Magdalena Desideri, una maléfica ante la Inquisición de Mallorca en el siglo XVIII.

Juan María González de la Rosa

UNED- Universidad de Zaragoza

Resumen: Este artículo analiza la causa por maleficios seguida contra Magdalena Desideri ante la Inquisición de Mallorca, con diligencias de 1778 y 1779. A partir de la alegación fiscal analizada, se estudia la relación entre fama pública, conflictividad vecinal y atribución de daños, así como su incorporación al procedimiento inquisitorial. La lectura microhistórica de los testimonios permite examinar enfermedades, dificultades conyugales y experiencias nocturnas interpretadas como efectos de una voluntad maléfica, junto con los recursos religiosos empleados para afrontarlas. El caso muestra la coexistencia de explicaciones naturales y sobrenaturales y el papel de la reputación en la construcción judicial de la sospecha.

Palabras clave: Inquisición, maleficios, siglo XVIII, Mallorca, control social, género, cultura popular.

Abstract: This article analyzes the case involving charges of sorcery brought against Magdalena Desideri before the Inquisition of Mallorca, based on proceedings from 1778 and 1779. Drawing on the analyzed prosecution argument, the study examines the relationship between public reputation, neighborhood conflict, and the attribution of harm, as well as how these elements were incorporated into the inquisitorial process. A microhistorical reading of the testimonies allows for an examination of illnesses, marital difficulties, and nocturnal experiences interpreted as the effects of malevolent intent, alongside the religious remedies employed to address them. The case illustrates the coexistence of natural and supernatural explanations and the role of reputation in the judicial construction of suspicion.

Keywords: Inquisition, witchcraft, 18th century, Mallorca, social control, gender, popular culture.

1.Introducción

La atribución de una enfermedad o de una desgracia a la voluntad dañina de otra persona constituía una forma de explicar el sufrimiento que podía adquirir consecuencias judiciales en las sociedades de la Edad Moderna. Las acusaciones de maleficio se alimentaban de experiencias corporales, recuerdos de amenazas, enemistades y noticias transmitidas entre vecinos. Su estudio exige, por tanto, atender tanto a las creencias que hacían concebible el daño sobrenatural como a las relaciones sociales que permitían señalar a alguien como responsable. Cuando estas sospechas llegaban ante la Inquisición, eran sometidas a una elaboración documental y jurídica que modificaba su alcance, donde las voces de la comunidad pasaban a formar parte de una investigación destinada a valorar hechos, conductas e indicios de desviación religiosa.

La causa seguida contra Magdalena Desideri ofrece un punto de observación especialmente adecuado para examinar ese proceso en la Mallorca de la segunda mitad del siglo XVIII. La alegación fiscal conservada en el Archivo Histórico Nacional recoge una investigación sobre los maleficios que diversos habitantes de Alcúdia le atribuían, con diligencias de 1778 y una segunda sumaria iniciada en marzo de 1779[1]. Su presentación inicial menciona el examen de cuarenta y tres testigos y la calificación de la acusada como sortílega, hechicera y sospechosa de *levi.* La amplitud de la información reunida permite seguir la circulación de las acusaciones por diferentes espacios domésticos, vecinales, conventuales y militares, así como las actuaciones mediante las cuales el tribunal evaluó su relevancia procesal.

El interés del expediente reside en la relación que establece entre experiencias de daño y reputación. Los declarantes asociaron a Magdalena con enfermedades prolongadas, muertes infantiles, impedimentos para mantener

[1] Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, leg. 3732, exp. 256. Alegación fiscal del proceso de fe de Magdalena Desideri, originaria de Alcudia, seguido en el Tribunal de la Inquisición de Mallorca, por maleficios, 1778.

relaciones conyugales, opresiones nocturnas y otros sucesos que consideraban extraordinarios. En numerosos relatos, la atribución descansaba en una disputa previa con la acusada o con sus hijos y en la fama de bruja que se le adjudicaba. Estas declaraciones convivían con explicaciones distintas, entre ellas la del médico Pedro Servera, que defendió el carácter natural de las enfermedades sobre las que fue interrogado. El caso permite así estudiar cómo se formulaban y discutían las explicaciones del padecimiento, sin presuponer que todos los miembros de la comunidad compartieran una interpretación uniforme.

Este trabajo se sitúa en el encuentro entre la historia social de las creencias, la historia de las mujeres y el estudio de la justicia inquisitorial. Su objetivo es explicar cómo se construyó la sospecha de maleficio contra Desideri y qué papel desempeñaron en ella la fama pública, los conflictos cotidianos y las interpretaciones del cuerpo enfermo. Se pregunta, asimismo, de qué manera la alegación fiscal organizó testimonios de diferente naturaleza y cómo los remedios religiosos empleados por vecinos y soldados se relacionaron con la posterior intervención del Santo Oficio. La hipótesis de partida sostiene que la atribución de una capacidad maléfica se consolidó mediante la asociación reiterada entre enemistad, desgracia y reputación, y que su incorporación al procedimiento inquisitorial convirtió esa explicación comunitaria en una sospecha susceptible de justificar nuevas actuaciones.

La investigación adopta una perspectiva microhistórica y se apoya en la lectura del manuscrito, contrastada con el análisis desarrollado en el artículo. Se distinguen las experiencias que los testigos afirmaron haber vivido, las noticias recibidas de terceros, las presunciones personales y las valoraciones introducidas por los agentes del tribunal. Esta distinción resulta necesaria porque la alegación fiscal constituye una síntesis selectiva de las actuaciones, no una reproducción íntegra de la sumaria ni un acceso inmediato a las voces de quienes declararon. Los folios citados en sus márgenes remiten a documentos resumidos en ella; su mención no supone que esas piezas originales se conserven entre las imágenes aquí estudiadas. La voz de Magdalena, por su parte, apenas puede reconstruirse a través de palabras que otros le atribuyeron, por eso conviene advertir que estas mediaciones delimitan las posibilidades de conocer sus prácticas, sus intenciones y sus estrategias de defensa.

También el alcance cronológico y procesal de la fuente requiere precisión. La pieza consultada reúne información de 1778 y 1779 y termina con un acuerdo de prisión en cárceles medias, embargo de bienes y reconocimiento de la casa, seguido de la disposición de continuar la causa hasta definitiva y remitirla previamente al órgano superior. Por lo tanto, no se recoge una sentencia final ni acredita por sí sola la ejecución de todas las medidas acordadas. El análisis se concentra, por ello, en la formación de la acusación y en la decisión de proseguir el procedimiento, sin atribuir a Desideri una condena que esta documentación no permite establecer.

Tras revisar la historiografía sobre los maleficios y su persecución inquisitorial, el artículo sitúa el problema en el contexto mallorquín del siglo XVIII. A continuación, examina la causa contra Desideri atendiendo a los relatos de daño, la circulación de su fama, las respuestas religiosas y médicas y la elaboración jurídica de los indicios. Esta aproximación permite valorar la aportación del caso a la comprensión de las acusaciones de maleficio en una cronología ilustrada, desde las tensiones concretas de una comunidad y las condiciones documentales de su conocimiento**.**

2. El delito de maleficios ante la Inquisición en la historiografía moderna

La historiografía sobre el delito de maleficios ante la Inquisición ha evolucionado desde una lectura general de la “brujería” como fenómeno represivo europeo hacia un análisis mucho más concreto y sutil de las categorías inquisitoriales concretas y diferenciadas, de los usos sociales de la magia y de la construcción judicial del delito. Los estudios clásicos de Julio Caro Baroja, Gustav Henningsen y Brian P. Levack siguen siendo el punto de partida obligado, no solo porque delimitaron un marco comparativo europeo, sino porque permitieron distinguir entre la gran demonología brujeril y las prácticas de hechicería, superstición, conjuros o sortilegios que ocupan la mayor parte de los expedientes inquisitoriales hispánicos[2]. A ellos habría que añadir la reflexión de

[2] Los estudios clásicos mencionados son los de CARO BAROJA, J., *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona, 1970; CARO BAROJA, J., *Magia y brujería,* San Sebastián, 1987 (este segundo trabajo del autor supone una variación sobre el mismo tema de su primera obra citada); CARO BAROJA, J., *Vidas mágicas e Inquisición, I*, Madrid, 1995; HENNINGSEN, G. y

Ricardo García Cárcel, decisiva para abandonar una noción unitaria de la brujería y pensar, en cambio, en "brujerías" pluralizadas, social y regionalmente diferenciadas[3]. La importancia de ese giro fue enorme: a partir de él, el problema dejó de ser únicamente el de la persecución del *sabbat* o del pacto demoníaco y pasó a ser también el de la forma en que la Inquisición codificó prácticas muy heterogéneas bajo rúbricas como maleficio, superstición o sortilegio.

Una segunda línea historiográfica, especialmente fértil, ha consistido en descomponer el delito en sus elementos sociales y culturales concretos. En este plano, la aportación de María Helena Sánchez Ortega sigue siendo fundamental. Su artículo sobre "la mujer como fuente del mal" colocó el maleficio en el centro de una reflexión sobre género, reputación y marginalidad, mientras que sus trabajos sobre sexualidad inquisitorial y sobre hechizos y conjuros ayudaron a mostrar que muchas de estas prácticas no pueden entenderse al margen de la experiencia femenina, de la cultura oral ni de las formas de sociabilidad subalterna[4]. En una dirección cercana, José María Díez Borque subrayó la importancia de conjuros, ensalmos y fórmulas marginales de oralidad, lo que permitió conectar mejor los sumarios inquisitoriales con el mundo efectivo de las palabras rituales y de los repertorios mágicos cotidianos[5]. Esta línea interpretativa ha sido esencial porque ha desplazado el análisis desde la doctrina abstracta hacia la microfísica cultural del delito, planteándose interrogantes fundamentales como qué se decía, qué se hacía, con qué objetos, con qué expectativas y en qué contextos vecinales o familiares.

En este marco general, la contribución de María Luisa Pedrós Ciurana resulta hoy una de las más útiles para estudiar el maleficio inquisitorial en el siglo XVIII. Su estudio sobre la magia femenina en la Valencia dieciochesca abrió una línea de investigación muy prometedora al situar a las mujeres procesadas no como

REY HENNINGSEN, M. L., *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983 y LEVACK, B. P., *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, 1995.

[3] GARCÍA CÁRCEL, R., «La brujería en España: ¿brujería o brujerías?», *Historia 16*, 80 (1982), pp. 54-61.

[4] SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «La mujer como fuente del mal; el maleficio», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 9 (1991), pp. 41-82; SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, 1992, disponible en: Dialnet, consultado el 23-04-2026 y SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «Hechizos y conjuros entre los gitanos y los no-gitanos», *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, 5 (1984), pp. 83-136.

[5] DÍEZ BORQUE, J. M., «Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro», *Bulletin Hispanique*, 87-1/2 (1985), pp. 47-88.

simple residuo de un imaginario demonológico, sino como agentes insertas en redes prácticas de curación, atracción amorosa, consulta y mediación ritual[6]. Su trabajo posterior sobre sortilegios, curaciones y remedios de amor profundizó en esa dirección al reconstruir, a partir de procesos inquisitoriales, una magia rural valenciana vinculada a necesidades cotidianas, conflictos afectivos y estrategias de intervención sobre el cuerpo y la voluntad[7]. Finalmente, el trabajo sobre Teresa Agustín y Generosa Vicente constituye una referencia central para cualquier aproximación al delito de maleficios en la Inquisición del siglo XVIII, porque muestra con precisión cómo el tribunal valenciano seguía conociendo de estas causas, pero lo hacía ya en un terreno híbrido en el que convivían maleficio, superstición, curanderismo y magia amorosa[8]. Su tesis doctoral dio además densidad estructural a esa línea, integrando caso, práctica y marco institucional[9]. En mi opinión, esta es una de las aportaciones más sólidas de la historiografía reciente porque permite salir tanto del tópico del "declive" inquisitorial como del esquema, excesivamente rígido, de la pura persecución demonológica.

La historiografía sobre Granada y Andalucía ha llegado a conclusiones paralelas. El trabajo pionero de María de los Ángeles Fernández García mostró ya en los años ochenta que la hechicería perseguida por el tribunal granadino no debía reducirse a la gran brujería europea, sino que respondía a tipologías procesales más cotidianas y socialmente localizadas[10]. Esa intuición fue desarrollada después por Valérie Molero, cuyo estudio sobre los sortilegios amatorios en la Granada del siglo XVIII ha sido particularmente influyente para

[6] PEDRÓS CIURANA, M. L., «La magia femenina en la Valencia del siglo XVIII. Primeras aproximaciones», *Estudis: Revista de historia moderna*, 37 (2011), pp. 377-391.
[7] PEDRÓS CIURANA, M. L., «Sortilegios, curaciones y remedios de amor: la magia rural valenciana a través de los procesos inquisitoriales en el siglo XVIII», en PÉREZ ÁLVAREZ, M. J., RUBIO PÉREZ, L. M. y MARTÍN GARCÍA, A. (coords.), *Campo y campesinos en la España Moderna: culturas políticas en el mundo hispano*, II, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2012, pp. 1193-1203.
[8] PEDRÓS CIURANA, M. L., «La Inquisición Valenciana ante la práctica del maleficio en el siglo XVIII: los casos de Teresa Agustín y Generosa Vicente», en FRANCH BENAVENT, R., ANDRÉS ROBRES, F. y BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R. (eds.), *Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna: un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Sílex, 2014, pp. 213-222.
[9] PEDRÓS CIURANA, M. L., *Inquisición, magia y sociedad en la Valencia del siglo XVIII*, Tesis doctoral, Universitat de València, 2016.
[10] FERNÁNDEZ GARCÍA, M. Á., «Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII», *Chronica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 15 (1986-1987), pp. 149-172.

comprender el desplazamiento del foco inquisitorial hacia prácticas vinculadas al deseo, la seducción, la restitución de relaciones y otras demandas del mundo popular[11]. A ello se suma el capítulo de Rocío Alamillos Álvarez sobre la práctica mágica en Andalucía y su represión inquisitorial, que refuerza una idea cada vez más asentada: el delito no puede analizarse solo desde las categorías jurídicas del Santo Oficio, sino también desde la demanda social de servicios mágicos y desde los mecanismos concretos de transmisión de saberes heterodoxos[12]. En conjunto, los estudios andaluces han sido decisivos para afinar la distinción entre maleficio, hechicería y superstición, y para mostrar hasta qué punto el delito era el resultado de un proceso de traducción judicial de prácticas vernáculas.

En el caso de Mallorca, la renovación historiográfica ha sido especialmente significativa. La tesis doctoral de Mateu Joan Colom Palmer ha ofrecido una base institucional muy sólida para comprender la configuración y funcionamiento del tribunal mallorquín entre 1578 y 1700, algo imprescindible para contextualizar cualquier expediente posterior[13]. Sobre ese fondo, Antoni Picazo Muntaner ha aportado una lectura social muy sugestiva de la hechicería insular, vinculándola con la precariedad, la religiosidad práctica y las estrategias femeninas de supervivencia[14]. Su estudio sobre los sortilegios en la búsqueda de tesoros ha ampliado además el repertorio de prácticas analizadas y ha recordado que la magia no se reducía al maleficio de daño ni al campo amoroso, sino que alcanzaba también expectativas económicas, providencialismo y cultura material[15]. En esta línea, Juan María González de la Rosa ha estudiado la primera parte del procedimiento contra Catalina Font, conocida como la «Comendadora», en la Inca de finales del siglo XVII. Su análisis relaciona las acusaciones de sortilegios amatorios, encantamientos y maleficios con la calificación teológica de las prácticas y el conflicto de competencias entre la Real

[11] MOLERO, V., «De las prácticas mágicas a los sortilegios amatorios: la Inquisición en Granada en el siglo XVIII», *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 36 (2012), pp. 125-137.
[12] ALAMILLOS ÁLVAREZ, R., «La práctica mágica en la Andalucía y su represión inquisitorial», en PEÑA DÍAZ, M. y VASSALLO, J. (coords.), *La Inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2015, pp. 167-185.
[13] COLOM PALMER, M. J., *El tribunal de la Inquisición de Mallorca (1578-1700)*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2016.
[14] PICAZO MUNTANER, A., «Hechiceras: precariedad y religiosidad en la Mallorca del siglo XVII», *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 24-2 (2017), pp. 441-454.
[15] PICAZO MUNTANER, A., «Ingenuidad y ambición. Sortilegios y religión en la busca de tesoros», *Revista de Folklore*, 464 (2020), pp. 57-64.

Audiencia y el Santo Oficio. El estudio permite observar cómo los testimonios y las sospechas comunitarias se articulaban con la atribución de un pacto demoníaco, al menos implícito, para fundamentar la intervención inquisitorial[16].

A estas contribuciones se añade el trabajo de Rafael Ramis Barceló sobre las alegaciones fiscales del tribunal de Mallorca, esencial para entender la forma en que el Santo Oficio construía argumentativamente estas causas[17], así como los estudios de Carlos Pérez Fernández-Turégano sobre los tribunales del siglo XVIII y, de modo más específico, sobre el tribunal mallorquín en la centuria ilustrada[18]. Este conjunto de investigaciones permite abordar la persecución de la superstición y el maleficio en Mallorca desde perspectivas complementarias: las prácticas y relaciones sociales, la construcción jurídica de las acusaciones y el funcionamiento del tribunal.

La historiografía americanista ha contribuido, además, a reformular el problema con herramientas comparativas muy fértiles. La tesis doctoral de Natalia Urra Jaque y sus artículos sobre Lima han mostrado que la persecución inquisitorial de las actividades mágicas se articuló con cuestiones de edad, género, redes de parentesco, movilidad urbana y jerarquías sociales[19]. Muy particularmente, sus trabajos sobre las hechiceras limeñas ancianas y sobre las relaciones entre movilidades geográficas y prácticas supersticiosas han enriquecido la discusión al poner de relieve que el delito se construía en un

[16] GONZÁLEZ DE LA ROSA, J. M., «Sortilegis, encanteris i maleficis hereticals a Inca al segle XVII. L'anàlisi del procediment de Catalina Font: primera part», en Ajuntament d'Inca, (coord.), *XXVI Jornades d'Estudis Locals d'Inca*, 2025, pp. 177-198.

[17] RAMIS BARCELÓ, R., «Las alegaciones fiscales del Tribunal de la Inquisición de Mallorca», *Cuadernos de historia del derecho*, 18 (2011), pp. 285-299.

[18] PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, C., «Tribunales de la Inquisición española en el siglo XVIII: estudio personal e institucional (I)», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 26 (2022), pp. 35-88 y PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, C., «El Tribunal de la Inquisición de Mallorca en el siglo de la Ilustración», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 28 (2024), pp. 187-220.

[19] URRA JAQUE, N., *Mujeres, brujería e Inquisición. Tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2012; URRA JAQUE, N., «Imaginarios e idearios sociales sobre las hechiceras en el virreinato del Perú, siglo XVIII», *Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales*, 2, 9 (2012), pp. 13-23; URRA JAQUE, N., «La persecución de las actividades mágicas por el tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII», *Diálogo Andino*, 43 (2014), pp. 91-100; URRA JAQUE, N., «Vieja bruja: mujeres seniles y supersticiosas frente al tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII», en PEÑA DÍAZ, M. y VASSALLO, J. (coords.), *La Inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2015, pp. 147-166; URRA JAQUE, N., «Movilidades geográficas, alianzas y parentescos en torno a las prácticas supersticiosas. Lima y sus hechiceras, siglos XVII y XVIII», *Diálogo Andino*, 60 (2019), pp. 45-55.

espacio social de mediación femenina, prestigio marginal y demanda ritual[20]. La utilidad de esta historiografía para el mundo peninsular es grande: no porque permita trasladar sin más el modelo americano, sino porque ayuda a pensar el maleficio inquisitorial como una categoría relacional, más atenta a los usos sociales del saber mágico que a una esencia doctrinal fija. En ese mismo horizonte se sitúan los trabajos de María Emma Mannarelli, cuyo peso en los estudios sobre mujeres e Inquisición en Lima sigue siendo ineludible[21].

Junto a estas investigaciones de base archivística, la historiografía ha seguido dialogando con obras de mayor alcance interpretativo. Esther Cohen llamó la atención sobre la tríada bruja-diablo-inquisidor como dispositivo cultural y discursivo[22], mientras que Ioan P. Culianu ofreció una lectura de la magia renacentista como ciencia del imaginario y de la manipulación, útil para comprender la larga duración intelectual de ciertas prácticas mágicas[23]. Fernando Bouza, por su parte, aunque no se ocupa de forma exclusiva del maleficio, resulta muy valioso para entender la circulación manuscrita de fórmulas, relaciones, papeles y saberes en la Monarquía Hispánica[24]. En un nivel más estrictamente inquisitorial, Henry Charles Lea continúa siendo una referencia clásica, no tanto por la vigencia plena de todas sus conclusiones, cuanto por su condición de gran arquitectura historiográfica de la institución; el estudio de José Antonio Escudero López sobre la correspondencia entre Lea y Menéndez Pelayo permite, asimismo, atender a la recepción y traducción de una obra clásica de la historiografía inquisitorial[25]. Todo ello confirma que la historiografía sobre maleficios ante la Inquisición se ha construido en diálogo

[20] URRA JAQUE, N., «Antonia Mañana, la última “bruja” ante la Inquisición de Mallorca, 1816-1818. Cambios y nuevas perspectivas sobre el delito de superstición en la era de las abolíciones», en URRA JAQUE, N., NUNES DA SILVA, M. A. y PINHO FALCÃO, N. de (coords.), *O Estertor do Santo Ofício. Do Iluminismo à extinção*, 2023, pp. 237-252.
Y HERNÁNDEZ BERMEJO, M. Á. y SANTILLANA PÉREZ, M. M., «La hechicería en el siglo XVIII: el Tribunal de Llerena», *Norba: Revista de historia*, 16-2 (1996-2003), pp. 495-512.
[21] MANNARELLI, M. E., *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998.
[22] COHEN, E., «La bruja, el diablo y el inquisidor», *Acta Poética*, 12, 1-2 (1991), pp. 99-119.
[23] CULIANU, I. P., *Eros y magia en el Renacimiento: 1484*, Madrid, Siruela, 1999.
[24] BOUZA, F., *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.
[25] ESCUDERO LÓPEZ, J. A., «Notas sobre la correspondencia Lea-Menéndez Pelayo y la traducción de la “Historia de la Inquisición Española”», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 28 (2024), pp. 39-52.

constante entre historia social, historia cultural, historia del derecho e historia institucional.

En términos metodológicos, el consenso actual parece claro. En primer lugar, conviene distinguir brujería, hechicería, sortilegio, superstición y maleficio como categorías históricas no equivalentes[26]. En segundo lugar, el delito debe reconstruirse desde una pluralidad documental que incluya procesos, relaciones de causas, alegaciones fiscales, memoriales y literatura jurídica[27]. En tercer lugar, la escala microhistórica se ha revelado especialmente fecunda, porque permite seguir el paso desde el rumor y la acusación hasta la formalización judicial[28]. Y, en cuarto lugar, el siglo XVIII ya no se lee solo como una etapa terminal o residual, sino como una fase de persistencia y reformulación del control inquisitorial sobre prácticas que seguían teniendo una fuerte inserción social[29]. Desde esta perspectiva, el caso de Magdalena Desideri puede abordarse con pleno sentido historiográfico: es decir, sin abordar el proceso como una simple anécdota local, sino como un expediente capaz de dialogar con los grandes debates sobre género, cultura popular, construcción del delito y persistencia de la superstición en la Inquisición tardía.

3.Maleficios e inquisición en la Mallorca de la ilustración

El estudio del delito de maleficios en la Mallorca del siglo XVIII exige situarse en un cruce historiográfico particularmente fértil, en el que convergen la historia institucional de la Inquisición, la historia social de la cultura popular y las nuevas lecturas sobre la persistencia de la superstición en el contexto ilustrado. Lejos de interpretaciones lineales que han tendido a asociar el siglo XVIII con el declive de las creencias mágicas o con la desaparición progresiva de su persecución, la documentación inquisitorial mallorquina muestra un panorama mucho más

[26] BOUZA, F., *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, 2001.
[27] BADORREY MARTÍN, B., GARRAIN VILLA, L. J., LORENZANA DE LA PUENTE, F., PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, C. y SÁNCHEZ-LAURO, S. (coords.), *La mujer bajo la acción inquisitorial. El tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, Madrid, 2024.
[28] MANNARELLI, M. E., *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, 1998.
[29] ESCUDERO LÓPEZ, J. A., «Notas sobre la correspondencia Lea-Menéndez Pelayo y la traducción de la “Historia de la Inquisición Española”», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 28 (2024), pp. 39-52.

complejo, en el que prácticas, creencias y mecanismos de control convivieron en formas híbridas, adaptativas y profundamente enraizadas en el tejido social insular.

Desde un punto de vista institucional, el tribunal de la Inquisición de Mallorca presenta unas características que condicionan directamente la naturaleza de los delitos perseguidos. Su consolidación a finales del siglo XVI y su evolución hasta el siglo XVIII permiten observar un desplazamiento progresivo desde causas de heterodoxia mayor —judaizantes, moriscos o protestantes— hacia delitos considerados menores, entre los que destacan la superstición, la hechicería y los maleficios[30]. Este proceso, lejos de indicar una pérdida de relevancia del tribunal, refleja una reorientación de sus funciones hacia el control de prácticas cotidianas y de comportamientos percibidos como desviaciones de la ortodoxia católica[31].

En este contexto, el maleficio debe entenderse no como una categoría unívoca, sino como una construcción judicial que aglutina prácticas muy diversas: desde conjuros amorosos hasta rituales de curación, pasando por acciones destinadas a provocar daño físico o simbólico[32]. La documentación mallorquina del siglo XVIII confirma que la mayoría de los procesos no responden a la imagen clásica de la brujería demonológica, sino a conflictos interpersonales, demandas de intervención ritual y expectativas de control sobre el cuerpo, la salud o las relaciones afectivas[33]. En este sentido, la Inquisición actuaba menos como un aparato de represión de una herejía estructurada y más como una instancia de regulación de prácticas sociales ambiguas.

Uno de los elementos más significativos en el análisis del maleficio es su estrecha vinculación con el género. Como ha demostrado la historiografía, la mayoría de las personas procesadas por este tipo de delitos eran mujeres, lo

[30] COLOM PALMER, M. J., *El tribunal de la Inquisición de Mallorca (1578-1700)*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2016.
[31] PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, C., «El Tribunal de la Inquisición de Mallorca en el siglo de la Ilustración», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 28 (2024), pp. 187-220.
[32] PRADO RUBIO, E., «La inclusión de la brujería en el ámbito competencial inquisitorial», *Revista de la Inquisición*, 22 (2018), pp. 393-418.
[33] PICAZO MUNTANER, A., «Hechiceras: precariedad y religiosidad en la Mallorca del siglo XVII», *Arenal*, 24-2 (2017), pp. 441-454.

que no puede interpretarse únicamente como resultado de una persecución misógina, sino como reflejo de la posición que estas ocupaban en las redes de sociabilidad y de asistencia comunitaria[34]. En Mallorca, al igual que en otros territorios de la Monarquía Hispánica, las mujeres desempeñaban un papel central en la transmisión de saberes prácticos relacionados con la salud, la reproducción, las relaciones afectivas y la gestión de conflictos cotidianos[35].

Las llamadas hechiceras o practicantes de maleficios no eran necesariamente figuras marginales en sentido estricto, sino agentes sociales con un cierto reconocimiento dentro de sus comunidades. Su actividad se situaba en un espacio intermedio entre la ortodoxia religiosa y las necesidades prácticas de la vida cotidiana, lo que explica tanto su demanda social como su vulnerabilidad ante la denuncia[36]. En muchos casos, la acusación de maleficio surgía en contextos de tensión vecinal, conflictos familiares o rivalidades económicas, lo que revela la dimensión relacional del delito[37].

Este carácter relacional se manifiesta especialmente en el ámbito de la magia amorosa, uno de los campos más documentados en los procesos inquisitoriales del siglo XVIII. Los sortilegios destinados a atraer o retener a una pareja, recuperar relaciones perdidas o influir en la voluntad de otra persona constituyen una parte fundamental de las prácticas perseguidas[38]. Lejos de ser interpretados como expresiones de una creencia demonológica coherente, estos rituales deben entenderse como estrategias de intervención en situaciones de incertidumbre afectiva, en las que el recurso a lo mágico ofrecía una forma de agencia dentro de un marco social limitado[39].

La relación entre maleficio y cultura popular es, por tanto, esencial para comprender la persistencia de estas prácticas en la Mallorca ilustrada. La cultura oral, la transmisión intergeneracional de fórmulas y la circulación de saberes

[34] SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «La mujer como fuente del mal; el maleficio», *Manuscrits*, 9 (1991), pp. 41-82.
[35] PEDRÓS CIURANA, M. L., «La magia femenina en la Valencia del siglo XVIII», *Estudis*, 37 (2011), pp. 377-391.
[36] Ibid.
[37] MOLERO, V., «De las prácticas mágicas a los sortilegios amatorios», *Brocar*, 36 (2012), pp. 125-137
[38] PEDRÓS CIURANA, M. L., «Sortilegios, curaciones y remedios de amor…», pp. 1193-1203.
[39] URRA JAQUE, N., *Mujeres, brujería e inquisición…*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2012.

rituales configuran un universo simbólico que no desaparece con la difusión de las ideas ilustradas, sino que convive con ellas en formas diversas[40]. En este sentido, la Ilustración no debe interpretarse como un proceso homogéneo de racionalización, sino como un fenómeno que se desarrolla de manera desigual y que, en muchos casos, coexiste con formas tradicionales de conocimiento.

Los estudios sobre otros tribunales ofrecen un marco comparativo para examinar las formas de valorar y sancionar las prácticas supersticiosas durante el siglo XVIII. Sin embargo, esa comparación exige distinguir las decisiones adoptadas durante la investigación de las penas impuestas al finalizar una causa. En el expediente de Desideri, la ausencia de sentencia impide determinar la sanción o situarla dentro de una tendencia de moderación punitiva. La alegación permite estudiar la formación de la sospecha y la decisión de continuar el procedimiento, cuyo desenlace permanece desconocido en la documentación consultada.

En Mallorca, esta adaptación se traduce en una atención particular a los discursos y a las intenciones de los acusados. Las alegaciones fiscales muestran un esfuerzo por distinguir entre ignorancia, engaño y malicia, lo que introduce matices importantes en la valoración del delito[41]. Este enfoque permite observar cómo el tribunal construía narrativamente los casos, seleccionando elementos que reforzaban la idea de desviación sin recurrir necesariamente a la demonología clásica.

La relación del caso con la Ilustración debe plantearse desde su contexto cronológico y desde las explicaciones recogidas en la fuente. Las diligencias de 1778 y 1779 muestran que la atribución de daños sobrenaturales seguía teniendo consecuencias procesales, mientras la declaración del médico introducía una interpretación natural de los padecimientos. Esta coexistencia permite cuestionar una imagen uniforme de desaparición de las creencias mágicas durante el siglo XVIII. No demuestra, en cambio, que los agentes del

[40] DÍEZ BORQUE, J. M., «Conjuros, oraciones, ensalmos…», *Bulletin Hispanique*, 87 (1985), pp. 47-88.
[41] RAMIS BARCELÓ, R., «Las alegaciones fiscales del Tribunal de la Inquisición de Mallorca», *Cuadernos de historia del derecho*, 18 (2011), pp. 285-299.

tribunal actuaran movidos por ideas ilustradas ni que la investigación respondiera a una política general de adaptación a ellas.

Desde una perspectiva microhistórica, el análisis de los procesos por maleficio permite reconstruir con gran detalle las prácticas concretas, los objetos utilizados, las palabras pronunciadas y los contextos en los que se desarrollaban estas acciones[42]. Este nivel de análisis resulta fundamental para comprender la lógica interna de las prácticas mágicas y su significado para los actores implicados. En muchos casos, los rituales combinaban elementos religiosos como oraciones o invocaciones a santos, con fórmulas de origen incierto, lo que refleja la permeabilidad entre lo ortodoxo y lo heterodoxo[43].

La materialidad de estos rituales constituye otro aspecto clave. El uso de objetos cotidianos como hierbas, velas o prendas de vestir, y la manipulación simbólica de elementos corporales o personales ponen de relieve la dimensión práctica de la magia[44]. Estas prácticas no pueden entenderse únicamente como creencias abstractas, sino como acciones concretas dirigidas a producir efectos en el mundo. En este sentido, el maleficio se sitúa en la intersección entre creencia, práctica y conflicto. Su persecución por parte de la Inquisición responde tanto a la necesidad de mantener la ortodoxia doctrinal como a la gestión de tensiones sociales que encontraban en la acusación de magia un canal de expresión[45]. La documentación mallorquina muestra cómo los procesos se articulaban a partir de denuncias, testimonios y reconstrucciones narrativas que reflejan tanto las percepciones de los denunciantes como las estrategias de defensa de los acusados[46].

En conclusión, el análisis del delito de maleficio en la Mallorca del siglo XVIII permite cuestionar las interpretaciones simplificadoras sobre la relación entre Ilustración y superstición, así como sobre el papel de la Inquisición en este

[42] GARCÍA CÁRCEL, R., «La brujería en España: ¿brujería o brujerías?», *Historia 16*, 80 (1982), pp. 54-61.
[43] BOUZA, F., *Corre manuscrito*, Madrid, 2001.
[44] PICAZO MUNTANER, A., «Ingenuidad y ambición…», Revista de Folklore, 464 (2020), pp. 57-64.
[45] CONTRERAS, J. y DEDIEU, J.-P., «Geografía de la Inquisición española», *Hispania*, 40 (1980), pp. 37-94.
[46] URRA JAQUE, N., «Movilidades geográficas…», *Diálogo Andino*, 60 (2019), pp. 45-55.

periodo. Lejos de un escenario de desaparición de las prácticas mágicas, nos encontramos ante una realidad compleja en la que estas continúan desempeñando un papel relevante en la vida cotidiana, especialmente en relación con el género y la cultura popular. La Inquisición, por su parte, actúa como un agente de regulación que adapta sus estrategias a un contexto cambiante, contribuyendo a la construcción social del delito más que a su mera represión.

4. El daño a través de medios ocultos o sobrenaturales: el proceso de fe contra Magdalena Desideri

La alegación fiscal seguida contra Magdalena Desideri, constituye un observatorio excepcional para estudiar el modo en que la Inquisición de Mallorca continuaba, en 1778, interviniendo sobre formas de conflictividad cotidiana que la cultura jurídica del Santo Oficio podía traducir bajo las categorías de maleficio, sortilegio, hechicería y sospecha de *levi.* El documento no conserva, al menos en la pieza aquí trabajada, el proceso íntegro con todas sus actuaciones sucesivas, sino una alegación fiscal que resume, ordena y valora los materiales de la sumaria. Esta naturaleza documental resulta decisiva, ya que no estamos ante una simple acumulación de voces populares, sino ante una operación de lectura jurídica. El fiscal selecciona testimonios, agrupa indicios, señala contradicciones, resume delaciones, recoge informes del comisario y termina proponiendo una calificación que convierte una serie dispersa de enfermedades, riñas, rumores, terrores nocturnos y experiencias corporales en materia procesal inquisitorial. En este sentido, el expediente no solo informa sobre lo que los vecinos de Alcudia creían o decían de Magdalena Desideri, sino que más bien muestra, sobre todo, cómo esas voces fueron convertidas en prueba, cómo la fama fue transformada en indicio y cómo la sospecha comunitaria pudo adquirir forma judicial dentro del último siglo de actividad del Santo Oficio[47].

El punto de partida del proceso se sitúa en una delación remitida al Tribunal por don Antonio Femenia, comisario del Santo Oficio en Alcudia, a partir de un papel firmado por Antonio Tomás. El folio inicial de la alegación es muy

[47] Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 6.

elocuente: el fiscal presenta ya a Magdalena Denideri como «viuda natural de la ciudad de Alcudia», procesada «por maleficios», con sumaria formalizada en virtud de delación y examen de cuarenta y tres testigos. La cifra es relevante, porque revela que el tribunal no se limitó a recoger una acusación aislada, sino que promovió una investigación extensa, orientada a reconstruir la reputación de la acusada y a comprobar si los hechos referidos podían ser jurídicamente calificados[48]. Desde el comienzo, el expediente queda enmarcado por una doble lógica. Primeramente, encontramos la lógica procesal, en forma de delación, comisión, recepción de declaraciones, examen de testigos, calificación de hechos y voto de prisión. Por otro lado, tenemos la lógica comunitaria, donde se analiza diferentes aspectos como la «mala fama» de la reo, la circulación de relatos sobre enfermedades inexplicables, la asociación entre disputas vecinales y daños corporales, y la creencia de que Magdalena poseía una capacidad nociva capaz de operar incluso a distancia[49].

La propia fórmula inicial de la alegación permite apreciar la distancia entre delito probado y sospecha construida. Los hechos resultan «de maleficios» y la reo aparece como «sortílega, hechicera y sospechosa de *levi*». Esta graduación conceptual no es secundaria. La Inquisición española, especialmente en los siglos XVII y XVIII, no trató todos los fenómenos mágicos como brujería demonológica en sentido fuerte. La historiografía ha insistido en la necesidad de distinguir entre brujería, hechicería, sortilegio, superstición y maleficio, porque cada categoría implicaba presupuestos doctrinales, procesales y penales distintos[50]. En el caso de Desideri, la alegación no parece construir una acusación de pacto diabólico ni de pertenencia a una secta brujeril, lo que aparece es una sucesión de daños atribuidos a la acción maléfica de una mujer de mala reputación: enfermedades, impotencias, opresiones nocturnas, muertes

[48] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 6.
[49] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 6, 10, 17-18.
[50] CARO BAROJA, J., *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona, 1970; CARO BAROJA, J., *Magia y brujería: (variación sobre el mismo tema)*, San Sebastián, 1987; CARO BAROJA, J., *Vidas mágicas e Inquisición*, I, Madrid, 1995; GARCÍA CÁRCEL, R., «La brujería en España: ¿brujería o brujerías?», *Historia 16*, 80 (1982), pp. 54-61; PRADO RUBIO, E., «La inclusión de la brujería en el ámbito competencial inquisitorial», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 22 (2018), pp. 393-418.

infantiles, ruidos, apariciones, animales inquietantes y amenazas que, retrospectivamente, son interpretadas como señales de poder mágico[51].

La primera fase de la sumaria revela con claridad el mecanismo de arranque. Antonio Tomás delata a Magdalena y el comisario recibe declaración en febrero de 1778. El fiscal advierte, sin embargo, una irregularidad o al menos una carencia formal, ya que lamentablemente no consta si el delator reconoció el papel original. Este detalle muestra que la alegación no es una pieza ingenua ni meramente narrativa, sino que conserva una sensibilidad jurídica hacia la validez de los actos. El fiscal no reproduce sin más la voz acusatoria, sino que registra la cadena documental que da origen al proceso y señala sus puntos débiles[52]. Aun así, la sumaria avanza, porque el contenido de la delación enlaza con un rumor previo ampliamente difundido en Alcudia. Magdalena no comparece como una desconocida sorprendida por una acusación repentina, sino como una mujer ya marcada por una reputación ambigua. En el lenguaje del expediente, esa reputación se repite una y otra vez bajo la fórmula de la «mala fama»[53]

El primer testimonio sustantivo recogido en la transcripción es el de Miquel Cardó, de veintitrés años. Su declaración contiene varios elementos que se repetirán a lo largo de todo el proceso: la presencia visual de la reo, el comienzo de una enfermedad posterior, la pérdida progresiva de fuerzas, la aparición nocturna y la mejoría parcial tras el contacto de la supuesta hechicera. Cardó afirma haber visto a Magdalena muy cargada de lienzo; pocos días después cayó enfermo y se fue «aniquilando» hasta quedar «en la piel»[54]. Una noche, medio dormido, la reo se le apareció hacia la una, le pasó la mano por la cara y desapareció. Desde entonces mejoró algo, aunque no recuperó por completo la salud. El testimonio es importante porque no describe una práctica ritual observada directamente, sino una secuencia interpretativa: visión previa, enfermedad, aparición nocturna, contacto corporal y alivio parcial[55]. La causalidad no nace de una prueba material, sino de la relación temporal y de la fama previa de la acusada. Este es uno de los rasgos más característicos del

[51] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 10, 15-18, 24, 29, 33, 36, 49 y 55.
[52] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 6.
[53] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 15, 17, 24, 28, 48 y 68.
[54] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 10.
[55] Ibid.

maleficio judicializado, ya que la comunidad interpreta el cuerpo enfermo como superficie de inscripción de un conflicto social[56].

El relato de Cardó introduce también un objeto difícil de leer en la transcripción —un «alhímar» o elemento semejante— asociado a tres agujas, de las cuales se le habrían quitado dos[57]. Aunque la lectura paleográfica no permite asegurar plenamente el término, el detalle resulta coherente con la cultura material de los maleficios: objetos punzantes, prendas, nudos, agujas o pequeños instrumentos que permitían imaginar una acción a distancia sobre el cuerpo del perjudicado[58]. En el expediente, sin embargo, no se conserva todavía una incautación material de ese supuesto instrumento. El objeto, por lo tanto, aparece referido por testimonio, no presentado como prueba física. Esta diferencia es fundamental desde el punto de vista jurídico: la sumaria se alimenta de indicios verbales y de experiencias subjetivas antes que de evidencias materiales comprobables[59].

El testimonio de Cathalina Riera, de cuarenta y cuatro años, desplaza el centro del daño hacia el matrimonio y la sexualidad. La testigo afirma que Magdalena tenía mala fama en la ciudad; recuerda haber recaído en una enfermedad que le impidió dormir durante dieciocho días y atribuye su mal a algún golpe o daño inferido por la reo. El pasaje más significativo es, no obstante, el relativo a su marido: Riera dice haber preguntado a Magdalena si tenía malicia contra ella, a lo que esta habría respondido que contra ella no, pero sí contra su marido, a quien no perdonaba[60]. Después, la declarante habría estado cerca de ocho meses sin poder tener acto con su esposo, hasta que hizo amistad con la reo y comenzó a mejorar[61]. La estructura narrativa es de nuevo muy clara: enemistad, daño corporal-sexual, reconciliación y alivio. El maleficio aparece aquí como una forma de intervención sobre la vida conyugal, sobre la capacidad sexual y sobre la paz doméstica. La acusación no se formula en términos

[56] SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «La mujer como fuente del mal; el maleficio», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 9 (1991), pp. 41-82.
[57] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 10.
[58] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 10; PEDRÓS CIURANA, M. L., «Sortilegios, curaciones y remedios de amor…», pp. 1193-1203.
[59] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 6 y 10.
[60] Ibidem.
[61] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 17.

doctrinales abstractos, sino desde la experiencia íntima de un cuerpo y de una relación matrimonial perturbados[62].

Este tipo de testimonios sitúa el caso de Desideri dentro de una problemática ampliamente estudiada por la historiografía sobre mujeres, sexualidad e Inquisición. María Helena Sánchez Ortega mostró que el maleficio se construyó muchas veces en torno a la mujer como fuente del mal, pero también como figura ambivalente, depositaria de saberes sobre el cuerpo, la reproducción, la enfermedad y la sexualidad[63]. En el expediente mallorquín, Magdalena no aparece como curandera solicitada para sanar, sino como agente temido por su capacidad de dañar. Sin embargo, la lógica social es semejante: se le atribuye un poder sobre ámbitos que la comunidad percibe como frágiles y difíciles de explicar por medios ordinarios. La imposibilidad de dormir, la enfermedad prolongada, la impotencia o imposibilidad de consumar el acto, la muerte infantil y la opresión nocturna se convierten en escenarios privilegiados para la sospecha[64].

El testimonio de doña Francisca Ximena, de treinta y tres años, introduce el motivo más grave: la muerte de una hija. La declarante no confirma todos los particulares para los que fue citada, pero afirma que la reo causó la muerte de una de sus hijas por estar reñida con ella. La niña habría comenzado a gritar que veía una «cosa mala» y habría dicho que Magdalena Denideri le había dado «aquello»[65]. Finalmente se habría aniquilado hasta morir. El testimonio no prueba una acción, pero muestra la potencia emocional del rumor de maleficio cuando se vinculaba a la enfermedad infantil. En una sociedad con altos niveles de vulnerabilidad sanitaria, la muerte de niños podía exigir una explicación moral. El maleficio ofrecía un lenguaje de causalidad personal: alguien había querido el daño, alguien lo había producido, alguien debía responder[66].

La misma lógica aparece en el folio 16, donde se menciona la muerte de una hija a los veinticuatro días y luego de otra con la misma enfermedad. El

[62] SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, 1992.
[63] SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «La mujer como fuente...», pp. 41-82.
[64] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 17-18, 29, 33, 49 y 67.
[65] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 18.
[66] Ibidem.

expediente recoge, además, la intervención de Cathalina Llabrés, quien habría afirmado que la reo había hechizado a la niña[67]. Esta Llabrés, de treinta y cinco años, matiza después su declaración y omite haberlo dicho a otra testigo, pero añade un elemento nuevo: un soldado suizo alojado en su casa habría sostenido que Magdalena era bruja porque algunas noches aparecía en el cuartel y ahogaba a un soldado. Este pasaje es decisivo para observar la expansión del rumor, ya que una acusación nacida en el espacio doméstico y femenino se conecta con el espacio militar, masculino y foráneo. La fama de Magdalena, por lo tanto, se expande a diferentes espacios físicos hasta atravesar casas, un convento, un cuartel, una muralla y una parroquia[68].

Los testimonios de soldados suizos constituyen uno de los bloques más llamativos del expediente. En ellos, la experiencia del maleficio se expresa como opresión física nocturna, aparición de una mujer, imposibilidad de defenderse, apagamiento de luces, persecución frustrada y remedio religioso. Juan Falcón, soldado suizo de treinta y seis años, natural del reino de Roma en Toscana, refiere que dos soldados cantaron en alemán cerca de la casa de la mujer llamada “la Marcella”, nombre popular asociado a Magdalena[69]. Ella se habría enfadado, y poco después comenzaron los sucesos en el cuartel: entradas nocturnas, bofetadas, opresiones de garganta y desapariciones repentinas[70]. El relato reúne elementos reconocibles de la cultura europea de la pesadilla y del ahogo nocturno, pero el expediente los procesa como posibles maleficios. La experiencia corporal —no poder respirar, sentir presión en el pecho o la garganta, quedar inmovilizado— se traduce en una acusación contra una mujer previamente reputada como bruja[71].

El caso de los soldados permite introducir una reflexión importante sobre Ilustración, racionalidad y superstición. Podría pensarse que la presencia de militares extranjeros, integrados en una institución disciplinada y relativamente moderna, desplazaría la creencia en maleficios hacia los márgenes rurales, sin

[67] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 16.
[68] Ibidem.
[69] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 24 y 29.
[70] Ibidem.
[71] HENNINGSEN, G. y REY HENNINGSEN, M. L., El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española, Madrid, 1983; LEVACK, B. P., La caza de brujas en la Europa moderna, Madrid, 1995.

embargo el expediente demuestra lo contrario. Los soldados interpretan sus experiencias con categorías muy próximas a las de la población local, consultan al baile, acuden a un capellán y aceptan la eficacia de una cruz colocada en el cuartel. En este sentido, la frontera entre cultura popular local y cultura militar foránea es, por tanto, porosa[72]. Lejos de ser un residuo exclusivo de mujeres campesinas o vecinas pobres, la creencia en el daño mágico circula por espacios diversos y se adapta a repertorios narrativos compartidos.

La declaración de Juan Suñer, soldado natural de Brabante, confirma y modifica el relato anterior. Afirma que, después de acostarse, se apagaba repentinamente la luz y sentía opresión; no siempre veía entrar a alguien, pero presumía que la autora era una mujer llamada “la Palenciana” o “Marcella”, porque había reprendido a los soldados por cantar. La presunción descansa de nuevo en una secuencia de agravio y castigo, donde los soldados molestan, la mujer amenaza o reprende, luego sobreviene el daño. Suñer añade que el capellán Antonio remedió la situación entregando una cruz al sargento Bennet para colocarla debajo de la escalera. El remedio impidió, según los testigos, la repetición de los insultos[73]. Desde el punto de vista histórico-jurídico, este dato es extraordinario y convierte el hecho en que la comunidad no espera solo la intervención judicial; activa antes mecanismos religiosos inmediatos —cruces, rosarios, absoluciones, reliquias— que conviven con la posterior formalización inquisitorial[74].

Menrado Keli y Juan Francisco Oza completan el bloque militar[75]. Keli declara haber visto entrar a la mujer en el cuartel varias veces después de las nueve de la noche; además, afirma que se acercaba a las camas y que entonces sentían opresión de pecho. La novedad cesó al cerrar bien la puerta y colocar la cruz del capellán. Oza, por su parte, refiere haber visto en medio de la cama a una mujer vestida a la mallorquina, con rebocillo blanco; tras recibir una bofetada, la figura desapareció y cesó la opresión., insistiendo ambos en que no conocían directamente a la mujer, pero la identifican por la fama que tenía en la ciudad[76].

[72] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 29 y 36.
[73] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 36.
[74] DÍEZ BORQUE, J. M., «Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro», *Bulletin Hispanique*, 87-1/2 (1985), pp. 47-88.
[75] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 35.
[76] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 36.

La prueba vuelve a ser circular, presuponiendo que es Magdalena porque ésta tiene fama de bruja, y su fama se refuerza porque se le atribuyen estos hechos.

Esta circularidad de la fama es uno de los ejes del proceso. En numerosas declaraciones, los testigos no dicen haber visto a Magdalena realizar un acto mágico, sino haber oído que lo hacía, haber sabido que otros lo creían, o haber interpretado una enfermedad a la luz de la mala opinión pública. Juana Serra declara haber oído que la reo había hechizado a Paula Cabanell y añade que lo creía porque muchas personas decían que había hechizado a muchos y porque era mujer de mala fama[77]. Por otro lado, Catalina Loxons afirma que su hijo enfermó con señales de daño y relaciona la enfermedad con palabras previas de la reo[78]. Por su parte, Fray Jaime Merxe refiere episodios del hermano Antonio Font, oprimido por una mujer que le impedía hablar y tragar[79]. En todos estos casos, la alegación acumula relatos que, individualmente, pueden ser débiles, pero que en conjunto producen una atmósfera probatoria[80].

El testimonio de fray Jaime Merxe y el caso de Antonio Font introducen una tensión entre interpretación religiosa, explicación médica y sospecha mágica. Font, donado del convento de San Juan de Alcudia, habría sufrido ataques repentinos, opresiones y episodios en los que parecía muerto. El médico don Pedro Servera Peró observó síntomas graves, ansiosos y epiléptico-convulsivos; aunque llegó a dudar si había algo de maleficio, declaró que no observó nada que le diera motivo para sospechar que la enfermedad no fuese natural, y que actuó siempre según su facultad. Incluso increpó severamente a quienes hablaban de hechizo, por el daño que tales discursos podían causar a los enfermos[81]. Este pasaje es uno de los más importantes del expediente, ya que frente a la explicación comunitaria del maleficio, aparece una voz médica que no niega la religiosidad del entorno, pero defiende la interpretación natural de la enfermedad.

La declaración del médico permite observar la coexistencia de tres regímenes de verdad. El primero es el régimen vecinal, que interpreta la enfermedad desde

[77] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 37.
[78] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 38.
[79] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 39.
[80] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 15 y 33.
[81] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 33.

la fama, la riña y la sospecha. El segundo es el régimen religioso, que recurre a reliquias, absoluciones, cruces y capellanes para aliviar o contener el daño. El tercero es el régimen médico, que reconoce síntomas y aplica remedios naturales. La Inquisición no elimina ninguno de ellos de forma automática, sino que los incorpora a la sumaria y los hace dialogar dentro de una lógica jurídica propia[82]. Precisamente por eso el proceso es tan representativo de la Mallorca ilustrada, porque no muestra una sustitución lineal de la superstición por la razón, sino una convivencia conflictiva de saberes.

En varios folios se repite una estructura narrativa que puede resumirse así: una persona riñe con Magdalena o con alguno de sus hijos; poco después enferma, queda impedida, sufre ruidos extraños o experimenta terrores nocturnos; la comunidad recuerda la mala fama de la reo; el suceso queda integrado en la serie de maleficios atribuidos a ella. Así ocurre con Antonia Campos, quien afirma que Magdalena dijo de Isabel Cubanellas que no iría a habitar en Palma, sino «al otro mundo»; con Guillermo Vicens y Jaime Puig, que relacionan animales nocturnos y ruidos con riñas anteriores[83]; con Juan Cifre Bayle, cuya hija enferma es atribuida al hechizo de Desideri[84]; y con Pedro Juan Llina[85], que tras disputar por unos higos dice haber quedado impedido de consumar el acto con su mujer[86]. Esta repetición no debe leerse como simple credulidad, sino que constituye un mecanismo social de inteligibilidad: la comunidad ordena desgracias dispersas mediante una figura causal común.

El episodio del gato relatado por Guillermo Vicens y Jaime Puig es especialmente significativo[87]. Tras amenazar Puig a un gato de Magdalena porque rascaba, aquella noche un animal con cola larga habría entrado por un agujero, subido a la cama y desaparecido al invocar los presentes «Jesús, Jesús». La escena, perfectamente descrita por el testimonio, combina una variedad de elementos como la animalidad, nocturnidad, intrusión doméstica y eficacia del nombre sagrado. Lo relevante del testigo, en este caso, es que no

[82] HERNÁNDEZ BERMEJO, M. Á. y SANTILLANA PÉREZ, M. M., «La hechicería en el siglo XVIII: el Tribunal de Llerena», *Norba: Revista de historia*, 16-2 (1996-2003), pp. 495-512.
[83] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 11.
[84] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 25.
[85] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 28.
[86] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 49.
[87] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 11.

se afirma necesariamente que Magdalena se transforme en animal, pero sí se sugiere una conexión entre la mujer, el gato y la perturbación de la casa[88]. Posteriormente, en una fase más avanzada del proceso, Pedro Juan Cabanellas refiere también un gato que le acompaña insistentemente por la calle y que no le parece «cosa buena»[89]. Estos animales funcionan como signos de una presencia maléfica difícil de fijar jurídicamente, pero eficaz en el plano narrativo[90].

La acusación se extiende, además, a importantes ámbitos que merecen ser analizados como el de la fertilidad, la lactancia y la crianza. El testigo Jaime Puig recuerda una conversación entre mujeres sobre si una madre podría criar a su primer hijo como las de otras villas; según el testimonio, la imposibilidad posterior de alimentar al niño confirmó la amenaza o el pronóstico[91]. Este tipo de pasajes muestra hasta qué punto el maleficio se insertaba en preocupaciones materiales muy concretas. En este caso, la crianza no era una cuestión simbólica menor, sino que más bien, comprometía la supervivencia infantil, el honor doméstico y la competencia femenina dentro de la comunidad[92]. En este sentido, la sospecha sobre Magdalena se alimenta de esa capacidad atribuida para interferir en funciones corporales básicas como dormir, comer, respirar, copular, amamantar, caminar o hablar.

La segunda sumaria agregada, iniciada por la delación de Jaime Antonio Despuig en marzo de 1779, confirma que el proceso no quedó cerrado en la primera oleada testimonial. La agregación de nuevos testimonios indica que la fama de Desideri seguía activa y que el tribunal estaba dispuesto a ampliar la base indiciaria[93]. Simón Salom declara que Juana Cerdà, ya difunta, estaba reñida con la reo y que, cuando esta iba a comulgar, el sacerdote se lo impedía, presumiblemente por su mala fama[94]. Añade que su hija, de veinte años, enfermó gravemente sin causa conocida y que, tras confesarse la mujer del declarante

[88] Ibid.
[89] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 55.
[90] Ibid.
[91] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 14.
[92] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 14; PEDRÓS CIURANA, M. L., «La magia femenina en la Valencia del siglo XVIII. Primeras aproximaciones», *Estudis: Revista de historia moderna*, 37 (2011), pp. 377-391.
[93] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 47.
[94] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 48.

con un misionero, este le aconsejó pedir perdón a Magdalena por si la había agraviado; ejecutado el consejo, la hija sanó a los pocos días[95]. Este episodio es de enorme valor, ya que el concepto de remedio no consiste aquí en denunciar, sino en restaurar la relación social dañada. La enfermedad se cura mediante reconciliación, no mediante medicina ni castigo, apareciendo así el maleficio como expresión extrema de una ruptura comunitaria.

El caso de Pedro Juan Llina vuelve sobre la relación entre deuda, conflicto económico e impotencia. Llina declara que había reñido con Magdalena por unos higos y que desde entonces estaba impedido de consumar el acto con su mujer y carecía de salud. Añade que aún debía a la reo la tercera parte de los higos y que callaba por temor. Su esposa, Isabel Sugrañes, confirma lo declarado[96]. La escena permite comprender el maleficio como lenguaje de dependencia y miedo: una deuda pequeña, una disputa por frutos, un vínculo económico no resuelto y una dolencia íntima se reordenan bajo la acusación de hechicería[97]. Aquí el delito no nace de un ritual espectacular, sino de la moral económica de la vecindad.

Otros testimonios muestran la misma lógica. Juan Zarrabull refiere que Juan Amorós, ya difunto, había reñido con un hijo de la reo y desde entonces se sintió enfermo, presumiendo que Magdalena lo había hechizado. Lorenzo Llina declara haber oído que la reo era bruja y vincula un gran ruido en casa de Miguel Cifre con una riña entre un hijastro de Cifre y un hijo de Magdalena. Pedro Jutglar amplía el relato con un episodio ocurrido al regresar de Pollensa, cuando varios hombres tuvieron que subir por la muralla de Alcudia mediante una cuerda y uno de ellos sintió que le estiraban las piernas, hasta que un rosario bendito permitió continuar[98]. En este bloque, la ciudad misma se convierte en escenario mágico: puertas cerradas, murallas, huertos, viñas, casas, escaleras y corrales son espacios donde el miedo se localiza y se narra.

El episodio de Pedro Juan Cabanellas condensa varios motivos esenciales del proceso. Primero, una aparición femenina en la finca llamada la Soledad, que le ofrece una torta de pan; al rechazarla, sufre opresión de garganta durante

[95] Ibid.

[96] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 49
[97] Ibid.
[98] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 50-52.

horas, hasta que el reverendo Antonio Torrens le da la mano, lo absuelve y sana. Segundo, la subida por la muralla, dificultada por una fuerza que le tira de las piernas y resuelta mediante un rosario bendito. Tercero, el encuentro con un gato persistente que le obliga a cambiar de camino. Cabanellas presume que todo se debe a una riña con un hijo de la reo[99]. La importancia jurídica de este testimonio no reside en su verosimilitud empírica, sino en su capacidad para articular una serie completa de signos: alimento sospechoso, opresión, intervención clerical, objeto bendito, animal nocturno y conflicto familiar.

Margarita Torrens y Catalina Capdebou añaden nuevas capas de transmisión oral[100]. Capdebou refiere advertencias sobre «la Marcella» y menciona que podía hacer «bailar sin camisa» a alguien[101]; Torrens confirma sustancialmente y añade haber oído que varios hombres estaban impedidos de consumar el acto con sus mujeres por hechizo de la reo[102]. La fórmula «haber oído» es omnipresente. El expediente no oculta esta mediación; al contrario, la registra. Ello obliga a evitar una lectura simplista de las declaraciones como hechos directos. La alegación trabaja con testimonios de vista, de oído, de fama y de presunción. El fiscal sabe que no todo tiene el mismo peso, pero también sabe que la reiteración puede construir una sospecha procesal suficiente

Entre los folios 61 y 66, los testimonios de Miguel Cifre, Jaime Venyol, Antonio Juan Jufré, Juan Llina, Juan Venteyol y Clemente Sureda refuerzan el carácter colectivo de la acusación. Varios vecinos dicen haber oído un ruido espantoso en casa de Miguel Cifre; al no hallar ladrones, el suceso fue atribuido a Magdalena porque Antonio Jufré había reñido pocos días antes con un hijo suyo, quien habría dicho: «ya veréis mi madre» o expresión semejante. La frase atribuida al hijo es decisiva porque convierte a la madre en amenaza potencial. Magdalena aparece no solo como mujer peligrosa por sí misma, sino como recurso intimidatorio dentro de conflictos familiares[103]. Su nombre funciona como advertencia: quien disputa con sus hijos puede sufrir la acción de la madre.

[99] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 55, 57 y 67.
[100] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 60-66.
[101] Ibid.
[102] Ibid.
[103] Ibid.

El informe solicitado por el tribunal al comisario en junio resulta igualmente revelador. El tribunal pregunta por la vida y costumbres de la reo, si cumple con la parroquia, en qué se emplea, qué edad e hijos tiene, si estos tienen oficio, de qué vivía su marido, cómo se llamaba y si tenía hermanos. El comisario responde que Magdalena es natural de Pollensa, que su vida y costumbres «suenan mal» en Alcudia, que parece cumplir con la parroquia y que no se ocupa de manera clara. Añade datos sobre su marido, sobre sus hijos —uno marinero y otro sirviendo—, sobre su precariedad laboral y sobre sus vínculos familiares[104]. Esta solicitud muestra que al tribunal no le bastan los relatos de maleficio: necesita situar socialmente a la acusada. La fama jurídica se compone también de edad, origen, estado civil, cumplimiento parroquial, oficio, redes familiares y conducta pública.

La indicación del comisario de que Magdalena parece cumplir con la parroquia introduce un matiz en su caracterización religiosa, que convive con la valoración negativa de sus costumbres. Por otra parte, la alegación recoge su calificación como sortílega, hechicera y sospechosa de *levi.* Ambas informaciones deben examinarse sin establecer una relación causal que la pieza no expresa: el cumplimiento parroquial no explica por sí mismo la calificación, ni esta permite deducir una política general de moderación del tribunal. La documentación permite conocer la valoración religiosa incorporada a la causa, pero no acredita una abjuración ni una sentencia definitiva.

La fase final de la alegación confirma toda esta lógica comentada. Finalmente, los calificadores tienen los hechos por maleficios y sospechosos de maleficio; la reo queda calificada finamente como sortílega, hechicera y sospechosa de *levi.* El tribunal manda reconocer los registros de las Inquisiciones de la Corona de Aragón «en cabeza de esta reo»[105], es decir, comprobar si existían antecedentes. Después, puesta la disolución, el inquisidor Gómez Salazar dispone que Magdalena Desideri sea presa en cárceles medias, con embargo de bienes, y que los ministros reconozcan cuidadosamente su casa al tiempo de la prisión por si se hallare en ella alguna cosa conducente a maleficios o

[104] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 68 y folio final transcrito.
[105] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 60-68.

sortilegio[106]. La causa debía seguirse hasta definitiva, remitiéndose antes original al órgano superior correspondiente[107].

El voto de prisión en cárceles medias, embargo de bienes y reconocimiento de la casa muestra la intención de proseguir la investigación y buscar elementos que pudieran relacionarse con maleficios o sortilegios. La disposición de reconocer el domicilio permite identificar una actuación prevista para obtener nueva información, pero no establecer una preferencia general del tribunal por una determinada clase de prueba. La pieza consultada no recoge el resultado de ese reconocimiento ni acredita el hallazgo de objetos. Tampoco contiene una sentencia definitiva, por lo que el voto no permite conocer la condena ni el desenlace de la causa.

Para analizar la formación de la acusación pueden distinguirse cuatro componentes recurrentes en los relatos. El primero es la fama pública, que orientaba la identificación de Magdalena como posible responsable. El segundo es la enemistad previa, expresada en riñas, deudas o disputas con ella o con sus hijos. El tercero es el daño referido por los declarantes, que comprendía enfermedades, muertes, impedimentos conyugales y perturbaciones nocturnas. El cuarto es el refuerzo de la atribución mediante noticias de terceros o mediante el alivio que algunos testigos asociaban a reconciliaciones y recursos religiosos. Esta organización constituye una propuesta analítica del presente estudio, no una jerarquía probatoria formulada por el tribunal. Su utilidad reside en mostrar cómo experiencias de distinta naturaleza podían quedar relacionadas mediante una explicación común de maleficio[108].

La causa muestra, además, el papel central de las mujeres en la producción, circulación y recepción del discurso de maleficio. Mujeres son muchas de las supuestas víctimas; mujeres son varias de las declarantes; mujer es la acusada; y femeninos son algunos de los espacios más sensibles del proceso: crianza, enfermedad infantil, sexualidad matrimonial, reputación doméstica, reconciliación vecinal. Sin embargo, es muy importante matizar que no conviene en absoluto, pues sería un error, reducir el expediente a una simple persecución

[106] Ibid.
[107] Ibid.
[108] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 6, 10, 15-18, 24, 29, 33, 36, 48-55 y 60-68.

misógina. El papel de los hombres en el proceso resulta importantísimo, ya que los hombres participan activamente como delatores, testigos, soldados, maridos afectados, religiosos, médicos y agentes judiciales. Lo específico es que la figura de la mujer dañadora condensa temores que afectan a toda la comunidad[109].

El informe del comisario permite situar parcialmente a Magdalena en su entorno familiar y comunitario. La identifica como natural de Pollença, le atribuye unos cuarenta años y ofrece noticias sobre su marido, sus hijos y sus vínculos de parentesco. Su valoración negativa de las costumbres de la acusada convive con la indicación de que parece cumplir con la parroquia. Estos datos muestran la importancia de la reputación y de la información familiar en la investigación, pero no permiten establecer por sí solos una situación de pobreza o desarraigo. La discrepancia entre esta información y la presentación inicial de la alegación aconseja, además, mantener abiertas las cuestiones relativas a su origen y situación familiar.

El proceso recoge respuestas comunitarias de protección y reparación anteriores o paralelas a la intervención inquisitorial. Los declarantes mencionan reconciliaciones con la acusada, invocaciones religiosas, consultas a clérigos y el empleo de cruces o rosarios para afrontar los padecimientos que interpretaban como maleficios. Estas actuaciones permiten conocer los recursos disponibles para gestionar el miedo y buscar alivio, aunque su eficacia solo aparece acreditada por los propios relatos. La investigación inquisitorial se desarrolló, por tanto, sobre un conjunto de sospechas y respuestas ya existente, al que proporcionó un cauce procesal y una valoración jurídico-religiosa[110].

En relación con la Mallorca ilustrada, el caso Desideri obliga a matizar cualquier imagen de secularización homogénea. En 1778, las categorías de maleficio seguían siendo operativas, no porque la cultura letrada ignorase toda explicación natural, sino porque el cuerpo social continuaba leyendo ciertos daños como efectos intencionales de una voluntad maléfica. El médico Pedro Servera Peró representa una racionalidad profesional que intenta contener la

[109] SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «La mujer como fuente...», pp. 41-82; BADORREY MARTÍN, B., GARRAIN VILLA, L. J., LORENZANA DE LA PUENTE, F., PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, C. y SÁNCHEZ-LAURO, S. (coords.), *La mujer bajo la acción inquisitorial. El tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, Madrid, 2024.
[110] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 29, 36, 48 y 55.

expansión del rumor; el tribunal representa una racionalidad jurídica que no acepta sin más todos los relatos, pero tampoco los descarta; los vecinos representan una racionalidad práctica, basada en experiencias, relaciones y memorias de agravio[111]. La Ilustración, en este microcosmos, no elimina la superstición, sino que convive con ella, la discute y la procesa.

La alegación fiscal es, por ello, el verdadero corazón del caso. Su función no consiste solo en acusar, sino en transformar una multiplicidad de voces en una secuencia inteligible para el derecho inquisitorial. El fiscal no narra todos los hechos con la misma intensidad, sino que selecciona los que tienen mayor capacidad de componer una figura que consiste en una Magdalena presentada como mujer de mala fama, asociada a enfermedades, muertes, opresiones, impotencias, ruidos, animales y amenazas. Al mismo tiempo, incorpora declaraciones que moderan o problematizan la acusación, como la del médico o la falta de información del comisario sobre la fe de ciertos testigos. Toda esta combinación dota al expediente de una textura jurídica compleja[112].

En definitiva, el proceso de fe contra Magdalena Desideri no debe leerse como una anécdota pintoresca de superstición tardía, sino como una pieza significativa para comprender la persistencia de los delitos mágicos en la Inquisición española del siglo XVIII. Su importancia radica en que muestra, con una densidad poco común, el paso del rumor al proceso, de la enfermedad al indicio, de la mala fama a la sospecha jurídica y de la conflictividad vecinal a la intervención institucional. El tribunal no prueba de forma plena que Magdalena realizara maleficios; lo que hace es considerar que la acumulación de testimonios, presunciones y reputación justifica prisión, embargo y registro. Ese punto intermedio —entre incredulidad y condena, entre racionalización y creencia, entre control pastoral y procedimiento penal— es precisamente el espacio histórico donde debe situarse la causa[113].

[111] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fol. 33; COHEN, E., «La bruja, el diablo y el inquisidor», *Acta Poética*, 12-1/2 (1991), pp. 99-119.
[112] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, fols. 6, 33, 68; RAMIS BARCELÓ, R., «Las alegaciones fiscales del Tribunal de la Inquisición de Mallorca», *Cuadernos de historia del derecho*, 18 (2011), pp. 285-299.
[113] CONTRERAS CONTRERAS, J. y DEDIEU, J.-P., «Geografía de la Inquisición Española: la formación de los distritos (1470-1820)», *Hispania: Revista española de historia*, 40-144 (1980), pp. 37-94.

Magdalena Desideri aparece, así, como una figura límite: mujer temida, vecina conflictiva, posible depositaria de saberes o poderes imaginados, pero también sujeto procesal atrapado en una red de voces que la preceden. El expediente permite escuchar el miedo de quienes enferman, la impotencia de quienes no pueden explicar sus males, la fragilidad de las relaciones vecinales y la capacidad del Santo Oficio para convertir esas experiencias en categorías jurídicas. Desde una perspectiva ética, conviene evitar tanto la burla retrospectiva hacia los testigos como la aceptación acrítica de sus acusaciones. Lo históricamente relevante no es decidir si Magdalena «era» o no hechicera, sino comprender por qué una comunidad pudo creerlo, cómo esa creencia adquirió fuerza probatoria y qué hizo la Inquisición con ella[114].

La causa concluye, en la alegación conservada, con un mandato de prisión en cárceles medias, embargo de bienes, reconocimiento de la casa y continuación hasta sentencia definitiva. Ese final provisional es coherente con todo el desarrollo anterior ya que no cierra el conflicto, sino que lo desplaza a una fase más intensa del procedimiento. La Inquisición mallorquina, en plena cronología ilustrada, seguía actuando como tribunal de la sospecha religiosa y como instancia de orden social. El caso de Magdalena Desideri muestra que el delito de maleficio no sobrevivía como residuo inmóvil del pasado, sino como una categoría flexible, capaz de absorber miedos corporales, enemistades familiares, precariedades femeninas, rumores urbanos y tensiones entre saber médico, remedio religioso y justicia inquisitorial. Es aquí donde reside su valor historiográfico, en mostrar cómo, todavía en 1778, la cultura jurídica del Santo Oficio podía convertir los malestares de una comunidad en proceso de fe[115].

[114] MOLERO, V., «De las prácticas mágicas a los sortilegios amatorios: la Inquisición en Granada en el siglo XVIII», *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 36 (2012), pp. 125-137; URRA JAQUE, N., *Mujeres, brujería e inquisición. Tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2012.

[115] AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, f. 68; COLOM PALMER, M. J., *El tribunal de la Inquisición de Mallorca (1578-1700)*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2016.

5.Conclusiones

El análisis de la causa contra Magdalena Desideri permite identificar el peso de la reputación en la formación de una acusación de maleficio ante la Inquisición de Mallorca. Los relatos reunidos en la alegación fiscal vincularon experiencias diversas mediante una explicación común: la capacidad atribuida a una mujer para causar daño a quienes habían entrado en conflicto con ella o con sus hijos. La enemistad previa proporcionaba un motivo; la enfermedad o la perturbación posterior se interpretaba como su efecto; y la fama pública reforzaba la identificación de la responsable. La reiteración de esa secuencia contribuyó a consolidar la sospecha, incluso cuando los declarantes no habían presenciado una práctica mágica.

La fama intervenía, por tanto, en la interpretación misma de los sucesos. Adem-as, permitía reconocer a Magdalena en apariciones cuya identidad no se había comprobado, relacionar con ella ruidos de origen desconocido y atribuirle padecimientos que admitían otras explicaciones. A su vez, cada nuevo relato ampliaba la reputación que había servido para interpretarlo. La alegación permite observar este mecanismo de refuerzo, aunque no autoriza a considerar independientes todas las declaraciones ni a equiparar su acumulación con la demostración de los hechos denunciados.

La dimensión corporal de las acusaciones constituye otra de las aportaciones del caso. Los daños atribuidos afectaban a funciones esenciales de la vida cotidiana como respirar, dormir, alimentarse, criar a los hijos o mantener relaciones conyugales. El lenguaje del maleficio ofrecía una explicación intencional de esos padecimientos y vinculaba la vulnerabilidad física con las tensiones del entorno social. La identificación de una responsable orientaba también las respuestas: algunos afectados buscaron reconciliarse con la acusada, mientras otros recurrieron a clérigos, cruces, rosarios o invocaciones religiosas. Estos recursos muestran que la intervención inquisitorial se produjo sobre un conjunto de sospechas y actuaciones ya existente en la comunidad.

Las declaraciones de los soldados amplían el alcance social de esas interpretaciones. Los relatos de opresión nocturna circularon en el cuartel y se relacionaron con la reputación de una vecina de Alcúdia. El expediente permite

así reconocer contactos entre el imaginario local y las experiencias de militares extranjeros, sin reducir las creencias en el maleficio a un único grupo social. Al mismo tiempo, la declaración del médico Pedro Servera introduce una discrepancia significativa: su defensa de la explicación natural y su crítica a los discursos de hechizo muestran que la interpretación sobrenatural podía ser discutida dentro del propio entorno de los afectados.

Esta pluralidad obliga a matizar la lectura del caso en relación con la Ilustración. Las diligencias de 1778 y 1779 documentan la vigencia de la sospecha de maleficio y la disponibilidad de un cauce inquisitorial para investigarla, junto con posiciones que cuestionaban su capacidad explicativa. Sin embargo, conviene matizar que este trabajo no permite deducir, por sí solo, una evolución general de las creencias mallorquinas o una política uniforme del tribunal, sino que su valor consiste en mostrar una situación concreta en la que saber médico, recursos religiosos y atribuciones de daño coexistían y entraban en tensión.

La perspectiva de género ayuda a comprender cómo una figura femenina llegó a concentrar temores compartidos por hombres y mujeres. La información sobre el estado familiar, las ocupaciones y las costumbres de Magdalena formó parte de la evaluación de su persona, además de las declaraciones sobre supuestos daños. Sin embargo, la documentación aconseja no convertir esas noticias en una biografía cerrada de marginalidad: la caracterización inicial y el informe del comisario presentan diferencias, y el cumplimiento parroquial que este le atribuye introduce un matiz relevante. Tampoco los testimonios permiten establecer que Desideri ejerciera como curandera o prestara servicios mágicos, sino que lo que se ha podido documentar con mayor evidencia y claridad es el poder dañino que otros le adjudicaron y las consecuencias procesales de esa atribución.

La actuación inquisitorial dio una nueva forma a esas sospechas. La alegación reunió los relatos, registró carencias de información y diferencias testimoniales e incorporó la calificación religiosa de los hechos. El acuerdo de prisión, embargo y reconocimiento domiciliario muestra que la investigación había alcanzado un grado suficiente para justificar su continuación. Aun así, esas medidas no equivalen a una sentencia condenatoria, ni la orden de buscar

objetos relacionados con maleficios acredita que tales objetos se encontraran. La ausencia de una resolución definitiva en la pieza estudiada impide conocer el desenlace de la causa y obliga a mantener abierta esa cuestión.

La contribución del expediente reside, en última instancia, en hacer visible la relación entre conflicto, reputación e intervención judicial. Desideri aparece principalmente a través de las voces que la acusaron, temieron o describieron, seleccionadas y resumidas en una pieza fiscal. Esa mediación exige distinguir la experiencia de los declarantes de sus explicaciones causales y de las valoraciones del tribunal. Desde esa lectura, el caso permite comprender cómo los padecimientos y las enemistades de una comunidad pudieron adquirir significado religioso y relevancia procesal en la Mallorca del siglo XVIII, sin dar por demostrada la capacidad maléfica que se atribuía a la acusada.

Referencias

Archivo Histórico Nacional, Madrid, Inquisición, leg. 3732, exp. 256, alegación fiscal de la causa contra Magdalena Desideri.

ALAMILLOS ÁLVAREZ, R., «La práctica mágica en la Andalucía y su represión inquisitorial», en PEÑA DÍAZ, M. y VASSALLO, J. (coords.), *La Inquisición: viejos temas, nuevas lecturas*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2015, pp. 167-185.

BADORREY MARTÍN, B., GARRAIN VILLA, L. J., LORENZANA DE LA PUENTE, F., PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, C. y SÁNCHEZ-LAURO, S. (coords.), *La mujer bajo la acción inquisitorial: el tribunal de la Inquisición de Llerena y su jurisdicción en Extremadura*, Madrid, Sindéresis, 2024.

BOUZA, F., *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

CARO BAROJA, J., *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona, Ariel, 1970.

CARO BAROJA, J., *Magia y brujería: variación sobre el mismo tema*, San Sebastián, Txertoa, 1987.

CARO BAROJA, J., *Vidas mágicas e Inquisición*, I, Madrid, Istmo, 1995.

COHEN, E., «La bruja, el diablo y el inquisidor», *Acta Poética*, 12, 1-2 (1991), pp. 99-119.

COLOM PALMER, M. J., *El tribunal de la Inquisición de Mallorca (1578-1700)*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2016.

CONTRERAS CONTRERAS, J. y DEDIEU, J.-P., «Geografía de la Inquisición Española: la formación de los distritos (1470-1820)», *Hispania: Revista española de historia*, 40, 144 (1980), pp. 37-94.

CULIANU, I. P., *Eros y magia en el Renacimiento: 1484*, Madrid, Siruela, 1999.

DÍEZ BORQUE, J. M., «Conjuros, oraciones, ensalmos…: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro», *Bulletin Hispanique*, 87, 1-2 (1985), pp. 47-88.

ESCUDERO LÓPEZ, J. A., «Notas sobre la correspondencia Lea-Menéndez Pelayo y la traducción de la "Historia de la Inquisición Española"», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 28 (2024), pp. 39-52.

FAJARDO SPÍNOLA, F. T., *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, tesis doctoral, Universidad de La Laguna, 1990.

FAJARDO SPÍNOLA, F. T., *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992.

FERNÁNDEZ GARCÍA, M. Á., «Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII», *Chronica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 15 (1986-1987), pp. 149-172.

GARCÍA CÁRCEL, R., «La brujería en España: ¿brujería o brujerías?», *Historia 16*, 80 (1982), pp. 54-61.

GONZÁLEZ DE LA ROSA, J. M., «Sortilegis, encanteris i maleficis hereticals a Inca al segle XVII. L'anàlisi del procediment de Catalina Font: primera part», en Ajuntament d'Inca, (coord.), *XXVI Jornades d'Estudis Locals d'Inca*, 2025, pp. 177-198.

HENNINGSEN, G. y REY HENNINGSEN, M. L., *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

HERNÁNDEZ BERMEJO, M. Á. y SANTILLANA PÉREZ, M. M., «La hechicería en el siglo XVIII: el Tribunal de Llerena», *Norba: Revista de historia*, 16, 2 (1996-2003), pp. 495-512.

LEVACK, B. P., *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

MANNARELLI, M. E., *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998.

MOLERO, V., «De las prácticas mágicas a los sortilegios amatorios: la Inquisición en Granada en el siglo XVIII», *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 36 (2012), pp. 125-137.

PEDRÓS CIURANA, M. L., «La magia femenina en la Valencia del siglo XVIII. Primeras aproximaciones», *Estudis: Revista de historia moderna*, 37 (2011), pp. 377-391.

PEDRÓS CIURANA, M. L., «Sortilegios, curaciones y remedios de amor: la magia rural valenciana a través de los procesos inquisitoriales en el siglo XVIII», en PÉREZ ÁLVAREZ, M. J., RUBIO PÉREZ, L. M. y MARTÍN GARCÍA, A. (coords.), *Campo y campesinos en la España Moderna: culturas políticas en el mundo hispano*, II, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2012, pp. 1193-1203.

PEDRÓS CIURANA, M. L., «La Inquisición Valenciana ante la práctica del maleficio en el siglo XVIII: los casos de Teresa Agustín y Generosa Vicente», en FRANCH BENAVENT, R., ANDRÉS ROBRES, F. y BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R. (eds.), *Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna: un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Sílex, 2014, pp. 213-222.

PEDRÓS CIURANA, M. L., *Inquisición, magia y sociedad en la Valencia del siglo XVIII*, tesis doctoral, Universitat de València, 2016.

PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, C., «Tribunales de la Inquisición española en el siglo XVIII: estudio personal e institucional (I)», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 26 (2022), pp. 35-88.

PÉREZ FERNÁNDEZ-TURÉGANO, C., «El Tribunal de la Inquisición de Mallorca en el siglo de la Ilustración», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 28 (2024), pp. 187-220.

PICAZO MUNTANER, A., «Hechiceras: precariedad y religiosidad en la Mallorca del siglo XVII», *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 24, 2 (2017), pp. 441-454.

PICAZO MUNTANER, A., «Ingenuidad y ambición. Sortilegios y religión en la busca de tesoros», *Revista de Folklore*, 464 (2020), pp. 57-64.

PRADO RUBIO, E., «La inclusión de la brujería en el ámbito competencial inquisitorial», *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 22 (2018), pp. 393-418.

RAMIS BARCELÓ, R., «Las alegaciones fiscales del Tribunal de la Inquisición de Mallorca», *Cuadernos de historia del derecho*, 18 (2011), pp. 285-299.

SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «Hechizos y conjuros entre los gitanos y los no-gitanos», *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, 5 (1984), pp. 83-136.

SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «La mujer como fuente del mal; el maleficio», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 9 (1991), pp. 41-82.

SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen: la perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal, 1992.

URRA JAQUE, N., «Imaginarios e idearios sociales sobre las hechiceras en el virreinato del Perú, siglo XVIII», *Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales*, 2, 9 (2012), pp. 13-23.

URRA JAQUE, N., *Mujeres, brujería e Inquisición. Tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2012.

URRA JAQUE, N., «La persecución de las actividades mágicas por el tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII», *Diálogo Andino*, 43 (2014), pp. 91-100.

URRA JAQUE, N., «Vieja bruja: mujeres seniles y supersticiosas frente al tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII», en PEÑA DÍAZ, M. y VASSALLO, J. (coords.),

La Inquisición: viejos temas, nuevas lecturas, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2015, pp. 147-166.

URRA JAQUE, N., «Movilidades geográficas, alianzas y parentescos en torno a las prácticas supersticiosas. Lima y sus hechiceras, siglos XVII y XVIII», *Diálogo Andino*, 60 (2019), pp. 45-55.

URRA JAQUE, N., «Antonia Mañana, la última “bruja” ante la Inquisición de Mallorca, 1816-1818. Cambios y nuevas perspectivas sobre el delito de superstición en la era de las aboliciones», en URRA JAQUE, N., NUNES DA SILVA, M. A. y PINHO FALCÃO, N. de (coords.), *O Estertor do Santo Ofício. Do Iluminismo à extinção*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2023, pp. 237-252.