

La mulata «supersticiosa» y el capitán «arrepentido»: resistencia y asimilación cultural en una denuncia inquisitorial, Nuevo Santander, 1775

Mulato «superstizioso» eta kapitain «damutua»: erresistentzia eta asimilazio kulturala inkisizioaren salaketa batean. Nuevo Santander, 1775

The «superstitious» mulatto and the «repentant» captain: resistance and cultural assimilation in an inquisitorial denunciation, Nuevo Santander, 1775

Julio César Martínez Velarde

Estudiante de doctorado en Historia. El Colegio de México

julio.martinez@colmex.mx

<https://orcid.org/0000-0003-3375-7539>

Recibido / Noiz jaso den: 10/01/2023

Aceptado / Noiz onartu den: 10/02/2023

Resumen

El presente escrito tiene la intención de analizar la relación entre el curanderismo que ejercía una mulata de nombre María Marta, en San Juan Baptista Horcasitas (Nuevo Santander), y la pequeña élite local de dicho poblado a finales del siglo XVIII. Este objeto de estudio posibilita percibir la resistencia cotidiana a los valores morales de la época por parte de la curandera mulata, así como la asimilación de prácticas sanatorias «alternativas», las cuales tenían procedencias históricas diversas. Como fuente principal, se utilizó un proceso inquisitorial, resguardado en el Archivo General de la Nación (México), producto de una denuncia por superstición, hecha en 1775, en contra de la mencionada María Marta. Se plantea que las condiciones sociales del septentrión novohispano permitieron expresiones abiertas de resistencia y asimilación cultural por parte de sujetos que gozaron de preeminencia social por la labor clave que desempeñaban, tal como sucedió con la curandera aquí estudiada.

Palabras clave

Mulata; curandera; «bruja»; resistencia; asimilación.

Sumario

1. INTRODUCCIÓN. 2. ESCENARIO REGIONAL. 3. RESISTENCIA Y ASIMILACIÓN CULTURAL EN LA TENSA RELACIÓN DE MARÍA MARTA Y LOS OYARBIDE. 4. EL CASTIGO A LA RESISTENCIA Y LA ASIMILACIÓN CULTURAL: LA INQUISICIÓN DE MÉXICO FRENTE AL CASO DE MARÍA MARTA. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS. Archivos consultados. Bibliografía.

Laburpena. Idatzi honen helburua María Marta izeneko mulato batek San Juan Baptista Horcasitas herrian (Nuevo Santander) izan zuen petrikilo jardueraren eta XVIII. mendean herri horretako gutxi batzuek osatutako elite lokalaren arteko harremana aztertzea da. Aztergai horrek aukera ematen du hautemateko petrikilo mulato horren garaiko balio moralekiko eguneroko erresistentzia, baita praktika sendatzaile «alternatiboen» asimilazioa ere, zeinek askotariko jatorri historikoak baitzituzten. Iturri nagusi moduan inkisizio prozesu bat erabili zen, aipatu dugun María Marta horren kontrakoa, 1775ean superstizioagatik salatu baitzuten (Prozesua Nazioaren Artxibo Orokorrean dago gordea, Mexikon). Idatzi honek mahai gainean jartzen du Espainia Berriko iparreko baldintza sozialek aukera eman zutela egiten zuten lanaren garrantzia zela-eta gailentasun soziala zuten subjektu batzuek erresistentziako eta asimilazio kulturalako adierazpen irekiak izateko, eta horren adibide dugu hemen aztertutako petrikiloa.

Gako hitzak. Mulatoa; petrikiloa; «sorgina»; erresistentzia; asimilazioa.

Abstract. This paper intends to analyze the relationship between the curanderismo practiced by a mulatto named María Marta, in San Juan Baptista Horcasitas (Nuevo Santander), and the small local elite of this town at the end of the 18th century. This object of study makes it possible to perceive the daily resistance to the moral values of the time by the mulatto healer, as well as the assimilation of «alternative» healing practices, which had various historical origins. As the main source, an inquisitorial process was used, protected in the General Archive of the Nation (Mexico), a product of a denunciation by superstition, made in 1775, against the aforementioned Maria Marta. It is argued that the social conditions of the North American north allowed open expressions of resistance and cultural assimilation by subjects who enjoyed social preeminence for the key work they performed, as happened with the healer studied here.

Keywords. Mulatto; healer; «witch»; resistance; assimilation.

1. Introducción

En 1775, el capitán y justicia del pueblo de San Juan Baptista Horcasitas (en adelante Horcasitas), Antonio Joseph Oyarbide, de 28 años, se presentó ante el párroco Vicente López, comisario designado por la Inquisición de 50 cincuenta años de edad y vecina del mismo pueblo, por realizar curaciones con base en la superstición y el arte de adivinar. El denunciante confesó que años antes había solicitado los servicios de la mulata y que su familia había forjado una relación con ella, pues María Marta sanó parcialmente a su hermano y a su cuñada. A decir del capitán, las prácticas curativas de la denunciada eran socialmente conocidas, toleradas y solicitadas en Horcasitas¹.

Con base en la información vertida en la delación inquisitorial precitada, este artículo se centra en la relación entre la multa María Marta y la familia Oyarbide, y analiza los elementos de resistencia y asimilación cultural que subyacen de dicha relación. Se entiende por resistencia no solo las formas frontales de rechazo

¹ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 18.

e insubordinación, sino también quehaceres cotidianos y ocultos, entre los que puede destacar la resignificación de los elementos del culto religioso imperante². Por otro lado, la asimilación es concebida como un proceso de integración, individual o colectiva, de una cultura a otra, lo que genera nuevos patrones de comportamientos y nuevas dinámicas en la convivencia entre grupos sociales³. Entonces, aquí se muestra el proceder de una curandera mulata que, sabedora del importante papel social que desempeñaba en Horcasitas, fraguó, abierta y veladamente, una imagen que contrariaba las premisas del cristianismo y algunos de los valores consuetudinarios relacionados a las mujeres novohispanas: devoción al dogma cristiano, recato y discreción. Asimismo, María Marta ponía en evidencia un sincretismo de saberes curativos de diferentes orígenes étnicos, mismos que supo amalgamar en sus intervenciones sanatorias.

2. Escenario regional

Horcasitas (actual Magiscatzin, Tamaulipas) fue una villa perteneciente a la colonia septentrional del Nuevo Santander. Fundada en 1746, esta colonia lindaba en el norte con las provincias de Coahuila y Texas; al poniente, con el Nuevo Reino de León y una parte de Coahuila, Charcas y Guadalcázar; al sur, con Rioverde, Valles y Pánuco, y en su lado oriente, con el Golfo de México⁴. Su fundación puede ser entendida como la continuación del proyecto expansivo que la Corona española había fomentado desde el siglo XVI, para pacificar y poblar, mediante la penetración hispana a la Gran Chichimeca. A diferencia de los primeros esbozos colonialistas cimentados en el régimen misional, el poblamiento del Nuevo Santander tuvo particularidades inusitadas. La Corona, preocupada por una virtual invasión francesa y por la incapacidad de las misiones para sedentarizar a los indios «bárbaros», es decir, los cazadores recolectores que habitaban el Seno Mexicano, cedió la empresa a funcionarios y hacendados (militares y civiles) del centro y del noreste novohispanos, los cuales estaban dedicados a la ganadería. Con base en sus intereses económicos, destacándose la explotación de los amplios pastizales de la zona, se encargarían de dirigir y controlar a la sociedad asentada en esa parte del septentrión⁵.

El responsable de forjar la estrategia de poblamiento fue el coronel José de Escandón. Consciente de la poca eficacia del sistema misional en algunas

² Gutiérrez Müller, Pulido Llano y Greathouse, 2020, p. 104.

³ Baschet, 2012, p. 3.

⁴ Osante, 1997a, p. 18.

⁵ Osante, 2004, p. 31.

latitudes norteñas, optó por una colonización «familiar» y «multiétnica». Prometiendo hidalguía, tierras, ganado, exención de impuestos y obvenciones por diez años, convenció a cientos de familias criollas, mestizas, indígenas y pardas (formadas por negros y mulatos) de localidades vecinas para trasladarse a tierras neosantanderinas. Cabe decir que grandes contingentes de indios pames, renuentes a establecerse en las misiones de Rioverde, fueron llevados en calidad de «bárbaros» y obligados a trabajar en la edificación de pueblos y caminos⁶. En los primeros siete años, se trasladaron 6350 personas de diverso origen étnico y se fundaron 14 villas. Para 1767, el número de poblaciones se duplicó. Escandón, representando a los hacendados, decidió descartar el sistema misión-presidio que vertebraba los núcleos poblacionales del norte, imponiendo en la colonia un gobierno militar. Del mismo modo, decretó que las villas serían de carácter mixto, sin ayuntamiento y protegidas por un capitán de justicia que tendría bajo su mando un grupo armado (escuadra). Con esta resolución, el coronel trató de evitar la formación de cotos de poder político que comúnmente se gestaban en los cabildos, los cuales podían atentar contra los intereses rectores del proyecto colonizador⁷.

La administración de la fe cristiana en el Nuevo Santander estuvo a cargo de párrocos franciscanos del Colegio de Guadalupe de Zacatecas. Como las villas carecían de estatus misional, Escandón redujo la injerencia de los curas en la administración de los pueblos. Les prohibió cobrar por la aplicación de los sacramentos (debían conformarse con la cantidad que el gobierno central les enviaba) y les negó las propiedades que solicitaban, así como el derecho de hacerse con la fuerza de trabajo indígena de manera gratuita. En suma, los religiosos fueron supeditados al régimen militar que gobernaba la colonia⁸.

Volviendo a la villa de Horcasitas, esta fue fundada, el 11 de mayo de 1749, sobre un paraje elevado, semiárido y cercano al caudaloso Río Jaumave. Colindaba al norte con Escandón, al poniente con Santa Bárbara, al sur con Valles y al oriente con Altamira. En 1757, la villa albergaba a 363 habitantes, siendo la mayoría indios olives y huastecos. A decir del capitán José Tienda de Cuervo, comisionado por el gobierno virreinal para evaluar las villas del Nuevo Santander, en Horcasitas imperaba la austeridad, con algunas excepciones:

Las habitaciones son de horcones, cañas, barro, y techos de zacate, excepto la casa de padre que es de cal y canto, como también la del capitán reformado don José de Oyarbide, que actualmente estaba juntando materiales para aumen-

⁶ Escobar Ohmstede y Fagoaga Hernández, 2005, p. 351.

⁷ Osante, 2004, p. 36.

⁸ Osante, 1997b, p. 131.

tarla; la iglesia tiene paredes de los mismos, aunque su techo es de zacate, los jacales en que viven los más de los vecinos son pobres esparrados sin orden, de modo que la plaza o sitio señalado para ella no tiene formalidad⁹.

Pese a estas circunstancias materiales, Tienda de Cuervo señaló que la situación de Horcasitas mejoraba desde su fundación:

Los pobladores entraron muy pobres y desde el principio han sido combatidos de los rebeldes janambres [indios «bárbaros»] a cuyas manos han muerto siete. Los tres primeros años padecieron gran necesidad de bastimentos por la total falta de ellos en las fronteras; el año próximo pasado lograron buena cosecha y van dando ya corriente a la labranza. Conseguida la extinción de dichos rebeldes, ofrece ser un gran lugar para las comodidades que franquean sus hermosos valles¹⁰.

Algunas fuentes indican que las condiciones de la villa habían cambiado para 1768. La población creció notablemente. Acorde con el funcionario real José Osorio y Llamas, se podían contar 937 vecinos, a decir, 567 españoles y 370 indígenas¹¹. Ahora bien, este informe obvió a la población de ascendencia africana del pueblo, que pudo ser ínfima, pero socialmente significativa (como lo demuestra el caso de María Marta).

Los pastizales empezaron a ser explotados con la introducción de caballos, yeguas, mulas, burros, reses, yuntas, carneros y cabras. Para finales de 1768, en el pueblo pastaban 3660 unglados¹². Es posible pensar, como lo sugirió el visitador Lino Nepomuceno Gómez¹³, que Horcasitas gozaba de una aparente estabilidad socioeconómica en el decenio de 1770.

En el aspecto gubernamental, desde 1772, el pueblo estuvo bajo la égida de Antonio Joseph Oyarbide (hijo del primer capitán), quien tenía bajo su mando a un sargento y once soldados. La poca presencia de efectivos pudo deberse a la relativa estabilidad ya mencionada y a los esporádicos ataques de los indios «bárbaros». Era una realidad que la posición geográfica de Horcasitas, esto es, al sur de la colonia, lo beneficiaba, pues los pueblos ubicados al norte actuaban como una suerte de escudo que impedía el paso de las *razzias* indias.

⁹ Tienda de Cuervo, *Estado general de las fundaciones hechas por D. José de Escandón en la colonia del Nuevo Santander*, p. 72.

¹⁰ Tienda de Cuervo, *Estado general de las fundaciones hechas por D. José de Escandón en la colonia del Nuevo Santander*, p. 14.

¹¹ Osorio y Llamas, *El reparto de tierra en Nuevo Santander, 1767-1769*, p. 74.

¹² Osorio y Llamas, *El reparto de tierra en Nuevo Santander, 1767-1769*, p. 74.

¹³ Gómez, *Visita a la colonia de Nuevo Santander, hecha por el licenciado Lino Nepomuceno Gómez, el año 1770*, pp. 38-40.

En la esfera espiritual, el puesto de cura de Horcasitas lo detentaba el franciscano Vicente López, en 1775, quien a su vez fungía como comisario del Santo Oficio. En efecto, la Inquisición de México se hizo presente en territorios alejados de la capital del virreinato mediante de este tipo de funcionarios¹⁴.

Horcasitas, como las demás villas del Nuevo Santander, representó un mosaico cultural heterogéneo y cambiante; estuvo conformado por individuos de procedencias geográficas y étnicas distintas. Esta heterogeneidad poblacional, según Solange Alberro, generaba conductas «desviadas» en gran parte de las sociedades norteñas, mismas que contrariaban los valores morales de la época¹⁵. En ese mismo sentido, Julio Caro Baroja ha afirmado que los tejidos sociales marcados por la interacción y mezcla étnica, particularmente rurales, son caldos de cultivo para las acusaciones de brujería y hechicería¹⁶. El caso de María Marta es un ejemplo de ello.

3. Resistencia y asimilación cultural en la tensa relación de María Marta y los Oyarbide

En 1775, la mulata María Marta era ampliamente conocida por su oficio de curandera en el pueblo de Horcasitas. Sin embargo, su estadía en la villa era reciente; arribó en 1770. La mulata nació en la hacienda Moreno, jurisdicción del pueblo de Dolores, donde contrajo nupcias con el indio Antonio Martínez. El matrimonio procreó tres hijos: Alberto, Juan Antonio y Manuel. La curandera y su esposo se desempeñaban como pastores¹⁷. Según sus declaraciones, María Marta y su familia se trasladaron a Alaquines, localidad perteneciente a Rioverde, pueblo-contención de las correrías de los indios «bárbaros». Alaquines estaba habitado casi en su totalidad por indios pames, los que, a diferencia de sus vecinos los huastecos, eran conocidos por su actitud reacia a la «occidentalización»¹⁸. Probablemente, la mulata adquirió o acrecentó sus conocimientos alternativos de sanación en ese pueblo, pues los curanderos indios desarrollaban prácticas terapéuticas parecidas a las que años después aplicaría María Marta en Horcasitas¹⁹. Así lo describía un misionero en 1764:

¹⁴ Torres Puga, 2019, p. 176.

¹⁵ Alberro, 1988, pp. 408-410.

¹⁶ Caro Baroja, 1969, pp. 187-229.

¹⁷ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 20.

¹⁸ Rangel Silva, 2009, p. 256.

¹⁹ Era común entre la población pame el empleo de hierbas y sustancias alucinógenas en procedimientos sanatorios. Incluso, esta práctica popular fue relativamente tolerada, en tanto no se utilizara con fines adivinatorios, por algunos religiosos. Gallardo Arias, 2011, p. 85.

Esta canalla se emplea a curar a los enfermos, y el modo es soplarles todo el cuerpo, y aquel soplo lo guarda en una ollita, la tapan muy bien y la llevan a enterrar junto a esas piedras o ídolos. Esta maldita gente que llaman hechiceros los veneran y tienen al modo que los católicos tienen por sacerdotes: estos son a los que les proponen sus dudas, y en fin con sus embustes la pasan bien. Los mejores tratados, vestidos y venerados son estos malditos, y les meten tal miedo a los que curan y a todos, que sus embustes no llegan a oídos de los ministros, que les dicen que pronto han de morir, y que se los comerán las piedras, y ellos con sus brujerías los asolarán. Y así tan difícil descubrir esta canalla; todos guardan sigilo para no descubrirlos²⁰.

Resulta posible que la condición indígena de su esposo ayudara a María Marta a tener contacto con los curanderos pames, pues estos conformaban, tal como se señala en la cita anterior, grupos étnicos cerrados en aras de mantener la clandestinidad. Por otro lado, es sabido que, en los pueblos cercanos a Alaquines, residían mulatas que practicaban, en palabras de los religiosos, «hechicerías». Incluso, algunas fueron denunciadas al Santo Oficio en la década de 1760²¹. No es exagerado pensar que María Marta, en su condición de mujer mulata, haya podido entablar nexos con alguna de sus símiles.

Es un hecho que nuestra estudiada y los suyos fueron «traspuestos» en el Palmito, aldea del pueblo del Tamuín, donde vivió dos años y se dedicó a cuidar «su ganado». Después se trasladaron al pasaje del Abra, laborió a diez leguas de Horcasitas. En este pueblo residieron por ocho años. Con base en algunas declaraciones hechas por los testigos del proceso analizado, podemos suponer que fue en el Abra donde María Marta desarrolló con continuidad el oficio de curandera²².

Cuando fue denunciada ante la Inquisición, en 1775, María Marta, bajo el mote de la Venadera, ocupaba un lugar social protagónico en Horcasitas. Viuda (su esposo había muerto un año antes), «de naturaleza membruda, de oficio curandera, de color prieto, pelo cano, ojos negros muy hinchados, y baja de cuerpo y media corcovada», era solicitada por los enfermos del pueblo, aseguraba el ministro Vicente López. Además, la clientela de la mulata traspasaba los límites administrativos de Horcasitas: su prestigio de buena curandera le granjeó que personas de otras villas requirieran sus servicios. Al parecer, la mulata legó sus saberes sanadores a su hijo Juan Antonio, pues se registró que este también se dedicaba al curanderismo, siendo conocido en el pueblo como el Venadero. Según López, el quehacer de María Marta la hacía desafecta a la Iglesia, pues no le gustaba recibir el sacramento. Además, el religioso señaló que la curandera, desde

²⁰ Citado en Chemin, 1983, p. 193.

²¹ Gallardo Arias, 2011, p. 80.

²² AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 18.

su llegada al pueblo, demostraba una postura antisocial y violenta. Pocas veces se le veía conversando con quienes no eran sus clientes, incluso su casa era la más retirada de la villa²³.

Por su parte, el capitán Antonio Joseph Oyarbide provenía de una familia de orígenes españoles. Su padre, José de Oyarbide, oriundo de La Mancha (reino de Castilla)²⁴, detentó el puesto de primer capitán y justicia de Horcasitas. Este último alcanzó renombre y capital político en la villa por su labor de dirigente y su hábil gestión ante José de Escandón y la Corona para conseguir los títulos de propiedad tan anhelados por los vecinos. Aunado a lo anterior, se destacó en el combate contra el indio «bárbaro», organizando cuerpos armados para repelerlos de Horcasitas, Escandón. Gracias a sus favores al rey, pudo hacerse con el rancho Charco Azul, una de las propiedades más grandes de Horcasitas. Antonio Joseph heredó el puesto de capitán, al cual se le sumó el de justicia mayor. Sus hermanos, Francisco, de 24 años, e Ignacio, de 27 años, soldados de la Real Escuadra Volante de las colonias del Nuevo Santander, habían sabido utilizar su cargo de militares para casarse con miembros de la familia Jonguitud, quienes gozaban de buena posición económica en la Huasteca potosina.

Es evidente que los lugares sociales que ocupaban María Marta y la familia Oyarbide en Horcasitas eran distintos y antagónicos; representaban valores diferentes acorde el pensamiento de la época. La primera, una mulata independiente y practicante de conocimientos relacionados con la «brujería» y con la «hechicería»²⁵. La segunda, una élite local que dominaba la política de frontera y que se encargaba, en teoría, de proteger el respeto de las normas católicas. No obstante, en el microcosmos de Horcasitas tuvieron nexos cercanos. El primer contacto de María Marta con los Oyarbide acaeció en 1771, cuando la curandera «atendió» por dos meses a Francisco, quien presentaba un fuerte dolor de estómago. Así, la familia quedó satisfecha con el trabajo de la mulata. Lo anterior se

²³ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 20.

²⁴ El origen manchego de José de Oyarbide se registró en un proceso inquisitorial abierto, en 1761, contra Rufino Barraján, comerciante acaudalado de Valle del Maíz, con quien supuestamente había formado una cuadrilla de salteadores en el Oriente potosino durante la segunda década del siglo XVIII. Ver Rangel Silva, 2010, p. 160.

²⁵ Coincidimos con la diferencia que formula Luis Coronas Tejada (2000, p. 239) en torno a la brujería y la hechicería. En los actos hechiceriles, hay una utilización individual de la «magia maléfica», mientras que, en los brujeriles, se presenta de manera colectiva. La hechicera busca clientes y, por tanto, mercantiliza sus saberes. La bruja es definida por la sociedad de la que forma parte, misma que la acusa de perjudicar a individuos o familias enteras. Según Coronas Tejada, la bruja termina por aceptar la identidad que le conceden los miembros de su comunidad. Ahora bien, una diferencia fundamental entre brujería y hechicería radica en el rol que presuntamente jugaba el demonio en estas prácticas. En la primera, es protagonista; en la segunda, colaborador junto a los santos.

constata cuando Ignacio Oyarbide la contrató para sanar a su esposa, la cual sufría «asma» y «frío en el vientre»²⁶. ¿Por qué esta relación se rompe abruptamente? ¿Cuándo María Marta deja de ser una curandera efectiva para ser considerada una «bruja» peligrosa? El génesis de la ruptura se plasma en la denuncia del capitán y justicia mayor Antonio Joseph Oyarbide. Sabedor de los supuestos poderes sobrenaturales de la curandera, el militar se presentó ante ella «gravemente celoso de su mujer», y le solicitó que, utilizando sus recursos adivinatorios, lo «sacara de la duda», es decir, que confirmara o desestimara la infidelidad de su esposa. La mulata accedió a ayudarlo, pero esta aseveró que necesitaba al menos «quince días» para reunir los elementos a utilizar y viajar al «Abra, donde tenía arte y comodidad para el efecto»²⁷. Sin embargo, el capitán declaró que, arrepentido de pedir la ayuda de una mujer «supersticiosa», decidió delatarla ante el comisario del Santo Oficio²⁸.

Ante la repentina delación inquisitorial de Oyarbide, es sugerente preguntarse: ¿por qué no denunció a la mulata cuatro años antes, sabiendo que era «supersticiosa», cuando practicó curaciones a su hermano? Puede interpretarse que la denuncia responde a un desplante del militar por no ser atendido de forma inmediata por María Marta. En ese sentido, coincidimos con Estela Roselló cuando manifiesta que las curanderas fueron construidas a partir del grado de satisfacción que otorgaban a sus comunidades. Si su labor era efectiva, podían adquirir prestigio y respeto social. Si sucedía lo contrario, podían ser tenidas por brujas, supersticiosas, maléficas y como el origen de los problemas de sus respectivas colectividades²⁹. Así, Oyarbide, al sentirse «rechazado» por María Marta, le concedió una identidad brujeril, que se iría nutriendo con otras a lo largo del proceso. Este tipo de concesión adquiere un alto grado de «legitimidad» si se le otorga a una mujer, puesto que en el siglo XVIII permeaba en la sociedad novohispana una clara relación entre la brujería y el género femenino. Más aun, esta legitimidad se maximizaba si la indiciada tenía un pasado visiblemente ligado a la esclavitud, mismo que fortalecía la estigmatización social³⁰.

Otra idea que podría explicar la súbita denuncia hecha por Oyarbide es que, al esbozarse la posible infidelidad de su esposa, a través de las visiones de la mulata, la figura de poder del capitán quedaría mellada, particularmente si la noticia se filtraba a la sociedad de Horcasitas. A este potencial escenario debe aunarse el hecho de que, en el contexto colonial, sufrir una «traición conyugal» denotaba

²⁶ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 24.

²⁷ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 23.

²⁸ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 23.

²⁹ Roselló, 2016, pp. 236-237.

³⁰ Jones y Zell, 2005, p. 48.

la pérdida del honor y, en el caso de los varones, una masculinidad mancillada. En consecuencia, relacionar a María Marta con la brujería y la hechicería pudo ser un mecanismo aplicado por Oyarbide para salvaguardar su posición e imagen social³¹.

Ahora bien, la construcción de María Marta como «bruja» tuvo como basamento dos aspectos: su reconocimiento social, desde la visión de los Oyarbide y algunos vecinos, y sus métodos curativos. En 1775, Antonio Joseph mencionó en su declaración que «era sabido» por todo el pueblo que María Marta «era bruja»³². Francisco comentó que «se sabía» que la susodicha tenía contacto con «actos maliciosos», y lo comprobó, según él, cuando la mulata le confesó que no había dormido la noche anterior, ya que «venían las brujas a maltratarla porque lo estaba curando»³³. Ignacio Oyarbide, por su parte, aseguró que conocía a la curandera por lo que hablan de ella en Horcasitas y que, a diferencia de Francisco, él oyó a la mujer «regañando a las brujas que la visitaban, con los términos de putas malditas»³⁴. María Doralina, de 24 años, esposa de Antonio Joseph Oyarbide, dijo que, si bien sabía lo que se decía de la curandera, solo creyó en ello cuando la misma mulata le confesó que era «bruja» y que no era la única en el pueblo. Del mismo modo, le manifestó que en la villa de Escandón conocía a «varías brujas que hacían daño, como Marcela Torres y la vieja Ramírez», y que había frecuentado a «Thio Venegas», un famoso brujo que, según María Marta, había «matado» a un tal Lorenzo Aguilar³⁵.

De ser ciertos los alegatos anteriores, la mulata aprovechó los estigmas que rodeaban su oficio y se forjó una identidad femenina de prestigio utilizando una figura brujeril. En efecto, aceptar abiertamente ser una «bruja», decir que convivía con otras, reñirlas por las noches y conocer «brujos» capaces de asesinar son indicios discursivos que apuntan a la construcción de un personaje con características brujeriles. Esta estrategia pone de manifiesto una clara resistencia cultural a los valores morales novohispanos mencionados líneas arriba. María Marta no tenía la intención de mostrar discreción, recato, ni tampoco devoción cristiana, todo lo contrario, se decía tener potestades sobrenaturales, lo que implicaba, según la creencia de la época, poseer trato directo con «entidades demoniacas»³⁶. Muy posiblemente, la identidad de «bruja» le otorgaba preeminencia social, cre-

³¹ Acorde con Isabel Povea Moreno (2019, p. 117), en el siglo XVIII novohispano, los sujetos ofendidos trataban de reivindicar su masculinidad recurriendo, además de la violencia, a instancias judiciales.

³² AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 23.

³³ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 27.

³⁴ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 31.

³⁵ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 34.

³⁶ Aguirre Beltrán, 1992, p. 35.

dibilidad en la realización de su trabajo, así como protección personal a partir del temor que podía causar en la sociedad de Horcasitas. Si bien la fama y las confidencias de la curandera podían dar pistas de un ejercicio de resistencia cultural, los métodos curativos que supuestamente aplicó a Francisco Oyarbide y a Juana Antonia Jonguitud, esposa de Ignacio Oyarbide, pueden reforzar las bases de ese ejercicio, pues ponen de manifiesto métodos curativos vinculados a la superstición y adivinación. Francisco relató que, durante su tratamiento, María le untaba en el vientre, «haciendo la señal de la santa cruz y hablando ella confusamente sin que nadie la entendiera», unos «polvos con aceite de comer que ella los traía sin permitir los viese persona alguna». También le administraba «bebedizos de yerbas de la tierra», los cuales debía ingerir «martes y viernes». Asimismo, «armando mucho susurro ininteligible», le aplicó dos baños dentro de un «temazcal». Francisco aseguró que la mulata no quería testigos en sus curaciones y ordenaba que la dejaran a solas con el enfermo, llegando a proferir amenazas si no cumplían con su petición. Aseguró que, si su familia no dejaba el cuarto donde lo bañaba la mulata, saldría un «zorrillo» del temazcal³⁷. Teresa García, madre de Francisco, confirmó lo anterior. Aseveró que la curandera trasgredió los límites de lo permitido al asegurar que la enfermedad de Francisco se debía a un «hechizo», y que podía hacerle saber quién lo había elaborado. La mulata juró que la primera persona que entrara a su casa al día siguiente «muy de mañana y preguntase por la salud de Francisco, que esa era quien tenía a su hijo enfermo»³⁸.

A las curaciones antes dichas se le sumaría la realizada a Roberto de los Reyes, vecino de la villa de Escandón, quien padecía un fuerte dolor en el brazo y una tos seca que lo hacía expeler sangre. Haciendo uso de la «superstición», la curandera le aseguró a María de los Reyes, de 22 años, hija del enfermo, que este estaba «brujead» por una mujer de apellido Torres, con quien el convaleciente había tenido una relación amorosa en el pasado. Procedió a aplicar baños de temazcal y a preparar «bebedizos». Ordenó que María se trasladara a la casa de su padre y buscara debajo del metate un muñeco con espinas, el cual supuestamente estaba causando la enfermedad. Necesitada de elementos para realizar ungüentos, envió a José Guzmán, yerno del paciente, que se trasladara a la villa de Jaumave y consiguiera en la primera casa del pueblo una hierba llamada «Rosa María». Cuenta Guzmán que cuando preguntó por dicha planta al dueño de la casa, un vecino le advirtió que esa yerba no era «para nada buena»³⁹. La hija de Roberto de los Reyes no encontró el mencionado muñeco descrito por María Marta. Ante este suceso, interpretado como un engaño de la mulata, resolvió volver

³⁷ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 27.

³⁸ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 30.

³⁹ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 41.

a Horcasitas, recoger a su padre y llevarlo de regreso a Escandón. El paciente murió pocos días después. Empero, poco antes del deceso, la hija halló debajo de un petate un «muñeco de cera con espinas muy parecido a su padre», tal como el referido por la curandera⁴⁰.

Es de notar que los declarantes en el proceso de María Marta terminaron de construir o reconstruir la figura brujeril de la mulata, nombrándola supersticiosa y vidente. La postura anterior puede interpretarse como consecuente. En opinión de Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes se decían capaces de verificar males originados por hechicerías eran tenidos automáticamente por brujos⁴¹. Que María Marta aceptara tener ese poder pudo responder a la misma construcción que la mulata hacía de su rol de curandera/bruja en función de resaltar su prestigio social, pues era un hecho que, al detectar que una persona estaba «hechizada» o «brujeada», se asumía como la única que podía contrarrestar los efectos de los conjuros.

Los métodos sanadores de María Marta encajaban con las prácticas vinculadas al estereotipo de la bruja europea, mismo que fue reproducido en gran parte del territorio novohispano: ungüentos⁴² y muñecos de trapo o cera⁴³. No obstante, se pueden percibir una asimilación cultural regional que incidió en el repertorio curativo de la mulata. Cabe recordar que la curandera había radicado en varios poblados antes de su llegada a Horcasitas, la mayoría con predominante población indígena, donde muy posiblemente tuvo contacto con grupos «hechiceriles» que le facilitaron adquirir o reforzar sus conocimientos herbolarios y terapéuticos. Así, la asimilación cultural puede constatarse en el uso de hierbas prohibidas, como la «Rosa María». Su consumo era asociado a los indígenas «indómitos» e «idoltras» del norte. Si bien no se habían dictado edictos en contra de esta planta, tal como sucedió con el peyote en el siglo XVII⁴⁴, en el imaginario popular se conocía que, por sus atributos alucinógenos, servía para la realización de «hechizos». Por otro lado, el uso del temazcal, o «baño de vapor», también refleja una marcada impronta prehispánica. Su uso por los indígenas mesoamericanos tuvo objetivos rituales y curativos. En la simbología nativa, el temazcal representaba la tierra, y su entrada en él se consideraba la unión con las deidades de aquella. Los primeros frailes que llegaron a Nueva España lo consideraron un espacio de ceremonias idólatras, las cuales fueron asociadas al erotismo⁴⁵. En cuanto al aspecto sanatorio, el temazcal servía para curar enfermedades insertas en el concepto

⁴⁰ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 43.

⁴¹ Aguirre Beltrán, 1992, p. 35.

⁴² Henningsen, 1983, pp. 89-91.

⁴³ Cohen, 2003, pp. 65-67.

⁴⁴ En 1620 se publicó un edicto que prohibía el uso del peyote. Consultar AGN, Inquisición, 1842, exp. 018.

⁴⁵ Romero Contreras, 2001, p. 134.

«frío-calor», destacándose la fiebre⁴⁶. Pese a las recomendaciones de no usar estas prácticas rituales-terapéuticas, el temazcal se mantuvo vigente, tal como lo demuestra el caso de María Marta, hasta el fin de la era colonial.

Como hipótesis, argüimos que el apodo de María Marta, la Venadera, puede manifestar otro indicio de asimilación de conocimiento indígena. El venado era considerado para algunas culturas autóctonas norteñas como un animal de culto, pues, además de aprovechar la carne y la piel de este animal para alimento y vestimenta, le dedicaban diversos rituales mortuorios⁴⁷. Del mismo modo, se sabe que supuestas «brujas» oriundas del septentrión habían declarado al Santo Oficio su «capacidad» para domar venados y trasladarse por los cielos montándolos⁴⁸. Las fuentes documentales no nos permiten inferir si María Marta adquirió su apodo por utilizar este recurso discursivo, pero es factible que tuviera como referencia ritual a la figura del venado.

Ahora bien, el quehacer sincrético de la curandera no excluyó elementos del catolicismo. Efectivamente, hacía utillaje de rezos y salmos para «deshechizar». Asimismo, tal como se mencionó líneas arriba, la mulata untaba los polvos en el cuerpo de Francisco Oyarbide mientras «hacía cruces» y «recitaba el credo». Es factible asumir que apelando a los métodos lícitos de curación (rezos), denominados por Aguirre Beltrán como «preternaturales», María Marta buscaba aprovechar las bondades sanadoras que, según la Iglesia, ofrecía el dogma cristiano, y a la vez dotar a su proceder de una fachada de «legalidad». Sin embargo, el Santo Oficio no permitía que los «brujos» utilizaran la dialéctica católica para la expulsión de males originados por maleficios⁴⁹.

Si la resistencia cotidiana de María Marta representaba una ofensa a la moral cristiana, y si la asimilación de quehaceres y conocimiento indígena contrariaba el saber médico occidental, ¿por qué la figura brujeril de la curandera era tolerada por los vecinos de Horcasitas? Una primera respuesta puede radicar en la notable falta de profesionales de la salud en la colonia norteña. De hecho, menos del 20% de médicos provenían de pequeñas villas o ciudades entre 1780 y 1800. Incluso, las ciudades populosas y centros mineros contaban con escasos gálenos (menos de tres)⁵⁰. Si traslapamos esta realidad a la de un pueblo fronterizo dedicado a la agricultura y la ganadería, pobre en su mayoría y amenazado por los indios «bárbaros», resulta consecuente la carencia de servicios médicos profesionales. Esto provocó, sin duda, una tendencia obligada al consumo de una medicina

⁴⁶ Ortiz Butrón, 2012, p. 51.

⁴⁷ Sheridan, 2000, pp. 58-60.

⁴⁸ Véase el caso de una multa llamada María Candelaria, la cual fue acusada de brujería, en AHN, Inquisición, 1732, exp. 32, fol. 32.

⁴⁹ Aguirre Beltrán, 1992, p. 42.

⁵⁰ Rodríguez, 2016, pp. 370-375.

alternativa, como la ofrecida por María Marta. Así, los vecinos crearon un vínculo estrecho con las figuras bruñeriles, quienes, aparentemente, podían dar solución casi expedita a los problemas cotidianos.

Ahora bien, pese a que la curandera hacía gala de su resistencia al ideal de mujer novohispano, pues sin temores afirmaba su faceta de «bruja» y ser miembro de una red hechiceril más amplia, dicha resistencia era vulnerable por dos razones: la primera, estaba asentada en un escenario totalmente patriarcal y estratificado; y la segunda, que los clientes de María Marta, ante cualquier desavenencia, tenían un arma infalible para perjudicarla: la denuncia de su persona ante el Santo Oficio, institución que protegía y alentaba a los denunciantes mediante la discrecionalidad absoluta⁵¹. Tal fue el caso de Antonio Joseph Oyarbide, quien sintiéndose despreciado por la «Venadera», y tal vez temeroso de proyectar una masculinidad deshonorada, la denunció con el comisario inquisitorial. La curandera, mujer y mulata, con todos los estigmas que rodeaban a su corporación social, era blanco fácil para un Tribunal de México que, si bien no estaba del todo preocupado por la bruñería, sí se encontraba dispuesto a imponer castigos severos para el escarmiento de las sociedades norteñas. Se podría afirmar que la identidad bruñeril que se arrogaba María Marta era efímera, a merced de desplantes o *vendettas* de cualquier cliente insatisfecho o arrepentido.

4. El castigo a la resistencia y la asimilación cultural: la Inquisición de México frente al caso de María Marta

Para finales del siglo XVIII, la posición inquisitorial frente a las denuncias de bruñería y superstición fue menos rígida en comparación con otro tipo de transgresiones⁵². Con esta idea, no se intenta desestimar la capacidad investigativa y castigadora del Santo Oficio; al contrario, en los casos en que profundizó se puede notar la preocupación por defender las directrices del dogma cristiano y por aplicar penas con repercusión social. Tal postura la comprueba Lara Semboloni al estudiar el proceso inquisitorial de un grupo de supuestas «brujas» en Chihuahua. La autora expone que las determinaciones de la Inquisición, más allá de las diferentes narrativas expuestas en los expedientes, tuvieron el objetivo de imponer la presencia del Tribunal en el norte del virreinato⁵³.

El 26 de agosto de 1775, los inquisidores recibieron la denuncia hecha por el capitán Antonio Joseph Oyarbide, que incriminaba a la mulata María Marta por

⁵¹ Torres Puga, 2019, p. 169.

⁵² Bejar, 1987, pp. 40-42.

⁵³ Semboloni, 2004, pp. 325-364.

supersticiosa y adivinadora (representaciones vinculadas a la hechicería), enviada por el comisario y cura Vicente López. Si bien, acorde con Gabriel Torres Puga, las prácticas religiosas de los negros y mulatos no generaban interés particular al Santo Oficio⁵⁴, los funcionarios del Tribunal de México ordenaron a López que profundizara en las prácticas sanadoras de la mulata, en las hierbas que utilizó y en por qué los vecinos de Horcasitas creían que María Marta era una «bruja»⁵⁵. Posiblemente, la Inquisición consideraba a la curandera como una potencial delincuente que menguaba la figura del religioso local, o que el uso de hierbas prohibidas representaba un serio problema en Horcasitas. El comisario López siguió fielmente las instrucciones recibidas: puso encarecida atención en los métodos y los elementos utilizados, así como en las concepciones de los vecinos sobre la denunciada.

Al evaluar el contenido de los interrogatorios, el fiscal del caso encontró «bastante justificado» que la mulata había recurrido a supersticiones y al arte de adivinar en las curaciones que realizó. En consecuencia, el 6 de mayo de 1776, la acusó formalmente de «embustera supersticiosa». Por tanto, pidió el embargo de bienes y el traslado de la mulata a la cárcel secreta del Santo Oficio, desde donde esperaría la resolución de su proceso⁵⁶.

Todo parecer indicar que la petición del fiscal no se efectuó. Si bien los inquisidores le imputaron a María Marta, el 18 de mayo de 1776, los cargos de ejecutar medios supersticiosos en las curaciones que ofrecía, de ficciones de maleficios y de utilizar hierbas prohibidas, lo que la convertía en «maliciosa embustera, supersticiosa, adivinadora, vana observante y sospechosa de la fe», se determinó únicamente que Vicente López reprendiera «agria y severamente» a la acusada. Igualmente, ordenaron que el comisario de Horcasitas, ante las denuncias por maleficios y hechicerías, procediera por sí, castigando, como párroco o juez eclesiástico, a los «delinquentes de tales abusos». Por tanto, no era necesario que elevara ese tipo de denuncias a la Inquisición⁵⁷. Este fallo puede indicar que no se realizó el embargo de bienes y el traslado de la indiciada a las cárceles secretas, y que la reprimenda del cura significaba una pena suficiente.

En todo caso, la orden de los inquisidores refleja la postura del Santo Oficio frente a las actividades que se consideraban propias de la brujería y la hechicería a finales del siglo XVIII: actos propios del vulgo, que en algunos casos se podían castigar a través de la acción de los párrocos locales. Ahora bien, siendo sospechosa de la fe, el expediente de María Marta quedó archivado, asequible a los inquisidores en caso de que la mulata reincidiera en actividades contrarias al dogma cristiano.

⁵⁴ Torres Puga, 2019, p. 136.

⁵⁵ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 20.

⁵⁶ AGN, Inquisición, 1083, exp. 4, fol. 17.

⁵⁷ AGN, Inquisición, 1147, doc. sn., fol. 358.

5. Conclusión

El proceso de María Marta es una fuente pertinente para penetrar en un microcosmos multicultural y en constante cambio, generador de rechazo cotidiano a los valores «hegemónicos» asociados a las mujeres novohispanas y, al mismo tiempo, de una amalgama de saberes sincréticos, entre los que confluían los provenientes de África, el mundo indígena y algunas premisas del dogma cristiano. En efecto, Horcasitas fue un escenario que permitió el desarrollo de complejas expresiones de resistencia y asimilación cultural. Resulta comprensible, entonces, que el fenómeno «brujeril» encarnado en la curandera mulata no representara una actividad aislada, sino que estuvo enquistada y hasta naturalizada en los estratos sociales dominantes de la villa.

Ahora bien, sabedora de las particularidades sociales (pobreza e incertidumbre) de Horcasitas, María Marta supo construir una imagen brujeril que encajaba perfectamente, según el estereotipo de la bruja novohispana, con su condición de mulata, viuda, antisocial, «violenta» y con conocimientos terapéuticos que implicaban el uso de hierbas prohibidas para la realización de bebedizos y ungüentos. Incluso, la curandera supo regodearse de su actividad sanadora con el objetivo de reafirmar su posición social. Este tipo de actitudes pudieron parecer «normales» en una sociedad dependiente de la medicina tradicional. No se puede obviar, sin embargo, que las prácticas terapéuticas populares concedían vulnerabilidad a los individuos que las detentaban, pues el Santo Oficio podía centrar su atención en este tipo de sanadores, como acaeció con María Marta.

La parcial resolución del caso de la curandera por las autoridades inquisitoriales nos deja ver de manera general la posición institucional del Santo Oficio frente a la brujería. La denuncia sobre la mulata acaece en un contexto marcado, tanto en Europa como en América, por un declive en la persecución de este delito y por un desdén gradual de las autoridades religiosas por el pensamiento mágico, según Edward Bever⁵⁸. Por ello, en Nueva España, los inquisidores confirieron muchas veces a los curas locales la tarea de erradicar las prácticas brujeriles y hechiceriles por considerarlas de poca gravedad o delitos de fuero mixto. No es fortuito que el Tribunal de México decidiera que el comisario de Horcasitas, en su papel de cura, resolviera los casos de brujería y no enviará más delaciones de este tipo. Esto no representó una regla, pues se llevaron a término procesos en contra de mujeres «brujas» en la Ciudad de México. La mayoría, auto de fe de por medio, fueron azotadas y desterradas de sus respectivas comunidades. ¿Qué motivaba estos espectáculos punitivos? En primer lugar, el suplicio del cuerpo, y la teatralidad que lo rodea, tenía el objetivo de infundir temor en la sociedad. Se trataba

⁵⁸ Bever, 2009, p. 270-275.

de dejar en claro el castigo que los transgresores de la ortodoxia cristiana podían recibir⁵⁹. En segundo, las penas ejemplarizantes cimentaban el discurso del Santo Oficio como protector incansable del catolicismo, particularmente en regiones periféricas del virreinato. Así, es posible esbozar que los azotes a las supuestas brujas fungían como recordatorio de la existencia de una institución poderosa que se determinaba rectora de las relaciones entre los individuos y la Iglesia.

Referencias bibliográficas

Archivos consultados

AGN, Archivo General de la Nación, Ciudad de México, *Inquisición*

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, Obra antropológica*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Baschet, Jérôme, *Resistencia, Rebelión, Insurrección. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Bejar, Ruth, «Sex and sin, witchcraft and the devil in late colonial México», *American Ethnologist*, 14.1, 1987, pp. 34-54.
- Bever, Edward, «Witchcraft Prosecutions and the Declination of Magic», *The Journal of Interdisciplinary History*, 40.2, 2009, pp. 263-293.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- Chemin Bassler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI-Serie de Investigaciones Sociales, 1984.
- Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Taurus, 2003.
- Coronas Tejada, Luis, «Brujos y hechiceros: dos actitudes», en María Desamparados Martínez San Pedro (coord.), *Los marginados en el mundo marginal y moderno: Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 239-248.

⁵⁹ Michel Foucault (2009, p. 316) explica que esta postura no busca suprimir las transgresiones, ni la docilidad de los posibles delinquentes, sino que intenta distinguirlas y organizarlas en una táctica general de sometimientos.

- Escobar Ohmstede, Antonio, y Ricardo A. Fagoaga Hernández, «Indígenas y comercio en la Huasteca (México), siglo XVIII», *Historia Mexicana*, 55.2, 2005, pp. 333-417.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2009.
- Gallardo Arias, Patricia, «La trasgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz», *Estudios de Historia Novohispana*, 42, 2011, pp. 77-111.
- Gómez, Lino Nepomuceno, *Visita a la colonia de Nuevo Santander, hecha por el licenciado Lino Nepomuceno Gómez, el año 1770*, México, S.E., 1940.
- Gutiérrez Müller, Beatriz, Gabriel Pulido Llano y Lorena Greathouse, «Acercamiento a los musulmanes en México: conversión, asimilación cultural, y diálogo interreligioso», *Dimensión Antropológica*, 78, 2020, pp. 99-126.
- Henningsen, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española, Madrid*, Alianza Editorial, 1983.
- Jones, Karen, y Michael Zell, «The Devil's Special Instrument: Women and Witchcraft before the Great Witch-hunt», *Social History*, 1, 2005, pp. 45-63.
- Ortiz Butrón, Agustín, «El temazcal arqueológico», *Arqueología Mexicana*, 13.74, 2012, pp. 52-53.
- Osante, Patricia, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997a.
- Osante, Patricia, «Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio», *Estudios de Historia Novohispana*, 17, 1997b, pp. 107-135.
- Osante, Patricia, «Estrategia colonizadora en el Nuevo Santander, siglo XVIII», *Estudios de Historia Novohispana*, 30, 2004, pp. 17-44.
- Osorio y Llamas, José, *El reparto de tierra en Nuevo Santander, 1767-1769*, Estudio introductorio, transcripción y notas de Patricia Osante, Tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Povea Moreno, Isabel, «Una mirada sobre las masculinidades en los reales mineros del México colonial: violencia y honor en zacatecas, siglo XVIII», *Revista de Humanidades*, 36, 2019, pp. 109-128.
- Rangel Silva, José Alfredo, «Pames, estancieros y franciscanos en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander, 1600-1800», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 30.120, 2009, pp. 225-266.
- Rangel Silva, José Alfredo, «Herejías y disidencias en la frontera de Rioverde: los Barra-gán en el siglo XVIII», *Revista de Indias*, 70.248, 2010, pp. 155-184.
- Rodríguez, María Luisa, *Médicos en la Nueva España Ilustrada (1780-1809). Roles y redes sociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Academia Mexicana de Cirugía, Patronato del Hospital de Jesús, 2016.
- Romero Contreras, Alejandro Tonatiuh, «Visiones sobre el temazcal mesoamericano: un elemento cultural polifacético», *Ciencia Ergo Sum*, 8.2, 2001, pp. 133-144.
- Roselló, Estela, «El mundo femenino de las curanderas novohispanas», en Alberto Baena Zapatero y Estela Roselló (eds.), *Mujeres en la Nueva España*, México, Univer-

- sidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp. 233-250.
- Semoloni, Lara, «Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1741. De villa en villa, sin Dios ni Santa María», *Historia Mexicana*, 54.2, 2004, pp. 325-364.
- Sheridan, Cecilia, *Anónimos y desterrados: la contienda por el sitio que llaman Quauyla, siglos XVI-XVIII*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Porrúa, 2000.
- Tienda de Cuervo, José, *Estado general de las fundaciones hechas por D. José de Escandón en la colonia del Nuevo Santander*, t. I, II, México, Talleres gráficos de la nación, 1930.
- Torres Puga, Gabriel, *Historia mínima de la inquisición*, México, El Colegio de México, 2019.

