolatina como lo fue el Protomedicato. De igual manera es sugerente el hecho de que aunque el método hipocrático-galénico fue el único que gozó de reconocimiento oficial por parte de la monarquía, posiblemente en la práctica no dejaron de subsistir los restantes ‘estilos’ terapéuticos, de los que da cuenta Isidoro.



eran las que los curanderos de raigambre más popular insertaban en sus valoraciones de forma parecida a los rituales ‘chamánicos’ de los indios caraqueños. Conforme fue pasando el siglo XVIII, estos curadores irían desentendiéndose cada vez más de tales esquemas supersticiosos, hasta que predominaron los curanderos ‘prácticos’, que realizaban tratamientos de manera racional acorde a los conocimientos y prácticas médicas oficialmente permitidas. En ese sentido, este último tipo de sanadores fueron los que el Cabildo de Caracas buscó que se examinaran e integraran al padrón del Protomedicato, pues era notoria la escasez de facultativos en la región. No obstante, Amodio finaliza su escrito afirmando que el viraje institucional y metodológico de la medicina de finales del XVIII y de gran parte del XIX, generó conocimientos mucho más complejos y menos accesibles al público lego, lo que colocó a los curanderos venezolanos decimonónicos —todavía indispensables— en una situación en la que nuevamente imperaron los tratamientos empíricos junto con las creencias mágicas.⁴¹

Hasta aquí, hemos dibujado a grandes rasgos el estado en que se ubican los estudios sobre el curanderismo novohispano colonial, vinculando estos paradigmas con otros afines provenientes de España e Hispanoamérica. Así también prestamos atención a la manera en cómo estos investigadores conceptualizaron la labor del curandero colonial.

El desarrollo de esta investigación nos exige erigir una postura que defina el curanderismo que se realizaba en la Ciudad de México partiendo de sus rasgos más elementales. Sin embargo, antes de aventurarnos a trazar nuestra posición respecto a este problema, sería conveniente que nos preguntásemos ¿y cómo veía la labor de los curanderos la sociedad de la época? ¿Qué es lo que se pensaba del curanderismo? ¿Cómo se autodefinían los curanderos? Lamentablemente sólo contamos con los testimonios que nos legaron distintos vestigios provenientes de los siglos XVI al XVIII, por lo que es prácticamente imposible conocer cómo los curanderos novohispanos se pensaban a sí mismos. Además de mapear esos sentires indirectos, debemos considerar algunos elementos que circundaron las prácticas terapéuticas de ese tiempo.

⁴¹ Emanuele Amodio, *op. cit.*, p. 110-114.



1.2. El curanderismo novohispano a través de las fuentes de la época

Definiciones formuladas en diccionarios

De los repertorios lexicográficos y glosarios españoles antiguos, es decir, desde las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (S. VII d. C.) hasta el *Dictionarium latino-hispanicum* (1492) de Antonio de Nebrija, o incluso en el *Diccionario de vocablos castellanos* (1587) de Alonso Sánchez de la Ballesta, no encontramos referencias sobre la palabra curandero. Salvo una alusión tangencial muy ambigua⁴² que aparece en la colección de cuentos castellanos traducidos del árabe, *Calila e dimna* (1251), en donde se escribe: <<El rey envió a llamar muchos físicos para que curasen de su fija>>, estos corpus documentales bajomedievales no prestaron demasiada atención en tales sanadores.⁴³ No es sino hasta el *Diccionario de autoridades* (1726-1739) donde aparece una definición íntegra de curandero como: “El que sin ser Médico aprobado, anda aplicando medicinas que supone ser específicas para el remedio de algunas enfermedades.”⁴⁴ Como aparece en el nombre del diccionario, se añaden algunas menciones de los clásicos grecolatinos para completar la entrada. De Ovidio se retoma que “son sus curanderos ó Médicos, luego atribuyen à venéno la enfermedad”,⁴⁵ no obstante, no queda del todo claro si el término fue colocado como una equivalencia de otra palabra a partir de la traducción o si ya se ocupaba en la antigüedad. A su vez, el *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes* (1786-1793) de Esteban de Terreros, ofrece un sentido más delimitado de la palabra, caracterizando al curandero como “Charlatán, empíri-

⁴² Ambigua, si consideramos que era una voz antigua que asimismo aludía a los médicos. Véase *infra*, cita textual de la nota 45.

⁴³ Martín Alonso Pedraz, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Tomo I, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, [entrada Curar], p. 840. Las cursivas son nuestras. Existe también otra vaga alusión en el *Dictionarie in Spanish and English* de John Minsheu (1599), que por primera vez se incluye la entrada ‘curandero’, en la que se anotaba que significaba “a bleaching place or whitening place for linnen cloathes”, pero que poco tiene relación con el sentido con el que lo ocupó la tradición cultural hispánica. *cfr.* Manuel Alvar Ezquerro, Lidio Nieto Jiménez, *Nuevo tesoro lexicográfico del español (s. XIV-1726)*, vol. IV, Madrid, Arco Libros-Real Academia Española, 2007, [entrada Curandero/a], p. 3191.

⁴⁴ La entrada completa es la siguiente: “CURANDERO. F. m. El que sin ser Médico aprobado, anda aplicando medicinas que supone ser específicas para el remedio de algunas enfermedades. Lat. *Medicus imperitus. Empiricus*. Ov. Hist. Chil. Pl. 326. Los Machis, que son sus *curanderos* ò Médicos, luego atribuyen à veneno la enfermedad. Parr. Luz de Verd. Cath. Part. 2. Plat. 38. ¿Pues cómo se permiten en una República como esta unos *curanderos* intrusos, sin mas recomendación que no haverlos visto jamás?”. *Diccionario de autoridades*, facsímil de la edición de la Real Academia Española, tomo II, Madrid, Real Academia Española, 2013, p. 706.

⁴⁵ *Ídem*.



co”,⁴⁶ quizá impulsado por la tendencia ilustrada cuyo repertorio discursivo buscó enaltecer las instituciones y disciplinas científicas, denostando las prácticas ajenas a este marco, además de las sanitarias.

Sin duda estos últimos entendidos podrían vincularse a otros términos empleados para calificar distintos tipos de prácticas sanatorias que se encontraban fuera del marco institucional de los facultativos: es el caso de las palabras físico y empírico. Sobre el empírico, el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (1611), definía que era aquel sujeto “que cura por sola experiencia sin aver estudiado, ni practicado la Medicina, ni la Cirugía”⁴⁷. En cambio, para el término físico o *physico* el *Diccionario de autoridades* aseguraba que “Se llamaba muy comúnmente en lo antiguo al Médico; pero ya tiene poco uso.”⁴⁸

Ahora bien, estas definiciones ofrecen un punto de partida en el que, a primera vista, muestran que en el transcurso del siglo XVII al XVIII se fue construyendo una significación mucho más concreta sobre el curanderismo, probablemente como reacción institucional tendiente hacia una mejor sujeción de las actividades de la sociedad por parte de la Corona, en este caso, del ejercicio terapéutico. Sin embargo, estas definiciones dicen poco sobre lo que sucedía habitualmente al interior de las sociedades que aquí nos interesan. Recurramos, pues, a otras fuentes con las que podamos representar y contrastar la situación sociocultural del curanderismo novohispano.

La caracterización de las hechiceras y los médicos en la literatura barroca

Si aceptamos que la literatura posee un enorme valor cultural en tanto que es deudora de su tiempo, al ser un material que evidencia elementos de ese pasado que fue y ya no es, al dar cuenta de lo que pensaban algunas personas, o por mostrarnos detalles interesantes pese a los embrollos interpretativos, semánticos, perceptuales y discursivos que todo análisis literario desencadena, un acercamiento a estos vestigios podría ofrecer algunas herramientas con las que podemos atravesar esa difusa textualidad que aparece en muchos documentos

⁴⁶ Esteban de Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*, edición facsímil, tomo I, Madrid, Arco Libros, 1987, [entrada Curandero, ra], p. 582.

⁴⁷ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611. Obra digitalizada. Sevilla, Universidad de Sevilla, folio 726, [formato HTML], disponible en internet: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/726/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>, [consultado el 26/06/2016].

⁴⁸ *Diccionario de autoridades*, *op. cit.*, tomo III, p. 252.



de corte administrativo y judicial, e incluso plantearnos problemas que no podrían formularse tan lúcidamente desde otros ángulos. A todo esto, la narrativa y la poesía españolas de los Siglos de Oro o del Barroco —que corría en ambos lados del Atlántico— puede ser de gran utilidad para abordar ese complejo conjunto de nodos culturales insertos en la situación social del mundo hispánico durante la época moderna. Sobre todo, porque los letrados de ese momento demostraron un enorme interés por ocuparse de temáticas relacionadas con la vida habitual al interior de sus sociedades, en las cuales generalmente fueron representadas figuras narrativas, estereotipos y situaciones que buscaban retratar al vulgo y al mismo tiempo denunciar sus excesos o desviaciones.

Traemos a colación la vitalidad de este tipo de fuentes, a raíz de que algunos trabajos recientes se han volcado en estudiar la dimensión del prestigio y reconocimiento que gozaron algunas figuras sociales al interior de diversas comunidades novohispanas. Este tipo de tópicos han sido de especial interés para la historia de las mujeres, que últimamente ha prestado atención al análisis de actividades tan heterogéneas como el uso de las supersticiones y hechicerías en la época colonial. Algunas de estas interpretaciones abundan en que el uso de la magia otorgaba una suerte de estatus simbólico a sus usuarias, —especialmente a curanderas— elevándolas del simple reconocimiento que recibieron al ocuparse de ejercer algunas labores curativas. En el mismo sentido en el que muchas investigaciones caracterizan al curanderismo como una mezcla entre curaciones y hechicerías, la idea que dan dichas interpretaciones consiste en que algunas mujeres podían ejercer mayor influencia al interior de la comunidad, mezclando el mundo habitual de la vida cotidiana con la esfera irresoluta de los conjuros mágicos.⁴⁹ Sin embargo, estos trabajos denotan una confusión sobre la forma en que las prácticas mágicas eran percibidas, así también de los parámetros culturales con los que funcionaban para ser connotadas de tal modo.

Asimismo, los trabajos que se ocupan de este modelo explicativo, basado primordialmente en el prestigio social al interior de una comunidad, integraron en sus escritos determinadas representaciones provenientes de la literatura barroca de mujeres hechiceras y brujas, que de una u otra forma estuvieron involucradas con el oficio de curar. Sin embargo,

⁴⁹ Un claro ejemplo relacionado con respecto a la temática de las curanderas novohispanas lo encontramos en el artículo de Estela Roselló Soberón, “La Madre Chepa: una historia de fama femenina en el puerto de Veracruz”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXXV, núm. 139, Michoacán, El Colegio de Michoacán, verano 2014, p. 69-91. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: http://www.revistareلاقات.com/files/revistas/139/04_Estela_Rosello.pdf, [consultado el 12/07/2016].



como veremos a continuación, estas caracterizaciones no dan evidencia concreta de que las actividades de las curadoras remitan necesariamente al uso de la magia, o que las hechiceras fueran necesariamente sanadoras.⁵⁰

Textos como *La Celestina* (1499) atribuida a Fernando de Rojas, son deudores de una tradición renacentista que vinculaba el misticismo de las referencias culturales grecolatinas encontradas en las traducciones de textos clásicos; del arremetimiento en contra de la hechicería y la brujería (que analizamos con mayor detenimiento en el capítulo 2); y la existencia de un complejo entramado de rituales y creencias supersticiosas entre la sociedad española, de los que estos autores se valieron para ambientar sus obras.⁵¹ Estos escritos mostraron un interés expreso por representar a la mujer que realizaba múltiples oficios para poder subsistir, y entre sus habilidades no pocas veces se involucraron las sanatorias, así como la alcahuetería, sortilegios y hechizos, que aparentemente reflejaban la atmósfera de los estratos más bajos de las sociedades españolas modernas. Por ejemplo, a través de sus personajes secundarios, Fernando de Rojas describía la labor de la Celestina de la siguiente manera: “perfuma tocas, hace solimán, y otros treinta oficios. Conoce mucho en hierbas, cura niños y aún algunos le llaman vieja lapidaria.”⁵²

A propósito de *La Celestina*, su fama inauguró a lo largo del siglo XVI toda una tradición narrativa y poética sobre el fenómeno hechiceril hispánico consagrándose como el punto de partida del que muchos otros autores se valieron para desarrollar algunos rasgos muy puntuales en torno a las hechiceras. La influencia de *La Celestina* fue de tal grado, que sus émulos y admiradores siguieron produciendo sus obras en la misma tendencia hasta

⁵⁰ Hemos revisado el trabajo reciente de la historiadora española Luz María López Terrada, “Curanderos, empíricos y remedios mágicos en el teatro del Siglo de Oro”, que aparece publicado en José Pardo Tomás, Mauricio Sánchez Menchero (eds.), *Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*, México, UNAM/ CEIICH, 2014, p. 123-148. Sin embargo, aunque presenta un excelente punto de partida respecto de las investigaciones que mezclan la literatura y la dramaturgia de los Siglos de Oro junto con las prácticas médicas que aparecieron en Europa durante ese periodo, varias de sus interpretaciones se apartan de los planteamientos que presentaremos a continuación, sobre todo, respecto al tema de las curaciones con tintes supersticiosos, mágicos y sobrenaturales, y en general, a la forma en que considera el curanderismo hispánico.

⁵¹ Eva Lara Alberola, *Hechiceros y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010, p. 324-327.

⁵² Fernando de Rojas, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, introducción de Stephen Gilman; edición y notas de Dorothy S. Severin; tercera edición, primera reimpresión; Madrid, Alianza editorial, 2014, p. 117. En algunas partes de la obra se menciona también que <<Hacíase física de niños>>.



principios del siglo XVIII.⁵³ En ese sentido, Lope de Vega escribía un entremés inspirado por la obra de Rojas, en donde Sempronía, sobrina de Celestina, quien continuara con el negocio de la alcahuetería y la hechicería, le decía a una de sus clientas: “Soy médico de amores, no te espantes”.⁵⁴ Las mujeres del barrio la buscaban por ser la que conocía de ardidés para asegurar a los amantes de los enamorados, de forma similar a los testimonios que aparecen en demasiados expedientes inquisitoriales en los que se denunciaban el malogramiento de estas acciones.

Es también un problema significativo que este tipo de literatura haya conjugado ambas esferas en las que se plasma una imagen de determinado sector femenino ejerciendo actividades que pretendían solucionar las relaciones amorosas y de invocar conjuros para dotar de fortuna al necesitado, junto con diversos conocimientos curativos, a sabiendas que no eran saberes terapéuticos que se hallaran monopolizados por un sector determinado de sanadores. La temática de la estafa sirvió muy a menudo en la literatura de los Siglos de Oro para denunciar los excesos causados por astutos y vivales, abarcando situaciones que se involucraban el uso de la magia, hasta los simples embaucadores que engañaban con sus tretas a los ingenuos, como sucedía con los taimados que se hacían pasar por médicos. Autores como Miguel de Cervantes plasmaron su resquemor por las desgracias que causaban estos impostores.⁵⁵ Luis Quiñones de Benavente, contemporáneo de Lope de Vega, por su parte, satirizaba la charlatanería en un texto titulado “Entremés del remediador”, en donde Juan Rana, personaje que acababa de aliviarse de una enfermedad, decidió solventar sus problemas económicos tal como sigue:

Fueron tantos los remedios
de mi larga enfermedad

⁵³ Esta tradición llegó hasta mediados del siglo XVIII con el *Entremés de los gigantones* de Francisco de Castro, y la extraviada obra *Memorias de la gitana Pepilla la Escurripa* (1758) de Cándido María Trigueros. Lara Alberola, *op. cit.*, p. 98-103. Amodio, *op. cit.*, p. 102, *apud*, Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, tercera edición, Madrid, Alianza editorial, 1986, p. 265. Stephen Gilman ha llegado a afirmar que la fama que gozó *La Celestina* en su tiempo es sólo comparable con *El Quijote* de Miguel de Cervantes. Stephen Gilman, “Introducción”, en Fernando de Rojas, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁴ Lope de Vega, “Entremés de la hechicera”, en *Varia*, prólogo y selección de Héctor Azar; primera reimpresión; México, CONACULTA, 2003, p. 341.

⁵⁵ Cervantes escribió en una de sus novelas: “En verdad, señor, que soy el más desgraciado médico que se debe hallar en el mundo, en el cual hay físicos que, con matar al enfermo que curan, quieren ser pagados de su trabajo que no es otro sino firmar una cedula de algunas medicinas...”. Citado por Lúdivik Osterc, “Cervantes y la medicina”, *Verba hispánica*, número VI, Liubliana, Facultad de filosofía y letras de Liubliana, 1996, p. 21. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://hispanismo.cervantes.es/documentos/0001/ostercVI.pdf>, [consultado el 13/07/2016].



que con los que me han sobrado
puedo a muchos remediar.
Y así, para despacharlos,
don Esculapio me da vara y título
de remediador general.
Rana es muy en castellano;
y así me pienso llamar
Ranet, conque haré más ruido
que Madrid faltando el pan.
Remediador y extranjero,
mil gentes acudirán,
aunque mueran del remedio,
sólo por la novedad.⁵⁶

Además del existente embaucamiento curativo que fue ampliamente retratado, debemos dar cabida a que en la práctica habitual y cotidiana de los sectores populares del mundo hispánico, probablemente existió una movilidad mucho menos rígida sobre las actividades económicas que un individuo podía ejercer, por lo que resultaría complicado dilucidar si el uso de conjuros generó la búsqueda de un estatus social o simbólico y un reconocimiento de manejo de poderes espirituales antes que una satisfacción económica, o si necesariamente las actividades curativas de las que poco se preocuparon las narrativas con cuestiones hechiceriles eran imposibles de dissociar de los sortilegios y las adivinaciones (aunque, por lo que veremos a partir de los expedientes que revisamos sobre el Protomedicato, sí son aspectos que se encontraban separados). No obstante, el curanderismo salió bien librado de los ataques de la literatura de los Siglos de Oro, al no ser representado como una amenaza tan tangible en comparación con las definiciones encontradas en los diccionarios españoles del siglo XVIII, o en otros escritos y ensayos de la época.

Ahora bien, expandamos un poco más el contexto que la literatura hispánica plasmó en sus hojas. Resulta interesante notar cómo la medicina académica —todavía considerada como arte—, aunque gozó de gran injerencia en ámbitos institucionales, fue atacada duramente por muchos humanistas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Por un lado, si los médicos de

⁵⁶ Lope de Vega, *op. cit.*, p. 382. Recientemente se ha atribuido el entremés a Luis Quiñones, aunque cabe señalar que éste dramaturgo era amigo de Lope de Vega. Al parecer Juan Rana era el nombre con que se conocía a Cosme Pérez (1593-1692), un afamado actor de los Siglos de Oro. López Terrada, *op. cit.*, p. 132, *apud*. Luis Quiñones de Benavente, “El remediador”, *Joco seria: burlas veras, ó Reprehensión moral y festiva de los desórdenes públicos*, Madrid, imprenta de Francisco García, 1645, p. 235.



tradición galénico-hipocrática gozaron de la aprobación monárquica al consolidarse como especialistas acreditados y validados a través de una corporación, tuvieron que lidiar con un sentir ampliamente extendido que perduró hasta el siglo XIX, sentir que desembocó en un escepticismo generalizado hacia sus saberes, del que algunos letrados dieron cuenta en sus escritos.⁵⁷

Francisco de Quevedo, uno de los más acérrimos críticos de la medicina académica, quien para la primera mitad del siglo XVII escribía en su *Vida del buscón* (1626): “¿Es posible —le dije yo— que hay matemática en eso? —No solamente matemática —dijo—, mas teología, filosofía, música y medicina. —Esa postrera no lo dudo, pues se trata de matar en esa arte”;⁵⁸ o rematando con la siguiente sentencia: “todos enferman del exceso o destemplanza de humores; pero lo que es morir, todos mueren de los médicos que los curan.”⁵⁹ En el mismo tono escribía Antonio Enríquez Gómez (contemporáneo de Quevedo) arremetiendo contra los facultativos en uno de sus poemas:

Mi cotidiano pan es la sangría;
mi ganancia suave,
uno y otro jarabe
mi hacienda bien ganada,
una purga endiablada;
mi mayorazgo, el pulso;
la muerte mi recurso;
la orina mi consejo;
la cámara mi espejo;
mi puñal, un barbero;
la Botica, mi acero;
y mi renta segura
la siempre dilatada calentura,
y con salud a muchos enterremos.⁶⁰

⁵⁷ Para adentrarse en la dinámica humanística del periodo barroco en España, así como el fenómeno literario que satirizó a la medicina hipocrático-galénica, recomendamos las siguientes obras: Harold López Méndez, *La medicina en “El Quijote”*, Madrid, Editorial Quevedo, 1969; Siro Villas Tinoco, “Cultura y ciencia en la época del barroco”, en Alfredo Floristán (coord.), *Historia moderna universal*, Barcelona, Ariel, 2002; Jesús Maire Bobes, “El doctor, figura cómica de los entremeses”, en María Luisa Lobato, Francisco Domínguez Matito (eds.), *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Burgos-La Rioja 15-19 de Julio 2002*, vol. 2, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, p. 1217-1228; Victoriano Roncero López, “Quevedo y el humanismo”, en Felipe B. Pedraza Jiménez, Elena E. Marcelllo (eds.), *Sobre Quevedo y su época*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.

⁵⁸ Francisco de Quevedo, *Vida del buscón llamado Don Pablos*, quinta edición, Barcelona, Juventud, 2001, p. 81.

⁵⁹ Citado por Osterc, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁰ López Méndez, *op. cit.*, p. 409.



Incluso, en algunos refranes populares recabados por Gonzalo Correas, en el transcurso del siglo XVII, en los que se sentenciaba, por ejemplo, que “Los yerros del médico la tierra los cubre”, o “Donde no hay boticarios ni médicos, los hombres se mueren viejos”,⁶¹ se pone de manifiesto el mismo escepticismo con el que proceden los humanistas del barroco al hablar de los facultativos institucionalmente aprobados. El valor que los proverbios poseen subyace en que permite acercarnos a lo que pensaba el vulgo desde otra mirada, puesto que los refranes (idealmente) tienen la capacidad de aleccionar en la medida en que comprimen ideas que se basan en una certidumbre por experiencia. En suma, estas tecnologías de la palabra se insertan en dinámicas sociales y cognoscitivas muy específicas: el hombre medieval y el hombre moderno —los letrados tampoco escaparon de ello— codificaban muchos de sus conocimientos e ideas en sentencias breves que condensaban saberes prácticos.⁶² Entre más sintética fuese la oración de un dicho o un refrán, podría perdurar con mayor ahínco en la memoria de las futuras generaciones. De ahí que a estas formas discursivas se les pueda considerar como valores convenidos por una cultura determinada, en la medida que sus interlocutores apelaban y recurrían constantemente a estas herramientas.⁶³ Desde ese cúmulo de nociones fue que, los proverbios que anotamos, seguramente venían de un tiempo anterior al siglo XVII, y que asimismo pusieran en entredicho la eficacia de la medicina institucional más allá del siglo XVIII.

Ahora bien, la mayoría de los ejemplos que hemos presentado corresponden a la Península española de la época moderna, lo que nos enfrenta a su operatividad en Hispanoamérica colonial. En ese sentido, cabría preguntarnos ¿por qué en los virreinos americanos no se presentó un arremetimiento literario contra los médicos? Y como veremos, la respuesta, que

⁶¹ Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana* (1627), en *Refranero clásico español y otros dichos populares*, selección, introducción, notas y vocabulario por Felipe C. R. Maldonado; Madrid, Taurus, 1979, p. 181.

⁶² Hugo O. Bizzarri, *El refranero castellano en la Edad Media*, Madrid, Ediciones del laberinto, 2004, p. 15, 37.

⁶³ Felipe C. R. Maldonado, "Introducción", en *Refranero clásico español y otros dichos populares*, Madrid, Taurus, 1979, p. 11. Según los lingüistas especializados en las tecnologías de oralidad, muchos de los rasgos cognitivos de las culturas antiguas, medievales y modernas pueden ser comprendidas a través del análisis de escritos y del estudio de numerosos grupos sociales de nuestro tiempo. Los análisis mnemotécnicos han arrojado una infinidad de luces respecto a la fijación de saberes por medio del estudio de frases y su transmisión por generaciones. Los poemas homéricos, por poner un ejemplo, han mostrado patrones repetitivos respecto a los conocimientos que emanan de su estructura. Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 2013, especialmente el capítulo "Algunas psicodinámicas de la oralidad", pp. 38-76.



a su vez coincide con la mayoría de los trabajos sobre el curanderismo colonial, es que los facultativos fueron un grupo reducido, lo que abrevaría en la imperiosa necesidad de los médicos por evidenciar una animadversión y los daños de las prácticas sanitarias que escapaban fuera del control corporativo de la Corona.⁶⁴ No obstante, el acercamiento a este tipo de literatura nos permite un mejor acercamiento en torno a cómo se anudaban los patrones culturales referentes a la magia, en la vida diaria del mundo hispánico.

Explicuemos ahora cómo percibía la labor de los curanderos el Protomedicato mexicano, órgano encargado de vigilar, controlar y fiscalizar las actividades sanitarias en la Nueva España. El acercamiento resulta interesante, pues a partir de este organismo tratamos de ver la percepción del curanderismo desde una perspectiva primordialmente institucional.

El Real Tribunal del Protomedicato en relación con el curanderismo novohispano

Uno de los rasgos más elementales que se ha aceptado sobre los curanderos es, indiscutiblemente, que son sujetos cuyas prácticas escaparon a numerosas medidas de control de los sistemas médicos oficiales. Son personas que se vinculan con el cuidado de la salud, pero que no se rigen bajo un esquema sanitario extremadamente rígido. De igual manera, las representaciones que se han construido desde el aparato médico institucional, han colocado a estos sanadores en una visión antagónica que los determina como *amateurs* o ‘aficionados’ en un oficio que no acababan de comprender del todo, o de practicantes demasiado rústicos que no distinguían el conocimiento terapéutico de las prácticas rituales de corte espiritual. Para el caso de la Nueva España, resulta sumamente interesante observar la for-

⁶⁴ Sin embargo, ello no significa que no existiera una intensa comercialización de dichos textos, desde panfletos hasta libros completos, nuevos y de segunda mano, que escaparon a los mercados formales y a los métodos de importación permitidos (como el contrabando), y que posiblemente dieron acceso a un grupo mayor de personas a estas obras. Por ejemplo, Tomás Jalpa Flores ha referido que durante los siglos XVI y XVII (incluso puede que dicha práctica cobrara auge hacia el siglo XVIII) algunos comerciantes sabían dónde adquirir libros y textos varios, como ocurría con un comprador de obras de teatro que las obtenía en la plaza del Baratillo y las llevaba a vender a Amecameca, Ozumba, Yecapixtla, Texmelucan y varios pueblos del valle poblano, donde se traducían al náhuatl. Véase Tomás Jalpa Flores, “Migrantes y extravagantes. Los indios de la periferia de la Ciudad de México durante los siglos XVI-XVII”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM/IIH, 2010, p. 84. También se relaciona la manera en que las personas interactuaban con el acto de la lectura, desde textos que eran leídos en voz alta para un grupo determinado de personas, lecturas de un mismo texto una y otra vez, o una interacción de corte más individual e interiorizada en la que, de acuerdo a las capacidades económicas de la persona, podía acceder a muchas obras de temas diversos, sin duda un fenómeno que dio una aceleración impresionante en el siglo XVIII a través del empuje de la atmósfera ilustrada. Dorinda Outram, *La ilustración*, traducción de Victoria Schussheim, México, Siglo XXI editores, 2009, p. 29. Además, la narrativa y la poesía gozaron de gran circulación a raíz de hallarse escritas en lengua vernácula, al igual que los libros de oraciones y otros textos cortos de corte católico.



ma en que el Protomedicato, instancia encargada de vigilar las prácticas sanitarias, ejerció sus facultades en contra de estos sujetos ubicados fuera del sistema oficialmente reconocido, así como del modo en que los caracterizaba.

Lejos de lo que se ha pensado sobre el ejercicio de esta institución, el Protomedicato mexicano mostró una menor rigidez si observamos la forma en la que regulaba los distintos lugares que tuvo bajo su control, pues se mantuvo consciente de sus limitaciones y de las condiciones regionales y sociales del mosaico poblacional sobre el que comprendía su jurisdicción. Las normas que aparecen en la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1680) muestran cómo se estipuló el ámbito de acción del tribunal. La ley primera manifestaba que la jurisdicción de los protomédicos iba de cinco leguas a la redonda (poco más de veinte kilómetros) desde la ciudad en donde se hallase la respectiva Audiencia, aunque para el tribunal ubicado en la Ciudad de México su jurisdicción se extendió al territorio de la Nueva España, especialmente para las ciudades de Puebla de los Ángeles y Veracruz.⁶⁵ Sin embargo, aunque la norma prohibía que personas sin grados ni licencias de médicos o cirujanos ejercieran prácticas sanitarias, se previó que sólo “se guarde en quanto a los lugares de Españoles, y no de Indios.”⁶⁶ Por tanto, la posición del Protomedicato no fue de una completa intransigencia hacia los practicantes no autorizados, puesto que, si lo vemos en términos demográficos, los curanderos contaron con la autorización tácita de atender a gran parte de la población. En este sentido, podemos decir que el principal órgano institucional encargado de regular las actividades sanitarias, reconocía las limitaciones prácticas que implicaba la reducida presencia de los médicos en el territorio, al fundarse esto, legalmente hablando, en un relativo margen de permisividad. El mismo tribunal daba cuenta de esto, cuando los protomédicos Ignacio García Jove, José Francisco Rada y Antonio de Eguía y Muro le respondían al teniente subdelegado del pueblo de San Pedro Tecoaltiche (cercano a la Audiencia de Guadalajara), que:

⁶⁵ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, [en adelante *Leyes de Indias*], Libro V, Título Seis. De los Protomédicos, Médicos, Cirujanos y Boticarios, Ley Primera [expedida en 1570] y Ley iii [expedida en 1646]. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/indice/indice.html>, [consultado el 11/07/2016].

⁶⁶ *Leyes de Indias*, Libro V, Título Seis. De los Protomédicos, Médicos, Cirujanos y Boticarios, Ley iiiii [expedida en 1625 y re expedida en 1648]. Posiblemente se hizo dicha precisión de acuerdo con la política de la Corona de respetar los usos y costumbres de los pueblos de indios, así como a una muy probable falta de facultativos en aquellas regiones que solventaran la demanda de efectos terapéuticos accesibles a la situación social y económica de los habitantes.



el [Protomedicato] de esta N. E. cela cuanto puede su observancia, y en ningún caso franquea su licencia si no es por medio de examen: pero se hace preciso acomodarse a las circunstancias de los sujetos, lugares y a la estatus de profesiones legítimas que no pueden ubicarse en ellos por la pobreza que los domina de común. El anhelo de los enfermos por quien les aplique algún socorro es tal que abrazan el de una vieja, el de un Algebrista, [especialista en curar huesos y dislocaciones] y de cualquiera otro en quien suponen conocimiento, experiencia o práctica; y si esto se ve en las poblaciones donde hay muchos profesores buenos y gentes de discernimiento, ¿Qué se puede esperar suceda en los lugares y entre gentes sin ninguna crítica?⁶⁷

De igual manera concuerda el fiscal de lo civil de la Real Audiencia de México con el parecer de los protomédicos, cuando escribe lo que anotamos a continuación:

es visto que la disposición del Bando de 29 de Marzo último [que refiere que los barberos no practiquen el oficio de los cirujanos romancistas] no debe entenderse para con el curandero o barbero que hace las veces de médico o cirujano en el pueblo de Indios de Teocoatinche del distrito de la Real Audiencia de Guadalajara, y que lo propio debe decirse de todos cuantos [f. 156-v] practiquen los mismos oficios, sean o no barberos en dichos pueblos de indios u otros cualesquiera lugares desiertos y despoblados, como rancherías, haciendas y demás que no sean de españoles, mediante a que la necesidad dicta, que más vale que la humanidad tenga el corto socorro u auxilio de acudir en las enfermedades de sus individuos, a alguno a quien asista una mediana práctica o inteligencia en tales facultades, que no el carecer absolutamente de recurso y ponerse en manos de personas que totalmente no lo entiendan y les falte enteramente uno u otro práctico conocimiento y principios que suelen tener aquellos que en dichos lugares por la misma necesidad e instante la naturaleza, se aplican a curar de medicina o cirugía, cuando no puede haber en ellos otro refugio ni consuelo como en los de Españoles...⁶⁸

Tomando en cuenta que la mayor parte de la población novohispana vivía en pueblos de indios, las consideraciones que tomaron estas autoridades tuvieron coherencia con la situación social. Lo anterior, además, confirma nuestra impresión de que el Protomedicato novohispano en realidad restringía su campo de acción a las ciudades españolas, colocando especial atención en las urbes más importantes del centro de México. Ciudades como Puebla, Querétaro y Guanajuato (de las cuales se cuenta con algunos documentos provenientes

⁶⁷ AGNM, *Protomedicato*, vol. 3, exp. 8, fs. 154v-155, 1798-1805. El intendente de la provincia de Puebla consulta sobre el mejor arreglo del oficio de barberos. Respecto al caso de San Pedro Tecoaltiche, en el que el teniente de subdelegado consultó al tribunal para saber si un barbero sin licencia de flebotomiano podía seguir curando, el Protomedicato accede permitiendo los tratamientos de este curador, pues “a este Tribunal le parece que V. E. puede mandar, si así fuere de su superior agrado, que el tal curandero de Tecoaltiche continúe curando mientras en el lugar no haya quien con derecho pueda hacerlo.”

⁶⁸ AGNM, *Protomedicato*, vol. 3, exp. 8, fs. 156-156v.



del tribunal), recibieron intermitentes denuncias de médicos y boticarios que se quejaban de la existencia de curanderos intrusos y algunas actividades ilícitas en las que incurrían los boticarios de esos lugares.

De toda la actividad coercitiva que el tribunal realizó en ámbitos urbanos, tan sólo hemos encontrado un expediente⁶⁹ en el cual el Protomedicato llevó un proceso contra una curandera por intrusismo. Dicha causa es una fuente muy reveladora, en la medida en que nos permite observar cómo actuaba esta institución sanitaria al presentarse casos contra personas sujetas a acusaciones semejantes, sin olvidar el soporte brindado por la Real Audiencia cuando se trataba de situaciones que atañían al control de las ciudades. El caso se formó en la Ciudad de México durante el año de 1791. María Antonieta Lopes Rayón, quien vivía frente a la iglesia de San Hipólito, fue acusada de cometer ‘intrusismo’ por varios cirujanos ante dicha institución sanitaria. En consecuencia se levantaron las correspondientes averiguaciones sumarias, todas sostenidas por los testimonios de los cirujanos. Posteriormente, a esta curandera le fue realizada la acusación formal, quien admitió haber curado varias veces a algunos conocidos suyos, alegando que siempre lo hizo bajo la supervisión de un médico y de su esposo, quien según decía era cirujano.⁷⁰ Subsecuentemente, los protomédicos mandaron catear su casa y apresarla, no obstante que no la encarcelaron al no existir pruebas de que curara dentro de su vivienda.⁷¹ Por último, los protomédicos la sentenciaron con una sanción de “los veinte y dos pesos, cuatro reales, de la multa prevenida por la Ley que cita el mismo Promotor Fiscal, para la aplicación de los destinos en ella prevenidos, como también las costas causadas en esta Causa, las que se distribuirán entre los ministros en ella interesados.”⁷² La señora Rayón afirmaba no tener dinero para saldar la multa, y unos meses después se encontraba impugnando la resolución de los protomédicos

⁶⁹ De hecho tenemos conocimiento de otras dos acusaciones: la de José Antonio Hernández que en 1784 fue mandado encarcelar por orden del presidente del Protomedicato en turno, por curar sin licencia y con engaños en el Hospicio de Pobres de la Ciudad de México (véase capítulo 2), cuyo proceso ante el tribunal se vio inconcluso por pasarse el expediente y al reo a la jurisdicción inquisitorial; y el de Joseph Miguel Alemán, del cual sólo se tienen menciones dispersas en varios documentos burocráticos, sin que pudiésemos hallar el expediente.

⁷⁰ El documento se encuentra en el Archivo Histórico del Palacio de Medicina de la UNAM (en adelante AHPM), *Protomedicato*, leg. 3, exp. 12, fs. 1-17. Causa formada contra María Antonieta López Rayón, por curandera. Ciudad de México; asimismo, el expediente es referido en Francisco Fernández del Castillo, Alicia Hernández Torres, *El tribunal del Protomedicato en la Nueva España. Según el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina*, México, UNAM/Facultad de Medicina, 1965, p. 35-36.

⁷¹ AHPM, *Protomedicato*, leg. 3, exp. 12, f. 5v.

⁷² AHPM, *Protomedicato*, leg. 3, exp. 12, f. 7v.



ante la Real Audiencia. Este órgano revisó el caso, concordando con la sentencia emitida por el tribunal, aunque realizó una segunda tasación de la multa que devino en más de cincuenta pesos. Tras dos años, la curandera fue apresada por incumplimiento de pago y fue soltada al saldar el monto de la sanción unos días más tarde.⁷³

Ahora bien, si fuera del radio urbano de acción del Protomedicato su capacidad de actuar se nota nulificada, al interior de las ciudades, sobre todo en la Ciudad de México, parece haber una mayor coerción impulsada por la participación de los facultativos, quienes resultaban los más afectados. Sin embargo, a pesar de la aparente dureza procesal ejercida en contra de la curandera María Antonieta, en la práctica el panorama se volvía más desalentador para los médicos y cirujanos aprobados. Al ser un número minoritario de graduados, su situación en torno al oficio terapéutico fue por demás complicada. Entre 1703 y 1810 solamente hubo 459 bachilleres en medicina registrados, que, sumados a los médicos extranjeros que se internaban en el territorio, seguían siendo un número ínfimo.⁷⁴ De modo que al ocupar un lugar secundario en el nivel de popularidad frente a otros estudios como teología o cánones, muchos de los médicos titulados y reconocidos por la Corona buscaron ocuparse curando las enfermedades de la élite novohispana o empeñándose en alcanzar cargos públicos o administrativos.⁷⁵

Un posible factor que observamos del último expediente que hemos citado, yace en la forma en que el Protomedicato caracterizó el curanderismo en el que parece efectuar una posible distinción respecto del género de la persona quien realiza el ejercicio sanitario. No intentamos ofrecer la última palabra al respecto, sino plantear una posibilidad. Y es que cuando el Protomedicato escribía en algunos expedientes acerca de los curanderos refiriéndose al género masculino, lo hacía con un tono que aludía a los físicos y prácticos que conocían de medicina o cirugía y que no se encontraban certificados como facultativos. Esto sucedió con el curandero del que hablaba el alcalde del pueblo de San Pedro Tecoaltiche, que aprendió los rudimentos del oficio con un cirujano aprobado.⁷⁶ Ese intrusismo, como lo llaman los protomédicos, parece acercarse más hacia una difusa connotación gremial que

⁷³ AHPM, *Protomedicato*, leg. 3, exp. 12, fs. 12-17.

⁷⁴ Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en la Nueva España*, México, UNAM/CESU-Plaza y Valdés editores, 2003, p. 471.

⁷⁵ *Ídem*.

⁷⁶ AGNM, *Protomedicato*, vol. 3, exp. 8, f. 151.



desconocía a los sujetos ajenos a la comunidad, poniendo en entredicho la destreza y sus saberes al colocarles el mote indistinto de curandero.

Sobre las mujeres curadoras, la palabra ‘vieja’ posiblemente fue la más utilizada por médicos y protomédicos, como hemos visto en los escritos procesales que citamos anteriormente. No obstante, en no pocas poblaciones novohispanas se reconocía su labor y lo necesario de su oficio en el cuidado y atención de los enfermos. Traigamos a cuenta un expediente formado por el Protomedicato en el que aparece una denuncia que hizo un hombre quien fingió hacerse pasar por un médico llamado José Camaño, que con todo el aplomo de sus inexistentes credenciales de facultativo, denunciaba ante la institución sanitaria la intromisión “de bastantes curanderos que hacen flebotomías, como también varias viejas que se aplican a esto mismo por interés de tener alguna congoma [sic] para mantenerse.”⁷⁷

No es de extrañar que el regidor del cabildo de Salamanca (Guanajuato) manifestara que:

debo desdecir a V. S. ser cierto que en este lugar no hay tal facultativo alguno, y que las curaciones comunes se hacen por algunas mujeres destinadas a este ejercicio, que verdaderamente lo practican en cuanto al cuidado de los enfermos, aplicándoles las medicinas domésticas que disponen ellas y los allegados del paciente; y cuando este es de facultades, suelen traer médico de los lugares inmediatos, como lo he hecho en casos urgentes de mi persona. Por lo que respecta a la curación de heridas y golpes contusos, la ejecuta Pedro Rodríguez (de oficio barbero) que tiene alguna práctica, en cuya virtud ha medicinado puntualmente a Don José Antonio González, que adolecía de unas graves heridas; siendo de asentar que jamás ha habido facultativo que subsista, porque el lugar no lo sufre, y por esto uno u otro que ha venido de tiempo en tiempo se ha retirado⁷⁸

En una posición más o menos similar a la descrita por el regidor del cabildo de Salamanca que residía en Santiago Guanajuato, se halla la referida curandera María Antonieta Lopes Rayón, cuando declaraba que “es cierto que ha curado a varios que han ocurrido a la declarante tan oclante [ocultamente] de la enfermedad de Gálico, y no de otro accidente, pues aunque ha ministrado algunas medicinas en lo pronto, por lo urgente del accidente, como dolores de repentes y otros de esta especie, y aún de fiebres”, pues su labor consistía en una forma más asistencial que propiamente ligada a la actividad de los médicos, “pero no porque los había cogido a su cargo dichos enfermos, sino a algunos en calidad de enfer-

⁷⁷ AGNM, *Protomedicato*, vol. 3, exp. 4, f. 64-64v, 1795. Ocurso de Josef Sánchez Camaño sobre los prejuicios que causan los curanderos. Santiago, Guanajuato.

⁷⁸ AGNM, *Protomedicato*, vol. 3, exp. 4, f. 65v. Al comprobar el Protomedicato que el supuesto denunciante era un <<impostor>> y un <<charlatán>>, mandaron a las autoridades del pueblo de Santiago a apresarlo. No obstante no lo lograron encarcelar pues se dio a la fuga.



mera, pasándose de eficaz, y sujetándose en todo a dictamen y determinaciones de los médicos que les han asistido, y aun llamándolos la misma declarante en horas incómodas y extraordinarias”.⁷⁹ En ese sentido, es notable la participación de las curadoras en el ejercicio terapéutico, lo que al parecer pudo ser un aspecto totalmente extensivo a muchas regiones de la Nueva España.

Ahora bien, hemos revisado algunos casos en los cuales podría distinguirse una posible delimitación de labores de acuerdo con el género del practicante. Aunque la distinción que aquí observamos no es más que una idea provisional sujeta a una posterior y minuciosa evaluación, salta a la vista el hecho de que estos documentos enuncien que los sanadores tendieran a atender funciones y problemas especializados (actuando, por ejemplo, como cirujanos o flebotomianos), posiblemente siendo varios de estos sujetos instruidos y letrados, y las sanadoras, a quienes se manifiesta haberseles delegado la atención terapéutica que involucraba la constante atención y vigilancia del enfermo, así como la preparación de remedios y ‘específicos’.⁸⁰ Quizá haya que acercarse a este problema con una perspectiva mucho más amplia, y dejar un margen mayor en cuanto a la actuación de estos actores que, independientemente del género, pudieron haber traspasado los límites con los que fueron caracterizados, pues se hallaban en un medio en el que el Protomedicato podía ejercer poco control, un escenario novohispano en el que predominaban la diversidad de prácticas y saberes curativos.

1.3 El curanderismo de la Ciudad de México: una definición

Ha llegado el momento de definir a los sujetos que son el objeto de esta investigación. Y en breves líneas diremos que los curanderos, por lo menos los de la Ciudad de México en el siglo XVIII, fueron aquellos actores que ejercieron actividades terapéuticas alternativas a las socialmente reconocidas por la Corona, a partir de saberes y conocimientos locales. Pero examinemos con mayor detalle esta definición.

Como vimos en el apartado que dedicamos al Protomedicato, aunque en las normas y en el discurso estaba penado curar sin la aprobación de este tribunal, en la práctica era inoperable hablar de una persecución contra una diversidad de prácticas sanatorias, las cuales, al

⁷⁹ AHPM, *Protomedicato*, leg. 3, exp. 12, f. 5.

⁸⁰ Para ahondar sobre este aspecto, véase el apartado ‘Contactos’, que se encuentra en el segundo capítulo de este trabajo.



parecer, imperaban en el virreinato de la Nueva España. Por tanto, señalamos que dichas labores sanitarias formaron parte de una vasta terapéutica alternativa a la institucional, aunque no por eso opuesta a los saberes y conocimientos del sistema hipocrático-galénico, antes mucho más abierta a otros métodos y tratamientos.

Asimismo, colocamos énfasis en que eran sujetos ejerciendo una serie de conocimientos y saberes sin que eso suponga que el curanderismo fuese un oficio realizado por un sector social específico. Más bien, el término curandero constituía una categoría o forma de agrupar un mosaico de prácticas curativas, entre las que ejercían los hierberos, algebristas, hueseros, parteras, sacamuelas, hospitaleras, prácticos (estudiantes de medicina y cirugía no aprobados), enfermeras, oculistas, hernistas, etcétera.⁸¹ Aunque decimos que estos sujetos se ejercitaban en un oficio denominado curanderismo, posiblemente no se limitaron a atender una enfermedad o un problema específico, sino que entre las ventajas que permitía el hallarse fuera del control administrativo de la Corona, estaba la posibilidad de poder transgredir esos límites, pese a que también pudo ser una invitación a que otras personas se aprovecharan para realizar actividades fraudulentas. Sin embargo, desconocemos hasta qué punto los actores que eran llamados curanderos se dedicaban específicamente a ejercer labores sanatorias o si las combinaban con otras actividades económicas para solventar su manutención.

Ahora bien, no hemos respondido la cuestión de si los curanderos fueron perseguidos por la Inquisición de México, tomando en cuenta que ejercían un oficio meramente terapéutico. Dada la extensión de fuentes inquisitoriales que contamos en torno a los curanderos, hemos decidido dedicar un capítulo para problematizar con mayor detenimiento la supuesta marginalidad de estos actores y la aceptación de los saberes terapéuticos locales en una institución tan importante como el Santo Oficio de la Inquisición, y por extensión, entre los habitantes de la Ciudad de México. De igual manera discutiremos la viabilidad de considerar lo que Enrique Perdiguero ha denominado sanadores de corte ‘creencial’, como parte de

⁸¹ En términos similares escribía Anastasio Rojo Vega para el caso castellano, aunque continúa vinculando la magia y la superstición como características esenciales del curandero. Véase *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid/Secretariado de Publicaciones, 1993, p. 39-41. No obstante, la extensión semántica del término curandero podría deberse a la forma en que se ocupaban las palabras en el español de la época moderna, existiendo palabras con significados muy elásticos que se podían ocupar de forma laxa dependiendo de la situación. Un claro ejemplo lo encontramos en la narrativa de los siglos de Oro español, o incluso, en la forma en que actualmente las personas emplean el léxico y el argot en la vida diaria, acciones idiomáticas de las que los diccionarios hacen un ingente esfuerzo por rescatar.



ese complejo entramado que supone el curanderismo novohispano. En ese sentido, la explicación que haremos en las siguientes páginas repercute directamente con la imagen histórica que ha creado la antropología médica. Lo motiva el hecho de que los tipos de curanderismos que existen actualmente en nuestro país no necesariamente mantienen la misma relación con lo que sucedía en el pasado, sobre todo, si se consideran varios fenómenos temporales como el auge de la medicina académica a partir de una mayor institucionalización durante el siglo XIX, que pasó de ser considerado como mero arte a una disciplina que se amalgamó con un cúmulo de ciencias experimentales; el ataque intensivo de los médicos decimonónicos contra los sanadores ajenos a su corporación; y la pérdida de protagonismo de los sectores populares en torno al ejercicio terapéutico. Si lo vemos desde esos ángulos, podemos aseverar que poco se ha hecho por deconstruir la forma en que se ha interpretado el curanderismo contemporáneo.

Por último, quisiéramos cerrar este capítulo con el epígrafe que anotamos al inicio: <<El adagio dice que la necesidad carece de ley, y a lo menos es cierto que aquella produce otra, cual es valerse del socorro único que se encuentre donde faltan los comunes.>> La permisón de las autoridades con respecto a los curanderos, como argumentaba el asesor fiscal de lo civil de la Real Audiencia de México, tuvo que ver en gran medida con la necesidad de enfrentar las enfermedades y los problemas de salud que sufrían las sociedades de la Nueva España, pues fueron prácticas enmarcadas en conocimientos y saberes que se antepusieron al dolor y la muerte.



Capítulo 2

La percepción de la Inquisición sobre la actividad de los curanderos de la Ciudad de México (1730-1789)

En este capítulo explicaremos la percepción del Tribunal del Santo Oficio de México en torno a la práctica del curanderismo en la capital de la Nueva España. Para problematizar lo que se ha entendido como una <<persecución inquisitorial en contra de esos implacables sujetos>>, comenzaremos situando la labor del organismo a lo largo del siglo XVIII; posteriormente haremos una digresión temporal, remontándonos desde la Europa de la Baja Edad Media hacia lo que se ha denominado como Época Moderna, para tratar de delinear la posición del aparato inquisitorial con respecto a los delitos referentes a las prácticas mágicas, con los que comúnmente se ha caracterizado el oficio de los curanderos. A continuación, aludiremos a una multiplicidad de procesos temporales, sociales y culturales que mediaron en torno a las concepciones y creencias sobre magia, presentes todavía en el mundo hispánico del siglo XVIII. En la parte final de este capítulo realizaremos un estudio de caso que examina algunos expedientes inquisitoriales en los que se vieron involucrados algunos curanderos de la capital novohispana, durante gran parte del siglo XVIII. De esta forma pondremos a prueba la aceptación y valoración tanto de los saberes locales como de la función social de los curanderos, así como de por qué se ha vuelto cada vez más inoperante — para este contexto urbano específico— la interpretación del curandero como hechicero, mago, brujo, chamán y demás tipos vinculados con la religiosidad colonial.

2.1 La actividad del Santo Oficio de México durante el siglo XVIII

Tras ascender la familia Borbón a la Corona española, el mundo hispánico sufrió cambios significativos a lo largo del siglo XVIII. El viraje político se hizo especialmente notorio entre las instituciones, fuesen seculares o religiosas, de manera que el aparato inquisitorial no estuvo exento de ser reformado para adecuarse a las nuevas necesidades que la administración borbónica demandaría, no obstante las reticencias y límites de acción que la Inquisición mantendría ante cambios ideológicos tan radicales.



Las modificaciones jurídicas y políticas que sufrió la Inquisición hispánica durante el siglo XVIII comenzaron a partir de la Guerra de Sucesión (1701-1713), fenómeno que provocó una confrontación directa entre el rey Felipe V y el papa Clemente XI, que puso en medio del conflicto al inquisidor general y al Consejo de la Suprema Inquisición.¹ Al finalizar la guerra, el proyecto regalista de Felipe V² trató de afianzar la sujeción del tribunal inquisitorial a la Corona, al intentar modificar, en un primer momento, sus bases jurídicas mediante la propuesta de reforma hecha por el fiscal del Consejo de Castilla Melchor de Macanaz (1713-1715).³ Aunque esta temprana propuesta no prosperó, el tribunal no dejaría de ser objeto de limitaciones a sus actividades y prerrogativas. Posteriormente, en el año de 1762 los ministros de Carlos III revivieron las doctrinas regalistas que impulsaron de nueva cuenta el proyecto político de los Borbón, lo que condujo a una confrontación mucho más notoria con respecto a los criterios inquisitoriales que no se encontraban sujetos bajo el proceder del regalismo ilustrado. La disputa, que comenzó con la reprobación papal de un catecismo francés anti jesuita —que seguidamente el Consejo de la Suprema Inquisición había prohibido—, colocó directamente a la Inquisición en la mira del rey, quien estaba a favor de que circularan de forma controlada publicaciones contrarias a la compañía de Jesús.⁴ El desenlace de esta controversia fue desventajoso para la Inquisición, pues tuvo que sujetarse a los designios reales. Por otra parte, durante ese mismo año el Consejo de Castilla arreme-

¹ A lo largo de este apartado utilizaremos la sugerente síntesis de Gabriel Torres Puga sobre el devenir del tribunal inquisitorial mexicano durante el siglo XVIII, que se encuentra en Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México-Puebla, UNAM-BUAP-Ediciones E y C, 2013: “8. El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. La Junta Magna y las reformas de Felipe V”, p. 386. Al parecer, el conflicto se vinculó con el hecho de que en 1709 el papa Clemente XI reconoció como rey de España al emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Carlos VI, presionado el pontífice por el ejército imperial tras verse sitiada Roma.

² Baste anotar de manera breve que el regalismo fue una doctrina política extendida en gran parte de Europa, y planteaba la idea de que el rey debía de gozar de mayores atribuciones y prerrogativas en la administración real, así como de disponer de un mejor control sobre sus efectos constitutivos (especialmente los fiscales) de instituciones y corporaciones —como la eclesiástica— que antes gozaban de una mayor autonomía.

³ El proyecto de Macanaz proponía cancelar la supuesta autoridad apostólica que la Inquisición utilizaba (al ser un tribunal de fuero mixto, con competencias tanto religiosas como seculares) en problemas de atribuciones jurisdiccionales con los restantes tribunales reales. Con ello, la reforma buscaba asegurar el predominio absoluto del rey sobre el Santo Oficio e incluso disponer de sus archivos en los casos que fueran necesarios para aclarar los conflictos por competencias. Torres Puga, “8. El tribunal...”, *op. cit.*, p. 386.

⁴ En esa ocasión, el mismo inquisidor general fue destituido de su cargo y sólo regresó tras aceptar que cuando existiesen discrepancias en torno a los criterios de censura entre el poder real y la Inquisición, esta última se sujetaría a los términos del rey y no del papa. Lo mismo valía para los restantes tribunales inquisitoriales en España y América, lo que limitó sus acciones en cuanto a la circulación de textos anti jesuitas. Gabriel Torres Puga, “10. El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Censura de libros”, en Antonio Rubial, *op. cit.*, p. 500.



tió contra una de las mayores potestades que tenía el Santo Oficio: presentó un proyecto de reforma en el que se propuso limitar la normatividad jurídica que le permitía frenar la circulación de obras impresas sospechosas antes de emitir la correspondiente censura, e incluso se le obligaba a escuchar la defensa de autores católicos antes de prohibir completamente sus escritos. Un par de años más tarde se le impuso un rígido control en cuanto a la publicación de edictos, condicionando éstos a la aprobación real, ya fuese a partir de las instancias de los ministerios de Gracia y Justicia o del Estado.⁵

Ahora bien, si las modificaciones jurídicas y políticas impuestas a la Inquisición española respondieron a las necesidades de la Corona, de igual forma resulta significativa la manera en que cambiaron los focos de atención en los delitos que persiguió el Santo Oficio.

Acerca de la actividad inquisitorial del tribunal de México durante la primera mitad del siglo XVIII, Gabriel Torres Puga ha señalado que todavía no es posible hacer una valoración equilibrada y bien sustentada de las tendencias de dicha institución, si tomamos en cuenta la vasta cantidad de expedientes formados durante ese periodo dentro de un extenso territorio que se hallaba bajo su jurisdicción.⁶ No obstante, es posible abstraer algunas líneas constantes a partir de diversas investigaciones existentes, las cuales ofrecen indicios significativos acerca de los intereses en los que colocaron la mirada. A continuación se cita *in extenso* el balance que propone este historiador:

En términos generales, la institución parece haber terminado de desplazar su atención del hereje extranjero [ya fuese protestante o judaizante] al heterodoxo potencial que podía surgir de las filas de la población española y mestiza. Una buena parte de los procesados en esta época fueron eclesiásticos acusados de abusar del sacramento de la penitencia y de la confesión, algunas veces con la intención de 'solicitar' favores sexuales a los penitentes. Hubo también muchos bígamos, falsos curas y muchos otros individuos acusados que habían atentado contra algún sacramento o proferido palabras escandalosas. Pero lo más notable es que, junto a estos casos de relativa importancia, hubo muchísimos más que fueron denunciados y más o menos documentados por algún comisario, para ser después archivados o despreciados por falta de mérito o de relevancia. De igual modo, el tribunal siguió actuando en materia de censura y decomiso de impresos y manuscritos. Si en tiempos de la Guerra de Sucesión el tribunal cooperó con los virreyes para frenar

⁵ Torres Puga, "10. El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Reformas después de la expulsión de los jesuitas", en Antonio Rubial, *op. cit.*, p. 501. Dicha reforma se aprobó y publicó en 1768.

⁶ Torres Puga, "La junta magna...", *op. cit.*, p. 387. Cabe recordar que la jurisdicción territorial del Santo Oficio de México comprendía el territorio de la Nueva España, que a su vez integraba a las audiencias de México, Guatemala, Nueva Galicia, y posteriormente la de Nueva Vizcaya (en 1777, tras la división en intendencias que implementaron los Borbón). Asimismo, le correspondía resolver los casos que llegaban de la audiencia de Manila, en Filipinas.



textos satíricos y hojas de noticias que contenían elementos contradictorios a la causa borbónica, en los años siguientes puso especial interés en decomisar libelos escandalosos y textos que causaban polémica, principalmente entre corporaciones eclesásticas. La Inquisición siguió publicando edictos contra obras prohibidas en un número que crecía rápidamente a mediados de siglo, y no renunció a adoptar el criterio de la curia romana para lanzar algunas censuras. En pocas palabras, la Inquisición se había recuperado de la crisis de comienzos de siglo, adaptándose a nuevas tareas y preocupaciones.⁷

Sin duda, buena parte del abanico de delitos perseguidos por la Inquisición mexicana guardó continuidad con muchos de los que se interesó el tribunal respecto de la segunda mitad del siglo XVII. A partir de ese lapso de tiempo y a lo largo del siglo XVIII los judaizantes y protestantes han perdido el protagonismo que les caracterizaba, y su ‘persecución’, considerada como emblemática dentro de la institución había cesado, salvo casos extraordinarios de los que se han encontrado una ínfima cantidad de expedientes, si contrastamos ese panorama con el de los siglos anteriores. Las dimensiones inquisitoriales que nos ofrece Gabriel Torres Puga sobre la primera mitad del siglo XVIII parece sugerirnos que el Santo Oficio ha cesado su lucha contra los grandes enemigos dogmáticos de antaño del catolicismo hispánico, por lo que puede avocarse a vigilar uno de los ejes rectores de su actividad como tribunal, que consistía en regular una multiplicidad de prácticas consideradas como negativas o contrarias a los preceptos católicos,⁸ y que se manifestaban dentro de las sociedades rurales y urbanas de la Nueva España.⁹

Aunque el modelo inquisitorial basado en coaccionar una vasta diversidad de prácticas populares tuvo continuidad sobre la segunda mitad del siglo XVIII y aún hasta las primeras

⁷ *Ibidem*, p. 387-388. Sobre este balance de perspectivas inquisitoriales concuerda en algunos aspectos Julio Caro Baroja en torno a los tribunales de la Península, cuando menciona que: “tribunales como el de la Inquisición, que de 1715 a 1730 funcionan de un modo parecido a como podían funcionar en 1680 (cuando tuvo lugar el último auto de fe general en Madrid, pintado por Ricci), empiezan a desinteresarse de ciertos problemas e interesarse por otros. Así van bajando de modo significativo los procesos contra judaizantes, hechiceros y brujas. Aumentan las causas contra personas de conducta irregular, sean clérigos o seglares; aparecen encausados también masones y algunos letrados acusados de <<filosofismo>>.” Véase, Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. 2, Madrid, Ediciones Istmo, 1992, p. 331.

⁸ Prácticas que son consideradas como delitos, y que tienen un amplio margen de interés durante los tres siglos de existencia del tribunal, como blasfemia, bigamia, adivinaciones, falso sacerdocio, solicitudes, hechicerías, supersticiones, pactos con el diablo, entre otros, algunos sobre los que profundizaremos más adelante.

⁹ Aspecto que se hallaba muy en consonancia con otro fenómeno intelectual y cultural que comenzaba a cobrar auge en la península y en varios países de Europa, como lo fue las denuncias que numerosos letrados hicieron en sus escritos contra el vulgo, sus creencias y sus modos de vivir a partir de sus concepciones ilustradas.



décadas del XIX, tampoco debemos olvidar que uno de los ámbitos que había sido materia de la Inquisición durante mucho tiempo cobró especial relevancia durante ese periodo: la censura de libros. Ya fuese por las ideas y el sentir de la época que gozaron de amplia circulación en la atmósfera sociocultural del mundo occidental, —lo que conocemos comúnmente como ilustración—,¹⁰ o por el empuje de la política borbónica que hallaba su sostenimiento en una postura regalista ilustrada que impulsaba una mayor apertura intelectual, sin dejar de mantener el control sobre la misma; el aparato inquisitorial logró reaccionar inmediatamente enfrentando las nuevas tendencias ideológicas que se le presentaron, intentando sostener la relevancia dogmática del catolicismo frente a los arremetimientos ilustrados de diversos intelectuales europeos. Es en ese contexto donde las reformas a la Inquisición hispánica se llevaron a cabo, en el que se limitó el campo de acción del tribunal para ejercer la censura de obras, y a su vez éste reaccionó de manera radical incrementando la prohibición de libros nuevos (sobre todo para las décadas de 1770 y 1780),¹¹ restringiendo, limitando, e incluso eliminando las licencias para leer libros prohibidos, así también al centrar su combate contra los lectores heterodoxos y “las máximas ‘impías’ de los libros de autores incrédulos o escépticos que, en opinión de los censores, buscaban persuadir a los espíritus incautos para conducirlos al abismo del materialismo, del deísmo o del ateísmo”.¹²

En síntesis, junto con las pervivencias en torno a las tendencias de acción de la inquisición de regular conductas negativas o perjudiciales, dicha institución colocó especial interés en lograr sobreponerse al giro cultural e ideológico del siglo XVIII, escenario en el que aparecieron nuevas tipificaciones a las que se agregó la francmasonería como delito que le atañía a su jurisdicción.¹³ Nos encontramos ante una Inquisición dispersa en sus numerosas actividades, que perfilaría sus necesidades hacia integrar medidas especiales en el terreno de la censura de obras escritas para así defender el modelo espiritual católico contra los ataques efectuados por algunos letrados europeos hacia la Iglesia católica, las instituciones hispánicas y la religiosidad española. Este panorama, nos sirve para apuntalar el contexto institucional de la Inquisición en la Nueva España y nos ayuda a situar en perspectiva su actividad en contra de los curanderos de la Ciudad de México durante el siglo XVIII. Aho-

¹⁰ Dorinda Outram, *La Ilustración*, México, Siglo XXI editores, 2009, p. 11.

¹¹ Torres Puga, “Reformas...”, *op. cit.*, p. 500.

¹² *Ibidem*, p. 502.

¹³ *Ibidem*, p. 503.



ra, profundicemos en esa escurridiza labor inquisitorial y en los delitos en los que comúnmente se ha ligado la actividad de nuestros actores.

2.2 Panorama jurídico de la Inquisición española ante las transgresiones relacionadas con la magia

Ser curandero no constituía un delito para los tribunales inquisitoriales, a excepción del Real Tribunal del Protomedicato que sí penaba las prácticas médicas y curativas ajenas o que no estaban reguladas por su institución. No obstante, los curanderos podían ser denunciados ante el Santo Oficio —como pudo haberlo sido cualquier español, criollo, mulato, mestizo, negro o castizo sospechoso— por el uso de prácticas supersticiosas; por la realización de maleficios, adivinaciones, hechicerías, sortilegios; o al emplear elementos mágicos para curar.¹⁴ Aún no resulta claro si los curanderos fueron objeto de denuncia entre los tribunales americanos por practicar la brujería. La mayoría de estas prácticas mágicas consideradas como delitos, estaban ligadas al pacto implícito o explícito con el demonio, transgresión que la Inquisición consideraba de gravedad, y que, a fin de cuentas, resultaba una de las razones, junto con la sospecha de herejía, para proseguir con las causas.

¹⁴ Es necesaria una precisión de términos. Es complicado realizar una distinción —y sobre todo construir definiciones— sobre la variedad de prácticas consideradas como mágicas y supersticiosas, si hablamos del mundo hispánico entre dos periodos como lo fueron la Baja Edad Media y la época moderna. Existen dentro de las culturas españolas, y más tarde las hispanoamericanas, una multiplicidad de creencias que convivieron y se retroalimentaron mutuamente, por lo que no resultan del todo claras las distinciones semánticas entre, por ejemplo, un hechicero de un brujo; un adivinador de una persona que hacía sortilegios. Lo mismo pasa con la superstición, que depende de la concepción de aquel que califica tal acto como supersticioso y que discierne entre lo que no entra dentro de su criterio de transgresión. No obstante, algunas investigaciones han tratado de dilucidar las posibles ambigüedades de significados entre unas y otras prácticas. Para Antonio García Molina, las prácticas supersticiosas que consideraba el Santo Oficio fueron los sortilegios y las adivinaciones que buscaban fines amorios, mejoras de fortuna, búsqueda de salud o de objetos, en los que se entremezclaron acciones con tintes heréticos que involucraban el uso indebido de los sacramentos y objetos litúrgicos como agua bendita, santos óleos, así también al invocar a la Divinidad o a un santo para alcanzar fines mundanos, y en otros casos echar suertes con materias primas y objetos varios para saber lo que se quería adivinar. Éstos se consideraban heréticos ya que la Inquisición intuía de tales ejercicios pactos con el demonio o invocaciones diabólicas: atenuantes que connotaban mayor malicia y gravedad a dichos delitos. Por otro lado, entre la brujería y la hechicería se entiende que ambas emplean medios mágicos y/o sobrenaturales para causar males —o mejor dicho maleficios—, en tanto la magia es entendida como una actividad sobrenatural ejercida hacia la naturaleza. Julio Caro Baroja ha separado la hechicería de la brujería al decir que la primera se desarrolla en ámbitos urbanos, y la segunda involucra un colectivo de personas en áreas rurales. Así también es una creencia muy extendida que la brujería refiere más a pactos con el diablo, y la hechicería tiene una tradición milenaria, ambivalente, sobre el control de la naturaleza para causar desgracias o para remediarlas. Véase Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la Inquisición de México*, México, UNAM/IIJ, 1999, p. 58-62, 257-259; Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 64-99. Para un acercamiento teórico sobre el tema de las supersticiones, véase Françoise Askevis-Leherpeux, *La superstición*, traducción de Irene Agoff, Argentina, Paidós, 1991.



De igual manera, tomemos en cuenta que tales tipificaciones de los delitos que persigue la Inquisición hispánica responden a concepciones ideológicas específicas que se insertan en una infinidad de procesos temporales, a respuestas normativas particulares y a un complejo entramado de intereses institucionales, por lo que no siempre se persiguieron las mismas infracciones con igual atención, o con similares consideraciones entre una y otra época. Veamos qué es lo que sucede con el devenir de los delitos en los que son reputados los curanderos para acercarnos hacia las dinámicas en las que son denunciados. Para ello, haremos una somera visión retrospectiva que nos permita acercarnos al fenómeno coercitivo en contra de la magia que se configuró a partir de la Edad Media en Europa, y que sin duda tuvo sus repercusiones en las sociedades coloniales hispanoamericanas.

La Inquisición y la persecución del uso de la magia

La criminalización de la magia es tan antigua como el devenir del hombre. Situándonos a partir de los primeros siglos de existencia del cristianismo, figuras patrísticas de renombre como Orígenes, Clemente de Alejandría y San Agustín de Hipona ya habían condenado la existencia de prácticas de carácter mágico que guardaban estrecha relación con la cosmovisión grecorromana.¹⁵ Asimismo, a lo largo de la Alta Edad Media, predominó la idea formulada por San Agustín que consideraba las prácticas mágicas como fantasías demoniacas a las que no se les debía conceder crédito alguno por ser <<ensueños imaginativos>>. Éstas eran castigadas bajo un orden coercitivo relativamente leve que involucraba la confesión, la penitencia y la absolución.¹⁶ No fue sino hasta el siglo IX que la Iglesia comienza a tomar medidas más enérgicas, como las que se establecieron en el Sínodo de Freising, en el que se instituyó el *Canon Episcopi* (c. 906 d. C.), donde se instaba a los obispos a expulsar de sus parroquias a brujos y encantadores.¹⁷ Posteriormente, en el siglo XIII el cristianismo occidental formuló una serie de cambios en su política interna, en la que intentó ejercer mayor control sobre el aparato eclesiástico europeo: las manifestaciones heréticas de comunidades

¹⁵ Ana María Cortés Nava, “Cómo capturar y eliminar a las brujas según el *Malleus Maleficarum o Martillo para las brujas* (1487)”, en Marina Fe (coord.), *Mujeres en la hoguera: representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*, segunda edición, México, UNAM/Programa Universitario de Estudios de Género, 2014 [2009], p. 19. María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid, Turner, 2004, p. 40-42.

¹⁶ *Ibidem*, p. 44. Elia Nathan Bravo, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución de brujas*, México, UNAM/IIFILOL-IIF, 2002, p. 149.

¹⁷ Tausiet, *op. cit.*, p. 43; Nathan Bravo, *op. cit.*, p. 149.



cátaras y albigenses, —y con ello la conformación de la Inquisición episcopal y de religiosos dominicos—; el florecimiento de la cultura, la ciencia y los conocimientos grecolatinos a partir de las traducciones de manuscritos árabes; y la consolidación de la existencia de una ‘magia alta’ o culta, vinculada al pensamiento de juristas, teólogos y universitarios quienes ligaron las nociones de una magia rural como consecuencia de un pacto con el Diablo.¹⁸ Todos estos fenómenos coadyuvaron, en mayor o menor medida, en una condena mucho más extendida y estructurada contra el uso de la magia. No obstante, la persecución de tales prácticas nunca fue una actividad exclusiva de la Iglesia.

Centrándonos en el caso de la España bajomedieval, el corpus jurídico creado por orden del rey de Castilla Alfonso X el Sabio (1221-1284), ya contemplaba penas para los agoreros, sorteros, hechiceros y adivinadores,¹⁹ así como a personas que practicaran la necromancia.²⁰ Sin embargo, no sólo se consideraban las sanciones. Las *Leyes de las siete partidas* (c. 1256-1265) distinguen entre un tipo de magia útil, y una que sólo sirve para causar daños:

Acusar puede cada uno del pueblo delante el judgador a los agoreros, e a los sorteros, e a los otros baratadores, de que fablamos en las Leyes deste título. E si les fuese provado por testigos, o por concencia dellos mismos que fazen, e obran contra nuestro defendimiento alguno de los yerros sobredichos, *deven morir por ende*. E los que encubrieren en sus casas a sabiendas, deven ser echados de nuestra tierra por siempre. Pero los que fiziesen encantamiento, o otras cosas, con entencion buena: assi como sacar demonios de los cuerpos de los omes o para desligar a los que fuessen maridom e muger, que non pudiesen convenir, o para desatar nube, que echasse granizo o niebla, porque non corrompiesse los frutos: o para matar langosta, o pulgon que daña el pan, o las viñas, *o por alguna otra razon provecho-*

¹⁸ Cortés Nava, *op. cit.*, p. 19-20; Tausiet, *op. cit.*, p. 45-49. Tomás de Aquino (1225-1274) en sus escritos teológicos es un claro ejemplo del ambiente eclesiástico en torno a fundamentar nociones como el bestialismo y la obsesión de los religiosos europeos con los pactos demoniacos, en una atmósfera en la que la figura del diablo comenzaba a consolidarse y difundirse en el imaginario cristiano como la mayor fuerza inmanente adversaria al cristianismo occidental. Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, segunda edición, México, FCE, 2011 [2002], p. 42-48.

¹⁹ Véase *Partidas*, 7. 23. 1; *apud*, García-Molina, *op. cit.*, p. 158; también puede consultarse el códice manuscrito de *Las leyes de las siete partidas* que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España pero que fue digitalizado por la Biblioteca Digital Mundial, (en adelante Siete partidas BDM); [466 folios en imágenes], [en línea], [formato HTML], disponible en internet: UNESCO-Library of Congress, <https://www.wdl.org/es/item/10642/>, [consultado el 07/04/2016], folio 450, imagen 900. Las cursivas son nuestras.

²⁰ *Partidas*, 7. 23. 2; *apud*, García-Molina, *op. cit.*, p. 158; Siete Partidas BDM, folio 451, imagen 901.



*sa semejante destas, non deve aver pena: ante dezimos que deve recibir gualardon por ello.*²¹

¿Contradicción de posturas ante la magia? Más que contener una regulación ambigua, la norma responde en gran medida a las consideraciones de su tiempo. Sistematizando las nociones españolas de la Baja Edad Media, las *Siete partidas* son un parteaguas en la organización jurídica de Castilla. Sin alejarse de su base ideológica cristiana, sus leyes integraron las creencias de los antiguos conocimientos grecolatinos, en boga en ese momento, a raíz de la afluencia de textos procedentes de Bizancio y del mundo islámico,²² junto con las tradiciones culturales del reino vinculadas al uso de lo sobrenatural: en el caso en el que las personas tuviesen injerencia en el control sobre la naturaleza oscura y cambiante, lo mejor que se podía hacer era normar su injerencia. Es en ese mundo de posibilidades en donde se sustenta la vigencia y los linderos de lo indeterminado en el que la concepción de los usos de la magia es una realidad palpable: ideas y manifestaciones que pervivieron en el mundo hispánico incluso hacia finales del siglo XVIII.

Dadas las condiciones que hacían de los reinos de Castilla y Aragón un mosaico de jurisdicciones y atribuciones políticas, la base creada por *Las leyes de las siete partidas* vino a configurar las competencias jurídicas de la justicia real y civil castellanas, gozando de una vigencia impresionante incluso más allá del siglo XVI. De igual manera, la legislación de Aragón consideraba los delitos de brujería, adivinaciones, hechicerías, entre otros, desde antes del año 1246, como consta en la compilación realizada por el obispo de Huesta, Vidal Mayor de Canellas.²³ Dicho corpus estipulaba que esas infracciones eran competencia de los tribunales ordinarios aragoneses, y al igual que su símil castellano, las castigaba con penas bastante severas.

²¹ *Partidas*, 7. 23. 3; *apud*, García-Molina, *op. cit.*, p. 158, 257-258; *Siete partidas BDM*, folio 451. Las cursivas son nuestras.

²² Tausiet, *op. cit.*, p. 45. Lo que hizo posible que se enseñara en las universidades materias que constituían una forma distinta de conocer y dominar el universo natural, en disciplinas tales como la alquimia o la astrología. Sin embargo, dado su carácter incompatible con los dogmas cristianos y por rozar los linderos de la 'magia alta', la Iglesia no tardó en condenar su práctica.

²³ Esta compilación fue mandada a realizar por Jaime I y por acuerdo de las cortes de Huesta. Ángel Gari Lacruz, "Variedad de competencias en el delito de brujería 1600-1650 en Aragón", en Joaquín Pérez Villanueva, *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI editores, 1980, p. 319. Lamentablemente no contamos en México con una edición impresa, manuscrita o digital con la cual consultar directamente la compilación realizada por Mayor de Canellas.



Ahora bien, la Inquisición episcopal y dominica junto con la justicia eclesiástica entraron en escena durante el siglo XIII, interviniendo en el conocimiento de estas transgresiones de índole mágico, pues en el fondo sus postulados jurídicos sostuvieron que existen en ellas acciones, creencias e influencias que les competían por afectar a la fe y las leyes eclesiásticas, además de considerar la hechicería y la brujería, en un primer momento, como prácticas diabólicas, y por extensión heréticas, al ligar el pacto diabólico implícito o explícito como un rechazo a la ortodoxia cristiana.²⁴ Aunado a ello, los tribunales ordinarios continuaron juzgando este tipo de denuncias, apoyados bajo algunos criterios eclesiásticos sobre la defensa cristiana de la fe, aunque prestando mayor atención a la transgresión que significaba la presencia de maleficios en las comunidades y los daños que causaban en éstas.

No obstante, el panorama es mucho más complejo de lo que parece. Durante la época moderna, no sucedió que convivieran ambas justicias peninsulares de manera armónica, ni que existiese una mayor coerción en contra de la magia. Al ubicarse las prácticas mágicas entre la jurisdicción de tribunales con fuero mixto (con competencias tanto seculares como eclesiásticas), y para evitar posibles conflictos, la usanza normativa reconocía que el derecho de juzgar estos crímenes de difícil definición pertenecía al primero que iniciara el procedimiento.²⁵ La justicia civil fue mucho más rígida que la Inquisitorial: realizaba juicios sumarísimos que se caracterizaron por efectuarse de manera rápida y sin apelación, con lo que suprimía la capacidad de la Inquisición (ahora como tribunal español) para reclamar reos que habían sido sentenciados, y no pocas veces ejecutados.²⁶ Además, para los tribuna-

²⁴ *Ibidem*, p. 321; Bartolomé Escandell Bonet, Joaquín Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos/Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984, p. 161. La postura inquisitorial se vio reflejada en las bulas papales emitidas entre los siglos XIII y XV. En 1258 el Papa Alejandro IV establecía que los inquisidores sólo debían interesarse por los casos de adivinación que eran claramente heréticos, lo que obligó a los inquisidores a justificar teóricamente que muchos tipos de prácticas mágicas eran heréticas y la importancia de juzgarlas. En 1326 el papa Juan XXII emitió la bula *Super illius specula*, que concedía la potestad a los inquisidores de perseguir a nigromantes. Finalmente, en 1451 Nicolás V manifestaba en uno de sus escritos remitidos al Inquisidor General de Francia los casos de adivinación que debían ser perseguidos al no haber sospechas de haberse efectuado un maleficio, con lo que se asentó la idea de que estos delitos eran perseguidos por su carácter herético. Después del año de 1451 no se cuenta con legislaciones eclesiásticas de grandes alcances contra la hechicería y la brujería. Nathan Bravo, *op. cit.*, p. 149-151.

²⁵ Tausiet, *op. cit.*, p. 66.

²⁶ Gari Lacruz, *op. cit.*, p. 321. En esto también concuerda Antonio García Molina para el caso de México, cuando afirma que “El Santo Oficio, consciente de la relativa levedad de tales conductas, siempre basadas en la ignorancia, no aplicó nunca graves penas con que tanto el derecho canónico como el penal de la jurisdic-



les ordinarios —e incluso para los episcopales, que también llegaron a conocer algunas causas de esta naturaleza— significaban una forma de actuación prestigiosa sobre el medio rural que no estaban dispuestos a perder, pues tenían una larga tradición judicial en contra de los sujetos que se servían de alguna actividad que se presumía como mágica, mucho antes de que se instituyera el Santo Oficio en Castilla y Aragón. Asimismo, sus métodos de averiguación diferían de los preceptos de la Iglesia, pues en las acusaciones se recurría a personas que se tenían por ‘adivinos’, ‘brujas’ y ‘hechiceros’ para descubrir a otros de la misma reputación.²⁷

A partir del siglo XVI, la Inquisición comienza a actuar de forma más benigna a la hora de imponer las penas,²⁸ pese a que los denunciados eran acusados de herejía, de haber realizado pactos diabólicos, o por hacer uso de la magia con propósitos mundanos, como lo demuestran algunos casos que se suscitaron en Aragón durante la primera mitad del siglo XVII, en los que, por paradójico que parezca, los acusados llevados a la justicia civil aragonesa buscaban ser denunciados al tribunal inquisitorial para así evitar la horca. Una vez que estaban los presos en manos del Santo Oficio, éste regularmente no los entregaba a los restantes tribunales si aún tenían procesos pendientes o si habían sido trasladados a las cárceles secretas para formarles sus respectivas causas. Por otra parte, refiriéndonos al contexto peninsular español, una de las razones por las que los denunciantes recurrían a los tribunales locales seculares y a los de la Inquisición se debía a factores que se fundamentan en la estructura social de las regiones: se denunciaba a la justicia ordinaria cuando se necesitaba una pronta reacción en contra del acusado, por cercanía de los tribunales con la comunidad, lo que los hacía partícipes de sus problemas internos, así como en la rápida intervención con los denunciantes y acusados. Del otro lado, las acusaciones que recibía el tribunal inquisitorial podían fundamentarse en la amplia jurisdicción territorial de la cual gozaron, incluso comunicándose con sus distritos restantes, de haberse escapado el denunciado. También, para evitar pugnas y represalias dentro de las comunidades, pues los tribunales

ción ordinaria castigaban tales delitos. Para que la Inquisición conociera de hechos de esta clase era necesario que tuvieran un 'sabor a herejía'." García Molina, *op. cit.*, p. 328.

²⁷ Gari Lacruz, *op. cit.*, p. 322.

²⁸ A partir del siglo XVI y con mayor notoriedad, durante el siglo XVII, la Inquisición española deja de interesarse por proceder con rigor en contra de delitos relacionados con el uso de la magia, al volverse más escéptica y limitándose a perseguir casos que constituyeran una clara muestra de herejía. Nathan Bravo, *op. cit.*, p. 150; *apud*, Carlo Ginzburg, *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, Penguin Books, 1985, p. 177.



ordinarios confrontaban a los acusados con los denunciantes, o ya fuese por razones gremiales, en denuncias personales hechas por familiares del Santo Oficio, eclesiásticos y otras autoridades apoyadas por sus corporaciones.²⁹

Cabe preguntarse sobre la existencia de fenómenos paralelos en las Indias. A todo esto, hemos considerado una muestra somera de ejemplos que ilustran la existencia de la actuación de la justicia seglar en materia de actividades mágicas y supersticiosas, —y que, curiosamente, se vincularon con temas como enfermedades, curaciones y hechicerías—, incluso hasta un periodo tardío como el siglo XVIII. Los dos casos que retomaremos sugieren que la recurrencia a los tribunales civiles parece no haberse restringido a los tribunales peninsulares, sino que tuvo presencia en distintas latitudes de Hispanoamérica. Sin duda, se trata de un tema que requiere de investigaciones que definan con mayor claridad su injerencia. Sin embargo, parece existir un predominio de los tribunales inquisitoriales en el conocimiento de este tipo de causas.

Para Nueva España, contamos con la denuncia que realizó ante la justicia civil el cura beneficiado y juez eclesiástico de Quacomán³⁰ Hernán Sánchez Ordiales, y las posteriores averiguaciones realizadas en su contra por el comisario del Santo Oficio en la región durante 1623 y 1624.³¹ En el documento, el eclesiástico se querrela en contra de Miguel Lázaro, alcalde de Quacomán: acusa al indio de ser hechicero y el causante de su enfermedad. En su primer escrito, el clérigo manifiesta lo siguiente: “pongo demanda al dicho Mi[guel] Lázaro de más de dos mil pesos que de gastos”.³² El alcalde levantó las declaraciones de los testigos, incluso a la curandera indígena llamada María, quien acusara al indio de haber hechizado a Sánchez Ordiales.³³ Posteriormente, al notar Ordiales que la justicia ordinaria no avanzó como esperaba en contra del alcalde indio, decidió atrapar al acusado y, bajo la legitimidad de su cargo como juez eclesiástico mandó que lo azotaran.³⁴ Finalmente, ante la

²⁹ Gari Lacruz, *op. cit.*, p. 324-326.

³⁰ Quacomán o Coalcomán, pueblo ubicado en el obispado que correspondía a Michoacán.

³¹ Archivo General de la Nación México (en adelante AGNM), *Inquisición*, vol. 348, exp. 4, fs. 101-146v, 150-166v. Además existe una edición impresa de este documento, que es la que ocupamos en esta investigación: *Curanderismo y hechicería en la Costa de Michoacán: El proceso inquisitorial contra Hernán Sánchez Ordiales, cura beneficiado de Coalcomán, 1623-1625*, estudio introductorio de Gerardo Sánchez Díaz y J. Benedict Warren; paleografía y preparación del texto por J. Benedict Warren; Morelia, UMSNH/IIH, 2010.

³² *Ibidem*, p. 74 [AGNM, *Inquisición*, vol. 348, exp. 4, f. 151-v].

³³ *Ibidem*, p. 78 [AGNM, *Inquisición*, vol. 348, exp. 4, f. 154].

³⁴ *Ibidem*, p. 96 [AGNM, *Inquisición*, vol. 348, exp. 4, f. 119].



presión de varias personas sobre las <<curaciones supersticiosas>> que aceptó hacerse, el eclesiástico se auto denunció ante el Santo Oficio.³⁵

Sobre este punto relevante, traemos a colación los procesos civiles que se analizaron en la sugerente obra *Las Salamancas de Lorenza*. En su investigación, Judith Farberman integra los casos de un curandero zambo llamado Marcos Azuela, así como de dos reputadas hechiceras, Anita ‘la Sampedrina’ y Pascuala Asogasta, presentados ante la cárcel de cabildo de Santiago del Estero —en lo que hoy es el noroeste de Argentina— durante el año de 1761.³⁶ Todos estos actores fueron acusados de practicar hechicerías, aunque cada uno caracterizado con distintas motivaciones, como lo insinúan las acusaciones a Marcos Azuela, quien tenido por curandero y hechicero fue obligado a curar a una mujer enferma que vivía en el poblado, a la que creían se le había maleficiado. Resta añadir que Azuela intentó probar a través de sus curaciones y declaraciones que sus métodos nada tenían que ver con el uso de hechizos, adivinaciones o magia. De igual forma que en los casos de la Península y del Michoacán novohispano, la justicia seglar de Santiago del Estero recurre a otros <<médicos>> de los que se dice curaban enfermedades físicas y hechizos, como voces autorizadas y/o testigos que podían distinguir al ‘hechicero’ de quien no lo es.³⁷

Si observamos a partir de los procesos que revisa Judith Farberman que la justicia seglar del hemisferio sur hispanoamericano seguía con la creencia viva en la existencia palpable de la hechicería ya entrado el año de 1761, así como en el caso —mucho más escéptico— llevado por el justicia mayor de Quacomán durante el siglo XVII quien desecha la demanda de Sánchez Ordiales,³⁸ podemos contrastarlo con la posición en lo que respecta a la Inquisición hispánica. Al respecto, es preciso tomar en consideración la forma en que tales instituciones procedían ante las acusaciones en torno al uso de la magia en sus distintas modalidades. Aunque la justicia ordinaria y la Inquisición no difirieron mucho a la hora en que

³⁵ El comisario inquisitorial ubicado en el pueblo de Acahuato, envió al tribunal de la Ciudad de México las averiguaciones y las declaraciones formadas entre los habitantes de varios pueblos de la provincia de motines. Sin embargo, El santo Oficio no efectuó ningún proceso inquisitorial en contra de Sánchez Ordiales.

³⁶ Judith Farberman, *Las Salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI editores Argentina, 2005, p. 195-196. Véase especialmente el capítulo 5. “Médicos del monte”, en donde revisa estos casos a detalle.

³⁷ *Ibidem*, p. 198-211.

³⁸ Según el alcalde, la demanda fue desechada porque los testimonios de los testigos presentados por el clérigo se muestran circunspectos acerca de que su enfermedad fuese causada por un hechizo. Al alcalde no le queda más que soltar al indio Miguel Lázaro durante la pascua de 1623, soslayando las presiones de Ordiales a través de sus escritos. Véase *Hechicería y curanderismo...*, *op. cit.*, p. 99-112.



rescataban testimonios, la manera de aproximarse a ellos fue distinta. El Tribunal del Santo Oficio se apoyó en un aparato doctrinario al que recurría constantemente cuando realizaba las indagatorias correspondientes a partir de las denuncias; contaba con teólogos calificados, con una estructura ideológica que se apartó en relativa medida del enorme despliegue de creencias populares de las que sí fueron partícipes los jueces ordinarios. En ese sentido, no es de extrañarse que la iglesia haya vacilado en un tema tan complicado como la brujería y los debates sobre su castigo a finales de la Baja Edad Media.

También debe destacarse que el Santo Oficio no sólo tomaba las opiniones de los denunciantes: en no pocos casos consideraba la opinión de médicos de renombre en la determinación de enfermedades causadas por hechicerías o por actos de brujería, valoraciones que se tomaban para acusar o defender a los presos.³⁹ Además, la Inquisición siempre mantuvo una actitud cautelosa y poco rigurosa en este tipo de materias, en las que trató de evitar el uso de tormento o de preguntas que tendían a forzar una confesión posiblemente inexistente. Incluso puede notarse su criterio laxo en las disposiciones de la Suprema Inquisición, en un tema tan controvertido en la época como la brujería, cuando, en una carta emitida en 1539, advertía que “en cuanto a los negocios de las brujas, despáchese con toda brevedad conforme a las Instrucciones que ahí tenéis, teniendo consideración a la dificultad que tiene esta materia, inclinados por la causa siempre más a la misericordia que a rigor.”⁴⁰ Al parecer los inquisidores mexicanos no tuvieron empacho en seguir los benévolos preceptos de la Suprema, pues en el auto de fe celebrado en la Ciudad de México en 1596 el inquisidor Lobo Guerrero daba cuenta en su relación enviada a este órgano superior, que, de las mujeres penitenciadas por delitos de hechicería, maleficios o supersticiones:

³⁹ Escandell Bonet, Pérez Villanueva, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 1078. En sus *Materias prácticas en delitos y causas de fee* de Isidoro San Vicente, el consejero de la Suprema Inquisición sentencia la brujería como uno de los <<mil engaños y embeleços que el Demonio —como maestro de la secta— enseña para sacar provecho>>, además de consentir en que <<Las brujas no pueden por sí solas entrar a las casas cerradas, quien les abre la puerta es el Demonio [...] y por ilusión del Demonio, piensan que con velocidad se mudan de un lugar a otro, y que ven y gozan lo que quieren y desean, siendo a la verdad sueño.>> Apoyándose en dos linderos que corresponden a la superstición y la charlatanería, menciona que los bebedizos y hechizos que se utilizaban eran argucias para <<sacar dineros, y que las estimen y busquen para curar enfermedades>>. Araceli Campos Moreno, “El conjuro de habas, texto adivinatorio del virreinato mexicano”, en Mariana Maserá (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, México, UNAM-Azul Editorial, 2004, p. 69-70, *apud*, AGNM, *Inquisición* (Colección Riva Palacio), vols. 7 y 9, fs. 48, 118, 125-125v. *Materias prácticas en delitos y causas de fee con observación de algunos casos particulares que trabajó escribió el Sr. Dn. Isidoro de San Vicente, que fue del consejo Supremo de la Inquisición y tiene algunas adiciones.*



Todas estas mujeres eran gente ignorante y de poco entendimiento y mostraron con lágrimas mucho dolor y arrepentimiento de lo que habían hecho, que movió a no hacer con ellas diligencias de tormento acerca de la intención y examinadas sin el parescio [sic] no tener mal sentimiento de la fee, y por la pobreza de la Inquisición, se quitaron los azotes a las que dellas fueron condenadas en dineros.⁴¹

La creencia en la existencia de la magia, el uso extendido de las supersticiones y en general el ambiente cultural que se valía de estas prácticas se mantuvo hasta finalizar el siglo XVIII, a lo largo y ancho del mundo hispánico. Sociedades que durante ese siglo se encontraban entre la tradición y el cambio, manteniendo sus costumbres, su modo habitual de vivir, de sostener su carácter de alta religiosidad católica, en contraste con la introducción de nuevas tendencias ideológicas y hábitos provenientes de los restantes países europeos con los cuales mantuvo contacto. Las concepciones en torno a la existencia de fenómenos y prácticas mágicas fue una de las pervivencias que además de hallarse en constante vigencia en los sectores populares, también gozaba de una renovación entre las élites y los letrados. No es de extrañar que intelectuales como Benito Jerónimo de Feijoo estuvieran empeñados en combatir estas creencias tan extendidas. El mismo padre Feijoo, en su discurso sobre el *Uso de la Mágica* reacciona, tajante, sobre la circulación de estas creencias: “En materia de hechicerías, tanto como en la que más, circulan, y se propagan las fábulas del Vulgo a los Escritores, y de los Escritores al Vulgo. Trasládase a los libros lo que fingen los vulgares, y después creen los vulgares lo que hallan en los Libros. De este modo la fábula que nació en el rincón de una Aldea viene a ocupar todo el ámbito del Mundo.”⁴² Sin duda, esta postura no se limita a los ámbitos seculares, pues además atañe a no pocos eclesiásticos que durante esa centuria seguían produciendo obras que certificaban la existencia de hechizos, brujas, graniceros, adivinos, es decir, una buena parte de la mitología mágica española.⁴³

⁴¹ García Molina, *op. cit.*, p. 424; *apud*, AGNM, *Inquisición*, vol. 1064, fs. 187v-190.

⁴² Julio Caro Baroja, “El padre Feijoo y la crisis de la magia y de la astrología en el siglo XVIII”, *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. 2, Madrid, Ediciones Istmo, 1992, p. 333; Benito Jerónimo de Feijoo, *Theatro crítico universal. Discursos varios de todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tomo segundo, discurso 5. Uso de la mágica, parágrafo 2; Biblioteca feijoniana, del proyecto de filosofía en español, [en línea], [formato HTML], disponible en internet: <http://www.filosofia.org/bjf/bjft205.htm>, [consultado el 14/04/2016]. Agrega Caro Baroja que ya muy avanzado el siglo XVIII, Don Antonio Ponz se lamentaba en su libro *Viage de España, o Cartas en que se da noticia de las más apreciables y dignas de saberse...* (1772-1794), que habían personas que aún tenían gran antipatía al padre Feijoo por todo lo que había dicho de las brujas, pues creían firmemente en ellas. Caro Baroja, “El padre Feijoo...”, *op. cit.*, p. 335.

⁴³ Como el caso de fray Juan Laguna, quien por el año de 1741 escribiera una obra llamada *Casos raros, virtuosos, y virtudes para un escarmiento de pecadores, y ejemplo de virtuosos*, que se publicó en Barcelona en 1745 gozando de gran éxito, pero que retoma al pie de la letra preceptos de tratados ya consagrados como el



Otros religiosos no dudaban de la existencia de prácticas como la hechicería, como consta en la denuncia que hizo Fray Diego Núñez directamente en el Santo Oficio ubicado en la Ciudad de México en 1733, quien afirmaba que fue hechizado por una curandera que le atendía.⁴⁴

Es, pues, en este vasto margen social, cultural y jurídico donde la Inquisición española se desarrolló. Ese contexto, en el que no puede seguirse sosteniendo la idea de que fue una persecución implacable la del Santo Oficio en contra de las prácticas mágicas, ni afirmarse que había una lucha exhaustiva para acabar con las supersticiones, la que oprimía a diversos grupos sociales. La magia, como la hechicería, las adivinaciones, la brujería y las innumerables ideas supersticiosas, se hallaban flotando entre las creencias de los peninsulares e hispanoamericanos, por lo que no se reservaron a los usos y habilidades de determinados sectores de la sociedad.

Otro poco coadyuvaban tribunales como el Santo Oficio o las justicias civiles y eclesiásticas, que sin contar con una política clara para erradicar esas creencias, sus normas y su cosmovisión permitieron que dichas concepciones siguieran vigentes entre el imaginario de las personas, a diferencia de los pocos letrados que desde antes del auge antisupersticioso ilustrado de mediados del siglo XVIII las habían condenado.⁴⁵ Tampoco resultó que la Iglesia católica hubiese dejado de creer del todo en el influjo del diablo como trasfondo simbó-

Disquisitionum magicarum libri sex (1559-1600) de Martín Antonio del Río, dedicado a la brujería y reimpressa al menos 20 veces hasta la fecha en que Juan Laguna escribía. Caro Baroja, "El padre Feijoo...", *op. cit.*, p. 335-336. Por otra parte, Antonio Domínguez Ortiz afirma que en muchos poblados de la península se seguían pagando a saludadores, graniceros y zahoríes para que ejercieran sus labores mágicas, incluso recibiendo (como en el caso de Bilbao) 6000 maravedíes de salario. No podemos dejar pasar el hecho de que, de forma condescendiente con la costumbre, pero alerta a prevenir desviaciones, en las sinodales de Valencia (1687) se enunciaba lo siguiente: <<Ajustándonos a los decretos de nuestros predecesores, mandamos que en los tiempos de nublados y tempestades los Rectores y los Beneficiados acudan al templo puntualmente a conjurar los nublados y a hazer oración a Dios para aplaque su ira y use de misericordia. Y ordenamos asimismo, pena de excomuniación mayor, que no usen de otros conjuros y exorcismos, sino de los que están aprobados por la Iglesia.>> (p. 127). Véase Antonio Domínguez Ortiz, *Hechos y figuras del siglo XVIII español*, Madrid, Siglo XXI editores, 1973, p. 121-127. El fraile Francisco de Ajofrín (1719-1789) declaraba respecto al viaje que realizó a la Nueva España (1763-1766) lo siguiente: "El modo de tocar las campanas a muerto, a fiesta, a rogativa y a nublado, etc., es uno mismo en toda la América, sin diferencia alguna; aunque he notado que no conjuran los sacerdotes las tempestades de truenos, porque dicen que cuando está encima la tempestad se abre con la fuerza del conjuro y hace daño." Francisco de Ajofrín, *Diario de viaje a la Nueva España*, selección, introducción y notas por Heriberto Moreno García, México, SEP, 1986, p. 70.

⁴⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 765, exp. 19, f. 298. Proceso contra Gertrudis, mulata anegrada, por curandera supersticiosa.

⁴⁵ Véase Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Madrid, Miño y Dávila-Universidad de Buenos Aires, 2002, p. 53-115.



lico de muchas prácticas supersticiosas, aunque sí redujo su umbral de influencia, achacando el uso de estas desviaciones —muy en consonancia con la nueva postura racionalista de la institución eclesiástica— a la falta de adoctrinamiento en los rudimentos religiosos y al enorme enemigo de la superstición.⁴⁶

2.3 La Inquisición mexicana y su posición en relación con el curanderismo de la Ciudad de México

Ahora toca explicar la perspectiva con la cual procedió el Santo Oficio de México con respecto a nuestros actores. Anticipemos que el examen de este problema no sólo se inserta en el hecho de poner en duda la marginación institucional que presumiblemente sufrieron los curanderos novohispanos, pues más allá de eso, el tema intenta abrir una discusión sobre la aceptación del ejercicio de los saberes terapéuticos locales. Asimismo, dialogamos con la idea —excesivamente centrada en resaltar prácticas mágicas, rituales y religiosas— que han sostenido las investigaciones en torno a Nueva España acerca de los conocimientos curativos populares. La mayor parte de las fuentes directas que se ocuparán en este apartado responden a documentos que se realizaron en el espacio que comprendía la Ciudad de México y sus alrededores. Suman seis expedientes inquisitoriales levantados en lo que va de 1730 a 1789, así como de otros documentos burocráticos del mismo tribunal. Se toma la Ciudad de México como espacio de análisis, ya que es un claro referente sobre el control expedito del cual podía echar mano el Tribunal de la Inquisición al ser uno de los centros neurálgicos del territorio novohispano en el que confluían una multiplicidad de personas, así también por contar con un significativo número de casos, algunos de estos mostrando un extenso despliegue procesal.

⁴⁶ A este nuevo programa ilustrado de acción y declaración de principios en contra de la superstición se sumó la Corona, cuando el rey Carlos III demandaba a la Iglesia americana que <<se deberán establecer todos los medios de desarraigar ritos idolátricos, supersticiones [y] falsas creencias>>, sobre todo entre los indios. En respuesta, el arzobispo Lorenzana convocó en 1771 al IV Concilio Provincial mexicano, en donde se pensó la idolatría indígena como una herencia demoniaca que se encontraba en extinción pero visible en comportamientos y creencias producto de la superstición. Aunque el IV Concilio no se llegó a aplicar, resulta una clara muestra de las respuestas que se idearon para dar paso a otro esquema ideológico mucho más coherente con los usos religiosos, pero que a fin de cuentas se intentó realizar ligando viejos métodos con nuevas perspectivas, como los autos de fe para indios hechos por el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, o el adoctrinamiento en las escuelas parroquiales. Véase Gerardo Lara Cisneros, “Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM/IIH, 2010, p. 279-302, especialmente p. 300-301.



Los casos ante la Inquisición

Comencemos por las sentencias. Sorprende la diversidad coercitiva que manifiestan estos documentos en los que las penas con las que sancionaba el Santo Oficio a los curanderos, cuando las había, iban de simples amonestaciones verbales en las que se aclaraba que no se utilizasen elementos supersticiosos en sus curas, hasta castigos explícitos en autos de fe. Uno de los expedientes que ilustran la pena de reprimenda lo encontramos en el proceso contra Manuela Josepha Galicia, afamada curandera que ejercía por el área de La Lagunilla, a quien acusaron de haber causado la muerte de una india a la que atendía en su casa, —donde curaba a sus enfermos—, de usar cosas supersticiosas y ser hechicera. Tras una serie de trámites y roces burocráticos, entre la Inquisición y el Provisorato,⁴⁷ a principios de mayo de 1753, los inquisidores examinaron los testimonios y las sumarias del proceso, dictaminando que en “la deposición de todos ellos no aparece circunstancias en el modo de curar”,⁴⁸ por lo que acordaron interrogar a la curandera. Basándose en la información de las declaraciones: “preguntada si ha hecho a alguna persona que tenía especial gracia de Dios para curar, si la virgen santísima sólo había aparecido en sueños mandándola fuese a curar alguna persona; y si ha sudado algún santo a quien haya dicho ver de su devoción, como también si ha usado de otros embustes y supersticiones para adquirir nombre y fama de gran curandera-”,⁴⁹ Manuela negó rotundamente haber practicado lo que ahí dijeron, afirmando que eran falsos testimonios en su contra; lo que sí hizo, menciona, es invocar la intercesión de algunos santos y pedir a Dios que sus curaciones surtieran efecto. Al no tener hechos sólidos sino rumores que los denunciantes decían haber escuchado de sus amigos y conocidos, a los inquisidores no les quedó más que dejarla en libertad, no sin antes aperci-birla de “que procure en todo no mezclar palabras supersticiosas en sus curas, ni mentiras perjudiciales.”⁵⁰

Veamos un segundo caso que responde al área de Tlalnepantla Cuautenango, cercana a la Ciudad de México, durante el año de 1762. Mariano Yturria, cura del lugar y <<comisa-

⁴⁷ En un primer momento, la curandera fue denunciada por María Nungracia de la Paz ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México por creerla curandera india. El 7 de abril de 1753 fue encerrada en la cárcel del Arzobispado. Para el 14 de abril se había determinado que no era india sino española, por lo que la trasladaron a las cárceles secretas del Santo Oficio. AGNM, *Inquisición*, volumen 964, f. 346-355v. Proceso inquisitorial contra Manuela Josepha Galicia, por curandera supersticiosa. Ciudad de México, 1753.

⁴⁸ AGNM, *Inquisición*, volumen 964, f. 366v.

⁴⁹ AGNM, *Inquisición*, volumen 964, fs. 373v-374.

⁵⁰ AGNM, *Inquisición*, volumen 964, f. 374v



rio de la Inquisición de los Indios y Chinos>> del arzobispado de México,⁵¹ decidió acusar a:

Petra de Torres, española natural y vecina de este partido al barrio de San Bartholomé, viuda de Joseph Vidal, mestizo, tiene impresionados a todos los Indios de este curato, de que al tiempo de la epidemia del matlazáhuatl del año pasado de mil setecientos sesenta y dos subió al cielo, vio clara, y distintamente a la santísima virgen María, y oyó que le mandó, el que ella solamente cure a los enfermos, ayude a las parturientas, y cuide de las paridas, como lo ejecuta así, sin que sus parientes, y algunos otros de razón, hayan podido desengañarla de este error, en que ha puesto a los indios, quienes como sabe S. Ilma. Son tan propensos a él [...]⁵²

Posteriormente, los inquisidores le encargaron al párroco en una misiva que actuase como comisario para levantar los testimonios de dicho asunto. Durante su actividad, el cura Mariano Yturria se encargó de tomar las declaraciones de cuatro personas, entre ellos tres familiares de la curandera y una india que la conocía. Al sólo existir una única deposición que afirmaba la supuesta postura supersticiosa de Petra de Torres, los inquisidores tomaron una medida cautelar frente a la magra solidez del proceso, mandando se le hiciera una audiencia de cargos a la partera.⁵³ Así, el 20 de julio de 1767, Petra de Torres admitió haberle dicho a una enferma que tenía <<mal de la madre>>, que, al haber aprendido a curar por sus propios medios, su conocimiento debía provenir por gracia de Dios.⁵⁴ El 6 de agosto del mismo año fue amonestada, “en cuya consecuencia, dicho: Sr. Comisario le reprehendió el haber usado de las producciones, de haber sido enseñada por Dios, y la Santísima Virgen, para apretar, curar, y ayudar a las que están en parto. Apercibiéndola, que: en lo venidero no será tratada con la misericordia que al presente, sino castigada con todo rigor por el Santo Tribunal de la Inquisición.”⁵⁵ A lo cual, la curandera se disculpó reiteradamente por el malentendido.

Notemos, a partir de estas dos aproximaciones, que el Santo Oficio de México no se opuso a las labores desempeñadas por estas dos mujeres, sino a los posibles atentados contra la fe que pudieron suscitar sus prácticas o declaraciones. El ejercicio de las curaciones

⁵¹ Se refiere al Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, que a lo largo del siglo XVIII adoptó el sobrenombre de Inquisición de Indios, intentando emular las prácticas del Santo Oficio de México.

⁵² AGNM, *Inquisición*, vol. 1028, exp. 7, f. 247. Proceso inquisitorial contra Petra de Torres, por curandera. Tlalnepantla de Cuautenango, 1766. La denuncia escrita fue hecha en su curato, y posteriormente se presentaría directamente en el tribunal del Santo Oficio para ratificarla.

⁵³ AGNM, *Inquisición*, vol. 1028, exp. 7, f. 261-261v-

⁵⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 1028, exp. 7, f. 265-265v.

⁵⁵ AGNM, *Inquisición*, vol. 1028, exp. 7, f. 267v.



<<por medios naturales>>, ancladas en saberes locales, no es el objetivo que la Inquisición intentó erradicar. El tribunal buscaba confrontarse con las terapéuticas que conllevaban al mal uso de imágenes sagradas, a emplear acciones o ademanes que remiten a los rituales realizados exclusivamente por los sacerdotes en las iglesias;⁵⁶ intentaba limitar aquellas expresiones que evidenciaban un contacto de carácter espontáneo que ligaban las acciones del curandero con una religiosidad ajena a la aprobación eclesiástica, o que representaba una posición herética ante los pilares dogmáticos del catolicismo. En cierto modo, la Inquisición funcionó como un órgano regulador de las prácticas curativas populares, tanto al expurgar los elementos rituales con una posible ambigüedad negativa, como al permitir su existencia. Esto generó una doble vía de posibilidades, muy relativa en su eventual eficiencia,⁵⁷ en la que, a la vez que intentó secularizar la terapéutica local aprobando sólo las que basaban su uso en remedios <<naturales>>, intentó arrogar a la Iglesia la exclusividad en la intercesión de la divinidad y el uso de objetos sagrados en el combate contra las enfermedades.

En contraste, las sentencias que terminaron en autos particulares de fe no cuentan con sus correspondientes expedientes. Dos son los manuscritos que ofrecen algunas luces sobre este hecho, aunque no podamos contrastar la gravedad de la pena con las acciones de los sujetos que podrían estar en los procesos inquisitoriales. Del primero, el texto se limita a informar que el domingo 24 de marzo de 1766 se llevaría a cabo el auto de fe a seis reos presos en las cárceles secretas cuyas causas se hallaban concluidas y sentenciadas, entre ellos, la de Quinerio Cisneros, por curandero supersticioso. De forma que los inquisidores solicitaron al nuncio y proveedor que realizase los preparativos.⁵⁸ Hablando del segundo documento, es a partir de un legajo suelto que tenemos noticia de que “Por sentencia que pronunció el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España, en auto particular de fee que celebró el día doce de Marzo de este presente año [1769] en la Iglesia Imperial Convento de Santo Domingo de esta ciudad de México contra Thomas Peña de

⁵⁶ Ejercicios como sahumar habitaciones, efectuar persignaciones al momento de curar, combinar oraciones sagradas en actos profanos, usar el agua bendita para fines que se alejan del espacio apropiado para su uso, entre otras prácticas. García Molina, *op. cit.*, p. 61-62,

⁵⁷ Y decimos relativa, porque a fin de cuentas, y sin conocer en qué magnitud, pervivieron esta multiplicidad de prácticas. Consideremos que estamos ante una sociedad que pondera las manifestaciones religiosas y espirituales, lo que da cabida a una diversidad de usos dentro del marco habitual de lo espiritual-religioso.

⁵⁸ AGNM, *Inquisición*, vol. 1147, exp. 6, f. 73 (73-79). Auto público de fe celebrado en la Iglesia de Santo Domingo 24 de marzo, de seis reos [...]. Ciudad de México, 1766.



estado casado, de calidad castizo, por el delito de curandero supersticioso, entre otras penas y penitencias...” que no aparecen en el escrito, aunque sí se menciona en su castigo que “fue desterrado de la villa y corte de Madrid, y de esta de México, y de la Hacienda de Se-bue del Partido de Xiquipilco veinte leguas en contorno...”,⁵⁹ y a cumplir diversos servi-cios, en consideración a la imposibilidad que tenía para servir en un Presidio.

En cambio, la hechicería y las supersticiones son mucho más complejas de determinar con respecto a la visión que tenían de ella los novohispanos del siglo XVIII. El mundo his-pánico dieciochesco seguía teniendo un imaginario muy arraigado en torno a la existencia de hechiceros, brujas, y demás figuras que fueron caracterizadas entre la sobrenaturalidad y los engaños. Sin embargo, la Inquisición mexicana concibió la hechicería y las restantes supersticiones que se afirmaron en las denuncias en contra de (algunos) curanderos de la Ciudad de México como <<embustes>>. Cabe señalar que el concepto de hechicería se convierte en un término menos asequible cuando consideramos que en la época colonial uno de los numerosos significados de la palabra refería comúnmente a una explicación vá-lida entre el vulgo para determinar la causa de algunas enfermedades muy agresivas cuyas etiologías aún se encontraban poco exploradas.⁶⁰ En ese sentido, el binomio del curandero como hechicero-embustero posee numerosas consideraciones que dependen en su mayoría de las condiciones en las que se enuncia su ejercicio. Vayamos a los expedientes.

Fray Diego Nuñez, uno de los denunciante en contra de la mulata Gertrudis (1733), mencionaba en su declaración ante el Santo Oficio que la curandera tenía fama de ser he-chicera por los comentarios de sus conocidas, quienes mencionaban que ésta les había in-tertentado vender amuletos tras abordarlas en un baño llamado la Nájera.⁶¹ A todo esto, los inquisidores le preguntaron al fraile:

⁵⁹ AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 1264, exp. 24, 1 f. Sr. Fierro y Vicente. Sobre la causa seguida en el Tribunal del Santo Oficio en contra de Thomas Peña, acusado de curandero y supersticioso. Ciudad de Méxi-co, 1769. El documento al final se fecha en 14 de marzo de 1769.

⁶⁰ La hechicería hispánica colonial tiene como atributo el ser deudora de las concepciones sobre la llamada ‘magia baja’ que inserta sus raíces ideológicas en la cultura de tradición popular medieval. Se creía que el poder de los hechiceros yacía en su capacidad de realizar *maleficios*, (del latín *male*, mal o malamente, y *facere*, hacer, ligado al sufijo *io*, resultado) es decir, daños o perjuicios a personas o cosas específicas como el enfermar o causar la muerte de animales y personas, pérdidas de cosechas en granjas particulares, impotencia, esterilidad, adulterios, etcétera. Las motivaciones de estos personajes muchas veces fueron ligadas con la venganza o la envidia. Nathan Bravo, *op. cit.*, p. 30-31.

⁶¹ AGNM, *Inquisición*, vol. 765, exp. 19, f. 290-295v. Denuncias contra Gertrudis, mulata anegrada, por cu-randera supersticiosa. Ciudad de México, 1733. El proceso no se siguió por hallarse desaparecida la acusada.



en qué funda que lo ejecutado por dicha Gertrudis en el particular de su curación la haga hechicera o envuelva modos y medios ilícitos, supersticiosos o de igual malignidad.

Dijo que principalmente lo ha fundado y funda en los efectos mencionados en dichos sus escritos y con particularidad en dicha su adición [.] respecto de que juntándolo todo ha venido a sospechar que el pedazo de la camisa se lo quitó dicha Gertrudis, se lo dio a beber en el último jarabe para macizar [el] hechizo anterior o causarle de nuevo, mayormente habiéndose seguido el que sin motivo alguno se ausentase sin volver más a continuar su curación.⁶²

Y en su denuncia escrita al Santo Oficio, el dominico ahonda en la explicación de cómo fue hechizado:

comenzó su cura asegurando el acierto, y habiéndome dado una yerba en agua y metido en un temascal experimenté una llaga en las verendas, y diciéndole a ella que la había [f. 300-v] ocasionado con su yerba, dijo que con un poco de aceite rosado se quitaría [,] hecho esto sanó dicha llaga; diome dos jarabes en que experimenté [falta palabra] los dolores que padezco, y reconviniéndose dijo que no me cansara en curar [,] que lo que tenía era hechizo, y que quien lo había hecho había sido Manuela de Vocanegra [,] mi esclava: y la causa de no sanar era que dicha Manuela tenía un muñeco, y que en él me estaba atormentando [;] que si quería yo sanar que era necesario quitarle el muñeco y que para que lo viera, le diera la libertad a dicha Manuela [.] Dijele que estaba pronto a hacerlo: Preguntele en qué se fundaba en asegurar que tenía dicho muñeco [,] y dijo que había tiempo que la conocía [,] que sabía cómo yo la había mandado azotar y meter en el obraje, y que estando en dicho obraje le dijo la dicha Manuela yo fui la que le hice el daño a mi amo [f. 301] para vengarme; [...] ofrecida la libertad porque trajera el muñeco me puso algunos plazos, y entre ellos dijo con solo que ella le diera un poco de tierra u otra cosa leve me sanaría, trajo una untura, y que esta me la había de untar en la parte del dolor; hízolo así sin haber usado superstición ni ceremonia alguna: y después de ida [,] advertía que la camisa mía tenía en las faldas un agujero hecho con tijera, y sacado el bocado, por entonces no malicié cosa sino que discurrí ser daño del género por haberla estrenado aquel mismo día, después me trajo un jarabe que bebía dos veces, desapareció luego la dicha Gertrudis, y después de algún tiempo experimenté que estando echando por la orina los trapos y pelos podridos [,] los empecé a echar [los] nuevos revueltos con los podridos, [f. 301-v] Que hasta el día de hoy los estoy echando, de todo lo dicho no concebí malicia hasta que sabía la maldad y encantamiento que ministró a María Rodríguez quien la denunció por mi instrucción, llegó en conocimiento que en lugar de aliviarme me dejó peor, y que el pedazo de camisa me lo hizo beber en el jarabe, también me dijo como que estaba mu[y] de mi parte: [—]a[h] Padre que a un sacerdote haya puesto esa hechicera desta suerte. [...]⁶³

⁶² AGNM, *Inquisición*, vol. 765, exp. 19, f. 298-298v.

⁶³ AGNM, *Inquisición*, vol. 765, exp. 19, f. 300-301v.



El juego que hay entre los usos de la hechicería que la curandera Gertrudis, según la declaración del fraile, se inscribe como causa de la enfermedad —no la enfermedad misma— el hechizo que le hizo su esclava desde el obraje a donde la había mandado. Si bien los tratamientos de la mulata se apegan a los remedios <<naturales>> (uso de temascal, hierbas y aceites), la explicación que da de los agentes causantes de la enfermedad sigue en el código de la hechicería. En contraparte, fray Diego Nuñez interpreta su estado de salud como la consecuencia de un ejercicio inapropiado de las curaciones a las que fue sometido, es decir, del uso de la magia, creencia que reafirma mediante los síntomas de su enfermedad. Siendo una cuestión que aborda específicamente los linderos de la percepción de los ciudadanos, veamos la contraparte en la que reluce el uso de embustes.

Uno de los expedientes más singulares que hemos revisado para este capítulo sin lugar a dudas corresponde al proceso inquisitorial en contra de José Antonio Hernández. Consideramos que es único por la extensión del documento (187 fojas); por el vasto despliegue de declaraciones que contiene; por la intervención tanto del Tribunal del Protomedicato como del Santo Oficio; así también por contar con un extenso juicio en el que por desgracia no se encuentra la sentencia correspondiente. Hernández, un europeo natural del pueblo de Zaynos [sic] en Galicia, España, fue detenido el 18 de agosto de 1784 por practicar curaciones indebidas en el Hospicio de Pobres de la Ciudad de México. Tras ser encarcelado por el Protomedicato, al considerársele como “curandero intruso”, fue liberado, pues Hernández argumentó haber sido “examinado en el Hospital de Sevilla en el arte de cirugía”.⁶⁴ Mes y medio después volvería a ser capturado por el mismo tribunal, ya que el 1 de octubre fue nuevamente preso, bajo el argumento vertido en las palabras del protomédico Ignacio García Jove: “aún con todo insiste en ejercer la facultad que no tiene, curando con escándalos públicos y todos cualesquiera accidentes.”⁶⁵ Posteriormente, tras levantar una serie de averiguaciones y testimonios, los consultores del Protomedicato determinaron que debía pasarse el caso al Tribunal de la Inquisición, ya que el asunto correspondía al conocimiento de su jurisdicción, tal y como había pedido Hernández que se hiciera.⁶⁶ De Igual manera, el Santo

⁶⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 1235, exp. 1, f. 62. Proceso contra José Antonio Hernández, por curandero supersticioso. Ciudad de México, 1784.

⁶⁵ AGNM, *Inquisición*, vol. 1235, exp. 1, f. 40v.

⁶⁶ AGNM, *Inquisición*, vol. 1235, exp. 1, f. 35-37v. Se pasaron los testimonios que había sumado el Protomedicato al palacio de la Inquisición. Sin embargo, surgieron roces entre ambas instituciones por la posesión del reo. Tras esta efímera querrela burocrática, logró imponerse el Santo Oficio, mandando que el reo pasase a



Oficio realizó sus propias diligencias sumando una ingente cantidad de testimonios al archivo. Finalmente, el inquisidor fiscal resumió:

que de dicha sumaria resulta que poseído este reo de un espíritu de hipocresía y vanagloria, se ha alabado y proclamado públicamente de tener de Dios la gracia de curación gratis data, ligándola a la casualidad y falsas circunstancias, de haber nacido en Viernes junto a las tres de la tarde, de haber llorado tres veces en el vientre de su madre, y de haber ocultado sus padres hasta su edad de siete años aquellas señales de saludador, y descubiertoselas por medio de un confesor, que en esta creencia y falsa suposición, *fingiéndose para más autorizarse, que estaba aprobado su uso de yerbas y método curativo por el Santo Oficio de la Inquisición de Llerena y Sevilla y aún por este de México* se ha dedicado a curar y publicar secretamente de todo género de dolencias y toda clase de personas atribuyendo las de algunas a hechizo o maleficio, mezclando en sus operaciones para conocerlo con superstición heretical cosas sagradas y profanas, inconducentes para semejante fin como es la Santa Cruz e imagen de Jesucristo con su inmundo aliente y el agua bendita y oraciones de la Iglesia con diferentes hierbas de cuyo conocimiento carece, aunque se dice habérselo enseñado Dios y María santísima; ciñendo a veces su virtud y gracia a la precisa circunstancia de hacerse la operación y curación en Viernes, como que en ellos hace [f. 2v] su saliva bastaba, tentado de su parte a Dios con su inoportuna y temeraria solicitud de milagros. Que en este punto ha llegado su soberbia y temeridad al extremo de pretender curar ciegos y tullidos a competencia al parecer de nuestro divino redentor Jesús, y de sus santos apóstoles, aunque ha dicho también algunas veces que en su reverencia y memoria sólo curaba doce enfermos cada semana [...]⁶⁷

Pese a que la gran mayoría de los testimonios, incluyendo los emitidos por los enfermos del Hospicio de Pobres, tenían a José Antonio Hernández en calidad de embustero, saludador y zahorí,⁶⁸ las acusaciones del fiscal destacaron la gravedad del asunto, culpando al

cárceles secretas, pese a que el Protomedicato exigió se devolviera a Hernández ante su jurisdicción al término del proceso inquisitorial para concluir lo que le restaba de su juicio, cosa que al parecer no sucedió.

⁶⁷ AGNM, *Inquisición*, vol. 1235, exp. 1, f. 2-2v. Las cursivas son nuestras.

⁶⁸ La Real Academia Española define zahorí (del árabe hispanizado *zuhari*, que deriva del árabe clásico *zuharī* 'geomántico', y de *azzuharah* 'Venus', a cuyo influjo atribuían algunos este arte) como “persona a quien se atribuye la facultad de descubrir lo que está oculto, especialmente manantiales subterráneos”, o “persona perspicaz o escudriñadora, que descubre o adivina fácilmente lo que otras personas piensan o sienten”. Diccionario de la Lengua Española, en línea, [formato HTML], disponible en internet: <http://dle.rae.es/?id=cHpIRzN>, [consultado el 28/04/2016]. En cuanto a los saludadores, María Tausiet nos dice en su compendioso estudio sobre las brujas, que los saludadores tenían la virtud primordialmente benéfica de anular maleficios y de devolver la salud (de ahí que deba su nombre). Los saludadores se creía que eran esencialmente varones, específicamente los que coincidían con el séptimo hijo de un matrimonio que hubiese tenido solamente puros descendientes masculinos. Aunque podían curar con el vaho de su aliento las más diversas dolencias, se les consideraba como especialistas encargados de eliminar las enfermedades provocadas por la rabia (ya se tratase de humanos o de animales, y sobre todo de perros). María Tausiet, *op. cit.*, p. 325-326. Asimismo Gaspar Navarro anota en su obra *Tribunal de superstición ladina* (Huesca, Pedro Blusón, 1632), que de los saludadores “Dizen que sanan con la saliva de la boca, con su aliento, con su vista y tacto, diciendo ciertas palabras, y vemos que muchas personas se van tras ellos para que les saluden de ciertas en-



denunciado de ser un <<supersticioso heretical>> y <<sospechosísimo sortilego>> que había hecho pacto implícito con el demonio por sus adivinaciones.⁶⁹ Por todo lo anterior, no debe extrañarnos que la extensión del juicio haya consumido aproximadamente la mitad del documento.

Los párrafos anteriores nos muestran que no resultó sencillo delimitar las fronteras perceptuales entre el binomio hechicería-embustes cuando nos referimos a las denuncias contra curanderos, pues son dos caracterizaciones comunes que toman partido en torno a la existencia y funcionamiento de la magia, y, en suma, apelan a las condiciones de vida del sujeto que las considera, en este caso particular, de los enfermos y las autoridades novohispanas. En cuanto a los embusteros, se mantuvieron presentes en el imaginario social porque conformaron una presencia recurrente en la vida cotidiana, intelectual, y literaria —desde la narrativa hasta los tratados de corte ensayístico— que va de los siglos XVI al XVIII.⁷⁰ Sobre todo, tratándose de la salud, funcionó como un blanco para atacar a malos médicos, charlatanes y curanderos, lo que se ocupó durante muchas centurias como un sólido argumento contra las curaciones de raigambre popular.

Sin embargo, la Inquisición no actuó en todas las denuncias en contra de curanderos dieciochescos que fueron acusados en la Ciudad de México, descartando las que no hallaron solidez en las primeras averiguaciones, o incluso porque no encontraron elementos circunstanciales con los cuales seguir las causas de fe. Los restantes expedientes se insertan en estas consideraciones.

fermedades o les preserven de caer en ellas.” Fol. 88v, *apud*, Tausiet, *op. cit.*, p. 325. Parece que la descripción del fiscal y de los declarantes encaja perfectamente con ambas figuras simbólicas españolas.

⁶⁹ AGNM, *Inquisición*, vol. 1235, exp. 1, f. 2v-3. Concluye el fiscal resumiendo las acusaciones: “Por cuyos hechos, y dichos, y demás que resultan de su sumaria se ha constituido indubitablemente el dicho José Antonio Hernández reo de la jurisdicción de este Santo Oficio, al menos como vehementemente sospechoso en la fe, maléfico, curandero supersticioso, y sortilego heretical, reo de vanas observancias, y adivinaciones diabólicas, y de pacto al menos implícito con el demonio, y aún muy sospechoso del explícito; afectante de santidad que no tiene, divulgador de milagros falsos, embustero y engañador del público con grave perjuicio de la religión católica, y aún quizá con mucho detrimento de la salud espiritual y corporal del próximo; y ha incurrido en todas las demás notas y calidades agravantes que justamente le aplican los dos calificadores, a cuya censura se remitieron sus dichos y hechos. Por todo lo cual, para que no quede este reo sin su merecido castigo, que sirva a otros de escarmiento.” AGNM, *Inquisición*, vol. 1235, exp. 1, f. 3v.

⁷⁰ Desde la recopilación de refranes que hiciera Gonzalo Correas en su libro *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627); en clásicos como *La Celestina* atribuido a Fernando de Rojas (1514), pasando por los mordaces poemas de Quevedo; de las obras de Miguel de Cervantes al *Teatro crítico universal* de Benito Jerónimo de Feijoo (1739), llegando incluso a tratados hechos por médicos como el de Joseph de Gazola *El mundo engañado de los falsos médicos* (1729), por mencionar tan sólo algunas obras.



En el año de 1730, una beata de la tercera orden franciscana de hábito descubierto, decidió ir a auto-denunciarse al palacio de la Inquisición. Mariana Adal de Mosqueira se delató mediante un escrito, buscando, se “me desengañe por la Sangre de Dios que si era verdaderamente ocurrido que esas cosas arriba dichas [se refiere a sus curaciones] son Naturales proseguiré en ellas y si no darlas por de ningún valor protestando la enmienda de que si aún que estuviera en mi propia mano, salud o vida la perdiera primero que faltar al precepto.”⁷¹ Incorporó varias anécdotas en torno a su vida: una juventud marcada por un incidente con unos extranjeros que le dijeron podía ser saludadora y ser capaz de curar <<enfermedades incógnitas>>.⁷² Enuncia una breve relación de las curaciones que ha realizado, siempre ocupando remedios naturales, y bajo la supervisión de cirujanos y médicos, que según ella, no han tenido malas referencias de sus tratamientos.⁷³ Le motiva a escribir el hecho de que:

no quise proseguir aunque me decían [parece que se refiere a los enfermos que trataba] que [f. 50v] romperían las recetas y que solo se atendería a que yo hiciera [;] [no] quise porque no los Doctores discurriendo que con sus medicinas ha[n] sanado y peligraron otros y viendo el Padre Don Bartolomé de Rivilla que empezaba yo a tomar tanto vuelo con las curaciones me est [falta texto] y amenazó diciéndome que los Protomédicos pudieran hacerme un desaire porque omití el ejecutarlo y aunque me llamaron para otras curaciones me excusé [...]⁷⁴

Baste decir que los inquisidores no realizaron procedimiento alguno, posiblemente en atención a la orden, de gran celo religioso, a la que pertenecía dicha beata, así como a la evidente falta de transgresiones.

En contraste, una denuncia realizada en enero de 1789, en la que una india cacique de nombre Francisca Mejía, quien vivía cerca de Salto del Agua, denunció a una <<curandera forastera llamada Francisca>>, que antes de la delación se hallaba curando por los rumbos de <<San Lázaro>>.⁷⁵ Lo único que refieren los dos declarantes que conforman el expediente, es que “solamente [se] sabe que es paya, española u mestiza al parecer, alta y gorda, y de mediana edad, y paño de rebozo cuyo actual paradero también ignora; aunque sabe que antes vivió en la casa de los Pilaritos, hacia la pulquería de el águila; ofreció curar a la di-

⁷¹ AGNM, *Inquisición*, vol. 830, exp. 3, f. 50v. Auto denuncia de Mariana Adal de Mosqueira, por curandera supersticiosa. Ciudad de México, 1730.

⁷² AGNM, *Inquisición*, vol. 830, exp. 3, f. 49. La descripción de la caracterización que menciona le hicieron los extranjeros coinciden con las nociones que ya hemos abordado con respecto a los saludadores.

⁷³ AGNM, *Inquisición*, vol. 830, exp. 3, f. 49v-50v.

⁷⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 830, exp. 3, f. 50-50v.

⁷⁵ AGNM, *Inquisición*, vol. 1268, exp. 16, f. 289v. Denuncia contra curandera desconocida. Documento despreciado. Ciudad de México, 1789.



cha Luz [la enferma] en el término de quince días”,⁷⁶ comenzando y terminando, añaden, en viernes, —nuevamente presentes los signos que remiten a la tradición mágica y supersticiosa europea—. Francisca Mejía acusa a la curandera por la razón de que “como a las doce de cuyo día no puede hacer memoria, pero le parece [f. 287-v] que fue a principio de este mes [enero de 1789], entró la curandera a dar alimento a la enferma, y diciendo la declarante que ella se había tenido la culpa de la enfermedad por haberse detenido la sangre mensual, de ahí tomó ocasión *la enfermera* para decir, como dijo, que no era pecado el fornicar, o tener hombres.”⁷⁷ Finalmente el Santo Oficio parece haber desestimado la denuncia porque no se suscitaron más delaciones, y solamente la que hizo Francisca Mejía era basada en eventos que presencié, y la del segundo declarante, Xavier Nuño, simplemente daba cuenta de las pláticas que había escuchado de la india.

Vínculos: Las curanderas dentro del palacio inquisitorial

Hasta aquí hemos visto la liviana actividad expurgatoria del Santo Oficio de México sobre los curanderos denunciados, o mejor dicho, de algunas curanderas de la capital. Como parte de la piedad y caridad cristianas,⁷⁸ las curaciones por vías <<naturales>> eran permitidas y fomentadas por el cristianismo, en el que también la Iglesia católica participaba auspiciando órdenes hospitalarias, clérigos y regulares que poseían conocimientos curativos, herbolarios y propios de los boticarios.⁷⁹ En esa vía se acepta la existencia de personas que desempeñasen el oficio de curar y tratar a las personas enfermas ajenas al marco de los médicos y cirujanos facultativos institucionalmente aprobados por el Protomedicato. Más impresionante resulta la idea de que el Tribunal de la Inquisición tuviera dentro de su palacio curanderas que ejercieran determinadas funciones terapéuticas. ¿Acaso se trata de una paradoja institucional, siendo que el mayor rasgo de estos actores se cree que fue el uso de elementos mágicos en sus curaciones, lo que dio pie a una supuesta persecución inquisitorial?

⁷⁶ AGNM, *Inquisición*, vol. 1268, exp. 16, f. 287.

⁷⁷ AGNM, *Inquisición*, vol. 1268, exp. 16, f. 287-287v. El subrayado y las cursivas son del texto.

⁷⁸ Durante la época colonial, la caridad se tuvo por una de las mejores virtudes, que también constituía una forma de gratitud por los bienes concedidos por gracia de la Divina Providencia o como una forma de expiar los pecados. Por otra parte, hasta mediados del siglo XVIII los hospitales se consideraban como establecimientos piadosos, y era una obra de caridad ayudar en su fundación o participar en su sostenimiento, siendo religioso o benefactor. Véase Antonio Rubial, *op. cit.*, p. 93-94.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 55; 326-329; 463-465. Luis González Rodríguez, “Religión y comercio de plantas en el noroeste colonial”, en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, UNAM/IIA, 1994, p. 81-105.



Como mencionamos en el capítulo 1, lejos de conformar un sector sociocultural definido, los curanderos se perdían en el mosaico de prácticas y especialidades terapéuticas de la época. En los márgenes semánticos de la palabra curandero, el término, muy flexible por antonomasia, podía englobar a una gran variedad de sujetos como médicos y cirujanos no facultativos —conocidos como prácticos—, parteras, hospitaleras, enfermeras, especialistas en <<enfermedades de las mujeres>>, algebristas, herbolarios, sacamuelas, empíricos, her-nistas, sacadores de piedra, batidores de catarata, oculistas, sanadores de carúncula y de tiña, entre otros.⁸⁰ Estos sujetos podían dominar un solo saber curativo o varios, y no estaban ajenos a los conocimientos de médicos institucionalizados de la época. Incluso existieron curanderos que cobraron una fama desbordante, como la algebrista castellana María Hernández⁸¹ o el morisco vizcaíno Aparicio de Zubia, quien en el siglo XVI inventó un óleo medicinal conocido comúnmente como ‘aceite de Aparicio’ u ‘Óleum Magistrale’, que posteriormente fue aprobado por los médicos y cirujanos más reconocidos de su tiempo.⁸²

Ahora bien, habiendo médicos y cirujanos de renombre a cargo de las valoraciones de los reos en el Santo Oficio de México, o de ejercer determinados procedimientos inherentes a su labor,⁸³ éstos cumplían labores específicas dentro de las cárceles inquisitoriales, funcionando en muchos casos como consultores reconocidos para las causas que ameritasen un peritaje médico, o en el diagnóstico y de enfermedades y ejercicios específicos como san-

⁸⁰ Anastasio Rojo Vega, *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid/Secretariado de Publicaciones, 1993, p. 39-41.

⁸¹ “María Hernández, mujer de Lorenzo de Vergara, pide por la misma época [1556-1557] información para poder ejercer el oficio de ‘algebrista y desconciertos de piernas y brazos’. Sus clientes, a la vista de ella, son mayoritariamente artesanos, —oficiales— que han sufrido accidentes de trabajo —incluido el sacristán que se cayó desde el coro— y todos aseguran, bajo juramento, haber sido curados por María gratis y por el amor de Dios...” *Ibidem*, p. 44.

⁸² *Ibidem*, p. 43. Este óleo fue utilizado para tratar llagas y heridas peligrosas. “Dionisio Daza Chacón lo considera remedio interesante y el famoso [Nicolás] Monardes se preocupa del tema, ya que en una solicitud de impresión para su *Historia medicinal* fechada el 22 de Febrero de 1588, se informa de la incorporación de dos nuevos capítulos, ‘uno del azeyte de aparicio y otro de la cura de la quartana’. El aceite pasó a la farmacopea oficial con el nombre de ‘aceite de Aparicio’ [...]” *Ídem*.

⁸³ Siguiendo a Ernestina Jiménez Olivares, el título de médico del Santo Oficio era considerado como un puesto honorario, que fue muy solicitado cuando el cargo quedaba vacante a raíz de la muerte del antecesor. “Eran dos médicos los que obtenían el puesto, uno como titular o primer médico, otro como suplente en caso de que el primero por alguna razón no poder atender a un llamado. Tenían que vivir en la Ciudad de México y no podían salir de ella sin permiso expreso de los inquisidores. Dicho permiso debía solicitarse por escrito.” (p. 27) Menciona la autora que a finales del siglo XVIII el sueldo percibido por un médico titular de la Inquisición era de \$60 pesos anuales. Los cargos eran dados a médicos de renombre, como en el caso del famoso explorador botánico y protomédico Martín de Sessé y Lacasta, cuyo nombramiento se fechó el 27 de octubre de 1785. Ernestina Jiménez Olivares, *Los médicos del Santo Oficio*, México, UNAM/Facultad de Medicina, 2000, p. 27-28.



grías. Pero su labor, mucho más apegada a la determinación analítica que a la continua atención del enfermo, al parecer hizo necesaria la incorporación de las curanderas dentro de la institución del Santo Oficio. A partir de dos documentos burocráticos realizados en el palacio de la Inquisición podemos comprender tal panorama.

En 1656 el alcalde de cárceles secretas solicita a los inquisidores en turno la sustitución de Ana de León “enfermera de los presos de dichas cárceles, para que hiciese y aplicase [...] algunos medicamentos caseros”,⁸⁴ al ser de edad muy avanzada y fallarle la vista. Aclaremos que a lo largo de este documento los términos de enfermera y curandera son empleados indistintamente,⁸⁵ y que el ejercicio profesional e institucional de la enfermería no se plantea en México sino hasta las últimas décadas del siglo XIX, por lo que la concepción de enfermera funciona bajo los parámetros conjuntos del diagnóstico, tratamiento y cuidados del doliente, características propias del ejercicio terapéutico popular. Por tanto, el inquisidor principal Francisco de Dejo y Ulloa concluye

respecto de que esta es materia de gravedad, siendo V. S. servido podrá mandar que el dicho Alcaide se informe de dos o tres que entiendan el ministerio, y que sean de satisfacción, adquiriendo las noticias que convengan para su pleno conocimiento. Y que con todo lo que alcanzare de noticias e informes, y lo que por su mucha experiencia e inteligencia se le ofreciere lo proponga a este Tribunal, *que con ello pediré lo que convenga y que en ínterin se ocupe alguna india en este ejercicio que sobre todo proveerá V. S. lo que mejor le pareciere con justicia, etcétera.*⁸⁶

Las disposiciones realizadas por el inquisidor nos permiten comprender varios aspectos sobre la percepción institucional y social —en este caso la del Santo Oficio— de los saberes locales y con respecto al ejercicio del curanderismo novohispano: que las actividades de los curanderos no necesariamente se vincularon con el uso de las prácticas mágicas, hechiceriles o supersticiosas; más bien, dicha idea se basa en una interpretación proveniente de investigaciones interesadas en una búsqueda tipológica que se sustenta en la acumulación de rasgos, en la que, más que dar cuenta de las actividades y características de los curanderos, han otorgado una serie de nociones sobre las creencias de los novohispanos de la épo-

⁸⁴ AGNM, *Inquisición*, vol. 573, exp. 3, f. 23. Petición de Mariana de Tobar para curandera de cárceles del Santo Oficio. Ciudad de México, 1656.

⁸⁵ El inquisidor Francisco de Dejo y Ulloa escribe lo siguiente: “He visto la petición de Sebastián de la Peña, alcalde de las cárceles secretas de este Santo Oficio con que representa la imposibilidad con que se halla Ana de León, curandera de los dichos presos, así por sus años como por sus achaques.” AGNM, *Inquisición*, vol. 573, exp. 3, f. 24.

⁸⁶ AGNM, *Inquisición*, vol. 573, exp. 3, f. 24. Las cursivas son nuestras.



ca, pues se toma como base la afirmación de que los procesos inquisitoriales dan una muestra unívoca, incontrovertible, y *per se* fidedigna, de lo que sucedía de forma extendida en el virreinato. Las otras cuestiones tienen que ver con la valoración de las curanderas, ya que, lo que sugieren la mayoría de las fuentes primarias que hemos citado es que estos actores desempeñaron una función social intentando solventar las necesidades institucionales de asistencia, valoración, y tratamiento a los enfermos, aspecto que además se inserta directamente en la validez y la pluralidad de los conocimientos curativos en los que no se adscribían solamente a los saberes de los facultativos, sino que responde a una dinámica más abierta respecto de la construcción y movilidad de la terapéutica del periodo. Lo que hizo el Santo Oficio de México fue saciar una demanda de practicantes que conocen de curaciones, al reconocer tácitamente su existencia de manera positiva. Consideremos la mención que hace el inquisidor Dejo y Ulloa, cuando dice que <<en ínterin se ocupe alguna india en este ejercicio>>. Lo que hace patente el dignatario es remitir a una noción muy extendida con respecto al dominio que posee la población indígena sobre las hierbas locales y su uso para contrarrestar enfermedades.

Para finalizar, resulta importante referir que las curanderas del Santo Oficio recibían cincuenta pesos de salario por cada año, diferidos en ‘tercios’ que se pagaban aproximadamente por lapsos de cuatro meses.⁸⁷ Incluso, siguiendo una petición que hace en 1720 Juana de León, curandera de cárceles, nos otorga una sublime percepción sobre las consideraciones corporativas que recibieron del tribunal de México. En esta carta dirigida a los inquisidores, la curandera escribía que fue despojada del lugar donde rentaba contiguo al convento de La Encarnación, ya que las casas fueron mandadas a desocupar por órdenes del arzobispo. Apelando a su pobreza, la enfermedad de su marido y la lejanía del palacio inquisitorial, pide a los inquisidores le renten un espacio en las casas anexas al palacio. Los inquisidores resuelven que se arregle con el alcalde de las cárceles secretas.⁸⁸

La postura de los inquisidores nos muestra una perspectiva distinta a la que mantiene la bibliografía referida sobre los curanderos, pues como se ha mostrado, su ejercicio estaba permitido siempre que se emplearan remedios naturales y no contraviniera el canon religio-

⁸⁷ AGNM, *Inquisición*, vol. 573, exp. 3, f. 33, 35.

⁸⁸ AGNM, *Inquisición*, vol. 1582 [cajas], exp. 40, f. 1-1v. Solicitud de Juana de León, curandera, al Santo Oficio de México. Ciudad de México, 1720.



so. Ello nos lleva a plantear que el curanderismo cumplió una función social indispensable para los cuidados de la salud. Ante las peligrosas y mortales enfermedades que agobiaban la Nueva España, las prácticas de los curanderos, complementarias a las de los médicos, cirujanos o parteras, con frecuencia constituían un medio eficaz para sobreponerse a innumerables calamidades, padecimientos y necesidades. Sin embargo, habría que ahondar con mayor detenimiento en las condiciones en que se efectuaban tales prácticas curativas y profundizar en los mismos conocimientos terapéuticos de la época para hacer más inteligible la función de actores como los curanderos, así como las de los facultativos. ¿Cómo se ejercían las actividades sanitarias al interior de la Nueva España? ¿Cómo se aprendían y desarrollaban dichos conocimientos terapéuticos? ¿Bajo qué parámetros sociales, culturales simbólicos y metodológicos se guiaban tanto los curadores reconocidos por la Corona, como los que se encontraban al margen? Son algunas de las cuestiones que intentaremos resolver en el siguiente capítulo.



Capítulo 3

Los curanderos de la Ciudad de México y los conocimientos terapéuticos locales

Mucho se ha investigado acerca de las enfermedades, epidemias, métodos y teorías médicas partiendo desde el estudio de la historia, pero pocas veces se ha intentado comprender con mayor detenimiento las condiciones bajo las cuales los actores que realizaron distintas curaciones efectuaban su labor.

En la actualidad se ha otorgado demasiada atención a la medicina junto con su entorno institucional y disciplinar, como una forma de explicar el impulso extraordinario que obtuvo al ser considerada la estructura epistémica más exitosa en cuanto a la atención y cuidados de la salud, y con ello, se prestó un exacerbado interés a los logros y repercusiones que de ella han emanado. Sin embargo, bajo dichos parámetros subyace el peligro de que las explicaciones, que desde ahí se han construido, adecuen sus interpretaciones sobre las labores terapéuticas de épocas más alejadas a la realidad disciplinar de la medicina de los siglos XIX y XX, considerando que tales centurias se han tomado como referentes ideológicos por excelencia. En ese sentido, si consideramos simplemente la injerencia de las instituciones médicas como el único agente con la capacidad estratégica para ocuparse de la salud de la población durante un vasto periodo, se está privilegiando una perspectiva histórica que soslaya aspectos de suma importancia para la comprensión de, por ejemplo, la forma en que se han construido y validado cultural y socialmente distintos saberes y conocimientos, así como de otros elementos ajenos al ejercicio académico con los que ha interactuado por mucho tiempo la medicina institucional, y la creación de conocimiento.

El motor de este capítulo se encuentra en un abordaje del ejercicio terapéutico novohispano desde otra perspectiva. El campo de los conocimientos terapéuticos ha resultado un paradigma tan complejo, que, aunque en un principio intentamos mostrar la incidencia del curanderismo novohispano en el desarrollo curativo local, —siendo el núcleo de esta investigación—, también nos ocupamos de la movilidad y aplicación de los saberes locales y la manera en que funcionaban las prácticas curativas, lo cual podría, asimismo, enriquecer los entendidos y las explicaciones que ha realizado la historia de la medicina durante ese periodo.



3.1 El ejercicio terapéutico en la época moderna (siglos XVI-XVIII)

Un aspecto que hay que tener en cuenta al acercarse a estos elementos circundantes en torno a la salud durante la época moderna, resulta ser que sus actividades y sus percepciones sobre las curaciones mantienen una distancia considerable de las que se inauguraron y asentaron en el siglo XIX. Michel Foucault señaló este cambio de manera elocuente, cuando escribía que la relación entre lo visible y lo invisible en torno al cuerpo y sus afecciones habían modificado su estructura, con lo cual, se asentaron los parámetros del dominio de los saberes que consecuentemente se encausarían hacia la medicina clínica decimonónica.¹ Ahora, nos interesa dar un paso atrás sobre este proceso y tratar de explicar cómo se llevaban las cosas antes de que se diera ese cambio, especialmente en lo que respecta al siglo XVIII.

Durante la época moderna, la atención terapéutica de los enfermos se basó principalmente en el uso de la flora y diversos materiales provenientes de la naturaleza, fuesen estos minerales o animales, con los cuales se elaboraban remedios.² Además de las operaciones físicas existentes como sangrías y cirugías (pudiendo ser éstas sencillas y superficiales o más específicas, invasivas y peligrosas) y otros efectos corporales como purgas y dietas, que intentaban modificar ciertas alteraciones, se consideraba que el medio geográfico, —y en relativa forma el espacio sideral, a partir del uso de la astrología— repercutían en la constitución anímica de las personas, independientemente de si se encontraban enfermas o saludables.³

De cierta forma, las curaciones y terapéuticas occidentales, tanto las ejercidas mediante vías institucionales, así también las que no estaban propiamente reguladas, gozaron de una increíble estabilidad y se mostraron un tanto inalterables desde épocas antiguas, hasta bien

¹ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI editores, 2012, p. 12-13.

² Generalmente, estos remedios elaborados principalmente de la flora, eran denominados como <<simples>> o <<específicos>>, dependiendo de su elaboración y posterior aplicación. Se le denominaba ‘simple’ a aquel remedio que no involucraba una gran modificación del material empleado, por ejemplo, cuando se utilizaban determinadas hierbas que por sí solas aliviaban determinados tipos de males. Los ‘específicos’, ya considerados propiamente como ‘medicamentos’, eran sustancias más complejas que podían involucrar la mezcla de diversos elementos ‘simples’ y procesos más elaborados tales como la destilación o el desecamiento; los ‘específicos’ podían encontrarse habitualmente en las boticas, mientras que con los ‘simples’ bastaba con recurrir al herbolario o ‘yerbero’. Mar Rey Bueno, *Historia de las hierbas mágicas y medicinales*, Madrid, Nowtilus, 2008, p. 24-26.

³ Por lo que eran factores que se tomaban en cuenta entre dos vías, ya fuese como parte del diagnóstico o del tratamiento.



entrado el siglo XVIII.⁴ El conocimiento terapéutico hispánico oficial que se enseñaba en las universidades a través de la medicina, mantuvo sus inseparables raíces en Hipócrates, Galeno, Avicena, Dioscórides y demás tratadistas provenientes de la antigüedad clásica grecolatina o de la Edad Media, a los cuales se les buscó poner al día mediante renovadas lecturas y comentarios; lo mismo sucedía con la antigua farmacopea europea, con los clásicos tratamientos físicos y procedimientos quirúrgicos.⁵ Por otro lado, el común de las personas en el mundo hispánico empleaba y formulaba remedios provenientes de la tradición popular, con los cuales intentaban contrarrestar sus achaques y enfermedades. Aunque existían personas del común que conocían las bases médicas eruditas del método hipocrático-galénico,⁶ muchas de ellas tampoco dejaron de entender a su propia manera los problemas que se originaban en sus cuerpos y las causas que los generaban.

Una de las características indisociables de la mayoría de los sistemas curativos en el mundo, ha sido su capacidad valorativa centrada en su vocación por resolver problemas individuales a partir de una forma procedimental fundada en la indagación y el análisis de indicios, muchas veces focalizada en la construcción e interpretación de síntomas.⁷ Así, podría decirse que esa estructura procedimental ante las enfermedades y afecciones ha estado presente en los diagnósticos y curaciones durante siglos, independientemente de los entramados simbólicos y socioculturales, o del estado de los conocimientos que comparta una sociedad. Prácticas eminentemente cualitativas, sin duda, porque “tienen por objeto casos, situaciones y documentos individuales, *en cuanto individuales*; y precisamente por eso al-

⁴ Juan Ignacio Carmona García, *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Secretariado de Publicaciones, 2005, p. 172.

⁵ Roy Porter y Georges Vigarello, “Cuerpo, salud y enfermedades”, en Georges Vigarello (dir.), *Historia del cuerpo. Volumen I. Del Renacimiento al siglo de las luces*, Madrid, Taurus historia, 2005, p. 324.

⁶ La forma de valorar las afecciones del cuerpo del sistema hipocrático galénico se basó en una búsqueda de desequilibrios de fluidos corporales a partir de la teoría humoral anclada en analizar los influjos y alteraciones de los siguientes fluidos que se creían eran esenciales en el cuerpo: bilis amarilla, caliente y seca, vinculada con el hígado y la vesícula biliar; bilis negra, ligada a lo frío y seco, correspondiente al bazo; la flema, fría y húmeda, ligada al cerebro y pulmones; y sangre, caliente y húmeda, que tenía por órgano el corazón. Los modos de equilibrar estas complexiones humorales se hacían a través de elementos semejantes como alimentos calientes, fríos, húmedos, secos, así como la utilización de ambientes y tratamientos corporales de similar naturaleza. Para profundizar sobre el sistema hipocrático-galénico, véase: George M. Foster, “Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana” en Michael Kenny, Jesús M. de Miguel (eds.), *La antropología médica en España*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1980, p. 125; Roy Porter, Georges Vigarello, *op. cit.*, p. 325; una buena síntesis histórica sobre el hipocratismo se encuentra en Germán Viveros Maldonado, *Hipocratismo en México. Siglos XVI al XVIII*, México, Seminario de Cultura Mexicana -UNAM/IIFilol-III, 2007.

⁷ Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de referencias indiciales”, en *Mitos emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 147.



canzan resultados que tienen un margen insuprimible de aleatoriedad; basta pensar en el peso de las conjeturas (el término mismo es de origen adivinatorio) en la medicina o en la filología, además de la mántica.”⁸ La capacidad indicial funciona como uno de los pilares del ejercicio terapéutico con la cual los curadores han intentado dar sentido a síntomas y padecimientos, cuyas funciones sólo podrían revelarse bajo procedimientos y concepciones específicos, que sin lugar a dudas dependen de saberes sobre el cuerpo y de una mirada que construye valores perceptuales que se consideran esclarecedores.⁹

Lo que sucedía en la época moderna fue que la mirada volcada hacia las afecciones y curaciones se encontraba particularmente abierta a interpretaciones distintas, puesto que los conocimientos y nociones terapéuticas se ceñían a una gran cantidad de sujetos —no solamente médicos—, ideas y saberes. Algo común en la práctica terapéutica del periodo era que existía una especie de sesgo procedimental compartido en torno a la evaluación de afecciones entre el vulgo y los especialistas oficialmente reconocidos. No debería extrañarnos que la medicina hipocrático-galénica haya sido un modelo tan recurrente en aquellas percepciones terapéuticas, puesto que sus métodos reflexionaban sobre la noción de síntoma (*semejon*),¹⁰ bajo una relación específica del cuerpo humano con el ambiente, —una que aún no tenía por eje fundamental la permanente inquietud por diseccionar, ni por describir fenómenos anatómicos específicos como único garante para poder entender mejor diferentes enfermedades— siendo su sistema conceptual lo suficientemente sencillo como para ser empleado de manera habitual por el común de las sociedades de Europa y América. En una situación similar se hallaban otros saberes transversales como la astrología y determinadas concepciones y/o representaciones que rozaban entre lo religioso y las creencias populares. La astrología se vinculó a las curaciones en tanto se creía que el conocimiento de los astros que circundaban el orbe influía en el temperamento de los lugares y, por ende, en la salud de sus habitantes. No obstante, a pesar del colapso de la astrología como referente

⁸ *Ídem*.

⁹ Lo que convierte a esos conocimientos en algo que no está exento de mutaciones temporales y sujeto a distintas perspectivas. Foucault, *op. cit.*, p. 12-13

¹⁰ Es interesante la correlación que existe, en cuanto al sistema hipocrático-galénico, entre el término ‘síntoma’ con la palabra griega ‘semejon’, ya que en la teoría humoral se buscaba explicar las enfermedades con elementos similares que se encontraban en el medio, equilibrar los fluidos perdidos con materias semejantes, o contrarrestar su exceso de alguno de los humores en el cuerpo mediante un fluido opuesto. Asimismo, ambos términos remiten a la construcción de indicios a partir de los síntomas, por la forma en cómo caracterizan las afecciones corporales. Ginzburg, *op. cit.*, p. 146.



ideológico y conceptual a comienzos del siglo XVIII,¹¹ en ambos lados del Atlántico se siguieron utilizando almanaques y calendarios astrológicos para sembrar o para saber los días propicios para efectuarse alguna curación. Del lado de las representaciones, muchas de las preocupaciones provenientes de eclesiásticos y seculares se vieron reflejadas por escrito, a partir de los debates que surgieron en torno a la creencia en los maleficios o los daños provocados por brujería (por mencionar algunos), incluso, con lo que sucedió con los tratados sobre ‘mal de ojo’ o ‘aojamiento’ que aparecieron en el siglo XVI, y que fueron motivo de debate entre teólogos y médicos. Muchos de estos escritos incorporaban citas de autoridades clásicas y discutían la posibilidad de la existencia, por ejemplo, del ‘aojamiento’ como una postura etiológica para explicar las repercusiones físicas que sufría una persona a la cual se le realizaba el daño o ‘maleficio’, dando por resultado una gama de respuestas apoyadas desde explicaciones de corte hipocrático hasta las que ratificaban la presencia de hechicerías. Lo singular de este paradigma subyace en que, de los tratados que aparecieron, algunos siguieron discutiendo estos temas hasta muy entrado el siglo XVIII.¹²

Asimismo, la propia mirada en torno a los padecimientos estaba mediada hacia formas específicas de significación, que se hacen más evidentes si retomamos algunas descripciones de mediados del siglo XVIII. Traigamos a colación una denuncia que transcribimos en el capítulo 2, en la cual el dominico fray Diego Nuñez describe varios síntomas de su enfermedad, los cuales, en cierta medida, los atribuía a causa de un maleficio: “...y después de algún tiempo experimenté que estando echando por la orina los trapos y pelos podridos

¹¹ Miruna Achim, "La querrela por el temperamento de México. Meteorología, hipocratismo y reformas urbanas a finales del siglo XVIII", en Frida Gorbach, Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 244.

¹² Entre algunos tratadistas que escribieron sobre el aojamiento se encuentran Diego Álvarez Chanca (quien acompañó a Colón en su segundo viaje como médico y botánico de la expedición; asimismo fue médico de Corte), Antonio de Cartagena, cuyo tratado se publicó en 1529 junto con otro que dedicaba a la peste; además el lusitano Tomás Rodríguez da Veiga, quien en 1561 escribió un manuscrito en latín; por último se halla el tratado de Gaspar de Ribero, cuyo tratado se incluyó dentro de un incunable llamado *Varios de medicina*, escrito aproximadamente entre 1525 y 1535. Véase Jacobo Sanz Hermida, "Literatura de fascinación española en el siglo XVI", en Manuel García Martín, Ignacio Arellano, Javier Blanco, Marc Vitse (eds.), *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, vol. 2, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993, p. 959. Por otra parte, a lo largo del siglo XVIII, uno de los intereses de los ilustrados españoles de todas las ideas y los esquemas de acción que intentaron implementar en la Península, resultó la discusión científica razonada de concepciones y creencias. Entre esas el ‘aojamiento’ fue uno de los temas que se discutió con intenciones rigurosas desde los renovados esquemas y perspectivas médicas y científicas de la época. Véase Miruna Achim, *Lagartijas medicinales. Remedios americanos y debates científicos en la Ilustración*, México, CONACULTA-UAM Cuajimalpa, 2008 p. 69-70.



[.] los empecé a echar [los] nuevos revueltos con los podridos”.¹³ Esta descripción no se aleja —en la forma— de escritos como el de P. Pomme, quien en 1769 (treinta y seis años después de la declaración del fraile que citamos arriba) intentó curar a una histérica “haciéndole tomar <<baños de diez a doce horas por día, durante diez meses completos>>”. Cuando Pomme terminó su tratamiento para contrarrestar el desecamiento del sistema nervioso de la enferma, vio “<<porciones membranosas, parecidas a fragmentos de pergamino empapado [...], desprenderse con ligeros dolores y salir diariamente con la orina, desollarse a la vez el uréter del lado derecho y salir entero por la misma vía>>”, sucediendo dicho desollamiento de manera similar en numerosos órganos.¹⁴ Estas dos observaciones, una hecha por un médico francés cuyo país se consideraba, en ese entonces, uno de los más desarrollados en torno a las ciencias y concretamente en la medicina, y la otra, realizada por un fraile de la Ciudad de México del que no se perciben visos de que fuese un especialista dotado de conocimientos curativos, poseen rasgos en común en cuanto a las formas de describir y significar estos indicios corporales partiendo de un utillaje de perspectivas y tecnologías en torno al cuerpo: las descripciones situadas en relatar el suceso que acontece al manifestarse un síntoma, viendo en esencia los rasgos externos sin ir más allá de la mera acción de explicar el síntoma como un padecimiento en sí mismo.

En ese sentido, existió un cambio radical en torno a la terapéutica y la visión sobre el cuerpo que se inauguró ya muy entrado el siglo XVIII. A partir del impulso generado por diversos desarrollos científicos, que un siglo más tarde la medicina clínica experimental redimensionaría, se comenzaron a ponderar los síntomas como problemas que había que explicar analizando una serie de patrones y funcionamientos alterados del cuerpo. De acuerdo con una novedosa construcción de normalidades médicas guiadas desde la labor esotérica de un cúmulo de conocimientos experimentales y anatómicos, se conformó una

¹³ AGNM, *Inquisición*, vol. 765, exp. 19, f. 301. Denuncias contra Gertrudis, mulata anegrada, por curandera supersticiosa. Ciudad de México, 1733.

¹⁴ P. Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deus sexes*, Lyon, 1769, p. 60-65, citado por Foucault, *op. cit.*, p. 9. El término histérica (del francés *hystérie*, y éste del griego ὑστέρα, “útero”) era ocupado en el contexto de este tratadista, como una afección uterina (similar a las nociones sobre el útero que provenían de los tratados hipocráticos), y no tanto como se caracterizaría en el siglo XIX remitiendo la noción a un trastorno psicológico de carácter neurótico.



modificación metódica diametralmente distinta a la que se hacía en épocas anteriores, cuando se entendían los indicios sintomáticos como fenómenos patológicos *a priori*.¹⁵

Ahora bien, para finalizar este apartado, quizá no sería prudente hablar de la terapéutica en términos de eficacia, si se comparan las creencias y resultados de determinados periodos. Y esto debido a que son conocimientos y saberes diametralmente distintos encaminados hacia ideas específicas sobre las funciones corporales, así como de un manejo particular del utillaje tecnológico guiado bajo numerosos parámetros —no solamente nos referimos a las herramientas con las que contaban, sino a la forma de observar las enfermedades y de implementar posibles soluciones, o incluso en la manera en que se percibía la enfermedad y la muerte. Hablar de umbrales de efectividad en torno a tratamientos y curaciones podría resultar arriesgado, pues se trata de criterios subjetivos que dependen de las percepciones del observador, así como de los valores y condicionantes (sociales, culturales, simbólicos, personales, etcétera) con las que opere dicho criterio. Lo que sí podría dejarnos una adecuada contrastación, es la diferencia entre formas de afrontar diversos problemas de salud, sus posibles soluciones y la manera en cómo se conjugaban estos elementos.

Tras abordar algunos rasgos que creemos compartía la terapéutica de la época moderna, hablemos del caso de la Nueva España, sobre cómo se movía el conocimiento y las prácticas para curar.

3.2 La circulación del conocimiento terapéutico en la Nueva España durante el siglo XVIII

Medios y soportes

En los virreinos americanos como la Nueva España, predominó el uso de la terapéutica encaminada fundamentalmente a desempeñar una práctica esencialmente utilitaria, la cual funcionaba bajo su propia lógica interna, aunque análoga en muchos de sus aspectos al resto de la Península, es decir, guardando sus especificidades en torno a los saberes curativos

¹⁵ A todo esto, Carlo Ginzburg afirmaba que en el siglo XVIII, e incluso en siglos anteriores, “la imposibilidad para la medicina de alcanzar el rigor propio de las ciencias de la naturaleza derivaba de la imposibilidad de la cuantificación, como no fuera para funciones puramente auxiliares. La imposibilidad de la cuantificación se derivaba de la insuprimible presencia de lo cualitativo, de lo individual; y la presencia de lo individual dependía del hecho de que el ojo humano es más sensible a las diferencias (aunque sean marginales) entre los seres humanos que a las que se dan entre las rocas o las hojas.” Ginzburg, *op. cit.*, p. 155. Y aunque podría decirse que durante los dos últimos siglos estos problemas se han afrontado con relativo éxito, la medicina, aún como forma terapéutica dominante, procede bajo el problema de construir enfermedades, haciendo frente a una serie cambiante de ideas y problemas sobre el funcionamiento del cuerpo, la etiología de los padecimientos y los acercamientos realizados para construir sus bases nosológicas.



hechos a partir de los recursos disponibles en el territorio, pero no por ello apartando los tratamientos y el utillaje curativo de su matriz cultural.

Tres fueron los medios más conocidos en los que se recopilaban, sostuvieron y se asimilaban los conocimientos curativos, tanto los de la medicina institucional como algunos otros propios del territorio: la Universidad, la Iglesia y el ejército.¹⁶ La Universidad Real y Pontificia de México formaba médicos y cirujanos a los que se instruía en diversas materias sobre el tratamiento de enfermedades. Esta institución contaba con materias formativas indispensables para la práctica médica, las cuales se renovarían durante la segunda mitad del siglo XVIII con la creación de diversas cátedras como las de cirugía, anatomía y botánica.¹⁷ A su vez, el ejército estuvo interesado en desarrollar sus propios conocimientos médicos y quirúrgicos, que se beneficiaron con las políticas de los Borbón y sus necesidades de crear centros para el estudio de áreas como marina, cirugía, artillería, ingeniería, entre otros saberes que constituían los pilares necesarios para el funcionamiento del ejército moderno.¹⁸ Además, muchos militares en ambos lados del Atlántico se interesaron por escribir sobre temas relacionados con la terapéutica en los lugares en los que eran designados para el ejercicio de sus funciones.

En cuanto a la Iglesia, siendo uno de los organismos con una extraordinaria transversalidad sociocultural, tenía presencia en numerosas cátedras de muchas universidades del mundo hispánico, y algunos religiosos contaban con conocimientos en medicina.¹⁹ Además, erigieron otras instituciones como conventos y hospitales (algunos contaban con boticas

¹⁶ José Luis Peset Reig, "La prensa científica y los científicos en el fin de la colonia", en Carlos Alberto González Sánchez, Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, FCE, 2003, p. 480.

¹⁷ En 1768 se fundó la Real Escuela de Cirugía utilizando los espacios, convalecientes y enfermos del Real Hospital de Naturales; en ese mismo año se creó la Cátedra de Anatomía Práctica, en las que se impartieron clases de anatomía, fisiología y cirugía, ambas dependientes de la Real y Pontificia Universidad de México. Alberto Saladino García, "Quehaceres científicos y humanísticos en el México independiente" en Rosaura Ruíz, Arturo Argueta y Graciela Zamudio (coords.), *Otras armas para la independencia y la revolución. Ciencias y humanidades en México*, México, FCE, 2010, p. 31-32. La cátedra de botánica se inauguró en 1788 y en sus inicios se impartió en la casa del arquitecto Ignacio Castera, hasta 1791, año en que fue trasladada al jardín del palacio virreinal, donde se impartió de manera provisional aún en el México independiente. Graciela Zamudio, "El Jardín Botánico de la Nueva España y la Institucionalización de la Botánica en México", en Juan José Saldaña (ed.), *Los orígenes de la ciencia nacional*, México, SLHCT-UNAM/FFyL, 1992, p. 63, 66. Muchos de estos cambios se generaron con el resentimiento de algunos médicos y protomédicos, quienes vieron en estas acciones un atentado contra su autoridad y contra el viejo ejercicio médico, apegado hacia la teoría y el conocimiento libresco.

¹⁸ Peset, *op. cit.*, p. 480-481.

¹⁹ *Ibidem*, p. 480.



propias) en los que no solamente se brindaba asistencia a los enfermos,²⁰ sino funcionaban como espacios propicios en los que recopilaban y aplicaban conocimientos sobre la flora que era empleada en remedios, así como de tratamientos empleados en diversas comunidades y pueblos de indios. Aunado a ello, el clero regular contaba con un cúmulo de personas avocadas a desempeñar oficios como curadores y boticarios, en su mayoría frailes que efectuaban labores terapéuticas. Un caso muy ilustrativo lo encontramos, por ejemplo, yendo por el <<Camino Real Tierra Adentro>>, hacia la región septentrional del territorio novohispano. Antes de la expulsión de los jesuitas de la Nueva España (1767), esta orden había desplegado diversos conventos hacia el norte. Durante los siglos XVII y XVIII arribaron a estos territorios numerosos misioneros jesuitas, algunos provenientes de distintos lugares como del Sacro Imperio Romano Germánico. Muchos de los frailes más sobresalientes en cuestiones curativas como Jan Nentuig,²¹ Ignaz Pfefferkorn,²² o el mismo Johannes

²⁰ Recientemente el historiador José Pardo Tomás ("La 'medicina de la conversión': el convento como espacio de cultura médica novohispana", en José Pardo Tomás, Mauricio Sánchez Menchero (eds.), *Geografías médicas: orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*, México, UNAM/CEIICH, 2014, p. 20) ha afirmado que, a partir del siglo XVI, "la circulación del saber médico y las prácticas sanadoras tuvieron lugar en el espacio conventual que ese despliegue edilicio diseminó por todo el territorio controlado por los colonizadores, siempre en función del objetivo evangelizador. Y ello por dos motivos principales: en primer lugar, por la necesidad de asegurar la salud de los evangelizadores y de las tropas y colonos que, eventualmente los acompañaban; en segundo lugar, porque bien pronto se hizo patente para los evangelizadores que la posibilidad de albergar a los enfermos desposeídos y ofrecerles atención y cuidado para sus cuerpos era una excelente ocasión para intentar también sanar sus almas." Y aunque esta interpretación parece adaptarse muy bien a la situación de ese siglo, podemos decir que, para los siglos posteriores —si no es que desde un inicio—, los conventos funcionaron como espacios de interacción en los cuales no pocas veces los frailes se interesaron por las nociones terapéuticas de los indígenas, como lo muestra la creación del *Códice Cruz-Badiano* realizado al interior del colegio de Santa Cruz Tlatelolco (1552), o muchos otros tratados hechos por frailes que provenían en las provincias internas del norte novohispano, y que contienen inestimables datos curativos vinculado con nombres y los usos que los indígenas hacían de las plantas. Además, algunos indios participaron en funciones asistenciales en diversos hospitales.

²¹ Misionero en Sonora de 1751 a 1767, que, tras el destierro de los jesuitas por la Corona, falleció un año después en Ixtlán, Nayarit, a la edad de 55 años. Escribió una *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora* (1794). Luis González Rodríguez, "Religión y comercio de plantas en el noroeste colonial", en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, UNAM/IIA, 1993, p. 82.

²² Proveniente del Palatinado, fue misionero en la Nueva España de 1755 a 1768 recorriendo varios lugares hacia el norte. En 1777 regresó a su tierra natal, tras haber sido apresado en el puerto de Cádiz en su viaje de vuelta. "A petición de algunos compañeros suyos, y como agradecimiento para su libertador Max Ferdinand, escribió su *Descripción de la provincia de Sonora*, que se publicó en dos tomos en Colonia, en 1794-1795. Un tercer tomo, en el que trataba su regreso de Sonora y de su cautiverio, junto con el testimonio de otros misioneros. Al parecer, nunca llegó a imprimirse." *Ibidem*, p. 86. Pfefferkorn escribía en su obra: "<<Hay en Sonora numerosas plantas y hierbas benéficas que ayudan a recuperar la salud, a veces con maravillosa eficacia, lo que afortunadamente compensa la falta de médicos, cirujanos y boticarios. Deseo mencionar únicamente aquellas de las que yo tengo el mayor conocimiento.>>" *Ídem*.



Steinhoffer (Juan de Esteyneffer, bajo su nombre hispanizado),²³ todos ellos de una u otra forma hicieron patente la necesidad de realizar escritos que fuesen de utilidad en las regiones donde se carecían de médicos y boticas, y por ende, de avocarse al acrecentamiento de conocimientos terapéuticos desde los ámbitos religiosos en los que se encontraban.

Además de los medios espaciales y formativos comunes que se encontraban entre la Universidad, la Iglesia y el ejército, muchos conocimientos terapéuticos corrieron en distintos soportes como gacetas, libros y manuscritos. En general, los virreinos hispanoamericanos se interesaron por importar obras técnicas de áreas como medicina, cirugía y anatomía,²⁴ e incluso llegaron a existir intercambios de escritos producidos en Nueva España hacia Sudamérica.²⁵ Este tipo de publicaciones, aunque, en teoría, se dirigían a las bibliotecas de bachilleres y licenciados en medicina, probablemente pudieron haber sido leídas por otro tipo de público como eclesiásticos, militares, y personas con algunos conocimientos en letras. Por otra parte, periódicos como la *Gazeta de México* proporcionaron informaciones variadas sobre remedios y tratamientos enunciados por una variada gama de actores, desde médicos novohispanos y extranjeros —como el médico bachiller José de la Peña y Flores, quien inventó un *licor Alkahest* para las fiebres (1738) elaborado a base de vegetales y minerales, o los polvos de *lacterre* o *Elixirvitae* utilizados para sanar varias enfermedades, el cual fue creado por Jerónimo de Charomonte (1738)—,²⁶ así como de diversos remedios

²³ Resultó el más conocido de los misioneros europeos que se desempeñaron en el norte novohispano. En 1712 se publica en la capital su obra *Florilegio Medicinal de todas las enfermedades*. *Ibidem*, p. 87.

²⁴ Ejemplo de ello son las siguientes obras: *Tratado de Medicina para las Diferentes Enfermedades* de Gregorio López de Hinojosos (varias ediciones de 1670 a 1727); Goulard, *El Cirujano instruido. Modo fácil y barato de curar casi todas las enfermedades externas* (editado y traducido en Madrid, 1774); José de Gazola, *El mundo Engañado de los Falsos Médicos*, (traducido en 1729); Félix Palacios, *Palestra Farmacéutica-Química-Galénica*; de Martín Martínez *Anatomía Completa del Hombre y Medicina Scéptica* (que arribaron a Caracas en 1756). Véase Emanuele Amodio, "Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII", en *Asclepio*, vol. XLIX-1-1997, p. 108-109; [en línea], [Formato PDF], disponible en internet: <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/380/378>, [consultado el 07/09/2016].

²⁵ Textos como la *Verdadera Medicina, Astrología y Cirugía* de Juan de Barrios (México, 1607), o el *Florilegio Medicinal de todas las enfermedades* de Juan de Esteyneffer (México, 1712), que llegaron a Caracas a mediados del siglo XVIII.

²⁶ Héctor Rodolfo García Lisjuán, *La cultura científico-técnica novohispana en la primera mitad del siglo XVIII, a través de Las gacetas de México y el Mercurio de México (1722, 1728-1739, 1742)*, tesis de Maestría en historia, México, UNAM/FFyL, 2011, p. 84; *apud*, *Gazeta de México*: núm. 123, febrero, 1730; núm. 75, febrero, 1734; núm. 129, agosto, 1738. Para adentrarse con mayor detenimiento en el contenido terapéutico de las gacetas a lo largo del siglo XVIII, véase a Virginia Guedea, *Las gacetas de México y la medicina. Un índice*, México, UNAM/IIH, 1991.



que provenían de sectores populares. Sobre este aspecto, Héctor Rodolfo García Lisjuan ha escrito respecto de algunos remedios populares que quedaron plasmados en la *Gazeta*:

En relación con la terapéutica tradicional, se dice que la *Pitahaya* es para curar el mal de Landa (1722), el *Tlanchilone* para el mal gálico o sífilis (1729) y se ratifica su uso como remedio en 1739. Los *Alacranes* de Zultepec se prescriben para el mal de costado (apéndice); para curar las heridas en el vientre, la planta de cáncer en Cadereyta (1735). Se afirma que el clima en Charo, Michoacán es bueno para reestablecer la salud, como fue el caso del obispo de Valladolid en 1736. Se notifica que el médico Francisco Carlos Galván utilizó el pulque como remedio para la diarrea en 1737. Finalmente se menciona que hervir agua de los manantiales de Chapultepec en cántaros de Xochimilco es benéfico para la salud, [contrarrestando padecimientos como] diarrea, gota, reumas, destilaciones de pecho y vómitos (1738).²⁷

La información terapéutica vertida en la *Gazeta de México* hace notoria la utilidad que representaba este tipo de conocimientos para un público que no se circunscribía específicamente a los límites de los especialistas, sino que era difundido por un grupo heterogéneo de personas hacia otros sectores igualmente heterogéneos. Sin embargo, estas publicaciones periódicas que incorporaron remedios e información terapéutica darían un giro novedoso durante la segunda mitad del siglo XVIII, con impresos ilustrados como la *Gaceta de Literatura* (1787-1795) escrita por José Antonio Alzate,²⁸ el *Mercurio Volante* (1772-1773) de José Ignacio Bartolache, y algunas otras revistas que llegaban de distintas latitudes como el *Mercurio Peruano* (1791-1795) o la *Gaceta de Guatemala* (1797-1804).²⁹ En general, la segunda mitad del siglo XVIII novohispano vio una renovación de sus esquemas médicos y terapéuticos, tanto por la introducción de un cúmulo distinto de textos provenientes de la Península y de distintas latitudes americanas y europeas, como por el ejercicio de numero-

²⁷ García Lisjuan, *op. cit.*, p. 84-85; *apud*, *Gazeta de México*: núm. 6, junio, 1722; núm. 16, marzo, 1729; núm. 87, febrero, 1735; núm. 106, septiembre, 1736; núm. 114, mayo, 1737; núm. 123, febrero 1738.

²⁸ Aunque fue su publicación más conocida, también editó otras revistas como *El diario literario de México* (1768), *Asuntos Varios sobre Ciencias y Artes* (1772, aunque sólo circuló durante unos meses), y sus *Observaciones sobre Física, Historia Natural y Artes Útiles* que posteriormente cambiaría su nombre a *Gaceta de Literatura de México*.

²⁹ Peset, *op. cit.*, p. 481-483. Es de resaltar que estas publicaciones periódicas guatemaltecas, en su momento, cobraron eco entre los habitantes de la Ciudad de México. Sobre los conocimientos médicos y terapéuticos vertidos en la *Gaceta de Guatemala*, véase la puesta al día que realizó Adriana Rojas Madrigal, *La circulación del conocimiento médico a través de la Gaceta de Guatemala (1797-1804)*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM/FFyL, 2016, p. 73-76. Al respecto de lo que hemos venido diciendo sobre la utilidad práctica de los conocimientos terapéuticos en la época, la autora cita las propias intenciones de los editores de la *Gaceta* de la siguiente manera: “<<Todas las [materias] que se traten, bien sean de agena pluma, ó bien de la nuestra, serán útiles con respecto á éste reyno, y á el estado que en él tienen los conocimientos y las luzes>>”. *Ídem*, p. 75; *apud*, “Introducción”, *Gaceta de Guatemala*, tomo II, 1798.



sos letrados ilustrados, entusiastas que conformaron una dinámica única de construcción de conocimiento. La cuestión es por demás importante, porque fue en dicho horizonte en el que los ilustrados comenzaron a observar con mayor detenimiento los conocimientos y saberes locales. Intentemos mostrar brevemente la manera en que se acercaron a estos elementos, sobre todo en lo que respecta a la terapéutica popular novohispana.

Los ilustrados novohispanos y los conocimientos terapéuticos locales

Es curiosa la manera en la que la atmósfera ilustrada del siglo XVIII se condujo en aspectos tan puntuales como la producción de conocimiento. Parece ser que la tónica del momento consistió en ir rompiendo los viejos esquemas, que, a final de cuentas, darían un viraje totalmente radical sobre la concepción del mundo y de todo lo que se gestaba dentro de él. Algo de eso se vio reflejado en los intereses terapéuticos que la cultura escrita dieciochesca del mundo hispánico mostró en sus pesquisas e intereses.

Se ha dicho que parte de la renovación de la medicina institucional y académica de occidente se conformó tras las nuevas tendencias impulsadas por disciplinas como la cirugía, la anatomía o la historia natural, que terminaron por redimensionar las formas de comprender al cuerpo. Así también el influjo por experimentar y observar obtuvo cada vez mayor preponderancia, de modo que se pusieron en duda muchos de los conocimientos dominantes que habían imperado en escenarios académicos y populares durante siglos. A la par, sucedió que se reavivaron los intentos por recopilar y probar el corpus de saberes locales de distintas latitudes, bajo la técnica y los esquemas epistemológicos de numerosas instituciones científicas y académicas. En ese sentido, el siglo XVIII manifestó “una verdadera ofensiva cultural de la burguesía [profesionistas], que se apropia[rían] de gran parte del saber, indicial y no indicial, de artesanos y campesinos, codificándolo y al mismo tiempo intensificando un gigantesco proceso de aculturación”.³⁰

Muchos ilustrados novohispanos participaron en esa tendencia. Si se reeditaron libros de medicina, secretos de la naturaleza, descripciones de la flora, y demás obras provenientes de los siglos XVI y XVII, se debió a un interés expreso en ‘redescubrir’ o ‘reencontrar’ los conocimientos y saberes provenientes de ámbitos locales,³¹ y más importante aún, compro-

³⁰ Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 155. Según este autor, entre uno de los símbolos e instrumentos centrales de esa ofensiva puede considerarse a la *Encyclopédie*.

³¹ Miruna Achim, *Lagartijas medicinales, op. cit.*, p. 84-87.



bar mediante ejercicios experimentales el saber popular, bajo una nueva mirada, menos susceptible al antiguo conocimiento libresco y sus certezas, sostenidas en la *disputatio* de las verdades de los antiguos clásicos. La recopilación sistemática de esas nociones ofreció a los letrados y entusiastas de la ciencia dieciochescos y decimonónicos la posibilidad de reformular diversos entendidos y conocimientos presentes durante muchos siglos, siendo más evidente en no pocas disciplinas científicas, y por supuesto, con gran notoriedad en el caso de la terapéutica.³² Los impresos lograron mediatizar cada vez más determinadas experiencias. Un claro ejemplo resulta el “descubrimiento” de la inoculación de la viruela. En un artículo publicado en el *Suplemento a la Gazeta de México*, se escribía que el médico Edward Jenner:

hallándose en Gloucester [Gran Bretaña], supo por una casual conversación que tuvo con un pastor de vacas, que ciertos granos que tenían estos animales en los pezones de sus tetas, se pegaban o se comunicaban a los que las manejaban para sacarlas la leche u ordeñarlas, especialmente se daba la casualidad de tener en las manos alguna rozadura o escoriación. También averiguó que los tales no padecían viruelas aun cuando fuesen a países donde las hubiese y tratasen con las que tenían, ni el mal o granos de las vacas aunque siguieran el mismo oficio: *observó igualmente y supo que este secreto lo conocía y sabía ya por aquellas gentes del campo desde tiempo inmemorial*; con cuyo motivo le ocurrió el admirable pensamiento de que tal vez podría preservar a los hombres por este medio de la cruel epidemia de las viruelas; y en efecto, habiendo hecho sus primeros ensayos, ver que la vacuna preserva para siempre de las viruelas: estos mismos efectos se han observado en Génova, Francia y otros países; de forma que es incalculable el número de personas que van ya inoculadas con la mayor felicidad.³³

Más que tratarse de “descubrimientos”,³⁴ son saberes reformulados o aplicados a otros aspectos y fenómenos vivenciales. Pero el hecho es, por paradójico que parezca, que, pese a la manifiesta distancia cultural existente entre dos sectores sociales tan disímiles, como los letrados e intelectuales ilustrados y el vulgo caracterizado como iletrado y soez, existieron diversos contactos y encuentros que, en tanto alimentaban las arcas y cotos de información

³² Dorothy Tank de Estrada, “Muerte precoz. Los niños en el siglo XVIII”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo III: entre la tradición y el cambio*, México, El Colegio de México-FCE, 2012, p. 235.

³³ *Ibidem*, p. 233; *apud*, *Suplemento a la Gazeta de México*, 26 de mayo de 1804. Las cursivas son nuestras.

³⁴ No consideramos que sean descubrimientos, pues existe todo un ejercicio cognitivo, tecnológico, perceptual, simbólico, y sociocultural inserto en el desarrollo y construcción del conocimiento, por lo que nos resultan un tanto erróneas dichas nociones muy extendidas, que generalmente se emplean al referirse distintos procesos al interior de la elaboración científica. En esos aspectos ha sido enfática la historia de la ciencia en tratar de aminorar el uso de este tipo de adjetivos.



de los entusiastas de la ciencia, daban legitimidad a los saberes del común de las personas y se realizaba una valoración a los conocimientos locales.

Diversos ilustrados novohispanos fueron enfáticos en señalar el campo abierto que podía explorarse en torno a los tratamientos, curaciones y el uso de la flora en el ejercicio terapéutico. Médicos y cirujanos como José Felipe Flores en Guatemala, Ramón Méndez y Díaz en Orizaba, Joseph García de la Vega en la Ciudad de México, o científicos como Antonio León y Gama, tuvieron la convicción de que los indios eran herederos vivientes de un vasto repertorio de remedios y curas que utilizaban en su vida cotidiana.³⁵ En su discurso inaugural de la cátedra de botánica, el catedrático y expedicionario Vicente Cervantes reconocía los profundos conocimientos que tenían los novohispanos de su propia flora, sobre todo en cuanto a su uso en remedios curativos.³⁶ Más aún, la expedición botánica realizada en el territorio novohispano a finales del siglo XVIII es, quizá, un reflejo de la importancia que cobró entre los ilustrados la consideración del medio junto con las prácticas locales, y del subsecuente paso que debía darse al tratar de codificarlo, con intenciones de expurgarlo de los elementos endebles con los que parecía haberlo cargado el vulgo, y de ser posible ‘universalizarlo’.³⁷

Es importante resaltar que este acrecentado interés del momento no carecía de antecedentes, pues, testimonios como el del fraile franciscano Agustín de Vetancurt (1697), parecen revelar un interés sostenido en torno a la terapéutica popular: “otras muchas yerbas produce esta tierra, de éstas los médicos las aplican; ojalá se hiciera de ellas experiencia para que los simples escusaran con su virtud muchos achaques: Hice junta de Arbolarios y médicos naturales que aprobaron veinte personas añadiendo; y quitando averigüé las virtudes y los efectos de las plantas que escribo teniendo a la vista cada yerba.”³⁸ Lo que sí resultó inaudito fue la atención que cobró en las últimas décadas del siglo XVIII y los sopor-

³⁵ Miruna Achim, *Lagartijas medicinales*, *op. cit.*, p. 75.

³⁶ Graciela Zamudio, “El jardín botánico...”, *op. cit.*, p. 64-65.

³⁷ En la Real Orden del 27 de octubre de 1786, el rey Carlos III señalaba las tareas y los objetivos a desempeñar por los expedicionarios, escribiendo que: “se examinen, dibujen y describan metodicamente las producciones naturales de mis Fertiles Dominios de Nueva España no solo con el objetivo general, e importante de promover los progresos de las ciencias Phisicas, desterrar las dudas, y adulteraciones que hay en la medicina, tintura y otras artes útiles que aumentan el comercio...”. Graciela Zamudio, “Los artistas y las ilustraciones de la expedición científica a Nueva España”, en José Mariano Mociño, Martín de Sessé, *La real expedición botánica a Nueva España*, Vol. 1, México, Siglo XXI editores-UNAM/Instituto de Biología, 2010 p. 225.

³⁸ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*, vol. 3, segunda edición facsímil; México, Porrúa, 1982 [1697], p. 64.



tes en los que se plasmaba la importancia de lo local en los saberes. No obstante, para el caso de la Nueva España y bajo su singular situación social y territorial, una de las continuidades que mostraron los ilustrados con tiempos anteriores, fue la intención de dar a conocer conocimientos que representaran una utilidad práctica que fuese indispensable y accesible para la mayoría de la población novohispana.³⁹

Sin embargo, los ilustrados novohispanos tomaron distancia de la obtención y corroboración de saberes locales provenientes de los sectores comunes de la sociedad. Así, manifestaban que los conocimientos que eran obtenidos por medio de métodos empíricos o <<prácticos>>, no dejaban de estar limitados al ambiente en el que tenían aplicación advirtiendo que muchas veces sus practicantes ignoraban las causas por las cuales sucedían, por lo que había que estudiarlos a través de criterios razonables apegados al conocimiento científico del momento.⁴⁰ Otros letrados pensaban que la injerencia de estos actores populares afectaba el desenvolvimiento adecuado de disciplinas rigurosas como la medicina, tal fue el caso de José Ignacio Bartolache, quien mencionaba lo absurdo de recurrir en los alumbramientos a parteras en lugar de médicos, y de aceptar la medicina que recibían de estas mujeres en lugar de las prescritas por los facultativos.⁴¹

Hasta aquí, hemos abordado cómo la terapéutica novohispana se encontraba bajo los preceptos utilitarios y prácticos de un ejercicio singular, que igualmente guardaba sintonía con

³⁹ José Ignacio Bartolache escribía en su *Mercurio Volante*, que “<<Solamente miro a los que no saben, ni son sujetos de carrera, pudiendo serlo, y a lo que llamamos vulgo, gente que pasa en todo el mundo por ignorante y ruda de profesión, aunque no todo por su culpa... Siendo ciertísimo que el deseo de saber es con igualdad inspirado a todo hombre. Pero no siempre, ni en todas partes hai, quienes se tomen el trabajo de hacer este importante servicio a la humanidad, escribiendo de intento para éstas gentes, á quienes sin razón alguna se les quiere dejar sepultadas en su ignorancia y aun tácitamente se les supone incapaces>>”, dejando en claro su vocación y utilidad de sus estudios a un público bastante amplio. María de Lourdes Ibarra Herreras, “Doctor José Ignacio Bartolache”, en Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina novohispana*, vol. 2, México, Academia Nacional de Medicina-UNAM/Facultad de Medicina, 1990-1999, p. 564-565.

⁴⁰ Muchos ilustrados novohispanos dan visos de pensar en similares términos, como lo hizo Joaquín Velázquez de León (1732-1786) cuando escribía lo siguiente sobre las predicciones meteorológicas que hacía el vulgo en cuanto a una región: “Mejor lo hacen los labradores y paisanos del campo. Ellos proceden de un método empírico, saben que en sucediendo esto ha de suceder aquello, sin otra razón que haberlo observado así o heredado a sus mayores; ignoran las causas, pero aciertan muchas veces el anuncio de los efectos y de esto mismo se infiere que su ciencia es y debe ser muy limitada. Con efecto, no saben pronosticar más que en su pequeño territorio y de un día para otro.” Véase Miruna Achim, “La querrela...”, *op. cit.*, p. 249; *apud*, Joaquín Velázquez de León, *Descripción histórica y topográfica del valle, las lagunas y Ciudad de México*, ca. 1775, p. 230-231.

⁴¹ Ibarra Herreras, *op. cit.*, p. 566.



las formas en que durante varios siglos el mundo resguardaba y cuidaba de la salud, pese a la inestabilidad e inseguridad de las innovaciones médicas. Los ilustrados novohispanos, como vimos, se ubicaron en un periodo de transición en torno a las prácticas y percepciones sobre los saberes y conocimientos. A su vez fueron partícipes de las dinámicas y atmósferas intelectuales y socioculturales que se hallaban presentes en otras latitudes del mundo occidental, sin olvidar las proyecciones de su trabajo hacia el medio en el que se encontraban insertos, o de las especificidades locales y sus atributos, de los cuales tuvieron conciencia.

Es momento de ir al meollo de esta investigación y preguntarnos, ¿Cómo se llevaban las terapéuticas locales y qué lugar tenía entre los aspectos socioculturales novohispanos? Y sobre todo, ¿cuál era el lugar del curandero novohispano en esta dinámica, que parece involucrar directamente problemas como la construcción y aplicación de conocimientos terapéuticos?

3.3 Los curanderos de la Ciudad de México y los conocimientos terapéuticos locales

Prácticas curativas locales

Siendo los conocimientos terapéuticos novohispanos tan singulares y diversos, nada nos permite observar mejor la dinámica en la que se encontraba, que el adentrarnos en las prácticas mismas. Aunque los medios y los soportes pueden otorgarnos una idea de la amplia permeabilidad y extensión de la información terapéutica de los territorios extensos del virreinato, o de la utilidad y practicidad en la que se encontraban su razón de ser, es en las prácticas locales donde notamos sus alcances y aplicaciones. Ahora bien, debido a que podría resultar un tema tan amplio, hemos decidido limitarnos a examinar dos ejemplos en los que, por las posibilidades que ofrecen las fuentes existentes y por su vasta aplicación en el centro de la Nueva España, podrían considerarse como representativos.⁴²

Muchos elementos curativos tales como la flora fueron empleados de distintas maneras. Por ejemplo, hablando del ‘ololiuhqui’, esta hierba ha resultado muy singular para algunos antropólogos y etnohistoriadores, puesto que han acordado que se utilizaba principalmente en contextos meramente místicos y religiosos durante la época prehispánica, o en actividades como la magia y hechicería coloniales. Sin embargo, algunos escritos como el que nos

⁴² Aunque, cabría señalar la necesidad de una investigación mucho más amplia y detallada en torno a los saberes y conocimientos locales.



legó el fraile Agustín de Vetancurt (1620-1700) muestran una mirada distinta de esta y otras plantas a las que en décadas recientes se les ha colocado un uso bien delimitado. Este franciscano, quien fuera el cronista oficial de su orden, en su *Teatro Mexicano* (1697) escribía lo siguiente sobre el uso del ‘ololiuhqui’:

que es planta de hojas redondas, por otro nombre *Coaxihuilt*, yerba de culebras, es retorcida, las hojas como de culantro redonda [sic], que de ahí (dicen algunos) le vino el nombre de *Ololiuhqui*; es caliente, cura el mal Francés, resuelve ventosidades, la semilla con trementina y *nanhzin yzacazili* la aplican a fracturas; y dislocaciones, y para las caderas de las mujeres danla a beber para los flujos de sangre, que salen a la boca. Es de los indios estimada, porque los sacerdotes de los Ídolos la tomaban para recibir las respuestas de sus dudas, es parecida al Solano maniaco de Dioscórides.⁴³

Lo anterior hace mucho más tangible la multifuncionalidad que se le otorgó a distintas hierbas como el *ololiuhqui*, que actualmente se caracterizaría como una sustancia psicoactiva que altera el funcionamiento del sistema nervioso. Más aún, sus cualidades fueron apreciadas en la época colonial, ya fuese por sus efectos calmantes o vigorizantes.

Un caso similar es el del estafiate, que “cura la perlesía y quita las hinchazones de las piernas, puesta debajo de la lengua hinchada la sana, y hace desfleamar la cabeza”.⁴⁴ La planta del maguey, usada por indios, negros y mestizos, servía para purificar los riñones, quebrar los cálculos en los riñones, limpiar la vejiga y un remedio favorable contra el mal francés y el tabardillo.⁴⁵ Por su parte, el tabaco inhalado en polvo <<sana el romadizo>>, ayuda contra la fatiga, aunque si es utilizado en emplastos o fumado —escribía Vetancurt— <<cuece las flemas>>, aprovecha al asma y ayuda a sanar el <<mal de la madre>>.⁴⁶

La utilización extensiva de estas materias, que podían conseguirse fácilmente, se convirtió en uno de los objetos de estudio de ilustrados como José Antonio Alzate o José Ignacio Bartolache. El último terminó afirmando que, tras una experimentación con el pulque, “esta bebida regional de nuestra América”, aunque es un “verdadero vino, pero flojo i de mui poco espíritu, disipado i casi a medio fermentar”, contenía ciertas propiedades curativas en los sedimentos que quedaban en el fondo de esta bebida que podían servir contra la “diarrea

⁴³ Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, p. 57. Las cursivas son nuestras.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁶ *Ídem*. Aclara Vetancurt con respecto al uso del tabaco, que “este si se aplica por medicina aprovecha su virtud, y es dañoso si se continúa por vicio, bien conocida está la experiencia en todo el mundo”.



común, cierta especie de escorbuto, la tisis, [o] las enfermedades que traen su origen de algún ácido espontáneo”.⁴⁷

Ahora bien, algunos tratamientos gozaban de un reconocimiento social unívoco, ya que eran utilizados en las curaciones de manera habitual. En este caso se encuentran el uso de baños y temascales como remedios para aliviar un grupo diverso de enfermedades. Al respecto, resulta curioso que las nociones sobre los baños y temascales que existían en América guardaron similitudes con las prácticas curativas europeas. Por ejemplo, los baños renacentistas eran ocupados en actividades ritualizadas (muchas veces con connotaciones festivas o recreativas) para realizar las abluciones, sin que esto significara que hubiese alguna conexión con las nociones de higiene que aparecerían en las postrimerías del siglo XVIII.⁴⁸ De hecho, a partir de las epidemias causadas por la peste, el acto de bañarse fue caracterizado como un peligro para el cuerpo, de acuerdo con las teorías hipocráticas vigentes (se decía que el calor del agua abría los poros, lo que causaba que el agua se infiltrara al interior del cuerpo, lo que lo debilitaba, y por ende, fácilmente se abría paso a la peste). Por ello, en la norma se restringió el uso de los baños públicos, limitándolos a ser utilizados principalmente como coadyuvantes en algunos tratamientos curativos. Si el uso de las abluciones fue visto como un agente que desequilibraba ciertos humores, también podían reestablecer otros que se habían desajustado a raíz de un determinado padecimiento.⁴⁹

En Nueva España, aunque no se tiene muy claro si los baños o el acto de bañarse mantuvieron una connotación negativa como en Europa, por lo menos los temascales y demás baños de vapor gozaron de cierto éxito a través de los siglos. En un inicio los temascales se usaban para ayudar a las parturientas indias en diversas alteraciones del parto, para restituir la fuerza a las mujeres que habían dado a luz, o aliviar determinadas enfermedades crónicas —todo ello mezclando representaciones y simbolismos religiosos propios de la época prehispánica—.⁵⁰ A comienzos del siglo XVIII su uso se había extendido utilizándose en curaciones de todo tipo, como las que practicaron algunas curanderas de la Ciudad de Mé-

⁴⁷ Ibarra Herrerías, *op. cit.*, p. 566-567; *apud*, José Ignacio Bartolache, *Mercurio Volante*, números 8, 9 y 10.

⁴⁸ Georges Vigarello, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 46-52.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 20-27.

⁵⁰ José Alcina Franch, *Temazcalli. Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el Nuevo Mundo*, Sevilla, CSIC, 2000, p. 147-213.



xico.⁵¹ Además, ya no se limitaba a la atención de las parturientas y el resto de las mujeres, sino que ahora incluía a los varones.⁵² La misma recurrencia gozaban las aguas termales como los baños del Peñón, cuya fama era conocida por la mayoría de los habitantes de la Ciudad de México, y de la que más tarde, a mediados del siglo XVIII se reconocería su utilidad terapéutica mediante experimentos químicos.⁵³

En ese sentido, los conocimientos terapéuticos locales están totalmente enraizados con el medio natural de la región, y tienen su razón de ser en la utilidad práctica que aprovecha los recursos disponibles. Ello no quiere decir que estén apartados de las nociones curativas de la época, como el uso de baños como remedios terapéuticos, sino se trataba de emplear nociones terapéuticas reconocidas de manera extendida, (de ahí que los remedios fueran tan variados de una región a otra), y aplicadas bajo las posibilidades específicas del terreno adecuándose a las dinámicas sociales como las de la Ciudad de México:

Cuando hay algún enfermo, luego le envían de las casas conocidas, en una bandejita de plata o cesta, muchos frasquitos, limeticas pequeñas, con aceite, agua, espí-

⁵¹ Según el testimonio de María Rodríguez, la curandera Gertrudis <<asiste mucho en dicho baño>> que se llamó ‘la Nájera’. AGNM, *Inquisición*, vol. 765, exp. 19, f. 291-v, 1733, Proceso inquisitorial contra Gertrudis, mulata anegrada, por curandera supersticiosa. Ciudad de México. Por su parte, en 1789, la india Francisca Mejía declaraba que <<del modo en que curaba a la enferma sabe otra cosa más, que le daba una bebida y que la bañó>>; AGNM, *Inquisición*, vol. 1268, exp. 16, fs. 287-v, 1789. Denuncia contra curandera desconocida, denunciada por Francisco Mejía, indio. Documento despreciado.

⁵² Muchas de las licencias dadas en el virreinato para abrir temascales públicos fueron otorgadas a mujeres, quienes estaban comprometidas a manejarlos sólo para uso exclusivo del sexo femenino, prohibiéndoles la entrada a los hombres. Sin embargo, en la práctica, eso no se llevó a cabo, pues estos lugares eran utilizados indistintamente como lugares terapéuticos al igual que de relajamiento y diversión. Tank de Estrada, *op. cit.*, p. 220; *apud*, AGNM, *General de parte*, vols. 18, 19, 23, 24, 29, 30 y 43; *Indios*, vol. 30, exp. 83, vol. 45, exp. 27.

⁵³ Agustín de Vetancurt refiere lo siguiente en torno al *Peñol* de los Baños y otros lugares cercanos donde se tenían conocimiento de aguas termales: "Tiene la Nueva España gran número de baños de aguas calientes en las más Provincias que sirven de Botica a varias enfermedades de diferentes calidades por la diferencia de venas de donde salen: unos nazen hirviendo y se templan andando, otros nacen tan templados que en el mismo manantial sirven de regalo, y causan salud, otros que de una parte sale caliente y de otra fría con que se templan. En el Peñol dentro de la laguna salada de México están los baños calientes de piedra alumbre donde la ciudad acude para diferentes achaques; están con sus aposentos y muy acomodados en especial el baño que llaman de la Marquesa; causan sudor copioso y fortifican los nervios; en la Hermita de la milagrosa Imagen de Guadalupe media legua de la ciudad al Norte, está un pozo de agua azufre más tibio que caliente donde han sanado varios enfermos por la virtud de la agua, o por haberse aparecido en aquel sitio su Milagrosa Imagen, y haber estado allí la medicina de toda enfermedad la reina de los Cielos, está cercado, y con su techo, y alrededor de asientos, y con su llave, de ocho varas de circuito." Vetancurt, *op. cit.*, p. 39. Una descripción similar realiza José Antonio Villaseñor y Sánchez en su "Suplemento" a su *Theatro Americano*, (aquí consultamos la siguiente edición: *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Seguido de Suplemento al Theatro Americano (La ciudad de México en 1755)*, México, UNAM, 2005, p. 758-759). Por su parte, Joseph Dumens comprobó la cualidad terapéutica de los baños del Peñón en su dictamen publicado como *Virtudes de las aguas del Peñol, reconocidas, y examinadas de orden de la Real Audiencia, por el Real Tribunal del Protho-medicato*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1762.



ritus, licores, etc., o botecitos, parches, unturas, emplastos y medicinas, según la enfermedad que padece. Todo este ajuar va muy curioso, adornado de cintas, rosas, hierbas odoríferas, limoncitos y otras preciosidades y monerías.⁵⁴

En suma, estas prácticas terapéuticas van mediadas por actitudes ante las enfermedades, mismas que dependen de cómo se percibía el uso de <<simples>>, <<compuestos>>, y diversos tratamientos que intentaban restaurar la salud.

El ejercicio de los curanderos

Como hemos señalado anteriormente, los curanderos novohispanos representan una clara muestra de la elasticidad del ejercicio terapéutico en la Nueva España. No está de más recordar que, a lo largo de esta investigación, consideramos a los curanderos coloniales como sanitarios que ejercían actividades terapéuticas bajo un mosaico diverso de prácticas. El término curandero podía englobar a una diversa variedad de sujetos como <<prácticos>>, sacamuelas, parteras, algebristas, herbolarios, enfermeras, hospitaleras, entre otros. Los sectores populares no se regían bajo delimitaciones rigurosas en cuanto su práctica y conocimiento. Y es que, como hemos visto, no existían límites cerrados, sino más bien fronteras imprecisas sobre una materia como la terapéutica en la que se involucraron un cúmulo heterogéneo de actores provenientes de distintos sectores. Tampoco parece que todos los habitantes podían, sin más, dedicarse a tratar enfermos, puesto que se requerían conocimientos y habilidades específicas, aunque éstas no estuviesen organizadas bajo algún canon disciplinar, ni se limitaran a un sector particular de practicantes.

En esta investigación consideramos que los curanderos, no obstante que ejercían sus habilidades al margen de los practicantes oficialmente reconocidos, se hallaban en una posición de legitimidad social y epistemológica, debido a su dominio de saberes terapéuticos locales y, en algunos casos, del utillaje propio de la medicina académica.

Durante mucho tiempo existieron en Europa mujeres y hombres que realizaban cirugías, se desempeñaban en boticas, eran algebristas, parteras, herbolarios y demás especialistas, que sin un título o licencia aprendieron los rudimentos de dichas labores bajo un esquema social, parecido al de un gremio, que se manejaba en el código del aprendiz formado por un

⁵⁴ Francisco de Ajofrín, *Diario de viaje a la Nueva España*, selección, introducción y notas por Heriberto Moreno García, México, SEP, 1986 [1763-1766], p. 72.



maestro para dominar un oficio.⁵⁵ Incluso, en varias regiones a ambos lados del Atlántico, existieron mujeres que estudiaban medicina con alguno de sus parientes, con el objeto de que su clientela permaneciese dentro del manejo sanitario de la familia, así como para resguardar los métodos y secretos que aplicaban en sus curaciones. Numerosas mujeres europeas llegaron a tomar cursos de medicina en algunas universidades integrándose mediante un bajo perfil, y en otros casos, se guiaban por tradiciones terapéuticas muy antiguas, como en el caso de las matronas o parteras.⁵⁶

En este último caso, tanto la demanda social como los factores culturales ancestrales les exigían la intervención de las parteras o comadronas. Este oficio ha permanecido a lo largo de los siglos en manos de las mujeres, como poseedoras de una extensa experiencia sobre los alumbramientos y las enfermedades sexuales y reproductivas de las mujeres. Fue hasta el siglo XVIII, con la invención e implementación del fórceps, y el creciente interés de los médicos universitarios europeos por explorar los conocimientos obstétricos, que la labor de las parteras comenzó a periclitar, a pesar de las constantes quejas que causaba el uso del fórceps —que muchas comadronas aprendieron a utilizar.⁵⁷ Sin embargo, la presencia de estas oficiosas mujeres sigue vigente hasta nuestros días.

En la Nueva España, otros oficios brindaron interacciones directas entre sanitarios extraoficiales y los reconocidos institucionalmente. Para el caso de las parteras, se estipulaba que en los partos difíciles que podían ofrecer complicaciones, estas mujeres debían de estar supervisadas en todo momento por un cirujano,⁵⁸ y la enfermería, que no era una profesión, sino una práctica de servicio (en su mayoría) remunerado⁵⁹ que tendía hacia la asistencia

⁵⁵ Margaret Alic, *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX*, México, Siglo XXI editores, 2005, p. 73-74.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 127-128. El fórceps fue ideado por el médico francés Peter Chamberlen en 1631, y su familia continuó utilizándolo en secreto hasta que se popularizó en Inglaterra a mediados del siglo XVIII. Entre los problemas que suscitaba el uso del fórceps se encontraba el destrozamiento del bebé dentro del útero, y el desgarramiento uterino. Sobre todo en Inglaterra a los parteros varones se les dio el sobrenombre de ‘carniceros’. *Ídem*.

⁵⁸ Así lo estipulaba Antonio Medina en su *Cartilla nueva, útil, y necesaria para instruirse las Matronas, que vulgarmente llaman comadres, en el oficio de partear*, Madrid, Oficina de Antonio Sanz, 1750 [reimpreso en México en 1804]. Siguiendo los testimonios de José Miguel Guridi y Acocer (1763-1828) en sus *Apuntes*, al parecer la presencia del binomio de la partera-cirujano durante el alumbramiento. Véase José Miguel Guridi y Alcocer, *Apuntes. Discurso sobre los daños del juego*, México, SEP-INBA, 1984, p. 135-137; 142.

⁵⁹ También se daba el caso de que este servicio se imponía en forma de pena o castigo, el cual, al parecer el Santo Oficio aplicó a algunos presos sentenciados que no podían servir en presidios, a que sirvieran en algunos hospitales de la Ciudad de México, como sucedió con el curandero Thomas Peña (fue sentenciado por supersticioso, y aunque no se encuentra el expediente del proceso inquisitorial, también se le ordenó se le



del enfermo, en la que, mediante ejercicios constantes y repetitivos permitían al ejecutante aprender a aplicar medicamentos y reconocer enfermedades. Además, las enfermeras (que, como vimos en el capítulo 2, igualmente se les denominó indistintamente como curanderas), podían desempeñarse en hospitales en la atención de enfermos, junto con médicos y cirujanos, a quienes acompañaba cuando estos prescribían los tratamientos que debían aplicarse a cada paciente.⁶⁰ Incluso, en varios conventos y hospitales fundados por la orden de los agustinos, no pocos indios ayudaban a los frailes en las labores hospitalarias.⁶¹

Ahora bien, muchos espacios habituales podían funcionar como lugares propicios para que distintos actores sanitarios pudiesen aprender y practicar sus conocimientos terapéuticos. A todo esto, retomaremos algunas descripciones enmarcadas en la primera mitad del siglo XIX que Manuel Payno realizó en su obra *Los bandidos de Río Frío* (1891). El acercamiento es interesante⁶² porque ilustra con mayor claridad la movilidad al interior de la Ciudad de México bajo dos de sus personajes, María Matiana y María Jipila, a quienes Payno caracterizó como herbolarias y curanderas:

... sea porque las dos Marías, que eran parientas, tuviesen una vocación para la botánica, el caso es que se dedicaron a recoger plantas y a estudiar sus virtudes terapéuticas, haciendo experiencias entre los perros y las gentes del pueblo, primero, y más adelante, entre los vecinos del barrio de Santa Ana y los muchos arrieros de que los mesones estaban llenos siempre.

Mientras una continuaba el comercio de los mosquitos, la otra extendía sus excursiones a lejanas tierras, como quien dice, pues los potreros inundados de Aragón y las llanuras salitrosas de Guadalupe no le suministraban suficientes elementos. Se

instruyese en los ministerios cristianos en su iglesia, y cumpliera con todas las actividades religiosas que se realizaban). AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 1264, exp. 24, 1 f. Sr. Fierro y Vicente. Sobre la causa seguida en el Tribunal del Santo Oficio en contra de Thomas Peña, acusado de curandero y supersticioso. Ciudad de México, 14 de marzo de 1769.

⁶⁰ En las *Constituciones con que se ha de gobernar el Hospital de la Purísima Concepción y Jesús Nazareno, Patrono del Exmo. Sr. Marqués del Valle*, se refiere lo siguiente respecto de la labor de los enfermeros: “<<Toca al enfermero, asistir con el Médico y Cirujano a las visitas de mañana y tarde, y demás que ocurran enterándose de lo que ordenan, apuntándolo en su libro según los números de las camas y executando sin falta lo que se le prevenga haga y mande hacer, tocante a la salud corporal del enfermo y avisará también el Capellán Semanero los enfermos que se hayan mandado confesar y sacramentar, y que se le practiquen cuantas diligencias se han prevenido, para que se sepa los que están sacramentados y Oleados y se les asista a bien morir, y no les falte en la última hora de su vida el auxilio de que tanto se necesita >>”. Luz Pérez Loredó Díaz, “Datos para la historia de la enfermería en la Nueva España”, en Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *op. cit.*, p. 266.

⁶¹ *Ibidem*, p. 272-273.

⁶² Manuel Payno Cruzado (1810-1894) escribió *Los bandidos de río frío* entre 1889 y 1891. Y pese a la distancia temporal que separa su obra con el periodo que aquí manejamos, las descripciones enmarcadas en el México independiente de la primera mitad del siglo XIX parecen guardar estrecha relación con la segunda mitad del siglo XVIII. Ello reluce en las descripciones de los lugares, la forma en que hablaba de los costumbres de los habitantes, y todo el utillaje en el que se enmarcó su libro.



les veía, ya a la una, ya a la otra, por las lomas de los Remedios, por la hacienda de los Morales, por el Cabrío de San Ángel y por las huertas de Coyoacán. Matiana hizo una vez una excursión a Cuernavaca, vivió como una semana en los bosques cercanos y volvió con verdaderas maravillas. María Jipila a su vez se aventuró por el rumbo de Ameca, de Tenango, hasta Cuautla, y regresó al cabo de un mes con preciosidades, dejando, además, corresponsales en la montaña y en el bosque de Tierra Caliente para recibir periódicamente culebras, tarántulas, alacranes, gomas, resinas, cortezas de árboles y plantas rarísimas, cuyas virtudes le enseñaron a conocer los indígenas de esas tierras.⁶³

El autor no sólo integra a sus dos personajes en el esquema de poseedoras de los saberes terapéuticos de los alrededores del Valle de México, sino que las convierte en activas participantes en tanto que no se limitan a investigar las plantas y producir conocimientos, sino que emplean métodos que ponen a prueba la eficacia de los remedios para posteriormente aplicarlos.⁶⁴ Páginas adelante, continúa Payno con el tema del comercio de hierbas: “Los viernes era cuando el surtido medicinal de la herbolaria [María Jipila] estaba más variado, pues los jueves recibía por las canoas de Chalco muchas maravillas de la Tierra Caliente.”⁶⁵

Las anteriores citas, además de darnos una posible idea de la forma en cómo se acopiaban diversas materias curativas desde los márgenes de la Ciudad de México hacia lugares mucho más alejados, permite entrever un manejo más complejo sobre los saberes terapéuticos: en el comercio de hierbas subyace el conocimiento de las posibles aplicaciones de plantas, minerales o animales para poder venderlos como remedios. En el caso de la recolección se esconden saberes apoyados en el conocimiento del entorno geográfico y sus recursos naturales que podían venderse en boticas, mercados o calles, y al aplicarlas los herbolarios en los enfermos que acudían a ellos. Conviene citar nuevamente a Payno para poder profundizar, con mayor detalle, sobre dicho aspecto:

Cerca de la villa de Guadalupe y también de la capital, tenían su clientela de marchantes y de enfermos, y la divinidad a quien obedecían y adoraban. [...] Como ya la conocían los huéspedes [a María Matiana, cuando atendía en un mesón de la capital], si había algún arriero enfermo procedía a la curación, que no dejaba de ser precedida a veces de ciertas ceremonias. Si la luna estaban en el cuarto creciente o llena, casi aseguraba la curación; pero si estaba en menguante, o no curaba, o por lo menos no respondía de la curación. Cuando eran heridas casuales leves o raspo-

⁶³ Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, prólogo de Antonio Castro Leal, vigesimosexta edición, segunda reimpresión; México, Editorial Porrúa, 2014, p. 18.

⁶⁴ Queda pendiente la evaluación sobre la eficacia de estos métodos y su comparación con los empleados por las comunidades de facultativos entre los siglos XVIII y XIX.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 21.



nes contra los árboles o peñascos, o rozaduras con las reatas, la cosa era sencilla. Encendía un cabo de cera bendita que siempre cargaba en su chiquihuite, decía al paciente que rezara un padrenuestro y un avemaría y que se encomendase a la Virgen de Guadalupe mientras ella se echaba boca abajo y decía muy aprisa palabras en idioma azteca; después se ponía en pie y persignaba los rincones del cuarto, hacía que el huésped le diese un coscorrón medianamente fuerte en la cabeza a ella y al paciente, y en seguida iba a la cocina, y sola, sin permitir que nadie la viese, hacía un cataplasma, ya fría, ya caliente, según la enfermedad, y la aplicaba sobre la llaga, raspón o herida. Recibía en compensación de su asistencia, ya un real, ya una peseta, a veces fruta, o panochas, o maíz, o chile, o algodón, según la carga que conducía el arriero. Cuando no había enfermos, nunca dejaba de vender epazote, tequesquite o culantro verde; el caso es que volvía a la casa con algo en dinero o en efectos. Si la clientela era generosa y abundante, compraba velas de cebo para alumbrarse una o dos horas en la noche, velas de cera para la Virgen de Guadalupe, hilaza y lana para tejer ceñidores, enaguas, algunas varas de manta o de indiana y flores de papel para las estampas de santos de que iba cubriendo las paredes de su magnífica casa de Zacoalco.

El negocio de Jipila era más sencillo y más fácil. A las nueve de la mañana todo el mundo podía verla, dos o tres días por semana [...], sentada junto al poste en la esquina de Santa Clara y Tacuba; extendía su ayate muy limpio e iba colocando con mucho método y simetría sus diversas mercancías. Rodinelas para limpiar los ojos, cuernos de ciervo, piedrecitas de hormiguero, matatenas, ojos de venado, hojas de naranjo muy frescas, té limón, manzanilla, mastuerzo, cedrón, adormideras; a veces alegraba su puesto con manojos de chícharos y azucenas que llenaban de olor la calle.⁶⁶

El autor no sólo da cuenta de la forma en que se vendían mercancías curativas o se aplicaban remedios, sino que integra la cotidianidad de sus personajes en tanto que consolida la normalidad de sus actividades: el ejercicio sanatorio de los curanderos no se desliga de las actividades comunes en las que se vinculan rituales populares, la dimensión de lo religioso y, cuando habían enfermedades, el uso de remedios. No se separa de un espacio habitual, salvo en casos extraordinarios como pudiera serlo una epidemia o una enfermedad severa y/o específica, en los cuales las personas recurren a un hospital o convento, lugares un tanto ajenos al común de las personas en el que el ejercicio sanitario se regía bajo otros criterios y rituales cotidianos. Ciertamente, ni los médicos, las parteras y curanderos se hallaban

⁶⁶ *Ibidem*, p. 19; 20-21. Cabe señalar que el comercio de piedras curativas y otros minerales era una actividad muy extendida en lo que duró la época virreinal. En España eran muy apreciadas las llamadas ‘piedras cuadradas’ que los boticarios vendían por precios elevados. Las ‘piedras bezoares’ obtenidas en las regiones del norte novohispano como Sonora, de las entrañas de los venados y liebres, en las Indias Orientales de las ovejas, y en Perú de las alpacas, guanacos y vicuñas, fueron muy estimadas en Europa, por lo que fueron ampliamente comercializadas, y eran utilizadas por gran parte de la población, incluyendo religiosos. González Rodríguez, *op. cit.*, p. 94-95.



exentos de atender en casas particulares. Las personas también acudían al puesto del hierbero o herbolario en busca de soluciones: “—Jipila, ¿tienes alguna yerba para quitar el dolor de muelas? La niña Susanita rabia desde ayer y el barbero, en vez de sacarle la muela, le ha dejado un pedazo dentro.”⁶⁷

Un factor que interactúa en la normalidad habitual de las prácticas del curandero dieciochesco, y que a su vez se hace notorio en el texto anterior, es la vinculación de las curaciones con manifestaciones religiosas. En el capítulo 2 habíamos mencionamos cómo en las denuncias y procesos inquisitoriales que formó el Santo Oficio no se buscaba menoscabar o extinguir el ejercicio terapéutico de los curanderos, sino únicamente expurgarlo de sus contenidos religiosos, que se consideraban exclusivos de la Iglesia, o que llegaban a lindar con los esquemas de la superstición.

Sin embargo, es preciso reconocer que en la Nueva España el restablecimiento de la salud y las creencias religiosas estaban inextricablemente vinculadas. Manuel Payno lo deja plasmado en los párrafos anteriores: la devoción se liga con la salud a través de acciones en las que se imbrican las creencias católicas con las propiamente terapéuticas. Santiguar habitaciones, encomendarse a la virgen de Guadalupe, persignarse, son apenas las unidades básicas más habituales de un cúmulo mayor de prácticas: vender oraciones impresas para apelar la intercesión de los santos en el auxilio de un problema determinado,⁶⁸ realizar procesiones cuando arreciaban epidemias y otras catástrofes,⁶⁹ traer imágenes como la Virgen de los Remedios y la de Guadalupe para aplacar las enfermedades que azotaban en la Ciudad de México,⁷⁰ fueron algunos usos católicos en los que se confiaba comúnmente.

Por otra parte, de estas imbricaciones tampoco estuvieron exentos los médicos y cirujanos, pues, por ejemplo, “en una reunión médica de principios del siglo XIX, el presidente del Protomedicato, José Ignacio García Jove, atribuyó la epidemia de 1813 al flagelo di-

⁶⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁸ Quizá la actividad de los ensalmadores tuvo su razón de ser en este fenómeno, al resultar una forma análoga de conjurar la ayuda divina.

⁶⁹ América Molina del Villar, “Remedios contra la enfermedad y el hambre”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III: entre la tradición y el cambio*, México, El Colegio de México-FCE, 2012, p. 179.

⁷⁰ María Concepción Lugo Olín, “Enfermedad y muerte en la Nueva España”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: La ciudad barroca*, tercera reimpression, México, El Colegio de México-FCE, 2011, p. 565.



vino, para lo cual citó varios textos de las Sagradas Escrituras”;⁷¹ también participaban en algunas cofradías de renombre como la de los cocheros de la iglesia de Santa Catarina Mártir en la capital, y en distintos eventos organizados por instituciones religiosas y civiles.⁷² Todo esto, demuestra un código cultural en el que no sólo se aceptaba la terapéutica popular y la académica como los únicos medios para preservar la salud corporal, también se involucraba la interacción divina y la devoción religiosa como elementos indispensables para ello.

Lo mismo sucede con las referencias a los astros o las curaciones en días señalados: reminiscencias de un saber astrológico que cayó en desuso entre los letrados hispánicos del siglo XVIII, pero que aún mantenía su presencia entre el vulgo, pues muchas de las aplicaciones escritas del pensamiento astrológico vertidas en ‘Efemérides’ (igualmente conocidas como ‘Almanques’, ‘Pronósticos’ o ‘Piscatores’), ofrecían predicciones sobre eventos temporales que marcaban el curso de lo cotidiano.⁷³

En suma, todos estos aspectos volcados en espacios, conocimientos y prácticas, hacen del curandero dieciochesco de la Ciudad de México un agente muy dinámico, cuyos conocimientos se encontraban inmersos en los caracteres y estructuras socioculturales de su tiempo (tanto las institucionales como las que se producían por contacto con otras actividades). En ese sentido, sus saberes pueden comprenderse mejor si los vemos a través de un marco epistemológico con rasgos locales. Los curanderos de los que aquí hablamos, participaron activamente en la construcción y manejo de múltiples saberes, que aplicaron en la práctica continua con los enfermos, imbuida en los usos y casuísticas propias, es decir, en maneras ‘de hacer’ y de curar.

⁷¹ Lourdes Márquez Morfín, *La desigualdad ante la muerte en la Ciudad de México. El tifo y el cólera (1813-1833)*, México, Siglo XXI editores, 1994, p. 108.

⁷² Alicia Bazarte Martínez, “Sanar el alma”, en Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *op. cit.*, p. 99.

⁷³ Al respecto, Aurora Tovar Ramírez escribe que las efemérides: “Hacían del conocimiento público, para el año litúrgico cristiano, una larga serie de predicciones sobre el futuro más inmediato, relativo a fiestas religiosas, temporales, fechas, enfermedades y noticias curiosas. [...] Estos pronósticos eran útiles a navegantes, médicos, agricultores, criadores de animales y población en general. Pues en ellos, además de los ciclos lunares, los eclipses y las fechas, se anotaba información sobre los temporales, las posibilidades para la siembra y la cosecha, el tiempo propicio para trasquilar o capar animales y la frecuencia y prevención de las enfermedades. Por su lectura generalizada y pensados para un consumo popular, los astrónomos-astrólogos de esta época utilizaban un lenguaje sencillo, anotando con cuidado las posiciones astrales en grados y minutos.”. Aurora Tovar Ramírez, “Ephemeris calculata al Meridiano de México para el año Del Señor de 1757. Por Doña María Francisca Gonzaga de el Castillo”, en María Luisa Rodríguez-Sala (coord.), *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: astrónomos-astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, México, UNAM/IIS, 2004, p. 131-132.



La terapéutica local funcionó, en gran medida, como una bisagra cultural de conocimientos, ya que desdibujó las fronteras que existían entre lo académico y lo popular. La terapéutica local del centro novohispano, tenía la capacidad de producir y amalgamar conocimientos contruidos mediante una práctica continua de habilidades, e indispensablemente se involucraba con los métodos y materiales existentes en el territorio, mismos que se ligaron a los hábitos sociales en donde lo curativo tuvo cabida. Este fenómeno posee una enorme relevancia en torno a la creación de conocimientos, y en suma, al desarrollo de la ciencia y lo científico en la región, pues en esas interacciones podemos notar numerosos intercambios que se suscitaron al interior de la Nueva España durante el siglo XVIII. Asimismo, tener presentes estas nociones dota de una mayor complejidad a lo que se ha considerado como saberes o habilidades no profesionales, o que se han enmarcado fuera de los márgenes institucionales. Tomemos en cuenta que dichos elementos han ido mutando de connotaciones conforme se han desarrollado los aparatos corporativos detrás de la ciencia, y al resaltar la poca o mucha injerencia que han tenido estas prácticas locales, se les está reconociendo su valor.



Conclusiones

Al comenzar este trabajo, dimos cuenta de la necesidad de regresar a los entendidos y las fuentes existentes en la época sobre la forma en que se conceptualizaba la labor del curandero novohispano. Papeles provenientes del Real Tribunal del Protomedicato, obras literarias de los Siglos de Oro español, y definiciones de distintos diccionarios nos sirvieron en nuestra empresa. Analizando un cúmulo heterogéneo de investigaciones que abordaron el tema del curanderismo novohispano, cada uno desde su propia perspectiva disciplinar y teórica, resaltamos el problema de proceder a partir de las concepciones y supuestos con los cuales se han caracterizado las prácticas curanderiles. Volver a colocar las voces de fuentes provenientes de orígenes diversos y con propósitos radicalmente disímiles fueron las que nos ayudaron a tomar una posición crítica ante estos sanitarios extraoficiales. El curandero, término que nos ha parecido muy elástico, si consideramos la forma en que era utilizado al interior del mundo hispánico, a lo largo de esta investigación lo empleamos más como una categoría que engloba una multitud de prácticas terapéuticas que como un concepto estrictamente cerrado en una determinada ejecución curativa o en caracteres mánticos. Sobre todo, tratamos de mostrar su pertinencia para las actividades curanderiles de la Ciudad de México durante buena parte del siglo XVIII. Y pese al panorama desalentador que se ha interpretado para estos actores, en realidad advertimos que las autoridades virreinales actuaron de forma laxa en cuanto a la prohibición de dichas prácticas, siguiendo sus puntos de vista en los documentos que nos han legado.

No obstante, sería pertinente que, al realizar posteriores aproximaciones a estos sanadores apartados del reconocimiento oficial de las instituciones del periodo colonial, se tomaran en cuenta fenómenos paralelos existentes en España moderna, pues, a pesar de los flujos culturales como el sincretismo y los intercambios sociales entre grupos étnicos que se dieron al interior de la Nueva España, consideramos que el virreinato guardó cierta relación con algunas actitudes que se llevaban en la Península —la otra parte importante de su matriz cultural— y en general con el resto de occidente. Incluso, una detallada profundización acerca de la mutación de las legislaciones españolas en torno a estos actores nos ofrecería invaluable luz sobre la función de este tipo de prácticas curativas. Lo mismo valdría para



otras figuras procedentes de distintas regiones de Europa y del resto de América, como el *ciarlatano* italiano (y el francés), el *quack* y la *wise woman* de la tradición anglosajona, así también otros actores presentes en los cuidados terapéuticos locales en los que sería sumamente enriquecedor realizar un estudio comparativo. Así también, es pertinente colocar atención en cómo, a lo largo del siglo XVIII estas caracterizaciones comienzan a tomar relevancia en el panorama sociocultural de occidente, en el que muchas de estas representaciones pudieron haber cobrado auge a través de la atmósfera ilustrada de la época, que enalteció el conocimiento construido a partir de métodos científicos rigurosos auspiciados en instituciones reconocidas que alcanzaron un notorio prestigio social. En ese sentido, resulta interesante reconocer cuántas de esas perspectivas se han resultado una herencia del siglo XVIII.

Parte de este trabajo se vio motivado por el impulso de desterrar una idea muy extendida en el siglo XX y que ha gozado de una expresa continuidad, en la que el curandero se ha interpretado como una especie de chamán o de un curador imbricado en actividades mágicas, que supuestamente se habría mantenido sin cambios desde un pasado lejano. Esta visión ha pasado por alto un cúmulo sugerente de factores sociales, culturales y epistemológicos propios de un arco temporal que va de la época colonial hasta nuestros días, y que sin duda impactan en la forma en que explicamos a estos actores. Debemos hacer notar que es indispensable volver a pensar los supuestos históricos con los que actualmente se caracterizan algunas actividades de sectores indígenas así como las prácticas culturales que se verifican al interior de diversas sociedades, y que se han aglutinado bajo el apelativo de curanderismo.

Entre más se estudien desde la historia estos saberes, usos y conceptos, se podrá percibir la complejidad que encierran fenómenos como los cuidados de la salud, la atención terapéutica y las prácticas sanitarias en ámbitos populares. Sobre todo, porque no se trata de fenómenos aislados y limitados a un ámbito meramente institucional, y muchos de los ataques que sufrieron los curanderos, y su propia caracterización, se corresponde con el poder y legitimidad que fue adquiriendo la medicina institucional durante los siglos XIX y XX.¹

¹ Esta idea es una hipótesis sujeta a un examen posterior sobre de esos siglos, para colocar esta cuestión en sus justas dimensiones.



Por otra parte, una de las aportaciones de esta tesis ha sido poner en duda algunas de las concepciones más reconocidas en torno a los curanderos novohispanos y su relación con el Santo Oficio de México. Bajo el panorama dieciochesco en el que la Inquisición se interesó por dar seguimiento a un tipo específico de denuncias (como la persecución de libros prohibidos, la masonería, o actitudes deístas) fomentadas por las tendencias e ideas propias de la atmósfera ilustrada, su acción en contra de la hechicería y las supersticiones, en un territorio tan extenso como el de Nueva España, se enfrentaba a una respuesta sumamente laxa. Asimismo, el escepticismo que el tribunal mostró ante los casos presentados respecto de los curanderos de la Ciudad de México durante el siglo XVIII, pudo deberse en gran medida a la amplia circulación y retroalimentación de creencias mágicas y supersticiosas que existían entre casi todos los estamentos sociales del mundo hispánico —incluyendo a distintos sectores del clero regular y secular—, herencia cultural que tuvo una enorme difusión en Europa y América, pues se sostuvo desde la Baja Edad Media y durante la Época Moderna gracias a la actividad de instituciones jurídicas que cuyos integrantes compartieron la pervivencia cultural y simbólica de dichas creencias.

Dudando del hecho de que los curanderos se caracterizasen a sí mismos como hechiceros o practicantes de ritos mágicos —así como se ha cuestionado que las llamadas brujas se hayan identificado como tales—, planteamos más bien que estos actores eran partícipes de las concepciones de la sociedad de ese periodo en torno a la magia, su injerencia dentro de la vida cotidiana y en sus concepciones nosológicas. Por ejemplo, en la determinación de enfermedades cuyas causas se remitían a la hechicería o al maleficio, y con el respaldo documental de la muestra de expedientes inquisitoriales que examinamos en torno a algunos curanderos, afirmamos que, aunque en algunos casos su práctica se involucró con elementos religiosos, su labor no se basó intrínsecamente en atender espiritual o mágicamente, ya que su efectividad radicaba en la aplicación de remedios terapéuticos para curar los <<accidentes>> de los enfermos. En ese sentido, la inclusión de esquemas religiosos puede interpretarse como complementarias a las curaciones con remedios propiamente <<naturales>>. Por ello, presumimos que la alusión a la divinidad fuera el único elemento que los inquisidores considerasen reprehensible, por tratarse de atribuciones exclusivas de la Iglesia católica. No obstante, al dar cabida a los servicios de algunas curanderas al interior del palacio inquisitorial, el Santo Oficio de México nos ofrece una postura muy reveladora sobre la legi-



timidad que gozaban los saberes terapéuticos locales y las prácticas sanitarias extraoficiales, lejos de mostrar una imagen intransigente al respecto.

Ahora bien, aunque esta interpretación está pensada para un ámbito urbano como la Ciudad de México, los límites de esta investigación dejan pendiente una posible contrastación con diversos estudios de caso, en los que se cubra un buen coto de escenarios que ayuden a dibujar con mayor nitidez la acción del curanderismo en provincias de españoles y repúblicas de indios alejadas de las zonas urbanas. E igualmente relevantes serían las investigaciones sobre el fenómeno en siglos anteriores al XVIII, con los que se pudiese establecer con mayor claridad las acciones, las posturas y sus posibles mutaciones, tanto de la Inquisición, como en los diversos tribunales de justicia ordinaria, o en el caso correspondiente al Provisorato de Indios y Chinos. Sobre todo, atendiendo a que la Nueva España mantuvo una población mayoritariamente indígena, que poseía un conocimiento notable de la flora y su uso terapéutico. Incluso podría pensarse en expandir dichos tópicos de forma cronológica, y realizar un acercamiento sobre la aceptación y las relaciones del curanderismo con las instituciones y autoridades administrativas a lo largo del siglo XIX, con el objeto de determinar los rasgos que adquirió esta práctica en el singular y contrastante horizonte sociocultural del México independiente.

Finalmente, el punto central de este trabajo, consistía en mostrar la incidencia de los saberes y conocimientos locales dentro del ejercicio curativo de la época, así como de evidenciar la posible función de los curanderos en los procesos de creación, apropiación y aplicación de saberes curativos. Al realizar un mapeo sobre la situación y los alcances de tales prácticas sanitarias, se hizo hincapié en las condiciones procedimentales, nosológicas y culturales en las que se realizaban. Advertimos que se trataba de cuerpos epistémicos abiertos, antes que saberes cercados en los límites disciplinares o institucionales de una organización sanitaria especializada. Esta situación tuvo una relación muy estrecha con las necesidades del territorio, inmersa en la formación de un conocimiento práctico y utilitario engarzado con los medios y recursos de las distintas regiones. En ese sentido, el interés por hallar remedios más eficaces fue un aspecto en el cual se vieron involucrados un cúmulo diverso de sectores, y para la segunda mitad del siglo XVIII sobresale la constante preocupación de los ilustrados novohispanos. Sobre todo, había una participación popular muy



extendida en el que el curanderismo pudo haber sido una amalgama importante en la que confluían y se retroalimentaban los conocimientos en torno a los cuidados del cuerpo.

En gran medida, la participación popular en torno a lo terapéutico se debió al estado de los conocimientos curativos y a la forma en que se trataban las enfermedades y síntomas, lejos de lo que algunos estudios recientes han intentado mostrar.² Un ejercicio íntimamente hermenéutico cuyo eje central fue el cuerpo, y que se entrelazaba con los usos habituales de las personas de aquella época. Si lo contrastáramos con lo que sucede en nuestro tiempo, observaríamos una relación radicalmente distinta acerca de cómo solucionamos nuestros problemas de salud, los ámbitos religiosos sociales y con los que involucramos estos fenómenos que acaecen en forma de padecimientos, y las soluciones que buscamos para sobreponernos. Perspectivas distintas sobre lo que significaba estar enfermo, sobre el convaleciente, el moribundo, en torno a la preparación de remedios, y todos esos puntos en los que un análisis cultural desde la ciencia tiene mucho que decir al respecto.

No obstante, este panorama exige investigaciones que hagan recorridos con mayor profundidad, que busquen actores más específicos como parteras, algebristas, yerberos, oculistas, e incluso boticarios y cirujanos; que dibujen con una mejor precisión la injerencia de estos actores en las prácticas terapéuticas del periodo.

² Obras como la de Miruna Achim, *Lagartijas medicinales. Remedios americanos y debates científicos en la Ilustración*, México, CONACULTA-UAM Cuajimalpa, 2008, que han hecho hincapié en que el panorama ilustrado de la Nueva España en torno a la producción de conocimiento terapéuticos fue un evento inaudito, que solamente se enmarcó en las acciones de los entusiastas de la ciencia de finales del siglo XVIII, sin mostrar la importancia de la dinámica de los saberes locales, y el lugar trascendental de actores populares en la construcción de conocimiento.



Fuentes

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación México (AGNM)

Instituciones coloniales

-Indiferente Virreinal

-Inquisición

-Protomedicato

Archivo Histórico del Palacio de Medicina (AHPM), Universidad Nacional Autónoma de México

-Protomedicato

Bibliografía

Achim, Miruna, "La querrela por el temperamento de México. Meteorología, hipocratismo y reformas urbanas a finales del siglo XVIII", en Frida Gorbach, Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 235-261.

Achim, Miruna, *Lagartijas medicinales. Remedios americanos y debates científicos en la Ilustración*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Publicaciones-Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa, 2008, 573 p.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992 [1963], 391 p. (Obra Antropológica, VIII).

Aguirre Beltrán, Gonzalo, Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina novohispana*, vols., México, Academia Nacional de Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Medicina, 1990-1999.

Aguirre Salvador, Rodolfo, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Sobre la Universidad-Plaza y Valdés editores, 2003, 586 p. (Colección Historia de la educación).



- Ajofrín, Francisco de, *Diario de viaje a la Nueva España*, selección, introducción y notas por Heriberto Moreno García; México, Secretaría de Educación Pública, 1986 [1763-1766], 220 p. (Cien de México).
- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, sexta reimpression; México, Fondo de Cultura Económica, 2013 [1988], 623 p. (Colección Historia).
- Alcina Franch, José, *Temazcalli. Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el Nuevo Mundo*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, 341 p.; tablas; ilus.
- Alic, Margaret, *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX*, traducción de Flora Botton-Burlá, segunda edición; México, Siglo XXI editores, 2005, 246 p.; ilus.
- Alonso Pedraz, Martín, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, 2 vols.; Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.
- Alvar Ezquerro, Manuel, Lidio Nieto Jiménez, *Nuevo tesoro lexicográfico del español (s. XIV-1726)*, 11 vols.; Madrid, Arco Libros-Real Academia Española, 2007.
- Amodio, Emanuele, "Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII", en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. XLIX, núm. 1, 1997, p. 95-129. [En línea], [Formato PDF], disponible en internet: <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/380/378>.
- Argueta, Arturo, Rosaura Ruíz, Graciela Zamudio (coords.), *Otras armas para la independencia y la revolución. Ciencias y humanidades en México*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México/Seminario de Investigación Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural-Universidad Autónoma de Sinaloa, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Historiadores de las Ciencias y Humanidades AC, 2010, 311 p. (Colección historia).
- Askevis-Leherpeux, Françoise, *La superstición*, traducción de Irene Agoff, Argentina, Paidós, 1991. 155 p.
- Azuela Bernal, Luz Fernanda, Rodrigo Vega y Ortega Báez, "La ciudad de México como capital científica de la nación (1760-1910)", en Celina Lértora (coord.), *Geografía e Historia Natural: Hacia una historia comparada. Estudio a través de Argentina, México, Costa Rica y Paraguay*, vol. IV, Buenos Aires, Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano, 2011, p. 51-90.
- Bazarte Martínez, Alicia, "Sanar el alma", en Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina novohispana*, vol. 2, México, Academia Nacional de



- Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Medicina, 1990-1999, p. 89-102.
- Bizarri, Hugo O., *El refranero castellano en la Edad Media*, Madrid, Ediciones del laberinto, 2004, 254 p. (Colección Arcadia de las Letras, N° 28).
- Brockliss, Laurence, Colin Jones, *The medical world of early modern France*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 960 p.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, traducción de Antonio Feros, Madrid, Alianza Editorial, 1999, 445 p.; ilus. (Alianza Universidad).
- Campagne, Fabián Alejandro, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Madrid, Miño y Dávila-Universidad de Buenos Aires, 2002, 686 p.
- Campos Diez, María Soledad, *El Real Tribunal del protomedicato castellano, siglos XIV-XIX*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, 424 p. (Colección Monografías).
- Campos Moreno, Araceli, “El conjuro de habas, texto adivinatorio del virreinato mexicano”, en Mariana Masera (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, México-Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México-Azul Editorial, 2004, p. 69-78.
- Carmona García, Juan Ignacio, *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Secretariado de Publicaciones, 2005, 295 p. (Historia y geografía. Universidad de Sevilla, núm. 102).
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, tercera edición, Madrid, Alianza Editorial, 2003 [1961], 380 p. (El libro de bolsillo; Sección Humanidades).
- Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Madrid, Ediciones Istmo, 1992. (Colección fundamentos, 121 y 122).
- Castro Gutiérrez, Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 420 p. (Serie Historia Novohispana / Instituto de Investigaciones Históricas, 84).
- Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano*, 2 vols.; nueva edición establecida y presentada por Luce Giard; primera reimpresión; traducción de Alejandro Pescador; México, Universidad Iberoamericana/Departamento de Historia-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000.



- Certeau, Michel de “Valerse de: usos y prácticas” en *La invención de lo cotidiano*, tomo I: Artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000, p. 35-52.
- Chambers, Wade, Richard Gillispelle, “Locality in the History of Science: Colonial Science, Technoscience, and Indigenous Knowledge”, en *Osiris*, 2nd Series, Vol. 15 Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise, 2000, p. 221-240. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://www.jstor.org/stable/301950>.
- Cobarruvias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611. Obra digitalizada. Sevilla, Universidad de Sevilla. [Formato HTML], disponible en internet: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/726/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>.
- Cooter, Roger, Stephen Pumfrey, “On the history of science popularization and science in popular culture”, en *History of science; an annual review of literature, research and teaching*, núm. 32 (3), septiembre 1994, p. 237-267. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: https://www.researchgate.net/publication/253114875_Separate_Spheres_and_Public_Places_Reflections_on_the_History_of_Science_Popularization_and_Science_in_Popular_Culture.
- Corbin Alain, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo*, 2 vols., Madrid, Taurus, 2005;ilus. (Taurus historia).
- Cortés Nava, Ana María, “Cómo capturar y eliminar a las brujas según el *Malleus Maleficarum o Martillo para las brujas* (1487)”, en Marina Fe (coord.), *Mujeres en la hoguera: representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*, segunda edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Programa Universitario de Estudios de Género, 2014 [2009], p. 19-30.
- Curanderismo y hechicería en la costa de Michoacán: el proceso inquisitorial contra Hernán Sánchez Ordiales, cura beneficiado de Coalcomán, 1623-1625*, estudios introductorios por Gerardo Sánchez Díaz y Joseph Benedict Warren; paleografía y preparación del texto por Joseph Benedict Warren; Morelia, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 149 p.; mapas.
- Dahlgren Jordan, Barbro (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1994, 338 p.
- Diccionario de autoridades*, facsímil de la edición de la Real Academia Española, 3 vols.; Madrid, Editorial Gredos, 2013.
- Diccionario de la Lengua Española*, en línea, Real Academia Española, [formato HTML], disponible en internet: <http://dle.rae.es/?id=cHpIRzN>.



- Diccionario del español de México*, 2 vols., dirigido por Luis Fernando Lara, primera reim-
presión; México, El Colegio de México/Centro de Estudios Lingüísticos y Litera-
rios, 2011 [2010].
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Hechos y figuras del siglo XVIII español*, Madrid, Siglo XXI
editores, 1973, 268 p. (Historia).
- Escandell Bonet, Bartolomé, Joaquín Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en
España y América*, 2 vols., segunda edición; Madrid, Biblioteca de Autores Cris-
tianos/Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984.
- Farberman, Judith, *Las Salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el
Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI editores Argentina, 2005, 288 p. (His-
toria y Cultura / Dirigida por Luis Alberto Romero; 13).
- Fe, Marina (coord.), *Mujeres en la hoguera: representaciones culturales y literarias de la
figura de la bruja*, segunda edición, México, Universidad Nacional Autónoma de
México/Programa Universitario de Estudios de Género, 2014 [2009], 214 p.
- Feijoo, Benito Jerónimo de, *Theatro crítico universal. Discursos varios de todo género de
materias, para desengaño de errores comunes* [1726-1739]; Biblioteca feijoniana,
del proyecto de filosofía en español, [en línea], [formato HTML], disponible en in-
ternet: <http://www.filosofia.org/bjf/bjft205.htm>.
- Fernández del Castillo, Francisco, Alicia Hernández Torres, *El Tribunal del Protomedicato
en la Nueva España. Según el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina*, Mé-
xico, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Medicina, 1965, 63
p. (Archivalia médica, 2).
- Floristán Imízcoz, Alfredo (coord.), *Historia moderna universal*, Barcelona, Ariel, 2002,
802 p.; ilus.; mapas. (Ariel Historia).
- Foster, George M., “relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana”, en
Michael Kenny, Jesús María de Miguel (eds.), *La antropología médica en España*,
Barcelona, Editorial Anagrama, 1980, p. 125-149.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, tra-
ducción de Francisca Perujo, segunda edición revisada, segunda reimpresión; Mé-
xico, Siglo XXI editores, 2012 [1963], 272 p.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino,
segunda edición revisada; México, Siglo XXI editores, 2010, 273 p. (Teoría).
- Freyermuth, Graciela, Paola Sesia, "Del curanderismo a la influenza aviaria: viejas y nue-
vas perspectivas de la antropología médica", en *Desacatos. Revista de Antropolo-
gía Social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropo-*



logía Social, núm. 20, enero-junio 2006, p. 9-28. [En línea], [formato PDF]; disponible en internet: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1029/877>.

García Cárcel, Ricardo, “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?”, en Carlos Alberto González Sánchez, Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 96-110.

García Lisjuan, Héctor Rodolfo, *La cultura científico-técnica novohispana en la primera mitad del siglo XVIII, a través de Las gacetas de México y el Mercurio de México (1722, 1728-1739, 1742)*, tesis de Maestría en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2011, 130 p.

García Martín, Manuel, Ignacio Arellano, Javier Blanco, Marc Vitse (eds.), *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, 2 vols., Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993. 1031 p.; ilus. (Acta Salmanticensia. Estudios filológicos, 252).

García-Molina Riquelme, Antonio Manuel, *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la Inquisición de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, 679 p. (Serie Doctrina Jurídica, 17).

Gari Lacruz, Ángel, “Variedad de competencias en el delito de brujería 1600-1650 en Aragón”, en Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI editores, 1980, 319-327.

Gentilcore, David, *Healers and healing in early modern Italy*, Manchester, Manchester University Press, 1998, 240 p.

Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, traducción de Luciano Padilla López, primera reimpresión; Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014 [2006], 492 p.; ilus. (Historia).

Ginzburg, Carlo, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, traducción de Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 138-164. [208 p.]

Ginzburg, Carlo, “El inquisidor como antropólogo”, en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, traducción de Luciano Padilla López, primera reimpresión; Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 395-411.

Ginzburg, Carlo, *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, Penguin Books, 1985, 209 p.; ilus.



- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo III: entre la tradición y el cambio*, tercera reimpresión; México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2012 [2005], 502 p.; ilus.; fotos. (Sección de obras de historia).
- González Rodríguez, Luis, “Religión y comercio de plantas en el noroeste colonial”, en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, p. 81-105.
- González Sánchez, Carlos Alberto, Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 648 p.; ilus. (Colección Historia).
- Gorbach, Frida, Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2008, 401 p.
- Guedea, Virginia, *Las gacetas de México y la medicina. Un índice*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, 182 p. (Serie Bibliográfica, 10).
- Guridi y Alcocer, José Miguel, *Apuntes. Discurso sobre los daños del juego*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Bellas Artes, 1984, 215 p. (Colección estancillo Literario, Serie la goleta).
- Ibarra Herrerías, María de Lourdes, “Doctor José Ignacio Bartolache”, en Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina novohispana*, vol. 2, México, Academia Nacional de Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Medicina, 1990-1999, p. 553-571.
- Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Edición bilingüe*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero; introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz; Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, 1465 p.
- Jiménez Olivares, Ernestina, *Los médicos del Santo Oficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Medicina/Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, 2000, 147 p.
- Jütte, Robert, Motzi Eklöf, Marie C. Nelson (eds.), *Historical aspects of unconventional medicine. Approaches, concepts, case studies*, Sheffield, European Association for the History of Medicine and Health Publications, 2001, xii-228 p.
- Kamen, Henry, *La Inquisición española: una revisión histórica*, traducción de María Morras, Barcelona, Crítica, 1999, 359 p.
- Kenny, Michael, Jesús María de Miguel (eds.), *La antropología médica en España*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1980, 353 p.; ilus. (Biblioteca de Antropología, 15).



- Lara Alberola, Eva, *Hechiceros y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010, 370 p. (Colección Par-naseo, 13).
- Lara Cisneros, Gerardo, “Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 279-302.
- Las leyes de las siete partidas*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de España digitalizado por la Biblioteca Digital Mundial, UNESCO-Library of Congress, 466 folios, [en línea], [formato HMTL], disponible en internet: <https://www.wdl.org/es/item/10642/>.
- Leong, Elaine, Alisha Ranking (eds.), *Secrets and knowledge in medicine and science, 1500-1800*, Londres, Ashgate, 2011, 247 p.
- Lértora Mendoza, Celina (coord.), *Geografía e historia natural: Hacia una historia comparada. Estudio a través de Argentina, México, Costa Rica y Paraguay*, 4 vols., Buenos Aires, Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano, 2008-2011.
- Lobato, María Luisa, Francisco Domínguez Matito (eds.), *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Burgos-La Rioja 15-19 de Julio 2002*, 2 vols.; Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, 1917 p.
- López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, p. 87-117.
- López Méndez, Harold, *La medicina en el “Quijote”*, Madrid, Editorial Quevedo, 1969, 413 p. (Colección de autores hispanoamericanos, volumen I).
- López Terrada, María Luz, “Curanderos, empíricos y remedios mágicos en el teatro del Siglo de Oro”, en José Pardo Tomás, Mauricio Sánchez Menchero (eds.), *Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014, p. 123-148.
- Lugo Olín, María Concepción, “Enfermedad y muerte en la Nueva España”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: La ciudad barroca*, tercera reimpresión, México, El Colegio de México-Fondo de cultura económica, 2011, p. 555-586.



- Maire Bobes, Jesús, “El doctor, figura cómica de los entremeses”, en María Luisa Lobato, Francisco Domínguez Matito (eds.), *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Burgos-La Rioja 15-19 de Julio 2002*, vol. 2; Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2004, p. 1217-1228.
- Márquez Morfín, Lourdes, *La desigualdad ante la muerte en la ciudad de México. El tifo y el cólera (1813-1833)*, México, Siglo XXI editores, 1994, 358 p.; cuadros; tablas; fotos;ilus. (Salud y enfermedad).
- Masera, Mariana (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, colaboración en la edición por Alfredo Ramírez Membrillo y Santiago Cortés Hernández; México-Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México-Azul Editorial, 2004, 187 p.
- Millones, Luis, Silvia Limón Olvera (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2014, 432 p. [De la edición peruana: Luis Millones, Silvia limón (coords.), *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre el chamanismo y curandería en México y el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014, 432 p.]
- Mociño, José Mariano, Martín de Sessé, *La real expedición botánica a Nueva España*, 13 vols., México, Siglo XXI editores-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Biología, 2010;ilus.
- Molina del Villar, América, “Remedios contra la enfermedad y el hambre”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III: entre la tradición y el cambio*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 179-212.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, traducción de Federico Villegas, segunda edición; México, Fondo de Cultura Económica, 2011 [2002], 360 p.
- Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución de brujas*, primera reimpresión; México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002, 225 p. (Publicaciones Medievalia, 16).
- Ong, Walter Jackson, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp, novena reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, 190 pp. (Colección Lengua y estudios literarios).
- Osterc, Lúdivick, “Cervantes y la medicina”, *Verba hispánica*, número VI, Liubliana [Eslovenia], Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Liubliana – Embajada del Reino de España en Eslovenia, 1996, p. 17-22. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://hispanismo.cervantes.es/documentos/0001/ostercVI.pdf>.



- Outram, Dorinda, *La ilustración*, traducción de Victoria Schusseim, México, Siglo XXI editores, 2009, 215 p.; ilus.
- Pardo Tomás, José, "La 'medicina de la conversión': el convento como espacio de cultura médica novohispana", en José Pardo Tomás, Mauricio Sánchez Menchero (eds.), *Geografías médicas: orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014, 17-46.
- Pardo Tomás, José, Mauricio Sánchez Menchero (eds.), *Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014, 188 p. (Colección Debate y Reflexión).
- Payno Cruzado, Manuel, *Los Bandidos de río frío*, prólogo de Antonio Castro Leal; vigesimosexta edición, segunda reimpresión; México, Editorial Porrúa, 2014 (1889-1891) [1945], VII-XVI; 998 p. (Sepan cuántos, 7).
- Perdiguero, Enrique, "Protomedicato y curanderismo", *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Vol. 16, 1996, p. 91-108. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/105966>.
- Pérez Loredó Díaz, Luz, "Datos para la historia de la enfermería en la Nueva España", en Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Medicina novohispana*, vol. 2, México, Academia Nacional de Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Medicina, 1990-1999, p. 257-278.
- Pérez Tamayo, Ruy, *El concepto de enfermedad. Su evolución a través de la historia*, 2 vols., México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1988; ilus. (Sección de Obras de Ciencia y Tecnología).
- Pérez Villanueva, Joaquín (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI editores, 1980, 1027 p.
- Peset Reig, José Luis, "La prensa científica y los científicos en el fin de la colonia", en Carlos Alberto González Sánchez, Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 480-489.
- Porter, Roy, Georges Vigarello, "Cuerpo, salud y enfermedades", en Georges Vigarello (dir.), *Historia del cuerpo. Volumen I. Del Renacimiento al siglo de las luces*, Madrid, Taurus, 2005, p. 324-355.



- Quevedo, Francisco de, *Vida del buscón llamado Don Pablos*, texto fijado por Fernando Lázaro Carreter; Prólogo y notas de Juan Alcina Franch; quinta edición; Barcelona, Juventud, 2001, 206 p.
- Quezada Ramírez, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, 168 p.; ilus. (Etnología, Serie Antropológica, 93).
- Ramos Soriano, José Abel, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, fotografías de Dolores Dahlhaus; primera reimpresión; México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013 [2011], 414 p.; fotos. (Sección de Obras de Historia).
- Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/indice/indice.html>.
- Refranero clásico español y otros dichos populares*, selección, introducción, notas y vocabulario por Felipe C. R. Maldonado; séptima edición, Madrid, Taurus, 1979 [1965], 215 p. (Temas de España; 12).
- Rey Bueno, Mar, *Historia de las hierbas mágicas y medicinales. Plantas alucinógenas, hongos psicoactivos, lianas visionarias, hierbas fúnebres... todos los secretos sobre las propiedades y virtudes ocultas del ancestral mundo vegetal*, Madrid, Ediciones Nowtilus, 2008, 302 p.; ilus.
- Reyes Garza, Juan Carlos, “Del de amores y otros males. Curanderismo y hechicería en la villa de Colima del siglo XVIII”, en *Estudios de historia novohispana*, vol. 16, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 83-99.
- Reyes Garza, Juan Carlos, *El Santo Oficio de la Inquisición en Colima. Tres documentos del siglo XVIII*, Colima, Gobierno del Estado de Colima/Instituto Colimense de Cultura-Universidad de Colima-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993. (Colección Documentos Colimenses, 2).
- Rodríguez-Sala, María Luisa (coord.), *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: astrónomos-astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, Rosalba Tena Villela, et. al. (colaboradores); México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Astronomía-Instituto de Geografía-Instituto de Investigaciones Sociales, 2004, 267 p.; ilus.
- Rojas, Fernando de, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, introducción de Stephen Gilman; edición y notas de Dorothy S. Severin; tercera edición, primera reimpresión; Madrid, Alianza editorial, 2014, 331 p.



- Rojas Madrigal, Adriana, *La circulación del conocimiento médico a través de la Gaceta de Guatemala (1797-1804)*, tesis de licenciatura en historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2016, 103 p.
- Rojas Vega, Anastasio, *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid/Secretariado de Publicaciones, 1993, 165 p. (Historia y Sociedad, 34).
- Roncero López, Victoriano, "Quevedo y el humanismo europeo", en Felipe B. Pedraza Jiménez, Elena E. Marcello (eds.), *Sobre Quevedo y su época. Actas de las Jornadas (1997-2004). Homenaje a Jesús Sepúlveda*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 71-87.
- Roselló Soberón, Estela, "La Madre Chepa: una historia de fama femenina en el puerto de Veracruz", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXXV, núm. 139, Michoacán, El Colegio de Michoacán, verano 2014, p. 69-91. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/139/04_Estela_Rosello.pdf.
- Rubial García, Antonio (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo II: La ciudad barroca*, tercera reimpresión, México, El Colegio de México-Fondo de cultura económica 2011 [2005], 611 p.; ilus.
- Rubial García, Antonio (coord.), *La iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Ediciones Educación y Cultura, 2013, 606 p.; mapas; gráficos; ilus.
- Ryesky, Diana, *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano. Un análisis antropológico*, traducción de Yolanda Sassoon, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, 149 p.; ilus. (SepSetentas, 309).
- Saladino García, Alberto, "Quehaceres científicos y humanísticos en el México independiente" en Arturo Argueta, Rosaura Ruíz, Graciela Zamudio (coords.), *Otras armas para la independencia y la revolución. Ciencias y humanidades en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 30-42.
- Saldaña, Juan José (ed.), *Los orígenes de la ciencia nacional*, México, Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología-Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 1992, 233 p. (Cuadernos de Quiqu, 4).
- Sánchez Díaz, Gerardo, "Hechicería y curanderismo entre los nahuas de la Costa y la Tierra Caliente de Michoacán en el siglo XVI", *Revista Internacional d'Humanitats*, CEMOrOc-Feusp-Universidad Autónoma de Barcelona, núm. 35, septiembre-diciembre 2015, p. 67-74. [En línea], [formato PDF], disponible en internet: <http://hottopos.com/rih35/67-74Gerardo.pdf>.



- Santana Vela, Joaquín, Pedro S. Urquijo Torres (coords.), *Proyectos de educación en México: perspectivas históricas*, Morelia, Universidad Nacional Autónoma de México/Escuela Nacional de Estudios Superiores Morelia, 2014, 492 p.
- Sanz Hermida, Jacobo, “Literatura de fascinación española en el siglo XVI”, en Manuel García Martín, Ignacio Arellano, Javier Blanco, Marc Vitse (eds.), *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, vol. 2, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993, p. 957-965.
- Sobre Quevedo y su época. Actas de las jornadas (1997-2004). Homenaje a Jesús Sepúlveda*, edición cuidada por Felipe B. Pedraza Jiménez y Elena E. Marcello; Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, 598 p. (Serie Homenajes, 10).
- Tank de Estrada, Dorothy, “Muerte precoz. Los niños en el siglo XVIII”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo III: entre la tradición y el cambio*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 213-245.
- Tausiet, María, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid, Turner, 2004, 643 p.; ilus.
- Terreros y Pando, Esteban de, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*, edición facsímil, 4 vols., Madrid, Arco Libros, 1987.
- Torres Puga, Gabriel, “8. El Santo Oficio de la Inquisición: Dos décadas conflictivas (1640-1659); El tribunal en la segunda mitad del siglo XVII; La Junta Magna y las reformas de Felipe V”, en Antonio Rubial García (coord.), *La iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Ediciones Educación y Cultura, 2013, p. 378-388.
- Torres Puga, Gabriel, “10. El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición: Censura de libros; Reformas después de la expulsión de los jesuitas; La Inquisición contra simpatizantes de la Revolución francesa”; Crisis y primera supresión de la Inquisición; Restauración y supresión definitiva del Santo Oficio”, en Antonio Rubial García (coord.), *La iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Ediciones Educación y Cultura, 2013, p. 498-511.
- Tovar Ramírez, Aurora, “Ephemeris calculata al Meridiano de México para el año Del Señor de 1757. Por Doña María Francisca Gonzaga de el Castillo”, en María Luisa Rodríguez-Sala (coord.), *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: astrónomos-astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, México, Universidad



Nacional Autónoma de México/ Instituto de Astronomía-Instituto de Geografía-Instituto de Investigaciones Sociales, 2004, p. 131-155.

Valdez Aguilar, Rafael, *El curanderismo en el Culiacán del siglo XVII*, México, La Crónica de Culiacán, México, 2003, 164 p.

Vega, Lope de, *Varia*, prólogo y selección de Héctor Azar; primera reimpresión; México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003 [1989], 486 p. (Cien del Mundo).

Vega y Ortega, Rodrigo, "Los estudiantes de la Cátedra de Botánica de la ciudad de México y el estudio de la flora novohispana, 1787-1821", en Joaquín Santana y Pedro S. Urquijo (coords.), *Proyectos de educación en México: perspectivas históricas*, Morelia, Universidad Nacional Autónoma de México/Escuela Nacional de Estudios Superiores Morelia, 2014, p. 235-265.

Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias; Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México; Menologio franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica de su vida, ilustraron la provincia del Santo Evangelio de México*, 3 vols., segunda edición facsímil; México, Porrúa, 1982 [1697].

Vigarello, Georges, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, traducción de Rosendo Ferran, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 323 p.

Villas Tinoco, Siro, "Cultura y ciencia en la época del barroco", en Alfredo Floristán Imízcoz (coord.), *Historia moderna universal*, Barcelona, Ariel, 2002, p. 317-336.

Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Seguido de Suplemento al Theatro Americano (La ciudad de México en 1755)*, Edición y preliminar de Ernesto de la Torre Villar, estudio introductorio de Alejandro Espinosa Pitman; México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 773 p. (Nueva Biblioteca Mexicana, 159).

Viveros Maldonado, Germán, *Hipocratismos en México. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas-Instituto de Investigaciones Históricas-Seminario de Cultura Mexicana, 2007, 141 p. (Ediciones especiales, 40).

Zamudio Varela, Graciela, "El Jardín Botánico de la Nueva España y la Institucionalización de la Botánica en México", en Juan José Saldaña (ed.), *Los orígenes de la ciencia nacional*, México, Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología-Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 1992, p. 55-98.



Zamudio Varela, Graciela, "Los artistas y las ilustraciones de la expedición científica a Nueva España", en José Mariano Mociño, Martín de Sessé, *La real expedición botánica a Nueva España*, Vol. 1, México, Siglo XXI editores-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Biología, 2010, p. 223-241.

Zolla, Carlos, *et. al.*, *Medicina tradicional y enfermedad*, México, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, 1988, 219.

