

La jurisdicción episcopal y los delitos de *mixti fori* en la Edad Moderna.

Una aproximación a la figura de los curanderos en Castilla a través de los fondos judiciales diocesanos (siglos XVI-XVII)

Francisco Luis Rico Callado*
Grupo de investigación ARDOPA
Universidad de Extremadura

Entre los fondos relativos a la actividad de los jueces de algunas diócesis se detectan procesos relativos a delitos que también fueron juzgados por la Inquisición y que podemos calificar como de *mixti fori*. Esto evidencia que, en el ámbito de la Corona de Castilla, el monopolio inquisitorial sobre algunas materias, como la hechicería, no fue efectivo, al menos hasta el siglo XVII, una situación que también se constata en Cataluña o Aragón, donde cabe destacar la represión de la brujería. Desconocemos las dimensiones exactas de dicho fenómeno, dado que los investigadores no han atendido suficientemente a las fuentes que utilizamos en este estudio¹.

* ORCID: 0000-0003-1765-8127. La investigación en que se basa este artículo se enmarca en el proyecto de investigación: “Fronteras culturales en el mundo hispánico (siglos XVI-XVII). Entre ortodoxias y heterodoxias”, otorgado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Referencia: HAR2014-52434-C5-1-P. También ha sido posible gracias a la financiación del Gobierno de Extremadura, cofinanciada con fondos FEDER, “Programa operativo FEDER de Extremadura, 2014-2020. Consejería de Economía e Infraestructuras. Junta de Extremadura. Ayuda para la realización de actividades de investigación y desarrollo tecnológico de divulgación y de transferencia de conocimiento por los grupos de investigación de Extremadura”, concedida al grupo de investigación “Archivística y documentación del patrimonio histórico” (ARDOPA) de la Universidad de Extremadura.

¹ Hace años ya se advertía sobre la necesidad de ampliar las indagaciones: Jean-Pierre Dedieu, *L'Administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVIe-XVIIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, p. 320. Agustí Alcoberro, “Caçera de bruixes, justícia local i Inquisició a Catalunya, 1487-1643: alguns criteris metodològics”, *Pedralbes* 28 (2008), pp. 485-504. Pau Castell Granados, *Orígens i evolució de la caçera de bruixes a*

En el archivo diocesano de Salamanca encontramos, junto a los procesos que vamos a analizar, un caso de magia amorosa. En 1609, dos mujeres fabricaron un bebedizo a partir de un gato, un corderito y un sapo, para que una conocida obtuviese los favores de un hombre². En Zamora, Jerónima Díez, vecina de Iniesta, fue apresada en septiembre de 1647 por orden del cabildo de la catedral de dicha ciudad. En la información sumaria, tras la cual no se realizaron más actuaciones, circunstancia que invita a pensar en un sobreseimiento o en una remisión a otra instancia, consta que algunos de los vecinos con los que se enfrentó Jerónima la culparon de las enfermedades que sufrían, atribuyéndolas al mal de ojo³.

Por otro lado, las faltas cometidas por algunos clérigos pueden ser calificadas como delitos de proposiciones, cuyo conocimiento correspondía al Santo Oficio. En 1617 Pedro de Ribas utilizaba en sus sermones comparaciones entresacadas de sus vivencias en su tierra de origen, Medina del Campo, de modo que llegó a afirmar que el Espíritu Santo era como los mercaderes de dicha población, cuyo "...oficio era traer muchas cosas y proveer a todo el pueblo"⁴. Más evidente es un caso contenido en un expediente de 1604, donde consta que un cura de Miranda, llamado Andrés Sánchez, afirmó en una prédica que "...antes que Dios fuese Dios había fecho un milagro..."⁵. Esto implicaba una defensa de la idea de que Dios tuvo un principio. Por esta razón, el fiscal imputó a Sánchez el cargo de herejía. Con la salvedad del tardío caso de Jerónima Díez, el resto de sumarios referidos y los que estudiaremos con más detalle a continuación fueron vistos por los provisos.

Los procesamientos por hechicería incoados por estos jueces diocesanos no resultan extraños. Como es bien sabido, a lo largo de la Edad Media existió, junto a la Inquisición apostólica, otra de carácter episcopal. La iniciativa de crear el Santo Oficio en Castilla, medida que ha sido calificada como "constantiniana" y que persiguió la afirmación del poder real y la creación de una sociedad más homogénea, implicó una polémica jurisdiccional. A este respecto, podemos destacar que hubo una discusión sobre la primacía de la Inquisición en la represión de los delitos de herejía. Durante el Medioevo, desde el Papado se abundó en la existencia de un fuero mixto en las causas, cuyo conocimiento era compartido por obispos e inquisidores, como reconoció Inocencio IV (1252), cuya bula al respecto fue confirmada más tarde por Clemente V (1311-13). Ambas instancias debían acordar conjuntamente medidas como el

Catalunya (ss. XV-XVI), Barcelona, Universidad de Barcelona, 2013. Para el ámbito aragonés, entre otros: María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón, en el siglo XVI*, Madrid, Turner, 2004.

² Archivo diocesano de Salamanca [ADS], 10-49.

³ Archivo de la catedral de Zamora [ACZ], leg. 159, exp. s/n.

⁴ ADS, 18-87.

⁵ ADS, 5-69, 13r.

agravamiento de la prisión o la administración de la tortura. Asimismo, las sentencias debían pronunciarse colegiadamente. El establecimiento de la Inquisición de Portugal confirmó esta situación, pese a la voluntad de los monarcas. Por tanto, en las constituciones diocesanas se estableció la necesidad de denunciar ante la autoridad episcopal los delitos de herejía, incluso en los siglos XVII y XVIII⁶. En cuanto a su voto, los obispos lo delegaron progresivamente en inquisidores⁷.

La situación de España fue similar. En efecto, las bulas que sirvieron para fundar el Santo Oficio en el siglo XV reconocieron también la función inquisitorial de los preladados, a quienes se reconoció su derecho a participar en las sentencias de los procesos⁸. Si bien se acabó imponiendo el monopolio inquisitorial, este no fue aceptado sin más a mediados del siglo XVI, particularmente por los obispos que asistieron a Trento, quienes criticaron las concesiones hechas a dicha institución⁹.

Junto a la problemática referida, hubo también una disputa relativa a las cuestiones procedimentales y las penas. Desde ciertas instancias, particularmente episcopales, se criticaron las innovaciones establecidas por la Inquisición que algunos calificaron como anticánónicas¹⁰. Como consecuencia de ello, frente a la represión indiscriminada, tanto en algunos obispados españoles como portugueses se primaron, en los delitos donde no se verificase la difamación, soluciones basadas en la misericordia y, particularmente, el uso de la corrección fraterna¹¹.

Independientemente de la trascendencia efectiva que dicha institución, cuestión que resulta difícil de evaluar ante el vacío de información, los obispos dispusieron de otros medios cuyo uso, a diferencia de aquella, se documenta frecuentemente desde la segunda mitad del siglo XVI¹². Más precisamente, se realizaron amonestaciones, adoptadas a veces por vía extrajudicial, que sirvieron para corregir a los individuos sin

⁶ Pedro Paiva, “Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)”, *Lusitania Sacra* 15 (2003), pp. 43-76.

⁷ *Ibid.*, pp. 47 y 50 y ss.

⁸ Jaime Contreras, “Inquisición: ¿auge o crisis? Realmente “otra” Inquisición?”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la cultura* 26 (1999), pp. 286-332, concretamente, p. 318.

⁹ *Ibid.*, pp. 316-8. Dicho monopolio fue discutido más tarde, tanto desde el ámbito episcopal (René Millar Carvacho, “Los conflictos de competencia de la inquisición de Lima”, *Revista Chilena de Historia del Derecho* 12 (1986), pp. 95-128), como laico, por ejemplo en el caso de la bigamia (María Paz Espinar, *Jurisdicción penal ordinaria e Inquisición en la Edad Moderna, a propósito del delito de bigamia*. Tesis de doctorado, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2013).

¹⁰ Un estudio renovado de esta cuestión en: Stefania Pastore, *Il Vangelo e la Spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

¹¹ Giuseppe Marcocci, “O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-82): um caso de inquisição pastoral?”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 9 (2009), pp. 119-146.

¹² Como se apunta en el análisis más exhaustivo de esta cuestión, aún es necesaria una investigación sobre la historia del uso de dicha institución (S. Pastore, *Il Vangelo...*, p. 218).

infamarlos. Dichas disposiciones se aplicaron a los casos como el amancebamiento o la hechicería¹³.

Aunque los castigos impuestos a las hechiceras por la Inquisición no fueron, en general, duros¹⁴, la estrategia de los tribunales diocesanos fue básicamente diferente, de modo que sus resoluciones no fueron gravosas¹⁵. Los magistrados de estas instituciones tuvieron en cuenta, entre otras cosas, las circunstancias económicas de los reos. El arbitrio judicial les brindó, como en otros fueros, la posibilidad de matizar las sanciones contenidas en la legislación¹⁶. En cualquier caso, las estrategias adoptadas en las diócesis fueron, en cierta medida, diferentes. Como se observa en la Tabla 1, las penas impuestas a los procesados por curanderismo en la diócesis de Salamanca fueron menos duras que en Zamora. En esta diócesis, además de multas más cuantiosas se impuso, habitualmente, una penitencia pública que consistió en oír de pie la misa en una iglesia, portando una vela de cera de media libra¹⁷. Asimismo, pese a que una de las encausadas, llamada La Miguela, reincidió, los magistrados no aplicaron las penas agravadas señaladas en la primera sentencia, donde se preveía el destierro y la excomunión en caso de que aquella se obstinase en sus errores¹⁸.

¹³ M. Tausiet, *Ponzoña...*, pp. 144-146.

¹⁴ María Helena Sánchez Ortega, *Ese Viejo Diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*, Madrid, UNED, 2004, p. 58.

¹⁵ Michele Mancino y Giovanni Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma, Laterza, 2014.

¹⁶ Sobre la importancia de este fenómeno, entre otros: José Sánchez-Arcilla Bernal (ed.), *El arbitrio judicial en el Antiguo Régimen (España e Indias, siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Dykinson, 2013.

¹⁷ A Reñona, sin embargo, no se le impuso ningún pago (Archivo diocesano de Zamora [ADZ], leg. 1315, exp. n.º 6, s. f.).

¹⁸ Esto fue habitual en la práctica jurídica de los tribunales diocesanos: Francisco Luis Rico Callado, "Las faltas del clero diocesano postridentino en los procesos judiciales. La Diócesis de Salamanca (1578-1653)", *Historia Social* 94 (2019), pp. 3-22.

Reo	Año	Localidad (diócesis)	Delito	Penal impuesta	Signatura
Andrés Sánchez	1618	Cipérez (Salamanca)	superstición	300 mrs	ADS, 19-189
La Miguela	1618	Cipérez (Salamanca)	superstición	500 mrs	ADS, 19-190
La Miguela	1625	Cipérez (Salamanca)	superstición	costas	ADS, 19-190
Ana Reñona	1588	San Pedro de Latarce (Zamora)	superstición	Penitencia pública y 2600 mrs	ADZ, leg. 1315, exp. nº 6, s. f.
Isabel Cordera	1588	Casaseca de las Chanas (Zamora)	superstición	-	ADZ, leg. 1315, exp. nº 12, s. f.
Marcos del Peso	1588	Toro (Zamora)	superstición	Penitencia pública y 2500 mrs	ADZ, leg. 1315, exp. nº 5, s. f.

Tabla 1: implicados en procesos de curanderismo en las diócesis de Zamora y Salamanca (1588-1625). Fuentes: ADS, ADZ. Elaboración propia.

Como es bien sabido, las prácticas mágicas se asimilaron, a lo largo del siglo XIV, a la herejía, dada la importancia que se dio a las relaciones con el Diablos¹⁹. Si Alejandro IV (1254-61) decretó que los inquisidores no debían involucrarse en las causas de adivinación o de uso de sortilegios, salvo si se constataba la existencia de expresiones heréticas, las disposiciones de Juan XXII (1316-24) implicaron un cambio de estrategia²⁰.

Frente a los que defendieron la idea de que la conexión entre el Diablos y la brujería era efectiva, hubo otros, entre los que se contaron algunos inquisidores, que manifestaron su escepticismo frente a la omnipresencia de aquel²¹. A finales del siglo XVI, algunos autores abundaron en la primera tendencia. Así, por ejemplo, Martín del Río incidió en la existencia de un pacto implícito con Satán en muchas actividades

¹⁹ Pau Castell Granados, "Sortilegios, divinatrices et fetilleres", *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 22 (2011), pp. 217-241. Concretamente, p. 222.

²⁰ *Ibid.*, pp. 225-229.

²¹ Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Madrid, Península, 1980, p. 244.

mágicas, opinión que fue compartida por algunos manuales de confesión²². El Papado se hizo eco de esto, condenando la astrología judiciaria. La bula *Coeli et Terrae* de Sixto V (1585) dio a la Inquisición atribuciones para reprimir la astrología y la adivinación. Esto no se aplicó inmediatamente y el Santo Oficio tampoco se empeñó en que se reconociese su primacía en dicha materia²³. Ante esto, no resulta extraño que algunos sínodos celebrados en Salamanca renovasen la constitución del obispo Pedro González de Mendoza (1560-1574) relativa a la prohibición de las consultas a los adivinos, encantadores o astrólogos, que sancionaba tanto a estos como a sus clientes²⁴. Esto cambió en el siglo XVII, cuando la persecución de las expresiones supersticiosas y, particularmente, la magia adquirió un especial protagonismo en la labor desarrollada por los tribunales de distrito del Santo Oficio²⁵.

En amplias zonas de España, como ocurrió también en Italia, la brujería tuvo una escasa repercusión. Si bien hubo algunos casos de este tipo, la mayoría de las manifestaciones se relacionan con la magia²⁶. Esta fue ejercida, particularmente, por mujeres, sin que hubiese un predominio absoluto de estas. Muchas de ellas vivían en una situación económica frágil y ofrecían sus servicios para lograr unos ingresos. En ocasiones, recurrían al fraude, una realidad que fue perseguida con ahínco por los inquisidores²⁷.

Desde los obispados se minusvaloró el aspecto demoniaco y muchas expresiones se definieron como supersticiones²⁸. Estas manifestaciones se diferenciaron

²² Arturo Morgado, *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999, pp. 110 y 117-8.

²³ Michel Boeglin, *L'Inquisition au lendemain du Concile de Trente. Le tribunal du Saint-Office de Séville (1560-1700)*. Montpellier, ETILAL, 2003, p. 495. Sobre esta cuestión, cfr.: J. P. Dedieu, *L'Administration...*, pp. 317-8 y M. Tausiet, *Ponzoña...*, p. 69.

²⁴ *Constituciones sinodales del obispado de Salamanca*, Salamanca, Diego de Cossío, 1656, p. 143.

²⁵ J. P. Dedieu, *L'Administration...*, pp. 317-9. Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, poder sociedad y cultura*, Madrid, Akal, 1982, p. 468. M. Boeglin, *L'Inquisition...*, p. 496. Aunque para un momento más tardío que el que nos ocupa, es interesante: Rocío Almillos Álvarez, *Inquisición y hechicería en Andalucía. Escenarios cotidianos en el siglo XVIII*, Granada, Comares, 2017.

²⁶ R. García Cárcel, *Herejía...*, pp. 249-260. David Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester y New York, Manchester University Press, 1992, p. 240.

²⁷ Quizá por esta razón varios de los implicados insistieron en que atendían a los enfermos “por amor de Dios”. Ana Reñona e Isabel Cordera eran viudas. En cuanto a Del Peso, sabemos que era labrador.

²⁸ D. Gentilcore, *From bishop...*, p. 139.

tempranamente de la magia e implicaban un uso irracional o inadecuado de la religión²⁹. A los inculpados de los procesos que estudiamos se les imputó esta falta³⁰.

En cualquier caso, algunas de las prácticas de los sanadores estudiados aquí se pueden emparentar con la magia, puesto que implicaron una vía sobrenatural de curación. A este respecto, resultan especialmente interesantes los ensalmos que algunos de aquellos susurraron durante sus tratamientos y que los testigos fueron incapaces de determinar. Eran estas palabras las que podían despertar mayores dudas sobre la ortodoxia de sus métodos. Así, por ejemplo, Reñona decía unas palabras “secretas” que los testigos no entendieron, y hacía “meneo con los labios”³¹. Otro tanto dijeron los testigos en el procesamiento de Marcos del Peso y Andrés Sánchez reconoció a sus pacientes que su labor tenía más efecto “si se reza en secreto”³².

En cuanto a las plegarias, cabe destacar que los inculpados eran devotos de ciertos santos. La Miguela lo era de los “beatos mártires”, más concretamente de San Sebastián y San Fabián a quienes dedicaba, junto a la Santísima Trinidad, sus preces. Andrés Sánchez era devoto de San Juan a quien ofrecía, junto a la Trinidad, doce credos y doce padres nuestros cuando atendía a sus pacientes. Los seguidores de este último lo visitaban el día de San Juan³³.

Como hemos señalado, los casos que hemos recopilado se relacionaron, básicamente, con la asistencia médica que, como es sabido, tuvo en la Edad Moderna una naturaleza plural³⁴. Los remedios que aparecen en los expedientes salmantinos y zamoranos coinciden con los propuestos por otros curanderos, de modo que consistieron en plegarias, invocaciones o conjuros, a los que se sumaron la administración de sustancias como ciertas hierbas³⁵.

²⁹ R. Kieckhefer, “The specific rationality of medieval magic”, *The American Historical Review* 99-3 (1994), pp. 813-836.

³⁰ A los testigos del proceso de Isabel Cordera se les planteó si esta empleaba: “bendiciones, palabras y otras supersticiones ilícitas y reprobadas...”. En la sentencia, se la amonestó para que: “... de aquí adelante zese y no haga semexantas curas... ni otras algunas, con palabras, ni bendiciones, ni actos supersticiosos y reprobados...” (ADZ, leg. 1315, exp. n.º 12, s. f.).

³¹ En Italia se constata que las fórmulas mágicas eran pronunciadas “sotto voce” (D. Gentilcore, *From bishop...*, p. 133). El tratadista Francisco de Torreblanca aludió a las palabras pronunciadas o “susurradas” por los magos que tenían un pacto con el Diablo (Mercedes López Picher, *Magia y sociedad en Castilla en los siglos XVI y XVII*. Tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2013, p. 13).

³² ADS, 19-189; ADZ, leg. 1315, exp. n.º 5.

³³ ADS, 19-189.

³⁴ D. Gentilcore, *From bishop...*, pp. 129-30. Para el caso de España, entre otros: Carolin Schmitz, *Los enfermos en la España barroca (1600-1740) y el pluralismo médico: espacios, estrategias y actitudes*. Tesis de doctorado. Universidad de Valencia, 2016.

³⁵ D. Gentilcore, *From bishop...*, p. 130.

Los encausados atendieron a enfermedades como la de los “lomos”, probablemente el lumbago³⁶, o la “vena tuerta”, cuya naturaleza no hemos podido determinar con exactitud. En cuanto al “mal de la rosa”, no se debe confundir con la pelagra, que fue calificada de la misma forma, sino que se trata, probablemente, de la erisipela³⁷. Respecto a la “carne quebrada”, sabemos que la Reñona la curaba tanto en personas como en animales. Algunos compendios de albeitería de la época aludieron con dicho término al dolor de las bestias que cojeaban de una “espalda” o cuarto trasero, tras haberse caído o hacer fuerza llevando una gran carga³⁸.

La Miguela de Cipérez ofreció remedios a múltiples afecciones, que iban del “mal de madre” a los resfriados o las opilaciones³⁹. Frente a la especialización de otros implicados, La Miguela no sólo atendió a un mayor número de enfermedades que otros inculpados, sino que el repertorio de sustancias que utilizó fue también más amplio⁴⁰. Así, por ejemplo, empleaba un unguento rosado para los opilados, cuya apariencia era similar al que describió Andrés Sánchez, quien recurría a una manteca de vaca de dicho color, que adquiriría en una botica⁴¹. Junto a esto, daba friegas en la barriga con aceite a las que sufrían el “mal de madre” y también les ponía un “pesadillo” que compró a unos boticarios de Vitigudino. Por otro lado, utilizaba berros para el resfriado, a los que calificaba, como al unto citado, como sustancias “calientes”, aplicando un concepto propio de la medicina académica. Asimismo, proporcionaba otros remedios como una piedra de azúcar, “apio de zaraza” o agrimonia⁴². Cuando fue procesada de nuevo en

³⁶ Louis Leroy, *Casos prácticos entresacados de la medicina curativa*, Valencia, José Ferrer de Orga, 1829, p. 252.

³⁷ M. López Picher, *Magia y sociedad...*, p. 446. Sobre la primera: Ildelfonso Martínez, *De la pelagra y mal de la rosa de Asturias*, Madrid, Imprenta del Colegio de sordomudos y ciegos, 1848.

³⁸ Fernando Calvo, *Libro de albeitería: en el cual se trata del caballo, mulo y jumento y de sus miembros y calidades y de todas sus enfermedades con las causas, señales y remedios de cada una dellas y muchos secretos y experiencias para su curación y las calidades y provechos de muchas hierbas, tocantes y provechosas para el advertado uso de albeitería*, Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1575, p. 151. ADZ, leg. 1315, exp. n.º 6, s. f.

³⁹ Los tratados médicos expusieron que esta afección era muy común entre las mujeres (Agustín Farfán, *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades, hecho por el padre fray Agustín Farfán, doctor en medicina y religioso indiano de la orden de San Agustín en la Nueva España*, México, Gerónimo Balli, 1610, pp. 54 y ss.).

⁴⁰ De Marcos del Peso dijo una testigo que curaba de “muchas enfermedades” si bien estas no fueron nombradas (ADZ, leg. 1315, exp. n.º 5).

⁴¹ ADS, 19-189.

⁴² La agrimonia aparece mencionada en los tratados de medicina, por ejemplo: Luis Oviedo, *Método de la colexión y reposición de las medicinas simples*, Madrid, Melchor Álvarez, p. 257. Tanto dicha planta como el apio fueron utilizados por los médicos onubenses del siglo XVIII (Francisco Núñez Roldán, “Enfermedades, hospitalidad y terapéutica en las comarcas onubenses a fines del Antiguo Régimen”, *Huelva en su Historia* 2 (1988), pp. 451-490.

1625 los jueces hallaron que poseía una alforja con hierbas que recogía en la montaña y “adobaba” con aceite. Finalmente, el uso que esta misma curandera hizo de la saliva en sus curas la aproxima a las técnicas de los saludadores, si bien ella negó esto⁴³.

El proceso de La Miguela revela su itinerancia, aunque su radio de acción, frente a las “trementinares” de la Cataluña montañosa, no fue amplio. En efecto, se desplazó a diferentes lugares de la diócesis, como Vitigudino, y a Retortillo, en Ciudad Rodrigo. Las distancias cubiertas no fueron grandes, dada la cercanía entre las poblaciones que frecuentó, entre 20 y 40 kilómetros⁴⁴.

Los expedientes evidencian también el uso de objetos cotidianos que tenían una trascendencia simbólica importante. Así, por ejemplo, Isabel Cordera utilizaba para curar del lumbago una caña hendida que ponía en ambos lados de la cadera. Tras pronunciar unas fórmulas y oraciones, los extremos se unían, manifestando que el sujeto había sanado. Este método era similar al que empleó en 1617 con idéntico fin una curandera de Talarrubias, llamada María Gómez. En efecto, ponía a su paciente unas cañas, “la una a un cabo y la otra a el otro”⁴⁵ que santiguaba en nombre de la Trinidad y de Jesucristo, aunque en este caso, si no se juntaban aquellas decía que no se sufría dicha enfermedad. En cuanto a la vena tuerta, Cordera la curaba utilizando un ovillo que simulaba coser con una aguja. Finalmente, el mal de bazo lo remediaba “...haciendo un corro en el suelo y cortando la tierra diciendo palabras secretas...”⁴⁶.

Marcos del Peso, remediaba el mal de la rosa de la forma siguiente: primero hacía con la mano una serie de cruces y pronunciaba unas bendiciones y la fórmula siguiente: “...maldígote, rosa veninosa y que salgas de la caña al hueso y del hueso a la carne y de la carne al cuero y del cuero a la mar, donde te destierro”⁴⁷. Esta “maldición”, con la que se pretendía expulsar la enfermedad, mediante la ayuda de Dios, coincide, en buena medida, con la que utilizó uno de los sanadores juzgados por el Tribunal del Santo Oficio de Toledo⁴⁸.

⁴³ ADS, leg. 19, exp. n° 190. Fabián Campagne, “Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias”, en María Estela González de Fauve, *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1996, pp. 195-240.

⁴⁴ Buena parte de los sanadores itinerantes del ámbito toledano fueron curanderos (C. Schmitz, *Los enfermos...*, p. 98). La fama de otros, como Andrés Sánchez, llamado por sus pacientes y vecinos el “Físico” o el “Hechicero”, atraía a muchos habitantes de la comarca (ADS, 19-189). Del Peso atendió a varios vecinos de Arcenillas, a unos cincuenta kilómetros de Toro (ADZ, leg. 1315, exp. n° 5, s. f.).

⁴⁵ M. López Picher, *Magia y sociedad...*, p. 449.

⁴⁶ Un análisis de esta cuestión en: M. López Picher, *Magia y sociedad...*, pp. 451 y ss.

⁴⁷ ADZ, leg. 1315, exp. n° 5, s. f.

⁴⁸ Remitimos a M. López Picher, *Magia y sociedad...*, pp. 500-501.

La existencia de estos elementos comunes en lugares tan distantes espacial y temporalmente, indica la presencia de influencias o, quizá, de un tronco común que evolucionó en ciertas variantes. No hemos de olvidar que estos saberes se aprendían de personas cercanas o de experiencias personales. Así, por ejemplo, La Míguela dijo que a ella la habían curado de la misma forma que ella lo hacía⁴⁹.

La fama de los curadores favoreció que muchos recurriesen a ellos. A este respecto, hemos de atender a la tensión existente entre la repercusión social de sus labores y la disimulación, cuyo objetivo era evitar las denuncias. La actividad de La Míguela se redujo, tras ser condenada, a su población, donde atendió a una vecina en 1625⁵⁰. Esto se evidencia en las estrategias de defensa que adoptaron los encausados, quienes mostraron su prudencia. Así, por ejemplo, Reñona llegó a calificar sus ceremonias como imposturas o bromas. Cuando se le preguntó por la cura de Andrés Priego, respondió que:

... lo que pasó es, que estando al fuego, el dicho Andrés Prieto se quexaba de los lomos y andaban buscando quien le curase y esta confesante se halló allí y dixo, burlando, que truxesen una bimbre (*sz*), que una vez avia curado Francisco Reñón, hermano desta confesante, a su mando desta confesante y truxeron la binbre y de risa no pudieron azer nada y no lo curó⁵¹.

Andrés Sánchez dijo que no sabía si las fórmulas que usaba en sus curas aprovechaban a sus pacientes, si bien “muchos se allegaban a ellas”. Otros, en cambio, trataron de reducir el carácter de los poderes que se les atribuyeron. La Míguela, de quien dijeron algunos que podía curar del mal de ojo y eliminar los efectos de los hechizos, entre otras cosas, afirmó que su oficio era curar del “mal de madre” y de los resfriados y que “...no entra en otra cosa”⁵².

Otra dimensión de las defensas, como la impugnación de ciertos testimonios, revela detalles interesantes sobre las difíciles relaciones con vecinos o clientes que motivaron las denuncias, como se evidencia en otras investigaciones. El procurador de La Cordera afirmó que los testimonios de Catalina y de Ana Hernández eran interesados, dada la enemistad que estas habían cobrado a aquella tras el procesamiento de un hijo de Ana, quien fue acusado de agredir a un vástago de Cordera. Tras requerir los servicios de

⁴⁹ ADS, 19-189.

⁵⁰ ADS, 19-190.

⁵¹ ADZ, leg. 1315, exp. n° 6, s. f.

⁵² ADS, 19-190. Isabel Cordera negó haber curado a nadie (ADZ, leg. 1315, exp. n° 12, s. f.).

Marcos del Peso, Ana de Caballos quedó peor de su afección que era el mal de la rosa, quizá porque este aplicó una cura diferente a la que hemos descrito anteriormente⁵³.

Como hemos comprobado, la Inquisición compartió, hasta comienzos del siglo XVII, con otras instancias el conocimiento de las causas relativas a la magia y la hechicería. Esta circunstancia debe ser tomada en cuenta a la hora de intentar establecer los caracteres y las dimensiones de dichos fenómenos en Castilla, particularmente en lo que respecta a la actividad de los sanadores. La comparación entre diferentes diócesis abunda en la existencia de algunas técnicas comunes y deja entrever los matices de la actuación represiva ejercida por las autoridades diocesanas.

⁵³ Hizo que cortasen una rosa del campo que echó en el tejado de su casa, donde acogió a Caballos, asegurándole que, conforme se fuese secando, sanaría, cosa que no llegó a producirse (ADZ, Leg. 1315, exp. nº 5, s. f.).