

**Brujería y hechicería en la villa de Santiago
del Saltillo: cuatro causas del Santo Oficio
de la Inquisición de 1665 a 1670**

Alan Orlando Caballero Barrera



[canto rodado]

- © Alan Orlando Caballero Barrera
 - © Secretaría de Cultura
 - © Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza
 - © Secretaría de Cultura de Coahuila
- Juárez 319, Zona Centro
C.P. 25000. Saltillo, Coahuila de Zaragoza

Edición: Alejandro Beltrán
Diseño editorial: www.amonite.com.mx

ISBN: En trámite

Impreso y hecho en México

Saltillo, Coahuila de Zaragoza
Diciembre, 2019

Este libro es de distribución gratuita y sin fines de lucro.

Este libro está dedicado principalmente a mi amada esposa, amiga y colega Anarika, que me apoyó con sus comentarios e ideas cada día de nuestra carrera y de nuestra vida.

A Demetrio, nuestro hijo.

A mi asesor, el Dr. Carlos Manuel Valdés, por su increíble guía, paciencia y sincera transmisión de conocimientos en la elaboración y valoración de este estudio.

A mis lectoras, la Mtra. Guadalupe Sánchez de la O y la Dra. Claudia Cristina Martínez García, quienes hicieron rectificaciones de gran valor, cuestionamientos y adiciones.

A Lic. Luis Miguel Aguilar Durón, increíble amigo y guía por las sendas administrativas.

A mis padres, Abel y Juana María, que siempre me apoyan incondicionalmente en lo que me propongo.

A mis suegros (que han sido como unos segundos padres), Mauricio y Diana, por su constante aliento.

A mis dos familias que nunca dejaron de preguntarme y apoyarme en el proceso de esta investigación, que fue mi tesis de licenciatura.

Especialmente a mis hermanos: Abel, aquí en la tierra, y Juan Antonio, en el cielo, cuyo optimismo hasta el último día de su vida nos demostró que basta con sonreír para vencer cualquier dificultad.

Presentación

A mediados del siglo XVII, la pequeña villa del Saltillo estaba en plena efervescencia. Había dejado tiempo atrás su aislamiento y empuñaba dos importantes atractivos: la Feria del Saltillo y la devoción al Santo Cristo de la Capilla. Ambas atraían a miles de visitantes cada año, cosa que sucedía en meses diferentes. A la primera asistían comerciantes venidos desde los cuatro puntos cardinales; a visitar al Santo Cristo, llegaban millares de devotos. Cada una de las celebraciones tenía sus adeptos. Los saltillenses vendían mucha comida, rentaban albergues, vendían flores y sus huéspedes consumían barriles de vinos y aguardientes. Eran ocasiones para ganar dinero.

Saltillo, para 1650, estaba lejos de la amenaza de desaparecer como casi sucedió en 1604, cuando sólo quedaban dieciséis vecinos. Ahora era una villa que atraía compradores de mulas y caballos (“¡Los mejores!”, se decía), harina, carbón, frazadas y ganado menor. Podría decirse que vivía de ambos eventos.

Es necesario señalar que para entonces no era estrictamente una población de españoles, sino una mezcla de grupos humanos resultado de intercambios genéticos entre españoles, tlaxcaltecas, africanos e indios nómadas. Se han localizado trece castas resultado de matrimonios de esas cuatro combinaciones y las que de ahí surgieron.

Tras aquella crisis y la casi seguridad de despoblarse, como sucedió a Monterrey, Monclova y Parras, los tlaxcaltecas habían logrado asegurar la sobrevivencia, inicialmente, y luego el desarrollo de la villa. Ésta era ya un centro comercial de mucho empuje. Si averiguamos la cantidad de vino y pulque que se

vendía en cada fiesta del Santo Cristo, podremos calcular la cantidad de peregrinos fervorosos que acudían cada año (hambrientos y sedientos).

La población estaba partida a la mitad por una acequia y con dos formas institucionales de organización interna: un alcalde mayor con su cabildo en el lado hispano y un gobernador con el suyo en el tlaxcalteca. Esto, que a veces causó luchas entre ellos, en realidad ofreció una serie de oportunidades a ambos.

Para 1650 se había pasado de dos villorrios pegados pero independientes a una localidad respetable. Un ejemplo nos hará entenderlo: se vendían sábanas de Campeche, telas de Ruán (Francia), brocados de Damasco, perlas de Filipinas, sedas de China y cerámica poblana. Añádase la venta de esclavos negros, especialmente mujeres, tan caras como una casa, para que se entienda que Saltillo estaba creando una pequeña aristocracia.

Lo anterior puede servir como marco para el estudio histórico que aquí se expone. Como se dice, como se sabe, nada en lo histórico está aislado. El pequeño Saltillo nunca estuvo ajeno ni ausente de los avatares del mundo. No podía estarlo en el universo del imaginario, de las tradiciones importadas desde la vieja Europa ni de las propias de los indígenas mexicanos. Los tlaxcaltecas arrastraron sus concepciones del más allá a Saltillo. La Iglesia lo hizo a veces sin ser consciente de ello. Su afán de considerar al Diablo como una parte de la historia de la salvación, su obsesión por descubrir y castigar el pecado no está lejos de la creación de una serie de concepciones que difuminó en la Nueva España. Saltillo recibió un mundo dentro del Nuevo Mundo. Revisando los manuscritos de estas “brujas”, reencontramos tanto aspectos culturales de Europa como de Mesoamérica; y no podemos sa-

ber, pero sí imaginar, que los indios nómadas tenían sus propios demonios y sus dualidades metafísicas como las tuvieron todos los indígenas de América. No se diga del imaginario africano, especialmente bantú, que es al que pertenecían los esclavos que se vendieron en Saltillo.

Este libro de Alan Orlando Caballero recupera hechos poco visitados por los historiadores. Podemos conocer y disfrutar de un acontecimiento curioso en el que se enjuició a mujeres acusadas de brujería y hechicería entre 1665 y 1670, tres años antes de que llegara comisionado Antonio Balcárcel Rivadeneira acompañado de fray Juan Larios para fundar la Provincia de Coahuila y las primeras misiones: Guadalupe, Cuatro Ciénegas, San Buenaventura, Candela, Nadadores, y un intento fallido en el río Sabinas.

El fenómeno que estudia el autor es interesante. Localizó los manuscritos, los paleografió, estableció comparaciones con casos de Europa y el sur de la Nueva España, los interpretó y los escribió para nosotros. El libro nos traslada de manera didáctica a un universo desconocido y apasionante. Unas mujeres enfrentan al temible Santo Oficio de la Inquisición. Aquí se analiza e interpreta los muchos símbolos de la hechicería saltillense.

¿Cómo apareció esa milenaria tradición venida de Europa? Hay no pocos estudios sobre brujería en Nueva España. Sabiendo, como se dijo, la comunicación constante que vivió Saltillo con miles de peregrinos y comerciantes no sería difícil imaginarlo. Además, posteriormente la Inquisición se encargaría de hacer presencia. Basta decir que quien llevó el proceso era al mismo tiempo Comisario de la Santa Inquisición y Párroco de la parroquia de Santiago, en Saltillo. No podemos

olvidar que la caza de brujas tuvo su mayor auge entre los años 1590 y 1650 (coincidente con Saltillo), época en la que los europeos quemaron miles de mujeres acusadas de pactos con el Diablo. Por suerte, acá no se llegó a la cremación.

Es de celebrarse la edición por la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado.

Carlos Manuel Valdés

Introducción

En el fondo lo que a mí me interesaba entonces,
era algo mucho más importante que unas hipótesis
propias o ajenas del origen de la moral[...]
Lo que a mí me importaba era su valor.¹

Friedrich Nietzsche

Cuando inicié esta investigación, parecía fácil darle contexto y análisis a un hecho histórico, incluso logré escribir un artículo que me ha llevado a hablar sobre la hechicería y brujería en distintos lugares. Si antes armé con relativa facilidad (esa facilidad estudiantil para usar las herramientas que acabas de conocer) el contexto de la villa de Santiago del Saltillo, de la Inquisición Novohispana y del propio concepto de brujería para un artículo, ahora comenzaba a sentir que todo aquello había sido no más que una primicia. Al prepararme para iniciar la escritura de este libro, y sumergirme en lo que ya había escrito, sentí que los caminos empezaban a complejizarse. Esos caminos se volvían profundos e inciertos.

Enfrentar esta nueva tarea me proporcionó los elementos necesarios para justificar el estudio del tema: tenía ya algunos antecedentes, contaba con el acervo que me abría un abanico de posibilidades para lograr una explicación desde varias perspectivas metodológicas y el estudio del caso específico le daban a la investigación su carácter original. Sin embargo, debo

¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*. 3a. ed. trad. de Roberto Mares. México, Tomo, 2005., pp. 11-12 (volumen extra).

confesar que, en algunos momentos de su desarrollo, el trabajo parecía no tener inicio ni final, y me obligaba a repensar lo que quería expresar.

Hubo que regresar al inicio, a los documentos, las causas del Santo Oficio de México contra cuatro mujeres de la villa de Santiago del Saltillo, porque ahora, 350 años después, yo lo había convertido en la causa, objeto y sujeto de mi investigación. El documento es la ventana hacia el fenómeno a través de los ojos del Santo Oficio de México. La tarea emprendida era compleja: primero me decidí a transcribirlo (como se indicará más adelante), debido a la riqueza de datos que proporcionaba; segundo, para que sirviera de guía al lector que emprendería un camino bastante difícil. Por supuesto, no es un estudio exhaustivo, sino que es una aproximación o acercamiento prudente. Considero que todavía debo profundizar más en el tema y desarrollar metodologías para elaborar un estudio con mayor profundidad.

Hay un sinfín de escritos sobre el tema, pero es sobre todo el libro *Las brujas y su mundo* de Julio Caro Baroja el que me ayudó a comprender el orden que debería imprimirle y la profundidad que debería tener una investigación sobre la brujería, en mi caso, en un lugar específico, muy alejado de las grandes urbes novohispanas (México o Guadalajara.) Caro Baroja toma en cuenta las culturas que influyen en la historia de la brujería, sin dejar a un lado el País Vasco, mismo que provocó su inquietud en este fenómeno.

En esta investigación también se mencionarán diversos autores como Mircea Eliade, experto en las religiones, Marvin Harris, antropólogo que en su obra no teme elaborar hipótesis sobre el origen del fenómeno de la brujería, Margaret Ane

Murray, que estudió el fenómeno desde otras perspectivas en Inglaterra, Brian Levack, que precisa, cuantitativamente, la persecución de las brujas en Europa, Jean Delumeau con su panorama de la iglesia y sus precisiones sobre el miedo, Solange Alberro, quien brindó la explicación más acertada sobre el proceder del Santo Oficio de México, José Cuello y Carlos Manuel Valdés, que sus trabajos fueron valiosos y me proporcionaron un escenario muy confiable de la vida en la villa de Santiago del Saltillo. Hans Georg-Gadamer, Michel Foucault y Paul Veyne son la base medular en la cuestión teórica. Con estos autores entendí que hay tres labores para adentrarse en el estudio histórico: mis propios intereses, inquietudes y puntos de vista, los preconceptos que son la compilación del estudio de la historiografía del tema y, sobre todo, que hay que adentrarse al documento y conocer sus propias condiciones.

Tengo que precisar que algunos elementos podrán estar ausentes, como el origen de las creencias entre los indios de la Nueva España, incluso las creencias en España misma, sin embargo, tomo base en lo establecido por Friedrich Nietzsche en *Genealogía de la moral*, donde aclara que para analizar un hecho histórico, en primera instancia, no tienes que remontarte a un pasado lejano (no buscar su origen), ¡tienes que escuchar primero al hecho histórico mismo!, y buscar qué valor tiene en su momento histórico.²

Al momento de leer cada vez más sobre la brujería, entendí la universalidad del fenómeno y su permanencia desde la antigüedad hasta la actualidad. Para efectos de este estudio, el término “brujería” será construido. La temporalidad del docu-

² *Ibidem*, pp. 11-12.

mento analizado me ayudó a puntualizar esta información en la primera y segunda parte. Pretendo entender a la bruja como un hombre o mujer que está dispuesto a hacer la maldad sobre sus semejantes. Me di cuenta de que no se trataba de la bruja que ahora se halla en locales comerciales y que ofrece amarres en contra de otras personas, o que preconiza el futuro; ni a la sociedad que hoy en día está dispuesta a pagar monetariamente por esos servicios; tampoco a la bruja relacionada con la diosa Diana en la antigüedad del viejo continente o deidades prehispánicas de América. En contraposición: las hechiceras sirvieron como curanderas y parteras y, hasta cierto punto, armonizaban socialmente en el siglo XVII.

Las precisiones de mi investigación fueron varias: entender qué prácticas eran consideradas como brujería en la sociedad de la villa de Santiago de Saltillo en el siglo XVII, qué se transmitía en los documentos de archivo en este tema, tal como los dejaron quienes vivieron los acontecimientos. Además de comprender la complejidad del fenómeno desde distintas perspectivas para analizar las prácticas en lo que se refiere a brujería.

De ninguna manera pretendo dar una explicación totalizadora, económica o política del fenómeno. Si bien este tema se aborda más en el apartado de la teoría, puedo adelantar que considero el poder presenciar y entender la complejidad del mundo llano de la clase subalterna de villa de Saltillo, que sostienen la pirámide jerárquica: escucharlos. En concreto, busco analizar la brujería como una dinámica, un ejercicio o práctica, un elemento en movimiento que, si bien ya el tiempo lo ha sosegado y mitigado, entre 1662 y 1670 se desplazó entre la sociedad y en el espacio de la villa de Santiago del Saltillo.

Entiendo que es imposible dar una explicación desde esta perspectiva, y que podría parecer demasiado expositiva. Tomo en cuenta preconceptos generales tanto del fenómeno como de la Inquisición. La complejidad de este tema exige una mayor profundidad, que espero en un futuro seguir trabajando.

Esta investigación está acompañada con obras visuales relacionadas con el tema, principalmente de Francisco de Goya, a quien considero que es el que mejor ha captado de forma artística el espíritu del fenómeno de la brujería.

Las brujas en el mundo Occidental

El fenómeno de la brujería

Porque la autoridad de las Sagradas Escrituras dice que los demonios tienen poder sobre los cuerpos y las mentes de los hombres, sólo cuando Dios les permite ejercer ese poder.³

El control de la vida, la muerte y el poder sobre la voluntad de otro ser humano están ligados a la figura del brujo o de la bruja. Al no provenir de Dios, emana de lo oscuro, de la maldad. Esto según las creencias de los teólogos que empezaron a dar forma a los tratados contra la brujería europea entre los siglos XIII y XIV. De acuerdo a las ideas de la época, sobre todo de los teóricos del Santo Oficio de la Inquisición, como lo veremos, los practicantes de brujería se definen por una serie de características: el pacto con el diablo, la antropofagia, el vuelo nocturno y el aquelarre. Este estereotipo, en el que profundizaremos más adelante, se fue construyendo con el tiempo, tanto en la cultura popular como en la reflexión de los estudiosos.

La práctica de la brujería está dispersa en todo el mundo con características diversas, entintadas por la región donde se lleva a cabo. En Occidente, sobre todo, es oficio de mujeres; las ideas que circulaban acerca de las brujas eran adoptadas por la mayoría, pues se las inculcaban en la familia, la religión y la tradición oral. Por otra parte, las hechiceras sirvieron como curanderas y parteras que, hasta cierto punto, armonizaban socialmente. Se diferenciaban de las brujas por una delgada línea. Recordemos que las brujas habían ofrecido su alma al diablo,

³ Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*. [PDF] Trad. de Floreal Maza. T. I. Madrid, Orión, 1975, T. I, p. 9.

gozaban de poderes sobrenaturales y eran consideradas responsables de cualquier mal personal o comunitario, por tanto, perseguidas por todos. Alcanzaron su mayor popularidad a partir del siglo XV, en el cual se les documentaba como organizaciones grupales que adoraban al diablo, convivían y practicaban la “antropofagia ya que se les culpaba de comer niños”.⁴

Algunos estudiosos relacionaron esa práctica con las creencias paganas anteriores al cristianismo: la adoración del macho cabrío como dios de la fertilidad, por ejemplo, dio figura al estereotipo del demonio cristiano. En los albores del cristianismo, a los primeros conversos se les atribuían características de brujos al beber sangre y comer carne humana. Se les acusaba de tomar literalmente las palabras de Cristo, y que durante la eucaristía practicaban la antropofagia, así como también a los judíos se les acusó de adorar a una cabeza de burro y practicar homicidios, rituales, seguidos de canibalismo.⁵

Antes de abordar la brujería en sí, es preciso aclarar ciertas características del pensamiento humano de quienes juzgaron, practicaron y presenciaron el fenómeno de la brujería y las limitaciones que podrían formarse si el tema se abordara abruptamente con conceptos y conjeturas erróneas.

¿Realidad o fantasía? La cuestión nos exige asentar el término de la realidad en cuanto a la figura de la brujería. Julio Caro Baroja en relación la determina como

[...]palabra expresiva de la totalidad de los objetos materiales existentes, y más aún el termino realismo, como demostrativo de la fe en la existencia real de los objetos experimentados, tie-

⁴ Carlo Ginzburg, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Trad. de Alberto Clavería Ibáñez. Barcelona, Muchnik Editores, 1991, p. 72.

⁵ *Ibidem*, p. 73.

nen para el hombre, con una educación científica[...] que puede hacernos errar al estudiar la noción de lo real en las mentes sobre las que no gravitan aquellas investigaciones.⁶

Considero que el término gravita dentro del pensamiento actual como un dogma que está implícito en el investigador contemporáneo, sin embargo, la discusión en cuanto fenómeno categorizado como irreal, pide una mayor profusión, exige una revisión profunda, tanto de los hechos como de la mentalidad de quienes lo vivieron, lo juzgaron y quienes, a través del tiempo, lo han estudiado.

El orden del pensamiento

Hay que plantear nuestras propias debilidades en el mundo occidental. El escepticismo, propio de los siglos XX y XXI, podría afectar la reflexión del fenómeno. El culto a la razón se ha convertido en el orgullo de los teóricos y científicos,⁷ tanto que algunas veces denigra y busca, de forma anacrónica, que el pensamiento de la gente del pasado funcione según los cánones modernos. Cuando funciona sólo en su época histórica, la perspectiva recoge únicamente a los intelectuales del pasado. Fuera de ellos, la gente normal, el grueso de la población que trabajó toda su vida por sobrevivir, sin mecenazgos ni reconocimiento, es generalizada y considerada, en términos peyorativos, como atrasada e ignorante.

6 Julio Caro Baroja, *Las Brujas y su mundo*. [PDF], Madrid, Alianza Editorial, 1969 p. 10.

<https://es.scribd.com/doc/194137499/Julio-Caro-Baroja-Las-Brujas-y-Su-Mundo>.

7 Gadamer lo analiza en la depreciación del prejuicio por parte de la ilustración. En Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, [PDF] Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, p. 172. < <https://files.berniceblanco1.webnode.es/.../-Gadamer-Hans-Georg-Verdad-y-Metodo-I.pdf> >

La mentalidad de la gente del pasado marchaba con diferentes sistemas y milenarias bases heredadas de sus antepasados. El fenómeno de la brujería está asentado entre la frontera de la realidad y la de las creencias.

Sí, en nuestra época complicamos la existencia dividiendo cada objeto e idea hasta su mínima expresión. La necesidad de una vida práctica en la gente del pasado los obligó a razonar de tal forma, que se agruparon muchos de los elementos de la existencia alrededor de sus creencias. En el caso específico de la magia, ésta se ligó estrechamente con la vida. Las consecuencias que trajo a una sociedad el hecho de que (alguien) se creyera objeto o sujeto de actos mágicos, eran incalculables, ya que todo su sistema debería ajustarse a lo que podríamos llamar “sentido mágico de la existencia”.⁸

Preguntas como ¿a dónde vamos?, ¿a qué venimos?, ¿cómo llegamos?, irrumpen en nuestra mente tanto como lo hicieron en la de la gente del pasado. El erudito de las religiones, Mircea Eliade, considera que “el hombre de las sociedades tradicionales experimenta la necesidad de existir constantemente en un mundo total y organizado, en un Cosmos”.⁹ El solo hecho de no hallar un fin en este mundo infinito y lleno de posibilidades obligó a organizar y ordenar las creencias de modo intuitivo para la humanidad, un mundo natural, un mundo simbólico, armonizados en un cosmos total. Caro Baroja agrega: “Las fronteras entre la realidad física y el mundo imaginario y de los mitos no han sido siempre tan claras de contornos como mucha gente parece creer”.¹⁰

8 Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 3.

9 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 12. < <http://iluterana.cl/v3/wp-content/uploads/2015/08/Mircea-Eliade-Lo-Sagrado-y-lo-Profano.pdf> >

10 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 34.

La magia, las cosechas, la vida...: todo coexiste en el mundo de la gente del pasado, sin margen de división:

[...]lo “sobrenatural” está indisolublemente ligado a lo “natural” que la Naturaleza expresa siempre algo que la trasciende, si se venera a una piedra sagrada es porque es sagrada y no porque sea piedra; la sacralidad manifestada a través del modo de ser de la piedra es la que revela su verdadera esencia. Así no puede hablarse de “naturalismo” o de “religión natural”.¹¹

La unión del hombre con la naturaleza (los demás seres vivos en esta tierra) se quebró apenas en los últimos doscientos años de entre diez mil de convivencia. La actitud de superioridad del hombre con relación a la naturaleza es de pocas generaciones atrás. La naturaleza representó misterio, encanto, una majestad que no dejaba de sorprender y parecer sublime.

¿Cómo comprender un fenómeno que existe aun cuando no tiene una representación objetiva? Harris afirma que: “Si pensamos que un enigma no tiene respuesta, nunca lo encontraremos”.¹² El camino queda trazado al no contraponer ni dejar de pensar en ningún momento en este orden de pensamiento, en el que la división entre lo natural y sobrenatural no existe, en que no podemos basar todas nuestras hipótesis sobre la brujería como un problema meramente religioso ni tampoco de intereses políticos, económicos y otros. Querer encasillar todas las creencias, el pensamiento y la forma de vida de la gente del pasado en elegantes términos antropológicos e históricos, crea una fantasía y el pasado se vuelve un artificio.

11 Mircea Eliade, *op. cit.*,34.

12 Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura.* [PDF] Trad. de Juan Oliver Sánchez Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 5.

Si las creencias y la vida coexistían como un todo, ¿cómo se organizaba la existencia? El hecho parece difícil de razonar, sin embargo, Eliade propone un orden: el posicionar el entorno como parte de la existencia entre la gente del pasado obligó a categorizar la vida, entender que había entes existentes en la tierra y aunque no pudieran ser vistos, se presentaban en forma misteriosa. Su canal de comunicación era la naturaleza. Tal y como para los pueblos cazadores, los lugares donde se podían comunicar con dichos entes, eran indicados por animales: “La sacralidad de los lugares era provista por la naturaleza”.¹³ Las personas no estaban exentas de ser un canal de las creencias, “Cada estilo de vida se halla arropado en mitos y leyendas que prestan atención a condiciones sobrenaturales o poco prácticas. Estos arropamientos confieren a la gente una identidad social y un sentido de finalidad social, pero ocultan las verdades desnudas de la vida social”.¹⁴

Marvin Harris responde a una tangente en la que fácilmente puede ilusionarse el investigador en torno de la brujería: nombrar al plano académico (tratados) el centro de la investigación, enfocar la atención al 10% de la población que leía y escribía (hacia el siglo XV los jueces y los sacerdotes) y relegar a los practicantes y afectados al término de tradición. Declarar como antagonistas a las instituciones religiosas y como inicio de todos los males, reflejo de la represión a lo largo de la historia y a los acusados (víctimas), lejos de darles lugar quedan presentados sin pensamiento y llegan hasta nuestros días como niños por su inocencia. ¿Responde esta posición a los enigmas? Creo que más bien corresponde a una lucha ideológica heredada del siglo XIX. Una salida fácil para explicar el fenómeno de la brujería.

13 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 12.

14 Marvin Harris, *op. cit.*, p. 5.

La mentalidad e imaginación de algunos religiosos que teorizaron sobre la brujería no puede volverse la parte medular de la investigación; tampoco se puede relegar y menospreciar el pensamiento y la vida diaria de los protagonistas y espectadores: “no hay otro medio de comprender un universo mental extraño que el situarse dentro de él, en su mismo centro”.¹⁵ ¡Ahí es donde está el verdadero trabajo del historiador!

El dualismo queda al desnudo para nuestro pensamiento: lo simbólico y lo real. Si queremos dividir y estructurar el fenómeno habrá de ser con cuidado. Cualquiera de estos términos, forzado en la explicación de los casos, podría convertir la investigación en una falacia. El mismo campo, acorazado de tradiciones y vida, exige al investigador examinar los datos, según las condiciones que determine el mismo hecho histórico.

La practicidad de la existencia humana se vuelve importante por el hecho de que los personajes que intervienen en el fenómeno sobrevivían a su época y comprendían lo necesario para lograr vivir en ella; esto no es una ilusión ni tampoco una recreación. El trabajo, las cosechas, las pugnas sociales o la vida diaria son un orden que, al ser relegados por el plano simbólico, dejan sin materia de comprensión al fenómeno.

La creencia, la fe, no aparece surgida de la nada. Funciona como lazo entre las fronteras mencionadas. Es el apego de la gente del pasado a un mundo de fenómenos sin explicación en el que pensar que no existía razón anterior o posterior a la existencia, provocaría un caos en cuanto a la existencia misma.¹⁶

¹⁵ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 42.

¹⁶ “El hombre de las sociedades tradicionales experimenta la necesidad de existir constantemente en un mundo total y organizado, en un Cosmos...” En Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 12.

Sobre esto, Caro Baroja concluye que “el hombre tuvo una concepción viva de la Naturaleza, en la que lo divino y lo demoníaco, el orden y el caos, el bien y el mal se hallan en pugna constante y con una existencia ligada a su vida”.¹⁷ Entonces, ¿dónde se halla la brujería?, ¿en dónde quedan las practican-tes y en dónde los afectados? Caro Baroja propone ante las preguntas que hay que entender la posición del pueblo ante la magia y la hechicería, lo místico, la razón, la moral y las reglas sociales (el cómo) están unidas estrechamente.¹⁸ Los mitos y las leyendas acompañaban y complementaban las costumbres de la gente del pasado en el comportamiento diario, al no estar en armonía y orden el sistema religioso. Por ejemplo, la muerte se asocia con la noche, la vida con el día, son categorías inamovibles de este orden. Por tanto, la magia y la brujería tienen un significado en la moral y, más aún, tuvieron una función y una dinámica en la vida de la sociedad.¹⁹

¿Paganismo o sincretismo europeo?

En la Alta Edad Media se creía que las brujas cabalgaban por los aires presididas por una divinidad y formaban grupos de adoración, asociadas con el culto pagano de origen greco-latino a la diosa Diana, también llamada Herodíades, diosa y figura romana. El culto quedó plasmado en los escritos de los clérigos de dicha época. La figura de Diana, para ellos, proporcionaba una guía en las creencias locales de las aldeas europeas, una época indulgente de parte de los religiosos hacia los adoradores de di-

17 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 19.

18 *Ibidem*, p. 21.

19 *Ibidem*, p. 29.

chas creencias.²⁰ En esa situación se hallaba la brujería en aquella época. ¿Qué panorama podemos vislumbrar del choque entre el cristianismo y paganismo?

En el terreno de la historiografía Margaret Murray, egiptóloga y antropóloga, publicó en 1931 *El dios de los brujos*, una investigación que propone la existencia de una continuidad de los ritos paganos en los pueblos europeos. Para ella, la bruja es un ser social querido en la comunidad, el cual es reprimido por la fuerza cristiana, que durante los siglos XVI y XVII aplastaba los últimos restos del paganismo.²¹ Encuentra en el Sabbath, los animales, los sacrificios y las pócimas en antiguos ritos precristianos que sobreviven en un antro durante la edad antigua. Propone ejemplos de este submundo en la edad media y la edad moderna tan diversos como Jesucristo y Juana de Arco. En su discurso a base de interpretaciones, lejos de un sincretismo, hay una resistencia de la gente ante la imposición de la religión cristiana, con epicentro en la figura de la diosa Diana. Es importante dar lugar a esta obra pionera. Los historiadores y trabajos posteriores harán referencia en pro y en contra del trabajo de Murray.

En el área de Bretaña, menciona el culto a una diosa hada o el mito de las buenas mujeres que llegan volando a casa para dar fortuna a quien las reciba. Las múltiples figuras de una diosa nocturna que trajeron los pueblos bárbaros, se cobijan en el cascarón de Diana.²² Y si no era el culto a esta diosa, si a cultos similares de dioses de cada región.²³

Durante la expansión religiosa del cristianismo en Europa, se negaron las divinidades paganas para restarles fuerza,²⁴ los cristianos tu-

20 Jean Delumeau, *El miedo en occidente (siglos XIV – XVIII). Una ciudad sitiada*, vers. esp. de Mauro Armiño, México, Taurus, 2008, p. 534.

21 Margaret Murray, *El dios de los brujos*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 2006, p. 159.

22 Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*, p. 98.

23 *Ibidem*, p. 104.

24 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 87.

vieron que librar una lucha religiosa durante su expansión por Europa contra el paganismo y judaísmo. Viéndose en desventaja, en sus albores, el cristianismo cargó con acusaciones de antropofagia (que los paganos y judíos les atribuían) por ejemplo. Cientos de años después, ya como religión organizada y estratificada, el cristianismo atribuyó los mismos estigmas a los acusados de brujería.

Mircea Eliade concluye que el punto central de las investigaciones de Margaret Murray es que los inquisidores malinterpretaron los ritos de fertilidad con adoraciones a Satanás; si bien es cierto que la magia popular, a partir del siglo VIII, se relacionó progresivamente con la brujería y con la herejía, difícilmente puede relacionarse un culto de fertilidad con las sequías, el granizo, la infertilidad, las epidemias e, incluso, la muerte, características propias de la brujería del siglo XIV.²⁵

En líneas generales, la subsistencia en el universo cristiano de ritos, conductas religiosas y creencias heredadas del paganismo no parece concluyente.²⁶ Jean Delumeau considera que la única certeza que aporta la documentación analizada hasta el presente es la de un sincretismo religioso. Por ejemplo, “en el siglo XVII, cuando el puritano Richard Baxter llega a su parroquia de Kidderminster, descubre que entre sus ovejas hay bastantes tan ignorantes “que creen que Cristo es el sol[...] y que el Espíritu Santo la luna”.²⁷

Por tanto, pensar que los ritos paganos traspasaron desde la antigüedad hasta la época moderna podría ser un error. Delumeau expone que los historiadores que consideran lo contrario se apoyan, como Jules Michelet, en documentos posteriores al siglo XVI

25 Mircea Eliade, *Occultism, witchcraft and cultural fashions. Essays in comparative religions*, Chicago, Universidad de Chicago, 1976, p. 73. < https://monoskop.org/images/f/f1/Eliade_Mircea_Occultism_Witchcraft_and_Cultural_Fashions_1978.pdf >

26 Jean Delumeau, op. cit., p. 569.

27 *Ibidem*, p. 571.

y XVII que, por otra parte, no explican cómo ni por qué organizaciones rituales que habían permanecido subalternas durante mil años, reaparecieron luego.²⁸ Julio Caro Baroja expone que hay que tener en cuenta lo dicho por Murray, “no como ejemplo de continuidad sino como una prueba de reinterpretar hechos”.²⁹

El enigma de la subsistencia del paganismo aún no está resuelto. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, otros autores, como la mencionada Margaret Murray, defendieron la continuidad de antiguas religiones indoeuropeas, sin embargo, con el paso de los años, las investigaciones se inclinaron por la existencia de un sincretismo religioso. Una gran conclusión de esta dinámica es presentada por Julio Caro Baroja:

Hoy vemos la lucha terminada y desde muy lejos. Es difícil que nos imaginemos con exactitud la situación antes del final y de cerca. La fuerza dialéctica de la Historia concluida, escrita, juzgada, nos domina. Pero es posible que la radical diferencia que establecemos entre Cristianismo y Paganismo nos impida destacar los valores más profundos del Paganismo, del mismo modo como el triunfo de la Filosofía socrática alteró durante mucho tiempo la visión que se tuvo de los sistemas anteriores, y acaso aún hoy (pese a varios esfuerzos) influye para que no resulten tan valorados como debieran serlo.³⁰

¿Es la aparición de nuevos archivos lo que no permite concluir este entredicho? No. ¿Es la región y las autoridades religiosas de la edad

28 *Ibidem*, pp. 572-573.

29 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 93-94.

30 *Ibidem*, p. 65.

media y la edad moderna quienes no permiten llegar a una conclusión en cuanto al sincretismo o a la subsistencia pagana? Tampoco. La lucha entre religiones ha terminado, pero los documentos aguardan nuevos análisis, la engañosa balanza se inclina a encontrar alusiones de dioses paganos en ritos cristianos, pero la actitud de los acusados y testigos no da una visión concreta ni menos conclusiones definitivas. Hasta ahora se ha abordado la cuestión puramente religiosa, queda buscar en la conciencia de los protagonistas.

El campesinado

Michel de Certeau considera que “la brujería es un fenómeno rural”.³¹ ¡Cómo no lo sería si cuatro quintas partes de la población europea eran campesinos! Indiscutible: no se puede comprender la complejidad del fenómeno de la brujería y sus persecuciones sin estudiar de cerca el comportamiento de los campesinos en una etapa histórica en que su destino, decidido por reestructuras políticas, religiosas y naturales, no les dio tregua.

Jean-Michelle Sallmann considera que al inicio de la época moderna hubo varios acontecimientos que desestabilizaron el orden que durante toda la edad media rigió en la vida campesina: por un lado, las epidemias y plagas que acabaron con un cuarto de la población, ya que desde 1348 hasta 1670, aproximadamente, la peste azotó regularmente a Europa Occidental;³² por el otro, las guerras militares y religiosas que traía como consecuencia el constante transitar de soldados.³³ Marvin Harris expone que

31 Michel de Certeau, *La posesión de Loudun*, trad. Marcela Cinta, México, Universidad Iberoamericana/ITESO, 2012, p. 33.

32 Jean-Michel Sallmann, *Las brujas, amantes de Satán*, trad. José Manuel Revuelta, Madrid, Aguilar Universal, 1991, p. 39.

33 *Ibidem*, p. 41.

Una coyuntura importante fue el ocaso del feudalismo y la instauración de monarquías poderosas. El desarrollo del comercio puso fin a las relaciones paternalistas de pequeña escala, característica de los burgos y señores feudales. Mucha gente del campo perdió sus parcelas de subsistencia que como consecuencia los hizo marchar a las ciudades.³⁴

Harris llega a la conclusión de que a partir del siglo XI, la vida se volvió más competitiva, impersonal y comercializada. En aquella marcha a las ciudades era común el desempleo y vagabundaje sobre el que hay que mencionar que a finales de la edad media fue un problema muy grave. Karl Marx menciona al respecto que:

Los expulsados por la disolución de las mesnadas feudales y por la expropiación violenta e intermitente de sus tierras —ese proletariado libre como el aire— no podían ser absorbidos por la naciente manufactura con la misma rapidez con que eran puestos en el mundo. Por otra parte, las personas súbitamente arrojadas de su órbita habitual de vida no podían adaptarse de manera tan súbita a la disciplina de su nuevo estado. Se transformaron masivamente en mendigos, ladrones, vagabundos, en parte por inclinación, pero en los más de los casos forzados por las circunstancias. De ahí que a fines del siglo XV y durante todo el siglo XVI proliferara en toda Europa occidental una legislación sanguinaria contra la vagancia.³⁵

34 Marvin Harris, *op. cit.*, pp. 140-141.

35 Karl Marx, *El Capital, el proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron, t I, vol. 3, México, Siglo XXI, 1977, p. 918.

Jean Delumeau caracteriza el pensamiento religioso campesino de la siguiente forma:

- Con frecuencia conocían más el cristianismo e inconscientemente lo mezclaban con prácticas paganas.
- Vivían inmersos en una situación mágica.
- Creían en el poder mágico de algunas personas que coexistían con ellas y apenas puede dudarse que algunos pudieran creer que poseían ese poder excepcional.³⁶

La reforma protestante terminó por sacudir a los campesinos: “[...]en Alemania de mediados del siglo XVI había curas rurales que celebraban un domingo la misa romana y otro el culto según Lutero. Sintiéndose más abandonadas a sí mismas, las poblaciones europeas habrían experimentado, debido a este hecho, un aumento de inquietud”.³⁷

Los únicos lugares de Europa que no se vieron trastocados por esta crisis fueron Italia y España.³⁸

En este contexto, la brujería parecería una pequeñez comparándolo con todos los problemas que había en esa época para las mayorías. Aún hoy, no deja uno de sorprenderse por las condiciones que enfrentaron los campesinos. Estas puntualizaciones nos ayudarán a comprender la caza de brujas que se sembró en Europa entre el siglo XIV y el siglo XVII.

³⁶ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 581.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

La mujer

Delumeau, en relación a la mujer, menciona que “La actitud de masculina respecto al segundo sexo siempre ha sido contradictoria, oscilando de la atracción a la repulsión”.³⁹ La edad de piedra ha dejado más representaciones de mujeres que de varones; con la figura de Atenea, su imagen se convirtió en referencia al conocimiento; con la virgen María, a la representación de la pureza y la gracia.⁴⁰ La práctica de la brujería se ha relacionado íntimamente con la naturaleza femenina, en los siglos XVI y XVII, las probabilidades de que una mujer fuera ejecutada por brujería eran cuatro veces mayores a las de un hombre.⁴¹

En primer lugar, las mujeres, las más viejas, las más feas, son el eslabón más débil de la sociedad rural.⁴² Existe un discurso en los académicos religiosos de la época: la mujer como origen del mal. Le atribuyen la debilidad, un macho mutilado e imperfecto. Su mismo periodo menstrual es algo que provoca admiración entre los campesinos, pero también ese apego con la naturaleza provoca rechazo.⁴³ Si bien este apartado no es muy extenso, no es porque no tenga relevancia, al contrario, la bibliografía y perspectivas son extensas, mismas que rebasan los alcances de esta investigación.

39 *Ibidem*, p. 471.

40 *Ibidem*, p. 472.

41 Jean-Michelle Sallmann, “La bruja”, en *Historia de las mujeres. Del renacimiento a la edad moderna*, trad. Marco Aurelio Galmarini. Georges Duby y Michelle Perrot, coords., Madrid, Taurus, 2001, p. 498.

42 *Ibidem*, p. 404.

43 Para mayor información léase a Delumeau, op. cit., pp. 499-531. Este tema por si solo debe de abordarse en casos específicos para lograr profundizar en el estudio del fenómeno.

La caza de brujas

El inicio de las grandes persecuciones contra practicantes de brujería se sitúa entre los años 1240 y 1430.⁴⁴ Pero en su haber tuvo dos periodos críticos que los podemos situar entre los años 1480 y 1520, el primero, y de 1580 a 1670, el segundo.⁴⁵

Según el historiador Brian Levack existen dos caminos para medir el tamaño de la caza de brujas: el primero es contabilizar los procesados por el delito, mientras que el segundo consiste en tomar en cuenta el número total de los ejecutados.⁴⁶ Ninguno de los dos es fiable, ya que no hay archivos que hayan contabilizado las ejecuciones y procesos. Los cazadores de brujas de aquella época sostienen la exagerada cifra de nueve millones de ejecuciones,⁴⁷ posiblemente presentaron este resultado con el fin de enfatizar la persecución. Algunos historiadores en la actualidad aún sostienen esta cantidad de víctimas. Conforme se avanza en los estudios del fenómeno, se han expuesto cifras más cercanas a la realidad.

Levack estima que hubo un total de noventa mil procesos de brujería en toda Europa en el periodo de la caza de brujas. Aproximadamente cuarenta mil de estos casos ocurrieron en regiones de Alemania, de los cuales sólo la mitad terminaron en ejecución.⁴⁸ En el epicentro de la caza de brujas las cifras de ejecuciones varían, reduciendo el número de víctimas. Es

44 Caro Baroja cita a Joseph Hansen. Comenta que “es el autor que ha estudiado con mayor rigurosidad la historia de la brujería, desde un punto meramente expositivo... y antes analiza algunas de las acusaciones que hicieron a los cátaros, como antecedente claro de la doctrina acerca de los actos que hacían brujos y brujas”. En *Las brujas y su mundo*, p. 108.

45 Jean-Michell Sallmann, *Brujas... op. cit.*, p. 39.

46 Brian Levack, *The witch-hunt in early modern Europe*, [PDF] Harlow, Inglaterra, Pearson/Longman, 2006, pp. 37-38. < <https://es.scribd.com/doc/224138463/Brian-Levack-The-Witch-Hunt-in-Early-Modern-Europe> >

47 Brian Levack, *op. cit.*, pp. 37-38.

48 *Ibidem*, pp. 21-22.

de interés señalar que Heinrich Himmler fue quien, durante la década del treinta del siglo XX, investigó el número de ejecutados por brujería durante la etapa de la caza de brujas en Alemania. En los archivos se confirman quince mil ejecuciones, pero considerando lagunas en su investigación, concluyó que las víctimas pudieron alcanzar veintidós mil.⁴⁹

Jean Delumeau, por otro lado, expone que en Alemania los procesos fueron más severos en la parte católica que en la protestante.⁵⁰ El resto ocurrieron en su mayoría en países que tienen límites con dicho país. En Francia, de un total de diez mil procesos, cinco mil terminaron en ejecución.⁵¹ En Rusia, Hungría y Bohemia apenas se estiman cinco mil procesos. En las islas británicas se estiman cerca de tres mil juicios.⁵² En el norte de Europa (Suecia, Dinamarca, Noruega) alrededor de tres mil procesos. En Polonia, donde se creía que hubo más de quince mil procesos de brujería,⁵³ apenas alcanzó una cifra cercana a los tres mil.⁵⁴ Por último, en la Península Ibérica e Italia se alcanzaron diez mil juicios, contando los delitos de superstición y hechicería. En conclusión, la cifra de ejecutados por brujería en Europa es de aproximadamente cuarenta y cinco mil.⁵⁵ Cifra alarmante tomando en cuenta que se ejecutó a esas mujeres por un delito que tiene diferentes matices, como veremos más adelante.

49 William Monter, "Witch trials in continental Europe 1560-1660", [PDF] Ankarlo Bengt y Stuart Clarck, coords., *Witchcraft and magic in Europe. The period of the witch trials*, vol. 4, Londres, The Athlone Press, 2002, p. 13. <<https://es.scribd.com/document/129603120/Witchcraft-and-Magic-in-Europe-the-Period-of-the-Witch-Trials>>. Y Levack, op. cit., p. 21.

50 Jean Delumeau, op. cit., p. 555.

51 Brian Levack, op. cit., pp. 21-22.

52 William Monter, op. cit., pp. 13-14.

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*.

55 Brian Levack, op. cit., p. 21.

La minoría de las víctimas eran varones. Normalmente eran acusados en las ciudades pero no en el medio rural y representaban una media de veinte casos por cada cien procesos.⁵⁶ La mayoría de las acusadas fueron mujeres. E.W. Monter ha calculado, sobre ciento noventa y cinco muestras (todas de mujeres) escogidas de procesos suizos, ingleses y franceses, una edad media de sesenta años,⁵⁷ confirmando el estereotipo de la vieja bruja. Marvin Harris se pregunta: “¿Quiénes fueron los chivos expiatorios? Sobre 1.258 ejecuciones por brujería en el suroeste de Alemania entre 1562 y 1684 muestra que el 82% de las brujas eran mujeres. Ancianas indefensas y parteras de la clase baja eran normalmente las primeras en ser acusadas en cualquier brote local. Cuando se arrancaban nuevos nombres a las primeras víctimas, destacaban los niños de ambos sexos y los hombres”.⁵⁸ En cuanto a la situación familiar de las mujeres, treinta y siete de cada cien eran viudas, siendo la mayoría de estas mujeres de condición humilde, pero otras, a juzgar por las multas que les infligieron, están lejos de ser pobres.⁵⁹ Sallmann, por su parte, agrega:

Depositarias muchas veces de un saber oral de medicina empírica, conocían los secretos que curaban, pero se les suponía también sabedoras de las recetas para echar las suertes. Los estereotipos antifemeninos estuvieron muy consolidados hasta el siglo XVIII. Desde un punto de vista jurídico, pasaba de la tutela del padre al marido y no adquiría cierta

56 Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 558.

57 *Ibidem*, p. 559.

58 Marvin Harris, *op. cit.*, este apartado se basa en un estudio de H. C. Erik Midelfort, p.

59 Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 557-558.

autonomía hasta la viudedad, aunque su situación entonces estaba bastante degradada.⁶⁰

Sobre el origen de la caza de brujas surgen algunas teorías, especialmente las que culpan al estado y a las instituciones religiosas son las que gozan de mayor popularidad. Marvin Harris considera, por ejemplo, que durante la época de la caza de brujas en Europa se vivió un fenómeno constante de mesianismo militar, según el cual héroes militares regresaban de cruzadas o incluso de la muerte para acabar con el clero y los impuestos monárquicos.⁶¹ Harris, citando al historiador Norman Cohn, explica que:

En un documento militar-mesiánico conocido como el Libro de los Cien Capítulos escrito a principios del siglo XVI, que predecía el retorno de Federico sobre un caballo blanco para gobernar al mundo entero. El clero, desde el Papa hasta el último sacerdote, sería aniquilado al ritmo de 2.300 por día. El emperador también mataría a todos los prestamistas, los mercaderes fraudulentos y los juristas sin escrúpulos. Se confiscaría toda la riqueza para distribuirla entre los pobres; la propiedad privada sería abolida, y todas las cosas se tendrían en común: “Toda propiedad se convertirá en una sola propiedad, entonces habrá un solo pastor y un solo redil”.⁶²

Este fenómeno provocaría la unión de campesinos y artesanos humildes en contra de las figuras represoras del clero y las mo-

60 Jean-Michell Sallmann, *op. cit.*, p. 55.

61 Marvin Harris, *op. cit.*, pp. 148-149.

62 *Ibidem*, p. 143.

narquías.⁶³ También considera que los movimientos y la lucha entre los pobres con las clases dominantes en los albores de la época moderna en Europa son comparables con los movimientos que hubo en Jerusalén a principios de esta era. Según Harris, la caza de brujas en esta teoría sirvió como estrategia de los represores para desmovilizar y fragmentar los movimientos de los pobres y desposeídos.⁶⁴ Sin embargo, el papel de los tribunales civiles, contrario a la creencia general, hizo mucho más daño que la misma Inquisición; la consolidación del estado en esta época dio una nueva dimensión a la caza de brujas, los gobiernos tuvieron una tendencia creciente a controlar y castigar los delitos religiosos.⁶⁵

Por otro lado, Carlo Ginzburg considera que la caza de brujas es producto de una dinámica de la población que, ante la crisis de la sociedad europea del siglo XIV, designan chivos expiatorios para explicar problemas generales de la población como la peste y el hambre, primero contra los leprosos en el año 1321 y después contra los judíos en 1348. Las brujas fueron las últimas en el eslabón.⁶⁶

El canal comunicativo era el rumor, temible en su propia naturaleza; bastaba con una sola acusación para terminar con la vida de una persona. Una amenaza en un pleito, malas cosechas o la muerte de un familiar, era motivo para que la gente no dudara en culpar a sus enemigos. Creo que Sallmann lo explica de mejor manera cuando dice:

63 *Ibidem*. Según Marvin Harris esto “proporcionó un sentido de misión colectiva, disminuyó la distancia social, les hizo sentirse hermanos”, p. 150.

64 *Ibidem*.

65 Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 595.

66 Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 80.

[...]cualquier muerte o enfermedad, cualquier accidente o acontecimiento lamentable con un carácter real o aparentemente imprevisible podía ser imputado al sortilegio: una mujer que daba a luz a un niño muerto, una caída de espaldas desde lo alto de una escalera, el empleo durante una reyerta de expresiones tales como “que el diablo te lleve”, tener costumbres sexuales particulares, cambiar frecuentemente de domicilio, aparentar turbación o mantener baja la vista cuando se hablaba de brujería, frecuentar ostensiblemente las iglesias, tener un rosario con la cruz rota etcétera[...]⁶⁷

Ginzburg asevera que: “Los jueces locales no hacían sino dar respuesta a las apremiantes demandas de la población que, a su vez, ejercía con frecuencia una justicia mucho más expeditiva: el linchamiento”.⁶⁸ Los soldados se hicieron partícipes: “Alercados por el rumor público, ávidos de ‘distracciones’ los soldados participaban activamente en la caza de brujas”.⁶⁹ En 1644, en el poblado de Auch (Francia occitana), algunos soldados ebrios, del regimiento de Guyenne, atacaron a una mujer de nombre Regine, la ataron y la arrastraron para después lanzarla al río Gers.⁷⁰ La monotonía de una aldea, corrompida por extraños, es la base de la relación de los soldados y las víctimas durante los periodos de caza de brujas.

Por lo demás, considero que, si existía una conspiración contra los poderes religiosos y del Estado, estos idearon una ma-

67 Jean-Michell Sallmann, *op. cit.*, p. 62.

68 *Ibidem.*, p. 42.

69 Jean-Michell Sallmann, *op. cit.*, pp. 42-43.

70 *Ibidem.*

nera de fragmentar los movimientos sociales. La caza de brujas no hubiera sido posible sin un mínimo de consenso local.⁷¹ Es en esta dinámica entre los diferentes elementos sociales donde se puede descubrir el sentido del fenómeno de la brujería.

⁷¹ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 582.

¿Qué es una bruja?

Concepto de brujería ⁷²

Es a partir de la región y la sociedad donde se desarrolló el fenómeno que adquirió características específicas. En el significado del término, en sí, Sallmann clarifica su etimología:

En francés, bruja se dice “sorcière” que vendría del latín “sors” que significa “suerte” o “destino” la forma más conocida consiste en “echar la suerte” y de ahí los términos sinónimos de sortilegio y maleficio. La palabra italiana *fattura* (de *fare*, “hacer”) y la española *hechicería* (de *hecir* «hacer») tienen esas connotaciones de intención maligna. Pero fue a partir de los primeros años del siglo XV cuando el sentido de la palabra brujo evoluciona para indicar más exactamente el origen demoníaco de sus poderes.⁷³

En las reprobaciones de Pedro Ciruelo, tratado del siglo XVII que abordaremos más adelante, encontramos la palabra *sorguina*,⁷⁴ que es una castellanización del mencionado “sors”. En el mismo tratado el anotador Pedro Antonio Iofreu relaciona el término con la palabra latina “*lamia*”:

Donde dize que bruxa (que en latín se dize *lamia*) tienen origen de cierta muger llamada *lamia*, muger de guerra, hija de *lybies*, la qual desatinada y frenética de zelos de su marido que de su

72 Para la RAE en la actualidad solo significa “el que hechiza”. Por ello la profusión en el origen del término.

73 Jean-Michell Sallmann, *op. cit.*, p. 22.

74 Pedro Ciruelo, *Tratado en el cual se representan todas las supersticiones y hechicerías. Muy útil y necesario a todos los buenos cristianos celosos de su valuación*, Edición facsimilar, notas de Pedro Antonio Iofreu [Cataluña, por mandato y orden de Don Miguel Santos de San Pedro, obispo de Solsona, 1628], p. 45. https://books.google.es/books?id=hsbdQDFol9QC&pg=PP5&num=13&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false

manceba, o adultera tenía hijos adulterinos, quiso con endiablado odio matar, como mato algunos... Lamia de cierta fiera que se halla en africa que tiene cara de muger con tetas y pechos tan espaciosos y grandes... atrae a los hombres para que los devore.⁷⁵

Para el término brujería, fray Martín de Castañega, Inquisidor español del siglo XVI, determina un posible origen italiano.⁷⁶ Mircea Eliade expone el término “striga”, palabra latina para bruja; en Rumania derivó a “strigoi”, que designa una bruja viva o muerta (con atributos de vampiro).⁷⁷ Además, considera básico el lenguaje rumano puesto que no fue influenciado ni por el latín eclesiástico ni por el escolástico, por tanto representa un desarrollo directo del latín vulgar de la provincia de Dacia a principios de esta era.⁷⁸ “Este arcaísmo lingüístico es de gran ayuda en el entendimiento de la brujería europea”.⁷⁹ A pesar de los acercamientos, su origen es incierto, sólo se puede determinar que su uso es precristiano e incluso prerrománico.

Aun así, existe una base arquetípica de la brujería que incluye el pacto con el demonio, reuniones nocturnas donde lo adoran, el sacrificio de niños y uso de su grasa para volar por los aires. Pedro Ciruelo define a la brujería como “aquellos hombres o mujeres que tienen hecho pacto con el diablo, que untándole con ciertos ungüentos y diciendo ciertas palabras, van de noche por los aires y caminan a lejanas tierras a hacer ciertos maleficios”,⁸⁰ además de su metamorfosis en animales.

75 Pedro Ciruelo, *op. cit.*, p. 51.

76 *Ibidem*, p. 52.

77 Mircea Eliade, *Occultism, witchcraft and cultural fashions. Essays in comparative religions*, Chicago, Universidad de Chicago, 1976, p. 78. https://monoskop.org/images/f/f1/Eliade_Mircea_Occultism_Witchcraft_and_Cultural_Fashions_1978.pdf

78 *Ibidem*.

79 *Ibidem*.

80 Pedro Ciruelo, *op. cit.*, p. 45.

Ungüentos y escobas

Los ungüentos están ligados estrechamente a la muerte de niños. De forma constante aparece en casos de brujería el rapto de infantes para extraerles la grasa y hacer con ella ciertos ungüentos que, untados en sus escobas, les daban el poder de volar. En este tema, Marvin Harris se detuvo para analizar los casos citados por el antropólogo Michael Harner:

Uno de los típicos casos citados por Harner es el de una bruja en la Inglaterra del siglo XVII, quien confesó que “antes de ser transportada a las reuniones, untaron sus frentes y sus muñecas con un aceite que les trae el Espíritu (que huele a crudo)”. Otras brujas inglesas relataban que el “aceite” tenía un color verdoso y se aplicaba en la frente con una pluma. En los primeros relatos, se dice que la bruja aplicaba el ungüento a un bastón tras lo cual “temblaba y galopaba contra viento y marea, cuando y en la forma que le apetecía”. Una fuente del siglo XV, citada por Harner, relata la unción tanto del palo como del cuerpo: “Untan un bastón y montan sobre él o se untan bajo los brazos y en otros lugares vellosos[...]” Otra fuente declara: Andrés Laguna, un médico del siglo XVI que ejercía en Lorraine, describió el descubrimiento del tarro de una bruja “lleno hasta la mitad de un cierto ungüento verde con el que se untaban; cuyo olor era tan fuerte y repugnante que se mostró que estaba compuesto de hierbas frías y soporíferas en grado sumo, que son la cicuta, la hierba mora, el beleño, y la mandrágora”.⁸¹

81 Citado en Marvin Harris, *op. cit.*, p. 137.

Existen dos teorías para el vuelo nocturno: la primera se refiere a que los acusados de brujería padecían epilepsia, histeria o alguna otra enfermedad nerviosa; la segunda, como en el ejemplo anterior, al uso de ungüentos para provocar alucinaciones.⁸²

Profundizando en esta cuestión, Marvin Harris agrega que la causa de las ilusiones del vuelo nocturno se explica por el consumo de la atropina, un poderoso alcaloide descubierto en plantas europeas tales como la mandrágora, el beleño y la belladona. El bastón o escoba más que símbolo fue una herramienta para hacer que los efectos de la atropina se propagaran más rápido por medio de las membranas vaginales.⁸³

En el siglo XX, dos estudiosos experimentaron el uso de los ungüentos con resultados opuestos: el médico O. Snell en 1891 y el folclorista W.E Peuckert en la década de los cincuenta⁸⁴:

Los resultados no fueron definitivos: Snell, convencido de que los relatos de las brujas se debían a alguna histeria o a alguna enfermedad mental obtuvo de la unción sólo un dolor de cabeza; Peuckert quien defendía la existencia del Sabbat y los encuentros nocturnos, tuvo, según refiere, alucinaciones perfectamente análogas a las descritas en los procesos de brujería.⁸⁵

82 Carlo Ginzburg, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Universitaria, 2005, pp. 42-43. < <https://es.scribd.com/doc/239801792/Carlo-Ginzburg-Los-benandanti-COMPLETO-pdf>>

83 Marvin Harris, *op. cit.*, p. 138. Manifestó estas hipótesis a partir de las investigaciones de Harner.

84 Carlo Ginzburg, *Los benandanti... op. cit.*, pp. 42-43.

85 *Ibidem*, p. 43, nota 41.

El Sabbath

Según Julio Caro Baroja, una de las primeras menciones del Sabbath en relación a la brujería aparece en un juicio que ocurre en Tolosa en el siglo XIV:

Ana María de Georgel y Catalina, mujer de Delort, ambas de Toulouse y de edad madura, han dicho en sus confesiones jurídicas que desde hace unos veinte años se hallan afiliadas al innumerable ejército de Satanás, dándose a él, tanto en ésta como en la otra vida. Que muy a menudo, y siempre en la noche del viernes al sábado, han asistido al Sabbath, que se celebraba ora en un lugar, ora en otro. Que allí, en compañía de hombres y mujeres sacrílegos como ellas, se libraban a toda clase de excesos, cuyos detalles causan horror. Cada una, interrogada por separado, ha entrado en explicaciones que nos han conducido a la entera convicción de su culpa.⁸⁶

El origen etimológico de la palabra, aunque se ha buscado en el paganismo europeo, es más seguro que provenga de sinagoga o sabbath judío, ya que todo lo que tuviera que ver con ese rito, a finales de la edad media, era símbolo de maldad.⁸⁷ Caro Baroja afirma: “Pero los juristas pretendían concretar más, construir todo un sistema en torno a que los procesos iban dando de sí y los inquisidores eran, por su parte, capaces de dar nuevos detalles acerca de las orgías sabáticas que luego han quedado estereotipadas”.⁸⁸ No hay certeza de que realmente se hayan celebrado los Sabbath. Las teorías de los investigadores son variadas.

⁸⁶ Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 115.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 118.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 123.

El aquelarre o sabbath como práctica en relación con las brujas tuvo mayor difusión en los siglos XVI y XVII.⁸⁹ Tenía lugar generalmente de noche, en un lugar alejado, en torno a un fuego, se dirigían normalmente a pie, se embadurnaban el cuerpo con un unguento especial que se creía les hacía invisibles y gracias al cual recorrían grandes distancias. Se daba pleitesía al Demonio, se abjuraba de Cristo y de la fe, se profanaba la cruz y se preparaba el unguento mágico con los elementos que anteriormente hemos mencionado. Esta ceremonia se concluía con un festín en el cual se devoraban niños.⁹⁰

Algunos casos de España, Italia y Francia incluyen muchas veces una parodia de la misa Católica, donde el rito se celebra al revés y en son de burla. Se debe aclarar que esto no tiene que ver con la misa negra, rito que aparece escrito en documentos ya entrado el siglo XVIII. Consistía en una obvia y sacralizada adoración al Demonio, en la cual el rito tenía como centro el cuerpo de una mujer.⁹¹ En la antigüedad y edad media, se encuentran las expresiones “Lucerna extinta” o “in loco subterráneo”, mismas que se referían a la práctica de orgías sexuales en la oscuridad o en cuevas, sin tener en cuenta parentescos ni condiciones sociales.⁹² Si bien no se puede negar que este tipo de actos pudieron haber ocurrido, la tarea de verificarlos es muy difícil, ya que las calumnias inundan los documentos:

Nadie duda de que así como en la vida sexual se dan aberraciones e inversiones varias, en el campo de la experiencia puedan darse y de hecho juegan gran papel en la historia

89 Brian Levack, *op. cit.*, p. 42.

90 Jean-Michel Sallmann, *op. cit.*, pp. 53–54, y Carlo Ginzburg, *Historia nocturna...*, *op. cit.*, p. 70.

91 Brian Levack, *op. cit.*, p. 42.

92 Mircea Eliade, *Occultism, witchcraft...*, *op. cit.*, p. 86. Lucerna extinta: con la luz apagada; in loco subterráneo: en un lugar bajo tierra (un lugar oculto, una caverna). Trad. C.M. Valdés.

general de las herejías. Pero es arduo problema el de separar estos casos aberrantes reales de aquellos que pueden atribuirse a imputación calumniosa.⁹³

Pero la práctica y su acusación fueron imputadas a otros muchos, antes que a las acusadas de brujería. Insinuaciones análogas se habían dirigido contra los judíos en Alejandría en el siglo II A. de C.⁹⁴ Carlo Ginzburg cree que este estereotipo se acarrea desde los albores de la era en la que judíos y paganos acusaban de ritos parecidos a los nuevos cristianos. Tertuliano, uno de los padres del cristianismo, durante el siglo II negó repetidamente esta acusación. En ese mismo siglo se acusó a otros grupos considerados herejes durante el cristianismo primitivo, entre estos, a los carpocracianos, montanistas y gnósticos. Las mismas acusaciones se repitieron entre los siglos VII y IX contra los mesalianos, los paulicianos y los bogorniles.⁹⁵ Fue usado también contra los reformistas del siglo X y XI que terminaron siendo considerados en herejía:

[...]se vuelve repentina e importante cuando descubrimos que, desde el comienzo del siglo XI, exactamente la misma acusación fue hecha contra diferentes movimientos reformistas incriminados como herejes. Así, en 1022, en Orleáns, un grupo de reformistas fue acusado de orgías sexuales por la noche en cuevas subterráneas o edificios abandonados. Según la acusación, los devotos cantaron los nombres de demonios. Cuando apareció un espíritu maligno, se pusieron las luces, cada miembro del grupo confiscó a quienquiera

93 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 106.

94 Carlo Ginzburg, *Historia nocturna...*, *op. cit.*, p. 73.

95 Mircea Eliade, *Occultism, witchcraft...*, *op. cit.*, p. 87.

que estuviera más cerca, ya sea madre, hermana o monja. “Los niños concebidos en las orgías fueron quemados ocho días después del nacimiento... y sus cenizas se convirtieron en una sustancia que se utilizó en una parodia blasfema de comunión cristiana”.⁹⁶

Aun cuando no haya certeza de su práctica real, los atributos de la acusación ya estaban muy bien definidos para cuando se usaron contra las acusadas de la brujería, por tanto, el imaginario y la parafernalia del sabbath no pudo haber surgido como generación espontánea en la población ni entre los inquisidores. Mircea Eliade propone un origen:

Lucerna extinta pertenece al imaginario universal; las orgías rituales en algunos casos precedidas por la extinción de las luces se atestiguan entre poblaciones tan diferentes como los kurdos, los tibetanos, los esquimales, los malgaches, los ngadju Dyaks y los australianos. Los incentivos son múltiples, pero generalmente tales orgías rituales se llevan a cabo con el fin de evitar una crisis cósmica, social, una sequía, epidemia, extraños fenómenos meteorológicos (por ejemplo, la aurora australis) o, para prestar apoyo mágico-religioso a algún evento propicio (un matrimonio, el nacimiento de un niño, etc.) liberando y aumentando el estado latente de la sexualidad.⁹⁷

Otro caso que subraya es el de los Dyaks de la isla de Borneo, al sudeste de Asia:

⁹⁶ *Ibidem*, p. 86.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 88.

Sus ceremonias indican claramente que hay un retorno al tiempo precósmico, el tiempo de la totalidad sagrada. Durante este período, sagrado por excelencia, toda la población del pueblo vuelve a la edad primitiva (precosmogónica). Las reglas y las interdicciones están suspendidas; el mundo ha dejado de existir y mientras espera una nueva creación, la comunidad vive cerca de la divinidad, más exactamente, vive en la totalidad de la deidad primitiva. Las orgías tienen lugar de acuerdo con los mandamientos divinos, y los que participan en ellas recuperan en sí mismos la divinidad total. Como dice Scharer, “no hay cuestión de desorden (es otro orden). Es el anhelo de volver a unirse a la totalidad primordial perfecta que existía antes de la Creación”.⁹⁸

Imaginario o real, el rumor por sí solo evoca el pensamiento de la población en relación a su posición. Eliade propone que en una época de crisis puede que estas reuniones se hallan dado como nostalgia por regresar al origen arcaico. Otro motivo de fuerza para las acusadas de brujería es la necesidad de un cambio a su condición.⁹⁹ Las orgías sexuales revelan una protesta radical contra la religión y sociedad contemporánea, ambos motivos particularmente durante las crisis catastróficas. En segundo lugar, los elementos satánicos de las orgías de la bruja pueden haber sido prácticamente agregados de los inquisidores. El cristianismo condenó y satanizó la sexualidad, como lo veremos más adelante. Julio Caro Baroja agrega que:

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 89-90.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 91-92.

La práctica de atribuir a los profesores de una Religión que no es la propia no sólo creencias erróneas sino también costumbres nefandas y contrarias en toda la propia moral, es conocida, no sólo por lo que los paganos dijeron de los cristianos, los cristianos de los paganos mismos y de los judíos, los mahometanos de los cristianos, sino también por lo que los chinos han dicho de los europeos en general, etc., etc. En esencia, consiste en realizar una inversión de valores de suerte que, según el fiel de una religión, el enemigo religioso llega en su aberración a los actos más inmundos y contrarios a la decencia.¹⁰⁰

Jean Delumeau expone que “incluso en el África del siglo XX parece difícil establecer la existencia de grupos organizados de “brujos nocturnos” a pesar de que las poblaciones creen firmemente en ellos”.¹⁰¹

Sin embargo, es cierto que existieron ritos sincréticos organizados y es en el relato del Sabbath donde convergen distintas creencias. Los benandanti (los que viajan, vagabundos o viajeros) son el caso de un grupo del que se tiene primera mención en la ciudad de Friuli el 21 de marzo de 1575. El Inquisidor de las provincias de Aquileia y Concordia menciona la existencia de magos llamados benandanti, que expusieron que durante el jueves de las cuatro temporadas se reunían a luchar contra demonios nocturnos, en especial brujas y si no realizaban esta lucha, corrían el peligro de tener malas cosechas¹⁰²:

¿Quiénes son los benandanti? Por un lado, ellos afirman enfrentarse a brujas y brujos, obstaculizar sus pretensiones maléficas, curar a las víctimas de sus hechizos; por el otro, al

100 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 103.

101 Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 573.

102 Carlo Ginzburg, *Los benandanti...*, *op. cit.*, pp. 27-28.

igual que sus presuntos adversarios aseguran asistir a misteriosas reuniones nocturnas –de las cuales no pueden decir palabra so pena de ser apaleados– montando liebres, gatos y otros animales. Esta ambigüedad se refleja también en el plano lexicológico. La noción de la profunda diferencia, incluso antagonismo que existe entre brujas y brujos (o sea, “los hombres y las mujeres que hacen el mal”) y “los hombres y mujeres benandanti”.¹⁰³

Además, tenían la característica de haber nacido envueltos con la “camisa” y membrana amniótica, mismos a los cuales, en la región friuliana, les atribuían poderes mágicos. Existen diferencias entre el Sabbath de las brujas y los convivios de los benandanti; no se rinde homenaje al diablo, no se abjura la fe ni se vilipendia la cruz ni se vituperan los sacramentos: “En medio de la reunión, brujos y brujas armados de cañas de sorgo que giran y combaten con los benandanti provistos de ramas de hinojo,” señala Ginzburg.¹⁰⁴

Como podemos imaginar, los inquisidores italianos se enfrentaron a un dilema, si bien los benandanti realizaban prácticas nocturnas, ellos no decían tener pacto con el Diablo y al contrario, luchaban contra los servidores del Demonio. Los jueves era el día del Sabbath para las brujas y reuniones de los benandanti, según Ginzburg, los jueves de las cuatro témporas “es una festividad de un antiguo calendario agrícola y tardíamente integrado al calendario cristiano que simboliza la crisis del cambio de estación, el peligroso tránsito de la vieja estación a la nueva, con sus promesas de siembras, cosechas, siegas o vendimias”.¹⁰⁵

103 *Ibidem*, pp. 30-31.

104 *Ibidem*, pp. 30-31.

105 *Ibidem*, pp. 51-52.

Mircea Eliade estudió el fenómeno de las strigoi en Rumania y destacó que la Iglesia ortodoxa, que dominaba la región oriental de Europa, no tenía una institución análoga a la Inquisición. Por tanto, no hubo una persecución masiva de brujas aun cuando se conocían las herejías. Las strigoi llevaban a cabo todas las maldades que se le atribuyen a las brujas: epidemias en humanos y ganado, provocación de sequías, apropiarse de la leche de las vacas y, en mayor medida, lanzar hechizos.¹⁰⁶ Pueden además transformarse en perros, gatos, lobos, caballos, cerdos y otros animales.¹⁰⁷

Salen en las noches, especialmente en las festividades de San Jorge y San Andrés, cuando vuelven a su casa dan tres volteretas y recuperan su forma.¹⁰⁸ También sus almas abandonan sus cuerpos y cabalgan en caballos, escobas o barriles. Se reúnen a las afueras de las aldeas o en lugares sin hierba, ahí toman forma humana y luchan entre ellos usando palos, hachas y otros instrumentos. Después de pelear toda la noche lloran y se reconcilian.¹⁰⁹

Pacto con el Diablo

Satanás es una palabra hebrea que se traduce como el adversario o el que pone obstáculos. Se infiere que es un ángel que se rebeló contra Dios y es en la Biblia donde vamos a encontrar la mayoría de referencias hacia ese ser maligno. Aunque en el “Antiguo Testamento” se menciona de manera esporádica, su naturaleza de retador a Dios se clarifica en algunos pasajes.

106 Mircea Eliade, *Occultism, witchcraft...*, op. cit., p. 79.

107 *Ibidem*.

108 *Ibidem*.

109 *Ibidem*.

Su primera mención es en el libro de “Crónicas”, en un pasaje que tiene por personaje al rey David. En el libro “Números” aparece frente a un asno y Balaam cruzándose en su camino. Es en el libro de “Job” donde toma un mayor antagonismo y donde pacta con Dios una apuesta sobre la persona de Job. En el “Nuevo Testamento” tentó a Jesús de Nazareth en el desierto. En estos pasajes tienen lugar pactos entre el Demonio y determinadas personas y hay la referencia a un camino, pero el desarrollo de esta figura en relación con la brujería llegó a reflexiones más complejas por parte de religiosos y de escritores laicos. En el *Malleus maleficarum*, por ejemplo, su primer apartado está dedicado por completo a la dinámica de los demonios íncubos y súcubos. Dicho tema lo abordaremos con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

El demonio es uno de los elementos más importantes de la brujería: rige toda la práctica de quienes se dedican a tales artificios. Mientras la hechicera citadina se puede entender como creadora de hechizos para fines lucrativos e individuales, la brujería en sí, está regida por la creencia de que se puede establecer un pacto con el Demonio.¹¹⁰ Este le proponía un pacto: se comprometía a ayudarlo a cambio de un juramento de alianza. El elegido renunciaba entonces a la religión católica para entregarse a su nuevo maestro, quien grababa en su cuerpo la marca diabólica, símbolo de sumisión. Ésta era una marca insensible al dolor, minúscula, muchas veces materializada en una callosidad, una verruga o un pequeño arañazo. Después, si se trataba de una bruja, venía la cópula.¹¹¹

110 Brian Levack, *op. cit.*, p. 37.

111 Jean-Michell Sallmann, *op. cit.*, pp. 46-47.

Se puede encontrar un antecedente de los pactos con el demonio en historias y leyendas que surgieron durante la edad media:

Cuando Teófilo, que, al morir un obispo, había perdido su antiguo valimiento, pretende recuperarlo, consulta con cierto judío hechicero que le dice arreglará todo para que vuelva a tenerlo. Mediada la noche, el hechicero le lleva a una encrucijada, recomendándole que no se santigüe mientras esté allí; aparecen luego unas gentes de feo aspecto con ciriales en la mano y llevando en medio a su rey, que da audiencia al hechicero. Éste hace la presentación de Teófilo, el cual reniega de Cristo y de Santa María. Después el rey y Teófilo firman un pacto y a la hora de los gallos Teófilo está ya de vuelta en su casa sin que nadie hubiera notado su falta. Desde entonces perdió “la color buena” e incluso la sombra. Sólo por arrepentimiento final e intercesión de la Virgen pudo salvarse.¹¹²

Julio Caro Baroja explica los simbolismos de este relato en relación con la edad media: el demonio con su séquito actúa como un Rey de la tierra, ofrece lo que los reyes a sus vasallos, amparo y protección a cambio de sumisión absoluta. Así, “el pacto diabólico es muy parecido a aquellos con los que se establecían las relaciones entre señor y vasallo en la vida civil”.¹¹³

A este relato básico se le suma muchas veces un cruce de caminos, lugar donde frecuentemente se presentaba el Demonio.

112 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 101–102.

113 *Ibidem*.

La iglesia

Jean Delumeau, en su libro *El catolicismo, de Lutero a Voltaire*, describe en un apartado el panorama de la Iglesia católica a finales de la edad media. La perspectiva de la investigación tiene como finalidad comprender las razones de la reforma protestante en las primeras décadas del siglo XVI. Sin embargo, este fenómeno religioso posteriormente influyó en el segundo periodo de caza de brujas a finales de dicho siglo en Alemania, donde, como ya se mencionó anteriormente, las víctimas superaron en número a las de otras regiones del continente europeo. Delumeau concluye que para entender los fines de la reforma protestante del occidente, hay que poner en claro la vida religiosa a nivel parroquial.¹¹⁴ Por tanto, comprender la relación entre sacerdotes y campesinos clarifica la atmósfera religiosa real en las sociedades en que se desarrolló la brujería europea.

A principios del siglo XV, las acusaciones contra sacerdotes concubinarios abundan. “Lujuriosos y abundantes; imposible deponerlos debido a su gran número”.¹¹⁵ Sin embargo, Delumeau invita a tomar estas recriminaciones morales con cierta reserva. Es difícil llegar a conocer el número real de sacerdotes en concubinato en cada parroquia, pero tampoco se puede negar que los tribunales episcopales eran muy laxos y se sancionaba sin consecuencias.¹¹⁶ Los tribunales no se preocupaban en velar porque los sacerdotes acusados no reincidieran en dicho comportamiento.

El concubinato era casi inevitable en los casos en que el sacerdote tenía que trabajar para vivir y necesitaba de una mujer que se encargara del hogar: la edad canónica de una sirvienta de sacerdote era de sesenta años a menos de que se tratara

114 Jean Delumeau, *El catolicismo, de Lutero a Voltaire*, p. 190.

115 *Ibidem*.

116 *Ibidem*, p. 191.

de un familiar cercano.¹¹⁷ Delumeau exclama: “¡Podemos imaginarnos en qué grado de desgaste debía de encontrarse una campesina de sesenta años en plena edad media y qué número de personas alcanzaban esa edad!”¹¹⁸

El abuso del absentismo o el comportamiento poco pastoral del sacerdote fue otra situación en contra, “entre los siglos XIV y XVII el número de parroquias que se vieron privadas de su pastor fue muy elevado”,¹¹⁹ los obispos, lejos de controlar esta situación, se limitaban a mantener en inmovilidad y administrar de manera excesivamente rutinaria los obispados. Por ejemplo, a comienzos del siglo XVI en Tournai, de un total de quinientos seis parroquias, cuatrocientos cincuenta y dos no habían sido provistas por el obispo.¹²⁰ Los sacerdotes absentistas (quienes la mayoría de las veces se encontraban en la universidad o en ciudades más cómodas), tenían derecho a hacerse reemplazar por un periodo de siete años, aun sin autorización, sólo se limitaban a recoger las rentas a su beneficio, pagaban a vicarios temporales, sustitutos, que comúnmente eran vagabundos o sacerdotes ordenados sin título, por consecuencia, ignorantes de los cánones del cristianismo.¹²¹ Esto, sumado a que, para poder subsistir, tenían que compaginar su trabajo con un oficio.¹²² Por otra parte, sería una equivocación creer que la residencia del sacerdote titular significaría una mayor conciencia del cristianismo y de catequización de los fieles:

117 *Ibidem*, p. 192.

118 *Ibidem*.

119 *Ibidem*.

120 *Ibidem*, p. 194.

121 *Ibidem*, pp. 193-195.

122 *Ibidem*, p. 195. Jean Delumeau agrega: “Los estatutos sinodales alemanes (por ejemplo) proveían que... un sacerdote podía trabajar como jardinero, almaciguero, pastor, vaquero, agricultor, pintor, escriba, librero, boticario y pescador”.

E. Catta, estudiando la diócesis de Nantes en el siglo XVI escribe muy juiciosamente “la residencia de los sacerdotes. Allí donde se da (caso que, preciso es confesarlo, no es demasiado frecuente), lejos de ser índice de mayor celo pastoral, lo es, por desgracia, de mayor libertinaje ya que no es extraño que se busque el aislamiento en el campo para vivir desahogadamente lejos de las miradas de los superiores”.¹²³

El resultado era que un sacerdote parroquial se hallaba al mismo nivel que su grey. Lejos de convertirlo en un personaje simpático,¹²⁴ muchas veces la búsqueda de acomodar a sus hijos en una posición dentro de la iglesia causó molestia. La ignorancia de los curas dio como resultado el administrar mal los sacramentos, misas mal oficiadas (eso cuando se oficiaban) y, como afirma Delumeau, más que las faltas morales de los religiosos, fue gracias a la deficiencia de sus conocimientos que las reformas se gestaron, tanto la católica como la protestante.¹²⁵

Como es de imaginarse, esto impactó en la cristianización a tal grado que se dio paso a una folclorización de las ceremonias, fiestas y creencias católicas. En procesos de brujería se distingue, por ejemplo, el “mal dado” y el “mal del santo”. El primero se atribuye al demonio y a sortilegios; el segundo, se refiere a la acción de un Santo que puede curar una enfermedad, por el hecho de que él mismo la envió. En la comunidad de Bazezney se dio el caso en el que una inculpada intentó saber quién envió un maleficio a una mujer, si fue la virgen de Notre-Dame de Sion, la de Notre-Dame de Fricourt o la de

123 *Ibidem*, p. 194.

124 *Ibidem*, p. 195.

125 *Ibidem*, p. 192.

Notre-Dame de La Maix.¹²⁶ Este proceso de sincretismo en el cristianismo, creo, era difícil de evitar en las condiciones de la organización parroquial antes mencionada.

Delumeau agrega que hay una antipatía fundamental que opone magia y religión. A pesar de la cercanía entre ambas creencias, son hostiles entre sí:

La primera tiende hacia lo concreto, mientras la segunda hacia lo trascendental; una se esfuerza en satisfacer las necesidades inferiores de la vida doméstica, la otra en elevar al hombre por encima de sí mismo, así como el rito religioso busca en general lo colectivo: la luz del gran día y el público. El rito mágico los rehúye y se orienta hacia lo individual.¹²⁷

Las reformas religiosas se hicieron sentir en la segunda mitad del siglo XVII, en la misma época en que los procesos de brujería disminuyeron. Delumeau atribuye posiblemente este fenómeno a la aparición de una nueva mentalidad en las clases cultas (al menos en el área francesa y alemana) y al mismo tiempo las masas se sintieron más seguras que en otras épocas.¹²⁸

Su análisis nos permite cuestionarnos si realmente existió esa leyenda de una edad de oro católica en la edad media, cosa que puede haber sido posible en las altas jerarquías eclesiásticas, pero en el proletario religioso, difícilmente encontraremos esta claridad teológica.

126 *Ibidem*, pp. 205-206.

127 *Ibidem*, p. 210.

128 *Ibidem*, p. 212.



Ilustración 2. Johann Heinrich Füssli, *La pesadilla (el incubo)* 1790. Óleo sobre tela (73 x 66 cm) Casa de Goethe (museo), Frankfurt, Alemania.

Manuales teológicos contra la brujería y el nacimiento del Santo Oficio de la Inquisición

Santo Oficio de la Inquisición

La inquisición nace como tribunal eclesiástico a partir de la disposición del papa Gregorio IX en el año de 1233.¹²⁹ Este vio en las órdenes mendicantes, principalmente en la Dominica, la oportunidad de combatir la herejía cátara que se extendió por Francia, Aragón y el norte de Italia. La justificación era sencilla: se debía combatir a esa tendencia: “[...]el hereje corrompe la fe, indispensable para la vida del alma[...] literalmente herejía significa selección. Sumamente impopulares y perseguidos por el Estado, el Hereje es, pues, al igual que un criminal, un rebelde y un paria”.¹³⁰

Hay ciertos hechos y condiciones en Europa occidental que pueden considerarse antecedentes de esta institución. En el siglo XI y XII se registraron linchamientos populares llevados a cabo por personas que consideraban demasiado indulgente a la Iglesia. El brazo secular era competente para investigar la herejía, pero no para castigarla y su regular contaba con pocos conocimientos teológicos para corregirla.¹³¹ El lema que llevó la institución a lo largo de su historia fue tomado del Salmo 73, que rezaba: “Exsurge domine et iudica causam tuam” (levántate, Señor, y juzga tu causa).

En los tribunales eclesiásticos los procedimientos se ceñían a la *denuntiatio* de un Arcediano o bien en la *accusatio* de alguien en particular,¹³² la organización provista por el concilio de Narbona en 1227 mejoró este proceso. Ordenaba que los obispos hicieran visitas periódicas a las parroquias, sin embargo, las diversas ocupaciones seculares impedían realizar las pesquisas de forma adecuada. El Santo Oficio,

129 Arthur Turberville, *La inquisición española*, trad. Javier Malagón y Helena Pereña, México, FCE, 1973, pp. 8-10. El trabajo de dicho historiador es parte medular de este apartado. En este pequeño libro condensó el proceso y jerarquía general del Santo Oficio.

130 *Ibidem*, pp. 7-8.

131 *Ibidem*, pp. 8-10.

132 *Ibidem*, p. 11. Denuncia y acusación.

del siglo XIII al siglo XVI, tuvo un proceso de evolución en sus leyes y formas de proceder. En los tribunales medievales, la figura predominante era la del fraile inquisidor, aun por encima del obispo.¹³³ Sus funciones no quedaban encerradas en las paredes del tribunal, al contrario, su labor consistía en investigar los delitos y ocuparse también de la función policial, de ahí el título de Inquisidor.¹³⁴ Este tribunal evolucionó poco a poco hacia una institución jurídica con manuales y procesos estandarizados. Los delitos perseguidos por el Santo Oficio no fueron establecidos desde su instauración, si bien las herejías fueron el principal crimen que persiguió la Inquisición a lo largo de los siglos XIII, XIV y XV.

En Francia, la Inquisición medieval tuvo que contar con el poder de la Corona. Su labor en Languedoc contribuyó al engrandecimiento de la monarquía francesa, ya que sometió bajo el imaginario colectivo, a un grupo de poblaciones que hasta entonces habían sido posesiones de los condes de Tolosa.¹³⁵ Con el paso del tiempo, mientras la influencia de la Corona aumentaba, la del papado decrecía. Los escándalos eclesiásticos, como el cisma o el calvinismo (siglo XVI), desacreditaron a la Inquisición. Su lugar en la persecución de la herejía fue tomado por la universidad de París.¹³⁶ En Inglaterra, el Santo Oficio incursionó en contra de los templarios en 1309.¹³⁷ En Italia, la contrarreforma le dio un nuevo aliento a la Inquisición con el papa Pio V, ex inquisidor. En conclusión, se puede decir que en los países en que más actividad tuvo la Inquisición fueron Alemania, Francia e Italia.¹³⁸

133 *Ibidem.*

134 *Ibidem.*

135 *Ibidem*, p. 13.

136 *Ibidem.*

137 *Ibidem*, p. 14.

138 *Ibidem.*

La Inquisición española

En los primeros tiempos de la edad media, España se distinguió de las demás regiones europeas por la relativa armonía y libertad, en el convivir social entre cristianos, judíos y musulmanes.¹³⁹ Pero a principios del siglo XIV, la situación cambió. Tuvo como antecedentes la batalla de las Navas de Tolosa (cristianos de Castilla y Aragón contra moros) y la gran matanza en Úbeda.¹⁴⁰ Fueron condenados algunos judíos por ostentosos y por ser prestamistas. La calma se terminó con la gran matanza de judíos en Castilla, Aragón y Navarra. La más grave tuvo lugar en Sevilla en el año de 1391.¹⁴¹ En los concilios de Zamora se publicaron cánones para restringir el intercambio comercial con judíos y moros, además de determinar la concentración de la población de dichos pueblos en barrios especiales, que fueron llamados juderías y morerías.¹⁴²

Los reyes católicos Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, en 1474, dieron un nuevo aliento a la institución, cuando ya estaba a punto de extinguirse en toda Europa.¹⁴³ La leyenda atribuye la creación del Santo Oficio español a santo Domingo de Guzmán, lo cual es incorrecto ya que ambos difieren en épocas. Su instauración obedece a un proceso de reconquista espiritual y política de la península española. En 1474, Isabel subió al trono de Castilla; Fernando en 1479 tomó la corona de Aragón.¹⁴⁴ En 1492, con la reconquista de Granada y la expulsión de los judíos de la Península, el proceso de unificación se consumó.

139 *Ibidem*, p. 21.

140 *Ibidem*.

141 *Ibidem*, pp. 21-23.

142 *Ibidem*.

143 *Ibidem*, pp. 15-16.

144 *Ibidem*, pp. 19-20.

El Santo Oficio tuvo distintas recepciones en la Península: “El problema de los cátaros hizo sentir más a Aragón que ha Castilla [...] la Inquisición no existía en absoluto en aquellas épocas, Castilla a diferencia de Aragón, desconocía el funcionamiento del Santo Oficio”.¹⁴⁵ Recordemos que Aragón tuvo una Inquisición en el siglo XIII, que combatió el brote de los cátaros en la región occitana. Ante este nuevo tribunal se mostró reticente. Era la época de unificación de la península en un solo reino, el miedo de perder sus fueros ante Castilla los hizo desconfiar de las intenciones de este tribunal.¹⁴⁶ Existen otras razones eventuales que gravitan en la instauración del Tribunal de Castilla. Según Turberville, “el año en que los reyes católicos pidieron a Sixto IV que estableciera la Inquisición en Castilla [...] fue por el descubrimiento de una celebración judía en viernes santo”.¹⁴⁷

Instaurada por Torquemada, que amenazó con la expulsión a quienes no se convirtieran, cambió el ambiente. Muchos judíos y moros se bautizaron con tal de quedarse en España. Se puede decir que la Inquisición llegó para cuidar que esta población no fuese apóstata, y lo hizo con procedimientos y fórmulas conocidas: quemó a muchos judaizantes. Algo en lo que se diferenció de los tribunales de otros países fue en la calidad y cantidad de procesos.

El cristianismo en el Nuevo Mundo y el Santo Oficio de México

La cristianización de los indios en América, emulaba la de los moriscos en Granada. Se impuso la misma organización política. Basta recordar que el primer Virrey de Nueva España, Antonio de Men-

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 16-19.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 29-30.

doza y Pacheco, había nacido en Granada. Serge Gruzinski agrega que, además, se intentó reproducir la cristiandad primitiva que “se presentaba como una nueva versión del “Antiguo Testamento”, en su lucha contra idolatría o de la tebaída egipcia en su busca de ascetas y de nuevos desiertos”.¹⁴⁸ Este autor puntualizó un aspecto muy importante de la época: para el europeo del renacimiento, religión y política estaban mezclados inextricablemente.¹⁴⁹ El único común denominador en los reinos de Carlos V era la religión:

El cristianismo del renacimiento era un modelo de existencia antes que un conjunto de creencias y de rituales: englobaba la educación, la moral, el arte, la sexualidad, las prácticas alimenticias y las relaciones de alianza, y los momentos esenciales de la vida. Por todas estas razones la cristianización constituyó un eslabón esencial de la occidentalización del nuevo mundo.¹⁵⁰

El Santo Oficio de México y el Santo Oficio de Lima se establecen oficialmente en el año de 1571.¹⁵¹

Estas dos inquisiciones indianas aparecen en muchos aspectos rezagadas y ocupan tristemente el último lugar de los tribunales que dependen de la secretaría de Aragón, los que a su vez son precedidos por aquellos que dependen de la secretaría de Castilla[...] Lima y México se encuentran

148 Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*, trad. de Folch González, Madrid, Paidós, 2007, p. 112.

149 *Ibidem*.

150 *Ibidem*.

151 Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 2013, p. 21.

lejos detrás de Toledo, la Inquisición de mayor prestigio, o incluso de Sevilla, Valladolid o Granada, algunas de las más antiguas e ilustres.¹⁵²

Es muy poca la importancia que se brinda a los tribunales americanos, Solange Alberro, al comparar el tribunal de México con el de Toledo, asevera: “Mientras en Toledo hay cuatro inquisidores asistidos de un fiscal, cuatro notarios del secreto y numerosos ayudantes... México solo cuenta con dos inquisidores, quienes con un fiscal, un solo notario y un pobre alcaide, bastan supuestamente para los asuntos que presenta el inmenso distrito”.¹⁵³

La práctica inquisitorial en México

Las autoridades de la Inquisición tenían una amplia experiencia en combatir la herejía y algunos delitos contra la fe en la península ibérica, pero en Nueva España, como en toda América, la institución tuvo que ajustarse a las diferencias culturales y territoriales. Mientras que en España con casi cien años de trabajo existían dieciséis tribunales, que ejercían su autoridad sobre un territorio de quinientos mil km²,¹⁵⁴ el tribunal de México se debía administrar en diferentes condiciones, desde los territorios más alejados de Nueva España, como Nuevo México, Nueva Galicia y hacia el sur los actuales territorios de Guatemala, Nicaragua, Honduras y las lejanas Filipinas. Para un solo tribunal, este territorio era de poco más de tres millones de km².¹⁵⁵

152 *Ibidem*, p. 30.

153 *Ibidem*.

154 *Ibidem*, p. 23.

155 *Ibidem*, p. 23.

Aunado a la situación geográfica, la compleja sociedad que estaba emergiendo en Nueva España no se ajustó con el aparato teórico de la Inquisición, pues los grupos indígenas quedaban fuera de la jurisdicción del Santo Oficio. Esto debido al proceso de cristianización y también para evitar conflictos en las comunidades. Razones no faltaban. El tribunal monástico establecido por los frailes evangelizadores de 1521 a 1533, así como el tribunal episcopal que funcionó de 1533 hasta la llegada del Santo Oficio cayeron en excesos al momento de juzgar a los indios: “¿Podía considerarse realmente a tales neófitos como culpables de herejía habiendo transcurrido tan poco tiempo desde el derrumbe de su universo y siendo su cristianismo, si bien sincero, tan reciente y superficial?”¹⁵⁶

Por tanto, sólo eran juzgados los negros y los españoles.¹⁵⁷ En todo caso, el mundo indígena se constituyó como un refugio ante la Inquisición.¹⁵⁸

¿Cuánto tiempo podría mantenerse este orden? En concreto, los mestizos modificaron e hicieron tambalear el orden jurídico que sólo tuvo éxito en los primeros años del Santo Oficio de México. Teológicamente su *modus operandi* no podía familiarizarse o explicarse a la población india y mestiza: “[...]prácticas tan novedosas como incomprensibles por lo que se refiere a ellos [como] blasfemia, herejía, calvinismo, iluminismo, mahometismo, incesto, bigamia, mientras se habla de personajes fabulosos, libre albedrío, gracia, Santa Trinidad, etc[...].”¹⁵⁹ Tomando en cuenta que los frailes llegaron con la experiencia de la evangelización de Granada.

156 *Ibidem*, p. 22.

157 *Ibidem*, pp. 23-29.

158 *Ibidem*, p. 27.

159 *Ibidem*, p. 25.

Burocracia y puntualidades del Santo Oficio de México

Los funcionarios del Santo Oficio dependían burocráticamente de la Corona española, pero sus recursos les eran entregados por el Virrey. Sus relaciones institucionales siempre fueron malas por problemas de jurisdicción, autos de fe y otros asuntos. Casi cien años después de su instauración hay testimonios de su manera de funcionar gracias a las visitas de don Juan Sáenz de Mañozca en 1642 y Don Pedro Medina Rico en 1644: “Ambos visitantes coincidieron: los inquisidores no hacían absolutamente nada[...] nadie trabajaba. Estrada y Escobedo, por ejemplo, en cuanto llegaba al tribunal se apresuraba a ir a su cuarto a tomar chocolate[...] Iba luego a charlar con el fiscal y sus dos secretarios, haciéndoles perder el tiempo”.¹⁶⁰

La mayoría de los funcionarios de la Inquisición mexicana llegaban con muy poca experiencia y sólo a hacer carrera, con la esperanza de regresar a España al cabo de unos años.¹⁶¹

Lo cierto es que sólo los primeros dos años recibieron sueldo las autoridades de la Inquisición Mexicana. Para finales del siglo XVI ya no estaban presentes los miembros religiosos que de alguna manera creían en una misión evangelizadora. Se abrieron paso los aventureros con hambre de riquezas y de una vida mejor; era impensable la pobreza en las Indias. Por tanto, el Santo Oficio de México sí se ocupó de persecuciones, la mayoría de las veces buscando al hereje acaudalado, principalmente a los judaizantes, con una fiebre de confiscaciones de bienes entre 1640 y 1650.¹⁶²

160 *Ibidem*, p. 35.

161 *Ibidem*, pp. 33-35.

162 *Ibidem*, pp. 39-40. Valga también mencionar el caso del judaizante Luis de Carbajal, en el Nuevo Reino de León, sea posiblemente la causa de mayor relevancia en el norte de la Nueva

Para la villa de Santiago del Saltillo, la comunicación con el Santo Oficio fue escasa y difícil. Por ejemplo, las lecturas de los edictos de fe, que tenían como función suscitar las denuncias inquisitoriales, no llegaban a estos remotos lugares. Solange Albero señala que entre 1571 y 1700 se expidieron cien edictos. En Saltillo se leyó el primero hasta 1640,¹⁶³ aun cuando los edictos constituían la base de la actividad inquisitorial. Otro ejemplo a tomar en cuenta es el difícil camino que se atravesaba para llegar a las provincias del norte, siempre expuesto al peligro de los indios nómadas que estaban en constante lucha y las muchas semanas de viaje desde la capital novohispana. A todo esto hay que sumar el poco interés de los inquisidores por regular los delitos e inmiscuirse en largos procesos fuera de la ciudad de México.

Los comisarios de la Inquisición tuvieron una mayor injerencia fuera de la capital. En teoría, su trabajo era resguardar y llevar las denuncias al tribunal. Se concentraron en la mayoría de los casos en ciudades ricas, como Zacatecas, además, los cargos inquisitoriales brindaban prestigio ante la sociedad en formación.

En general, las prácticas de magia y brujería no motivaron un número elevado de procesos, en primer lugar por las pocas pertenencias que podían confiscarse a sus practicantes, sin embargo ahí están:

La magia baña con un nimbo si no misterioso, al menos ritual y propiamente culinario[...] los procedimientos europeos se mezclan armoniosamente con los indígenas, los africanos, si bien las habas son sustituidas por el maíz, la

España. Aunque no fue relajado en la hoguera, una hermana suya pereció en ella. Fueron confiscados algunos de sus bienes y él fue encarcelado.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 76.

belladona por el peyote, en un sincretismo feliz cuya eficacia multiplicada constituye sin duda ninguna, uno de los mejores lubricantes de esta difícil sociedad colonial.¹⁶⁴

Orden y manuales del proceso

A partir de los trabajos encomendados a cada miembro del Santo Oficio se puede seguir un rango. El inquisidor ordinario era la figura de mayor jerarquía, prudente en la mayoría de los casos, aunque, el imaginario colectivo lo ha presentado como un ogro poseído de crueldad.¹⁶⁵ En su misma jerarquía se hallaba el obispo, al menos en teoría, ya que en la práctica no asistía en los procesos. El fiscal llevaba el juicio y acusación. Dicho puesto era el segundo en importancia real, normalmente los fiscales se convertían en inquisidores ordinarios como fruto de su carrera.¹⁶⁶ Debajo de la escala, los secretarios o escribanos tenían la obligación de tomar nota detallada de los interrogatorios y los actos que llevara el proceso.¹⁶⁷ En el mismo nivel, los calificadores que sin retribución alguna se les requerían para realizar un examen a las pruebas contra el acusado y analizar los escritos cuando fuera necesario.¹⁶⁸ Los funcionarios de menor rango de los tribunales eran los alguaciles que asistían por los acusados y hacían un poco de todo, el carcelero se encargaba del cuidado de los reos, el portero se encargaba de recibir y llevar mensajes, el médico de hacer un examen de inspección a los reos al ingresar, el capellán ofrecía misas a los inquisidores y el tesorero se encargaba de las confiscaciones.¹⁶⁹ Por último, hay que mencionar a los familiares:

164 *Ibidem*, p. 183.

165 *Ibidem*, p. 46.

166 *Ibidem*.

167 *Ibidem*, p. 47.

168 *Ibidem*.

169 *Ibidem*, pp. 47-48.

Que aunque sin obligaciones bien definidas, pesan mucho en todos los hechos de la Inquisición, como lo demuestran las continuas quejas contra ellos[...] en lugar de estos asistentes personales, los inquisidores españoles acostumbraban a nombrar por todo el país hombres dispuestos a rendir sus servicios a cambio de valiosos privilegios que podía conceder la Inquisición. Los familiares procedían de todas clases de la comunidad[...] solían ser muy numerosos.¹⁷⁰

Directorium Inquisitorum

El proceso que sigue una causa se describe en el manual *Directorium Inquisitorum* (*Directorio de inquisidores*) de Nicolao Eymerico, Inquisidor de Aragón. Nacido en Gerona en el año de 1321,¹⁷¹ su formación la recibió de la orden dominica. Escribió la mencionada obra en 1376, en Aviñón, en un ambiente de reformas realizadas por Gregorio XI a la orden dominica y a los hospitalarios de San Juan.¹⁷² Fue maestro de Teología y se consideraba un defensor de la fe y enemigo de la corriente lulista de los franciscanos.¹⁷³

Regresando a la obra de nuestro interés, *El Directorio de inquisidores* tiene como fin primordial orientar el proceso jurídico de los reos y acusados del Santo Oficio, con especial énfasis en los casos de herejía. Hay tres maneras de formar una causa: por acusación, el delator se ofrece a probar lo que dice, en asistencia del secretario se procede a comprobar la causa, en

170 *Ibidem*.

171 Agustí Boadas, "Nicolao Eymeric, un dominico antilulista", Antonio Bueno, David Pérez y Elena Serrano, eds., *Dominicos, labor intelectual, lingüística y cultural*, Madrid, Editorial San Esteban/ Universidad de Valladolid/ Ministerio de economía y competitividad, 2016, p. 416. <<http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/>>

172 *Ibidem*, p. 418.

173 *Ibidem*.

caso de ser falso no se desecha la investigación “lo que no se descubre un día se manifiesta en el otro”.¹⁷⁴ En segundo lugar la delación: una acusación se recibe o se toma por escrito jurada por Dios y por la cruz.¹⁷⁵ Por último, la pesquisa, en la cual el inquisidor recibe información por voz pública, se corrobora esa información de testigos y se procede a la detención.¹⁷⁶

El proceso debe de llevarse en el menor tiempo posible y sin admitir muchedumbres. En cuanto a los testimonios, se admiten de cualquier tipo “director passim” [indistintamente por el director], “puesto que esta ley parece a primera vista opuesta a la justicia natural, porque priva al acusado de probar su inocencia de verdad es prudentísima”.¹⁷⁷ A diferencia de los procesos judiciales que llevan los tribunales ordinarios, si un testigo cambia su testimonio tiene el mismo valor, siempre y cuando tenga perjuicio contra el acusado.¹⁷⁸ Familiares y sirvientes pueden declarar, siempre y cuando sea en su contra.¹⁷⁹ Al tomar las declaraciones, se indica que el inquisidor lo deberá hacer en presencia de un escribano. Se toma juramento, se pregunta al testigo si conoce al acusado y desde hace cuánto tiempo, basta con dos testigos para fallar una sentencia definitiva. El acusado jamás deberá conocer los nombres de quienes lo acusan, pero si las acusaciones.¹⁸⁰

Para tomar la declaración del reo, se le pide que jure por la Cruz y por Dios. El inquisidor debe ser inteligente ya que el

174 Nicolao Eymerico, *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal, o compendio de la obra titulada directorio de inquisidores*, Ed. Facsimilar, trad. y notas. de J.

Marchena Mompeller, imprenta de Feliz Aviñón, calle del arco de Arens, 1821, p. 2. <<https://play.google.com/books/reader?id=T6BeAAAACAAJ&hl=es&printsec=frontcover&pg=GBS.PA98>>

175 *Ibidem*, p. 3.

176 *Ibidem*, pp. 5-6.

177 *Ibidem*, p. 8.

178 *Ibidem*, p. 8.

179 *Ibidem*, p. 9.

180 *Ibidem*, pp. 10-13.

acusado puede confundirlo, por tanto, debe realizar las preguntas adecuadas. En caso de que ni las declaraciones de los testigos ni el acusado confiesen, será encarcelado hasta que el inquisidor haga las pesquisas necesarias.¹⁸¹ Puede haber un abogado para los acusados y, según el *Manual*, debe ser “un hombre docto y celador de la fe”. Es nombrado por el inquisidor y no puede comunicarse con el acusado sino es en presencia del tribunal.¹⁸² Existe la posibilidad de recusación, es decir, alegar que el juez está actuando por intereses propios o de terceros. Sólo se tendrá por válida la “enemiga capital[...] la que se ha manifestado atentando contra la vida del reo”.¹⁸³

La purgación canónica es una oportunidad de redimirse. En esta causa el sujeto está obligado a presentar cierto número de personas que deben ser buenos católicos para que juren por él; en caso de no presentar a nadie, será condenado.¹⁸⁴

Cuando el acusado pide clemencia y promete abjurar de sus creencias, el directorio brinda tres caminos: De levi donde se le advierte de que, si volviera a recaer, las penas serán más graves; De vehementi, en que la grave sospecha se castiga con cárcel por cierto tiempo o mientras se celebra la misa mayor permanecer en la puerta con una vela encendida y, por último, De indicios vehementísimos, que lo obligan a llevar un sambenito y exhibirse en la puerta de la iglesia en días de fiesta.¹⁸⁵

Con los judíos y herejes se procede a la confiscación de sus bienes “para manutención y decoro del Santo Oficio”.¹⁸⁶ Consi-

181 *Ibidem*, pp. 15-20.

182 *Ibidem*, p. 28.

183 *Ibidem*, p. 30.

184 *Ibidem*, p. 51.

185 *Ibidem*, pp. 54-55.

186 *Ibidem*, pp. 58-59.

dera Eymeric que, igual que los sacerdotes egipcios vivían de sus ídolos, los inquisidores debían vivir de los cristianos.¹⁸⁷ Quedaban privados de todas sus pertenencias y eran castigados en caso de ser padre hasta la segunda generación y en el de tratarse de madre, la primera generación.¹⁸⁸ En caso de recaer en sus creencias o prácticas son relajados por el Santo Oficio “ejecutados provechosamente los días de fiesta”.¹⁸⁹

Tal vez el *Directorio de inquisidores* tiene un mayor enfoque en la herejía, pero es un referente teórico general de los tribunales del Santo Oficio de España. Aunque como veremos más adelante, su proceder práctico tiene muchas variaciones. Eymeric deja lugar a la magia y hechicería en su escrito: “los hechiceros y adivinos serán castigados por el Santo oficio si su delito roza con la herejía[...] bautizando dos veces o adorando una calavera, etc”.¹⁹⁰

Los manuales religiosos en los que se reflexiona sobre el fenómeno de la brujería comienzan a aparecer en el inicio de la Edad Media. En muchos de estos manuales no solamente se trata de la brujería, también se mencionan y analizan delitos contra la fe, nigromancia, herejías, el papel del Demonio y otras más.

El Canon episcopi

El *Canon episcopi* (regla del obispo) es uno de los tratados más antiguos, tanto que algunas veces es atribuido, falsamente, a San Agustín y, en otros casos, se considera que es parte de un capitulario Carolingio perdido.¹⁹¹ Aunque no sobrevivió copia hasta

187 *Ibidem*.

188 *Ibidem*, p. 66.

189 *Ibidem*, p. 79.

190 *Ibidem*, p. 98.

191 Jean-Michell Sallmann, *Las brujas... op. cit.*, p. 29.

nuestros días, se tiene certeza de su existencia debido a las innumerables referencias a favor o en contra del tratado. Estudios teológicos posteriores al siglo XI, como el de Bucardo de Worms, lo comenta en su *Decretum*, y el mismo *Malleus Maleficarum* hace referencia a extractos del *Canon*.

El tratado menciona y explica los vuelos nocturnos de las seguidoras de la diosa pagana Diana, “volviendo a la tesis de San Agustín que la multitud que en su época creía en tales cabalgatas vuelve al Paganismo, dando como reales las ilusiones y prestigios diabólicos”.¹⁹² La explicación del canon considera que esos viajes nocturnos son meras ilusiones y sueños provocados por el Diablo; por tanto, en su realidad no sucedían dichos vuelos nocturnos. Entonces, el soñador en vez de ser castigado con la hoguera, era excomulgado, en el peor de los casos.¹⁹³ La Iglesia de la Alta Edad Media había defendido la clemencia y la prudencia respecto a los culpables.¹⁹⁴

Para poder acceder y profundizar en las propuestas del canon, se analiza el tratado, “En el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias: muy vtil y necessarios a todos los buenos christianos zelosos de su saluacion”, escrito por Pedro Ciruelo, canónigo de la catedral de Salamanca. La edición es la tercera reimpresión del año 1628, en Barcelona, está comentada por el doctor Pedro Antonio Iofreu, abogado en la Real Audiencia del Principado de Cataluña. Aprobada por el padre Vicente Navarro, Jesuita que según la edición es lector de teología y Calificador del Santo Oficio de la Inquisición¹⁹⁵ y Fray Tomás Roca, Prior del

192 Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 88-89.

193 Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, p. 134.

194 Jean Delumeau, *El miedo... op. cit.*, p. 534.

195 Pedro Ciruelo, *Tratado en el cual se representan todas las supersticiones y hechicerías. Muy útil y necesario a todos los buenos cristianos celosos de su valuación*, ed. Facsimilar, notas de Pedro Antonio Iofreu, Cataluña, 1628, p. 1. <<https://books.google.es/books?id=hsbdQDFol9QC&pg->

monasterio de Santa Catarina. Incluye también: “[...]la constitucion veynte y vna entre las de Sixto Quinto en el bulario; prohibición de exercer el Arte de Astrologia, Judiciaria y hazer encantamientos, adivinaciones y hechizarias, de leer y tener libros de las dichas cosas y facultad de los ordinarios y de los Inquisidores de reprimir y castigar a los inobedientes”.¹⁹⁶

Cabe mencionar que María Tusiet Carlés señala que el tratado pertenece a las primeras publicaciones en lengua romance sobre el tema y lo fecha en el año 1530, posiblemente en la ciudad de Alcalá, “escrito a manera de una Suma Teológica”. Señala, además, que Pedro Ciruelo era uno de los teólogos más afamados de la época en España,¹⁹⁷ concentrado en explicar las supersticiones de manera clara.

La defensa del *Canon Episcopi*, escrita por Pedro Antonio Iofreu, señala que el fue establecido en los concilios Ancyrano (siglo IV) celebrados en la ciudad de Ancyra en la provincia de Galacia (actual Turquía).¹⁹⁸ En él se especifican tres tipos de brujas: en primer lugar las herejes, “qui relecto creatore suo, diaboli suffragia querunt, idem a tali peste debet mundari Sancta Ecclesia”¹⁹⁹ (que abandonado su Creador, los diablos buscan la aprobación, por lo mismo la Santa Iglesia debe limpiar tal azote), en segundo, las brujas supersticiosas “ut noverint hic omnia falsa esse non a divino, sed a maligno spiritu alia fantasmata mentibus irrogare”²⁰⁰

=PP5&num=13&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false>

196 *Ibidem*, p. XXXII.

197 María Tausiet, “Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega”, *Revista de historia*, Jerónimo Zurita, p. 140.

198 Pedro Ciruelo, *op. cit.*, p. 45 y p. 253.

199 *Ibidem*, p. 257. En ese libro Pedro Antonio Iofreu y Pedro Ciruelo no traducen las frases en latín. considero que son pasajes directos tomados del libro *Canon episcopi*, ya que, si bien hoy en día no existen copias, en su época debieron existir.

200 *Ibidem*, p. 257.

(para que sepan que no todas estas cosas sean falsas desde la divinidad, sino del espíritu maligno, que acostumbra, con visiones, imponerse en las mentes) y, en tercer lugar, las brujas de ilusiones que son engañadas “mentem quam captivam tenet in formis deludens”²⁰¹ (tienen la mente cautiva con formas engañosas).

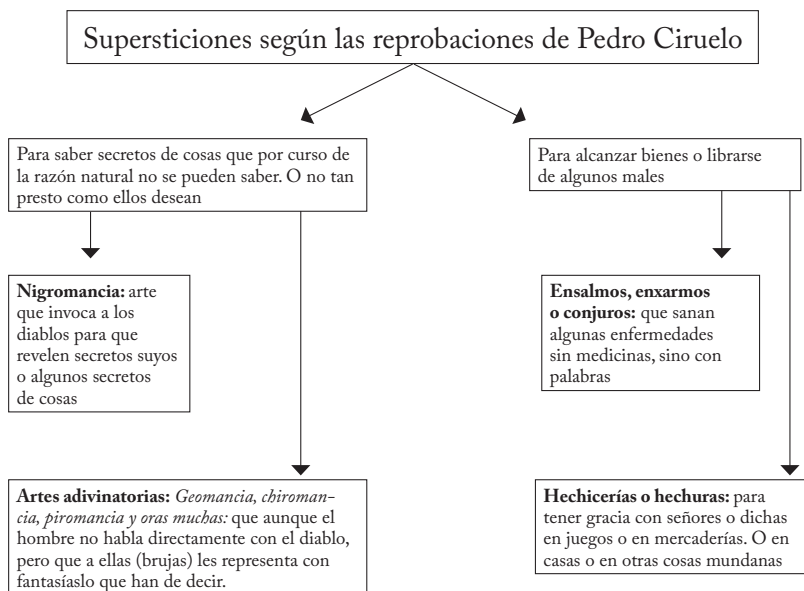


Fig. 1 Supersticiones según las reprobaciones de Pedro Ciruelo.

El presente cuadro se elaboró con base en la información obtenida de las reprobaciones de Pedro Ciruelo. En general, como él mismo menciona, son las cuatro especies principales María Tausiet en su estudio dice que “Ciruelo presenta una larga lista de ‘artes devinatorias’ absolutamente prohibidas: geomancia (adivinación por la tierra), ydromancia (por el agua),

201 *Ibidem*, p. 258.

aerimancia (por el aire), piromancia (por el fuego), spatulamancia (por los huesos de las espaldas de animales muertos), chiromancia (por las rayas de la mano).²⁰²

Las brujas que no son mencionadas según la palabra de Pedro Ciruelo, son las que devoran a sus propios hijos. Las brujas se untan con ungüentos y diciendo algunas palabras van por los aires y vuelan a tierras lejanas. Es confesión de las dormidas o veladas[...] “¿no se ve el peligro manifiesto que si se condenan por confesión de sueños que es inhumanidad?”²⁰³ ¿Puede ser cierta esta afirmación? Según la defensa sólo hay dos caminos: que el demonio las traslade a dichos lugares o que en sueños el demonio haga creer a las brujas esa ilusión. ¿Cómo puedes decidir cuál de las dos es verdad si el demonio es padre de la mentira?, se pregunta Pedro Antonio Iofreu. Y critica que en cada tratado en que los teólogos intentan profundizar, terminan más confundidos.²⁰⁴

Por último, deja entrever una corriente de defensa del Canon en cada región. En España hay “cathólicos españoles que vale uno por muchos”²⁰⁵ y menciona a Francisco Samuel, de la orden de los Mínimos, y su tratado *Fortaliti Fidei Catholice*, en Italia Francisco Ponsonibio con el tratado *De Lamis de Francia* Miguel Montano, Erodio y Duareno, en Inglaterra Juan Salisburien, de los germanos Philyppus Camarat, Ulrich Molitor y Leonardo Ouario.²⁰⁶ Sin duda alguna, el *Canon* se convirtió en el referente teórico-práctico para los inquisidores que buscaban una alternativa al *Malleus Maleficarum* sobre la brujería en toda Europa.²⁰⁷

202 *Ibidem*, op. cit., pp. 38-40 Maria Tausiet, op. cit., pp. 147

203 *Ibidem*.

204 *Ibidem*, p. 259.

205 *Ibidem*.

206 *Ibidem*, pp. 59-260.

207 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 88-89.

Es por la instauración de esta institución que los tratados se acrecientan, además da pie a la ferocidad de las persecuciones por parte de tribunales eclesiásticos. Si el *Canon* propuso la clemencia hacia los perseguidos y calificaba como sueños los vuelos y aque-larres de las brujas, los manuales posteriores aseguran la existencia de todo lo dicho por los acusados.

En 1376, Nicolau Eymerich escribe sus experiencias como Inquisidor de Aragón en el *Directorium Inquisitorum*. Aparece luego el *Fortalicium Fidei* de Alfonso de Espina, el *Formicarius*, tratado de brujería escrito por Jean Nider, prior de los dominicos en Basilea de 1435 a 1437. Como menciona Jean Delumeau, “las obras teóricas impulsan las persecuciones, pero a la inversa se nutren de la experiencia de los jueces”.²⁰⁸ De 1320 a 1420 aparecieron aproximadamente trece tratados de brujería y de 1437 a 1486 se elevó la suma a veintiocho.

Malleus maleficarum

En el año 1486 aparece el *Malleus Maleficarum* (el martillo de las malvadas), código consagrado a los delitos de brujería, mismo que tuvo muchas reimpresiones desde esa fecha hasta fines del siglo XVI.²⁰⁹ Fue aprobado de manera ceremoniosa por la Universidad de Colonia:

En nombre de nuestro Señor Jesucristo, Amén. Sepan todos los hombres por las presentes, que puedan leer, ver o conocer el tenor de este documento oficial y público, que en el Año de Nuestro Señor, 1487, un sábado, el de-

208 Delumeau, *El miedo en... op. cit.*, p. 538.

209 Caro Baroja, *op. cit.*, p. 128.

cimonoveno día del mes de mayo, a la quinta hora después del mediodía, aproximadamente, en el año tercero del Pontificado de Nuestro Santísimo Padre y Señor, el Señor Inocencio, Papa por providencia divina, octavo de ese nombre, en mi real y concreta presencia, Amold Kovich, notario público, y en presencia de los testigos cuyos nombres más abajo figuran, y que fueron reunidos y en especial convocados para este fin, el Venerable y Reverendísimo Padre Heinrich Kramer, Profesor de Teología Sagrada, de la Orden de los Predicadores, Inquisidor de la depravación herética en forma directa y delegado para ello por la Santa Sede, ¡junto con el Venerable y Reverendísimo Padre Jacobus Sprenger, Profesor de Teología Sagrada y Prior del Convento Dominico de Colonia, en especial designado como colega del ya citado Padre Heirsch Kramer[...]²¹⁰

Se imprimió por primera vez en Estrasburgo. Sus autores fueron Heinrich Insitioris Kramer y Jacobus Sprenger. El primero, originario de Selestat, había ingresado en el convento de esa ciudad, dio caza a los valdenses husitas, herejes de toda condición, brujos de Alsacia y del valle del Rihn. Probablemente fue el único autor del tratado. Sprenger era originario de Bale y estudió en el convento de Santo Domingo y fue profesor en la universidad de Colonia. Su actividad como inquisidor fue muy limitada.²¹¹

210 Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*, Introd. y notas de Montague Summers, transcripción de Wicasta Lovelace y Christie Rice, California, 1998, p. 568. <<http://www.malleusmaleficarum.org>>

211 Jean-Michell Sallmann, *Las brujas, amantes... op. cit.*, p. 33.

La importancia del *Malleus Maleficarum* radica en que se convirtió en el principal manual de los inquisidores en relación a la brujería y es el último desarrollo de la teoría de la realidad de las acciones mágicas.²¹² Al principio de la mayoría de las ediciones se encuentra la bula de Inocencio VIII *Summis desiderantes affectibus* (con mucho afecto para quienes sufren), fechada el 9 de diciembre 1484, dirigida a los prelados alemanes. En la bula se da poder a los inquisidores para reprimir la brujería y además describe los actos de los brujos:

en las provincias, villas, territorios, localidades y diócesis de Mayenza, Colonia, Trebes, Salzburgo y Bremen, cierto número de personas del uno y otro sexo, olvidando su propia salud y apartándose de la fe católica, se dan a los demonios íncubos y súcubos y por sus encantos, hechizos, conjuros, sortilegios, crímenes y actos infames, destruyen y matan el fruto en el vientre de las mujeres, ganados y otros animales de especies diferentes.²¹³

Este texto, según Jean Delumeau, “es, en realidad, eco de los fantasmas de los inquisidores germánicos, que en esa época veían por todas partes maleficios y reniegos del bautismo, así como demonios íncubos y súcubos”.²¹⁴

El tratado está escrito a manera de diálogo en pregunta y respuesta, como era común en la época. Está dividido en tres partes: la primera: “Que trata de los tres concomitantes necesarios para la brujería, cuales son el demonio, un brujo y el per-

212 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 128.

213 *Ibidem*, *op. cit.*, p. 127.

214 Jean Delumeau, *El miedo... op. cit.*, p. 539.

miso de Dios todopoderoso”.²¹⁵ Redactado en dieciocho preguntas. Esta primera parte se concentra en diferenciar el delito de brujería de las demás artes adivinatorias, explica cómo Dios permite el actuar de los demonios para probar la fe de los hombres. Pero, sin duda, el mayor análisis en esta primera parte se concentra en la naturaleza de los demonios:

Diabolus, de Día, es decir, Dos, y Bolus, o sea, Bocado; pues mata dos cosas, el cuerpo y el alma. Y esto coincide con la etimología, aunque en griego Diabolus significa encerrado en la Cárcel, lo cual también coincide, ya que no se le permite hacer tanto daño como desea. O Diabolus puede significar Flujo Descendente, ya que fluyó hacia abajo, es decir, cayó, tanto en términos específicos como locales. También se lo llama Demonio, es decir, Astucia sobre la Sangre, ya que ansía y procura el pecado con un conocimiento triple, pues es poderoso en la sutileza de su naturaleza, en su experiencia ancestral y en la revelación de los espíritus buenos.²¹⁶

¿El diablo necesita intermediarios? No los necesita, pero busca la perdición de los humanos, como espíritu daña con objetos físicos.²¹⁷ Los demonios íncubos y súcubos, por ejemplo estos últimos demonios en forma de mujer, extraen la semilla (semen) de los hombres, mientras que los íncubos lo depositan en mujeres durante la noche. Por tanto, los demonios no procrean por su propia naturaleza y las criaturas, productos de esta dinámica, tendrán

²¹⁵ Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus.... op. cit.*

²¹⁶ *Ibidem*, p. 39.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 18-21.

según el tratado una tendencia hacia lo oscuro y maligno.²¹⁸ Sólo por dar algunos ejemplos, y un temor en el que se detienen los autores, el cómo interviene el Demonio en las relaciones de las parejas casadas, la obstrucción de la cópula y la ilusión de ser castrado para el hombre.²¹⁹

Resalta, además, la repugnancia del hecho de ser un “pacto definido y blasfemia al creador”.²²⁰ Define las prácticas en cuatro (más importantes),²²¹ mismas que trata en las cuestiones del primer apartado:

1. Renuncian a la fe cristiana católica y a los dogmas.
2. Dedicasen en cuerpo y alma a todos los males.
3. Ofrecen a Satán a niños no bautizados, inclusive a sus propios hijos.²²²
4. Dedicasen a todo tipo de lujuria carnal con íncubos y súcubos.

Para los hechizos señala que sólo existen tres tipos, el que es por obra del diablo, en segundo lugar por deslumbramiento de la bruja y en tercero por deslumbrar (hechizar) a otra persona por medio de los ojos.²²³

En la cuestión jurídica de la brujería, señala su orden como un agregado a la adivinación, segunda de las supersticiones. El siguiente cuadro se realiza con base en el orden de los delitos. Según los autores del *Malleus Maleficarum*, la brujería pertenece al orden de la adivinación.²²⁴

218 *Ibidem*, pp. 29-31.

219 *Ibidem*, pp. 63-64.

220 *Ibidem*, p. 29.

221 *Ibidem*.

222 *Ibidem*, p. 71.

223 *Ibidem*, p. 23.1

224 *Ibidem*, pp. 21-22.

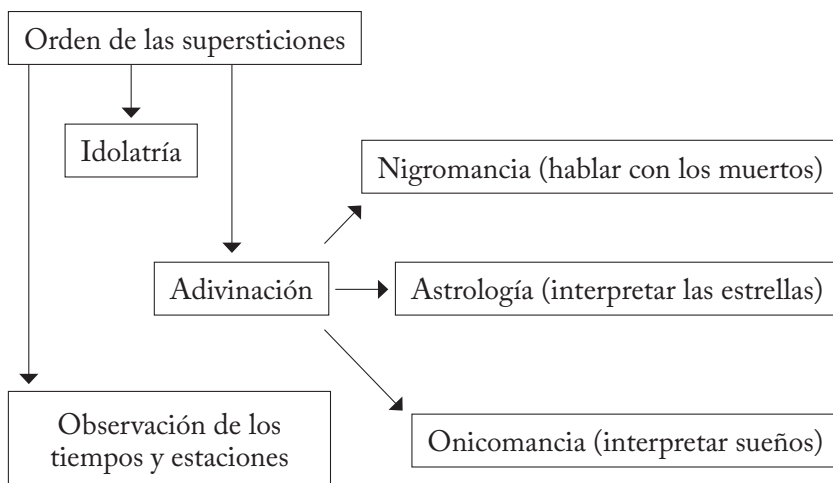


Fig. 2 Orden de las supersticiones.

Y en cuestión de la mujer, explican cómo ésta es la principal víctima del diablo por su naturaleza; más frágil, más crédula y, sobre todo, imprevisible. En conclusión, la superstición se encuentra en ellas.²²⁵ Se titula una pregunta del tratado, por ejemplo: “Acerca de las brujas, que copulan con demonios, porque las mujeres son las principales adictas a las supersticiones malignas”.²²⁶ Para los autores, como la mayoría de los teólogos de la época, la mujer no sólo es una representación del mal, sino que ella es el origen del mismo:

Si investigamos, vemos que casi todos los reinos del mundo han sido derribados por mujeres. Troya, que era un reino próspero, fue destruido por la violación de una mujer, Helena, y muertos muchos miles de griegos. El reino de los

²²⁵ *Ibidem*, pp. 48-50.

²²⁶ *Ibidem*, p. 47.

judíos sufrió grandes desdichas y destrucción a causa de la maldita Jezabel, y su hija Ataliah, reina de Judea, quien hizo que los hijos de su hijo fuesen muertos, para que a la muerte de ellos pudiese llegar a reinar; pero cada una de ellas fue muerta. El reino de los romanos soportó muchos males debido a Cleopatra, reina de Egipto, la peor de las mujeres. Y así con otras. Por lo tanto, no es extraño que el mundo sufra ahora por la malicia de las mujeres.²²⁷

Es maligna, tiene poco intelecto, embustera, vanidosa todas estas características reforzadas con citas constantes a libros pertenecientes a la Biblia.²²⁸ Si para explicar el permiso de Dios para la mala obra del Diablo, el libro de “Job” es una constante, en cuestión de las mujeres y su naturaleza figuran “Eclesiastés” y “Proverbios”.

La segunda parte se titula: “Trata del método de procedimiento adoptado por las brujas para la ejecución de sus brujerías y se distinguen según nueve rubros, nacidos de dos dificultades principales”.²²⁹ En general refiere a cómo una persona puede ser inmunizada ante la brujería y la segunda de cómo se cura a los embrujados. No debe confundirse la última cuestión, ya que, citando a Aristóteles, los autores señalan que el mal y la cura están ligados estrechamente, es decir, ambos son productos de la brujería.²³⁰ Es en este apartado donde choca en mayor medida con el *Canon*.

227 *Ibidem*, pp. 51-52.

228 *Ibidem*, pp. 50-60.

229 *Ibidem*, p. 188

230 Heinrich Kramer y Sprenger, *Malleus... op. cit.*, p. 2. <www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusEspanol2.pdf>

La brujería es contextualizada en la realidad y por tanto los autores se refieren en muchos casos a su experiencia como inquisidores. Sin duda alguna, una cita que deja perplejo a cualquier investigador sobre brujería es la siguiente:

Hoc enim & modicum utile, imo fortassis & nocere poffet, neque enim prohibiti libri nigromantiae hic inferuntur, cum hoc genus superstitionis, no libris aut doctis, fed omino ab imperitis practicantur, unum habens fundamentum dum illud non exprimitur, aut practicatur imposible fit aliquem maleficiis ut maleficum insistere.²³¹

La cita se traduce en: “Ni siquiera los libros prohibidos de nigromancia contienen tales conocimientos; pues la brujería no se enseña en los libros, ni la practican los iniciados, sino los no educados, y tiene un solo cimiento, sin cuyo conocimiento o práctica es imposible que nadie practique la brujería como brujo”. Con esta afirmación, los autores nos confirman que la brujería está inmersa en la parte más baja de la población que es la mayoría en esa época. Existen tres tipos de brujas:

1. Las que dañan pero no pueden curar.
2. Las que curan pero por algún extraño pacto con el Diablo no pueden dañar.
3. Y entre quienes dañan se destaca una clase en especial, que pueden ejecutar todo tipo de brujerías y encantamientos.²³²

231 Heinrich Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum. In tres divisas partes*, edición facsímil, notas de F. Raffaelem, Venecia, impreso por Antonio Vertanum, 1574, p. 167.

232 Heinrich Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, T. 2, trad. de Floreal Maza, p. 13.

La última puede provocar granizo, esterilidad en hombres y animales, matan niños, hacen que caballos enloquezcan, pueden transportarse de lugar a lugar por el aire en cuerpo y en imaginación, pueden afectar jueces y magistrados. Se distingue porque no adora a la Virgen, no cumple con los sacramentos, entregada en cuerpo y alma al Diablo prepara ungüentos con huesos con su ayuda.²³³

El demonio copula con las brujas y está más interesado en tentar a las doncellas que a los libertinos. Aunque no puede vérselo porque el demonio no tiene cuerpo ni forma, con ayuda del aire, él indica con sonidos a la bruja la copulación. Mencionan, además, que si se persigna la doncella, los demonios desaparecen. También está el caso en el que hombres ven a sus esposas copular con íncubos, pero al intentar golpearlos, desaparecen. En otras ocasiones puede verse a mujeres en los bosques en posición de cópula, pero al ser descubiertas un humo negro se eleva. Aducen que hay posibilidad de que el demonio inyecte semen, por el hecho de haberlo recolectado, pero es poco común ya que el demonio “odia lo superfluo”.²³⁴

En la tercera y última parte del tratado, “En relación con los procesos judiciales, para tribunales eclesiásticos y civiles contra las brujas y contra todos los herejes”,²³⁵ existen tres métodos permitidos para acusar a una persona ante el juez: el primero es cuando alguien acusa a una persona, ofreciendo demostrarlo y someterse a la ley del Talión en caso de no demostrarlo (recomienda al juez no admitir este primer procedimiento). El segundo es acusar sin poder demostrarlo ni estar dispuesto a involucrarse en el asunto, sin embargo, explica el acusador que es por celo a la fe. El juez debe de cuidar que por ningún motivo los acusados sepan el nombre de sus

233 *Ibidem*, pp. 13-14.

234 *Ibidem*, pp. 16-23.

235 Heinrich Kramer y Sprenger, *Malleus... op. cit.*, (trad. de Wicasta Lovelace), p. 440.

acusadores, ya que para estos últimos significaría un grave peligro, además, no deben admitirse enemigos a muerte como testigos o acusadores. El tercero implica una inquisición, es decir, cuando no hay un acusador o informante, pero existe una sospecha o informe sobre actividades de brujas en alguna ciudad o lugar, el juez debe proceder.²³⁶ Señala que al menos deben intervenir cinco personas: el juez, el testigo informante, el demandado o acusado, el notario y escribano. El acusado puede tener un abogado.²³⁷

El *Malleus Maleficarum* es un texto íntegro que, despeja las dudas de los jueces y facilita los procesos de brujería. La posición teológica hacia el demonio, las mujeres y la brujería nos revelan una mentalidad que prevalecía en los inquisidores, sobre todo en los de la región de Alemania y Francia, las prácticas atribuidas a las brujas mencionadas son una gran fuente para la historia comparativa.

Los abecedarios novohispanos

Mucha de la información de los manuales era conocida por los inquisidores, tal vez estudiada en su periodo de formación. En Nueva España recurrían la mayor parte de las veces a una serie de manuales que se presentan en abecedarios de delitos. Escritos en castellano, con notas en latín, son la condensación de la experiencia inquisitorial. Si estos manuales no resolvían la cuestión, entonces se recurría a los tratados de Eymeric, Cisneros, Torquemada o Sprenger.²³⁸

236 *Ibidem*, pp. 440-452.

237 *Ibidem*, pp. 452-463.

238 Tuve conocimiento de estos abecedarios gracias al libro de Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México*, p. 72. Y aunque tengo plenamente identificado el documento en el Archivo General de la Nación, por cuestiones de tiempo y logística no pude consultarlo, sin embargo, comunico que pienso transformar esta indagación en una tesis de maestría, por lo que en una futura investigación quedará resuelto este paradigma.



Ensayos.

Ilustración 4. Francisco de Goya, Ensayos (capricho 60) 1797-1799. Grabado (210 x 166 mm) Museo del Prado, Madrid, España.

Maxima de la fuente me lo ha regido
que de P. Maldonado tiene muy mala opinion
general en esta villa tenida por bruja
Lo exterior no lo demuestran anteafecta
excepcion...

Ilustración 5 “Tiene muy mala opinión en general en esta dicha villa tenida por bruja”
Juan de Villarreal, comisario del Santo Oficio.

se juramos de parte de no que a esta villa vino en el
enormes lesiones algunos tres lucas y yo tanto y que de
de Zacatecas venimos al reyno vamos y en el saltillo estamos
ojando tanta y viendo de los lucas morriquis lo que habia en
Lejos oracion de...

Ilustración 6. “De Zacatecas venimos al reyno vamos y en el saltillo estamos”
Declaración de Diego Flores de Abrego, Causa contra Magdalena de San Miguel.

Las causas

Contexto específico: La Villa de Santiago del Saltillo en el siglo XVII, los elementos y su atmósfera

La Villa de Santiago del Saltillo se ubicó al noreste de la Nueva España, no se sabe con certeza la fecha exacta de su fundación, pero se tiene la seguridad de que fue entre 1573 y 1577.²³⁹ Pertenecía jurídicamente al reino de Nueva Vizcaya, “este era un enorme territorio que abarcaba la mayor parte del septentrión del virreinato de la Nueva España[...] con alrededor de un millón de kilómetros cuadrados”.²⁴⁰ Nueva Vizcaya tenía su capital en Guadiana (hoy Durango) y después pasó a Parral, ambos lugares quedaban a varios días a caballo, por lo cual la villa del Saltillo se organizó de manera muy local e independiente, sin esperar mucho del poder central.²⁴¹ La villa del Saltillo sirvió al centro de la Nueva España, ya que fue la conexión con las provincias del norte. Se caracterizó por ser una villa agraria donde la economía era dependiente; la mayor parte de su producción de trigo era destinada a abastecer las principales zonas mineras del Norte,²⁴² también tenía un cierto carácter comercial: en la villa se vendían diversos productos del norte de la Nueva España.²⁴³

El pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala fue fundada en 1591, al lado de Saltillo, por indios tlaxcaltecas que llegaron desde el centro de Nueva España, esto con el fin de apoyar la colonización del norte novohispano. “Dependía directamente del Virrey y estaba bajo vigilancia de un Capitán Protector,

239 José Cuello, *Saltillo colonial: orígenes...*, p. 36.

240 Carlos Manuel Valdés, *Sociedad y delincuencia en el Saltillo colonial*, Saltillo, AMS/ PGJEC, 2002, p. 24.

241 *Ibidem*, p. 26.

242 José Cuello, *Saltillo Colonial...*, pp. 137-140.

243 *Ibidem*, pp. 64-66.

nombrado directamente por aquél. Era, por lo tanto, un espacio territorial (una isla) no dependiente de la Nueva Vizcaya”.²⁴⁴ Elegían gobernador cada año en votación de los tlaxcaltecas nobles (pipitlin). Éste presidía un cabildo. Saltillo era regido por un alcalde mayor, que a su vez era capitán de guerra y también estaba apoyado por un cabildo.²⁴⁵

Geográficamente, las villa y el pueblo estaban fundadas sobre un valle que captaba el agua de lluvia para solventar las necesidades de riego. Para mediados del siglo XVII, época durante la cual sucedieron los hechos, la población de las dos villas alcanzaba los 2,400 habitantes.²⁴⁶ Fue durante esta época que la villa del Saltillo se recuperaba de una crisis que a principios del siglo XVII hizo migrar a sus habitantes hacia las minas que surgían en el norte de la Nueva España.

La sociedad de estas villas estaba conformada principalmente por indios cazadores-recolectores, europeos, indios sedentarios y africanos.²⁴⁷ Con el paso del tiempo se dio el mestizaje, que dividió jerárquicamente a la nueva sociedad. Tuvo confrontaciones y muchas de las veces los conflictos estaban relacionados con pugnas de poder entre quienes conformaban dicha población:

Un malestar se asentó en Saltillo desde sus primeros días y no abandonó a su gente para nada. Los grupos de poder se instalaron y lo hicieron dando la lucha[...], los agricultores pelearon con los ganaderos por razones obvias; los españoles contra los

244 Carlos Manuel Valdés, *Sociedad y delincuencia...*, p. 26.

245 *Ibidem*.

246 José Cuello, *Saltillo colonial...*, p. 57.

247 Carlos Manuel Valdés, *op. cit.*, p. 22.

indios por el territorio y sus recursos; los tlaxcaltecas de San Esteban contra los españoles de Saltillo; esclavos contra amos, encomenderos contra encomendados, franciscanos contra esclavistas, indios sedentarios contra nómadas.²⁴⁸

La época específica en que se desarrollaron las causas, José Cuello lo considera un periodo de involución.²⁴⁹ Es decir, un proceso de reestructuración interna de la sociedad en relación con los aspectos de su economía. En la década de 1660 se puede notar una recuperación de la villa del Saltillo de una grave crisis que aquejó la región a mediados del siglo. Los vecinos con una mediana estabilidad económica se caracterizaban por su carácter multiocupacional.²⁵⁰ En cambio, los labradores se hallaban en una delgada frontera entre la pobreza y la estabilidad, aunado a la división de sus propiedades entre sus herederos. En muchos de los casos podían tener un buen nombre y propiedades, pero no estaban exentos de ser encarcelados muchas de las veces por no tener cómo pagar sus deudas.

248 *Ibidem*, p. 48.

249 Cuello, *Saltillo colonial...*, p. 152.

250 José Cuello, *op. cit.*, p. 156.

Dossier documental

Cuestiones técnicas de los documentos

Las declaraciones fueron extraídas concretamente de cuatro causas inquisitoriales giradas en contra de Francisca de la Cerda y San Miguel, Catalina de San Miguel, Magdalena de San Miguel y Mariana de la Fuente. Los documentos se encuentran en el Archivo General de la Nación. Las causas están interrelacionadas, las pesquisas del Comisario de la Inquisición inician en el año de 1665 con las declaraciones de Gerónima de Sotomayor y su hija María de Voz Mediano. No hallé un registro del proceso en lo que restó del año de 1665 y 1666. Es hasta el mes de julio de 1667 que el Inquisidor de México, Juan de Ortega y Montañés, envía al Saltillo instrucciones para averiguar la fama de cada una de las acusadas. En mayo y junio de 1668 el Comisario del Santo Oficio en Saltillo, Juan de Villarreal, recabó alrededor de quince testimonios sobre las acusadas y respondió a las interrogaciones de la Inquisición de México. En 1669, Nicolás de las Ynfantas y Villegas, en nombre del Fiscal del Santo Oficio, pidió al Comisario sólo dar seguimiento y profundizar en lo dicho contra Mariana de la Fuente. El proceso se concluyó en el año 1670.

A continuación, se exponen los hechos que se consideran de mayor relevancia. Se han ordenado de manera cronológica, difiriendo del orden por causas que presentaban los documentos, es decir, se han desarmado todos los expedientes para darles una coherencia cronológica.

Debo mencionar que para este orden del documento tomé la idea de Michel Foucault que coordinó un trabajo colectivo de recuperación de un documento del mayor interés. El resultado fue el libro *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano*.²⁵¹ El caso de las causas de las brujas saltillenses fue ordenado

251 Aunque es un caso posterior y judicial, su misma naturaleza fiscal me permitió tomar algunas

de manera cronológica y en él podemos percibir relaciones de causa efecto en la correspondencia entre el Comisario y el Fiscal en México. Algunas declaraciones, por no hallarles valor especial para la presente investigación, sólo serán mencionadas.

Gerónima de Sotomayor y María de Voz Mediano, el origen del proceso

El 22 de enero de 1665, en Santiago del Saltillo, villa al norte de la Nueva España, Juan de Villarreal, bachiller, comisario para el Santo Oficio de México, hizo parecer ante sí a Gerónima de Sotomayor, mujer de cuarenta y dos años, mestiza y casada con Manuel de Voz Mediano. Ella declaró “para descargo de su conciencia” que su esposo estaba faltando a su lazo matrimonial porque tenía una mala amistad con Francisca de la Cerda y San Miguel, mestiza, de veinte años aproximadamente. En un intento por solucionar su vida conyugal se valió de hechizos y prácticas mágicas que le fueron aconsejadas por tres mujeres: por un lado, Mariana de la Fuente y por el otro, Catalina y Magdalena de San Miguel, mestizas de entre los cuarenta y cincuenta años, las últimas, tía y prima de la amante de Manuel. Unos días después, la hija de la declarante, María de Voz Mediano y Sotomayor dio testimonio ante el Comisario, reforzando todo lo dicho por su madre.

Para comprender la querrela, transcribo la declaración que se convirtió en la base de las causas:

En la villa de Santiago del Saltillo en veinte y dos días del mes de henero de mil seis[ciento]s sesenta y cinco años. por la tarde ante el S[eño]r. B[achille]r Juan de Villareal cura beneficiado

ideas en cuanto al orden. Michel Foucault, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano. Un caso de parricidio del siglo XIX*, trad. Juan Viñoly, Barcelona, Tusquets, 223 pp.

por su Mag[esta]d, Vicario y juez eclesiástico en ella y su juris[dicció]n Comiss[a]rio de la S[an]ta Cruzada, parecio siendo llamada Gerónima de Soto[mayo]r de edad de quarenta y dos años poco más o menos, vecina de d[ic]ha villa, viuda de Manuel de Voz Mediano vecino que fue de d[ic]ha villa. Y juró en forma que dirá la verdad. Y p[regun]ta da si sabe o presume la causa porque ha sido llamada. Dixo que no la sabe ni la presume. Y p[regun]ta da si sabe o ha oído decir que alguna persona haya d[ic]ho o hecho cosa alguna que sea o parezca contra n[uest]ra s[an]ta fee cathxólica, lei evangélica, que predica o enseña la santa madre iglessía cathólica romana o contra el recto o libre exercicio de e[ste] s[ant]o officio. Dixo que no lo save ni ha oído cosa alguna de las que se le preguntan. Pre[guntan]do si sabe o ha oído decir que alguna persona aya tenido en su poder algunos huesos de difuntos moliéndolos para usar de [e]llos para algún mal efecto. Dixo que lo que sabe para descargo de su conciencia que debe de haver un año poco mas o menos que Mariana de la Fuente, muger de Pedro Maldonado vecinos de esta d[ic]ha villa de cinquenta y cinco años de edad poco mas o menos, sa- viendo la product susodicha que Pasava mala vida con su marido Man[ue]l de voz mediano por la amistad que tenía ilícita con una mujer soltera vecina de d[ic]ha villa llamada Francisca de la Zerda, mestiza, le aconsejo la d[ic]ha Mariana de la Fuente que cogiesse unos huesos de difuntos, los moliesse y los expolvorase sobre la ropa de d[ic]ho su marido que con eso dejaría la amis- tad de d[ic]ha mujer pero que para que se siguiese buen efecto y consiguiese lo que pretendía no havia de traer consigo reliquias ningunas (1v) de santos ni havia de rezar ni invocar el nombre de Jesús ni el de María s[antisim]a n[uest]ra y que si viese que

se le aparecía alguna bibora y se le enredase en el cuerpo no llamase a Dios, ni se espantase aunque viesse un perro grande prieto sino que le hablase y que habiendo la d[ic]ha Ge[róni]ma de Sotom[ayo]r enviado a un hijo suio a la parrochia de d[e]sta villa por los d[ic]hos huesos de defuntos haviendoselo traído les cogió y molió y espolvoreó sobre la ropa del d[ic]ho su marido y parte de [e]llos guardo en su casa y habiendo visto que no hacían efecto al haver usado los d[ic]hos huesos sino que proseguía el d[ic]ho su marido en el amanceba[mien]to q[ue] tenía con la dicha Fran[cis]ca de la Zerda no vso mas de [e]llo y m[an]do decir algunas missas y que en otra ocass[ió]n estando refiriendo la mala vida que pasava con su marido por el dicho amanceba[-mien]to a Cathalina de San Mig[ue], mestiza soltera vecina de esta d[ic]ha villa, de edad de mas de cinquenta años y a Magdalena de San Miguel mestiza, soltera hija de la d[ic]ha Cathalina de San miguel de más de cuarenta años, le aconsejaron las susodichas que tomase una flor grande que no save cómo se llama y la tubiesse en las manos y dixese sin Dios ni santa María y que si las tenía por espacio de una hora no tendría su marido más vida y si las tenía más tiempo, se le alargaría más tiempo de vida como quisiesse y que nunca quiso hacerlo, y que las susod[ic]has le dixerón que le havían visto a las d[ic]ha Fran[cisc]a de la zerda lavarse las partes bajas, estando con su a[cost]mbre y mensturo y que guardo aquella agua para dársela a beber al d[ic]ho su marido para que la quisiese, raspándose las uñas de los pies y de las manos para dárselas en la d[ic]ha agua y que las susod[ic]has Cathalina de San Miguel y Magdalena de San Miguel, su hija le aconsejaron que fuese a una casa (f2) donde hubiese muchos días que no se hubiera barrido y que en los rincones se criavan

unos gusanillos pequeños y los cogiesse y con un zacatillos que ellas le darían lo molieron y se lo pusiessen al d[ic]ho su marido en la pretina de los calzones que con eso s[e] cuidaria a la d[ch] a mujer. Y que ella nunca lo quiso hacer, y que en otra ocass[ió]n estando con las d[ic]ha Mariana de la Fuente le refirió a la d[ic]ha lo que le habían contado y referido que le habían visto hacer a la dicha Fran[cisc]a de la Zerda, por que la quisiese el dicho su marido a lo que le respondió la d[ic]ha Mariana de la Fuente, para eso hay contra, que se lavase las partes bajas y las sobaqueras y darle a beber aquella agua y que nunca lo quiso hacer. esta es la verdad para el juram[en]to que tiene h[ech]o y siendo le leído dijo que estaba bien escrito y que no lo dice por odio, prometió el secreto y por no saber escribir lo firmo por ella el dicho s[eñ]or r comissario, bachiller Juan de Villarreal, passo ante mi Ju[an] M[arti]n[e]z de Salasar Notario.²⁵²

La declaración fue ratificada el seis de febrero de 1665 en todo su contenido con la presencia del Comisario, el Notario y, además, Antonio de Vilbarri, predicador, guardián y ministro de doctrina del pueblo de Nueva Tlaxcala y el padre predicador Fray Antonio Caldera de la orden de San Francisco. Además, Gerónima de Sotmayor agregó más detalles:

Y que de nuevo declara haverse hallado pre[sent]e Maria de Voz Mediano y Sotom[ayo]r su hija quando las d[ic]has Cathalina y Magdalena de san Miguel le aconsejaron lo que tiene declarado en su dicho y demás en presencia de la d[ic]ha su hija truxeron

252 Archivo General de la Nación (AGN) , Instituciones coloniales (IC), Inquisición (I), 61, Volúmen (Vol) 513, Expediente (Exp) 35,1-2 fojas: "Causa contra francisca de la cerda".

las susod[ic]has unos polvos que dixeron que eran hecho de unos gusanillos y de una hierva llamada calavacillas mezclados unos zacatillos bermejos y se los dieron, los cuales tomo en su mano la d[ic]ha su hija y no quiso de [e]llos y sino que los quemo. y dixeron las susod[ic]has que d[ic]hos polvos eran para que no pudiera el d[ic]ho su marido Man[uel] de Voz Mediano tener excesos con ninguna mujer. Y assi mismo declara que hallándose press[ent]e la d[ic]ha su hija, le dixeron las d[ic]has Cathalina y Magdalena de San Miguel, que vieron que Fran[cis]ca de la Zerda y San Miguel mestiza sobrina de las susodichas se raspo en aiunas, las uñas de las manos y pies y cogio la última sangre del menstuo mezclada con una hierva llamada puyomate, para dár-sela a beber al d[ic]ho Manuel de Voz Mediano su marido, y que las susod[ic]has se la ayudaron a darsela en chocolate y dixeron que lo habian hecho para que quisiese a la dicha Francisca de la Zerda y San Miguel el d[ic]ho su marido y pidió se le leyese su dicho y le fue luego leído de verbo ad verbum contenido arriba y siéndole (3v) y siéndole leído y habiendo la d[ic]ha Geronima de Sotomayor oidolo, dijo que aquello era sui dicho y ella lo havia dicho según se le havia leído y estaba bien escripto y asentado y que era la ver[da]d y en ello se afirmaba y afirmo, ratificava y ratifico y si nece[sa]rio era lo decía de nuevo contra las susod[ic]has y no por odio sino por descargo de su conciencia, encargándosele el secreto en forma prometiolo y no firmo por no saber firmolo por la d[ic]ha el d[ic]ho S[eñ]or Comisario y lo firmaron los d[ic]hos religiosos B[achiller] Juan de Villarreal F[ray] Antonio de Vilbarri, F[ray] Antonio Caldera passo ante mi Ju[an] M[artín]n[e]z de Salazar No[tario] de TST de Vida no valga.²⁵³

253 *Ibidem*, foja 4.

En junio de 1667 se registra en el archivo del Santo Oficio:

Concuerta con su original, que queda en la cámara e secreto de esta Inquiss[i]o[n]. en el proceso de fee que en el se sigue contra Geronima de Sotom[ayo]r de donde lo saque y a que me remito y lo firme en d[ic]ha cámara y secreto del S[an]to Officio de la Inquision de la ciudad de Mex[ic]o En veinte y siete días del mes de Junio de mill seis[ciento]s y sesenta y siete años. Pedro de Artestas lio. ²⁵⁴

La respuesta desde ciudad de México

El primer y segundo día de julio de 1667, casi dos años y medio después, el Santo Oficio dio respuesta a la causa. Específicamente, el Fiscal/Inquisidor, Juan de Ortega y Montañés, dio instrucciones al Comisario para averiguar sobre las involucradas Catalina de San Miguel, Magdalena de San Miguel, Francisca de la Cerda y Mariana de la Fuente. Las instrucciones siguen el formato que viene a continuación:

Para la buena administras[i]ón de justicia conviene que luego que reciba esta, con los autos que se le remiten contra Cathalina de San Miguel, Mestiza soltera, vec[i]na de essa villa. Con todo recato, secreto y diligencia ynquiera la averigue la vida y costumbres, fama y opinión de la dicha Cathalina de San Miguel, mestiza. Y en razón de lo testificado por Geronima de Sotomayor y Maria de Voz mediano, su hija, examinara ante el notario de este Santo Offi[ci]o debajo de juramento y con todo secreto. Las personas que sin passion odio ni temor puedan decir la verdad y jurar por su examen pueda perjudicarse a la

²⁵⁴ *Ibidem*, fojas 3-4.

causa y secreto della haciendo de los exámenes en papel aparte de cada uno d[e] los testigos para que al pie de ellos se hagan las ratificaciones passados tres días conforme a estilo del Sancto Officio comparecer, sentir fee y crédito de los testigos que examinaze como como de la qualidad de la dicha Cathalina de San Miguel los remitirá a este Santo officio como en hora de toda confianza que le dexe recivo y lleve de haverlo entregado en el advirtiend[os] que al final de estos autos ha de actuar todo lo q[ue] le tocase a la dicha Cathalina de San Miguel que para todo ello y lo anexo y dependiente le damos poder y comission con bastante forma. Gu[ar]de Dios la Inq[uisici]on de Mex[i]co y jullio 1 de 1667.²⁵⁵

Juan de Ortega y Montañés

Las personas encargadas de interrogar, notariar y ratificar las declaraciones durante los cuatro procesos son los siguientes:

Nombre	Ocupación	Grupo social	Vecino	Tarea
Juan de Villarreal	Comisario del Santo Oficio	Español peninsular	Sin información	Realiza las preguntas y averiguaciones
Juan Martínez de Salazar	Notario	Criollo	Sin información	Escribe todo el proceso
Antonio de Vilbarri	Predicador y guardián de doctrina	Sin información	San Esteban de la Nueva Tlaxcala	Testigo de ratificaciones
Antonio Caldera	Fraile de la orden de San Francisco	Sin información	Sin información	Testigo de ratificaciones

²⁵⁵ *Ibidem*, foja 9.

Mariana de la Fuente

El primer proceso inicia con las averiguaciones sobre Mariana de la Fuente, mujer de Pedro de Maldonado, mestiza y en esa época con alrededor de cincuenta y dos años. Los interrogatorios se dan entre el 17 y 19 de mayo 1668 y las ratificaciones entre tres y seis días después. Cinco vecinos declaran lo que saben sobre ella:

Nombre	Edad	Ocupación	Grupo social	Vecino
Mariana Ortiz	30 años	Sin información	Mestiza	Santiago del Saltillo
Sebastian Monge	50 años	Alférez	Sin información	Santiago del Saltillo
Nicolás Flores	60 años	Alguacil Mayor	Sin información	Santiago del Saltillo
Ignacio Juan	40 años	Sin información	Tlaxcalteca	San Esteban de Nueva Tlaxcala
Antonia Barbosa	35 años	Sin información	Tlaxcalteca	San Esteban de la Nueva Tlaxcala

El 17 de mayo, Nicolás Flores y Sebastián Monge son los primeros llamados a declarar. El interrogatorio que se hace a cada persona emplea el siguiente modelo:

Si saben o presumen por qué han sido llamados.

1. Si sabe cosa alguna que sea o parezca contra las enseñanzas y fe de la Iglesia Católica, o contra el Santo Oficio.
2. Si sabe o ha oído decir que alguien tenga huesos de difunto y haga bebidas con hierbas para algún mal fin.
3. Si conocen a Mariana de la Fuente, mujer de Pedro de Maldonado.

4. Si han escuchado que ella es bruja o hechicera.

Ambos vecinos concuerdan en que Mariana de la Fuente tiene mala fama en la villa. Nicolás Flores dice conocerla de toda su vida,²⁵⁶ mientras que Sebastián Monge asegura no recordar quién dijo que ella era bruja porque eran muchas personas las que lo habían dicho.²⁵⁷ Ese mismo día declara Mariana Ortiz. Ella agregó más detalles sobre las supuestas prácticas de la acusada:

Dixo que a oydo decir muchos años q[ue] una mug[e]r vec[in]a desta d[ic]ha villa llamada mariana de la fuente mestiza mujer de P[edr]o Maldonado mestizo que es hechisera y bruxa y que en una occas[i]on en que se ausento desta villa don joseph de Serda Yn cassado con nieta de la d[ic]ha Mariana de la Fuente y no sabiendo en mayo dijo del d[ic]ho Don Joseph de cerda y nien que tierra staba oyo decir la d[ic]ha declarante a la dicha Mariana de la Fuente que ella savia donde estaba su nieto y q[ue] avia de volver a la dicha villa y preguntándole la dicha declarante como lo sabia le respondió q[ue] muy bien por que tenia un C[o]rralillo (v) oydo decir a dos o tres personas que habiendo ydo la d[ic]ha Mariana de la Fuente al pueblo de San estevan de Tlascala que esta en el distrito de esta d[ic]ha villa doctrina de los religiosos de san fran[cis]co a pedir a la casa de un indio del d[ic]ho pueblo alguna cosa y haviendosela negado el d[ic]ho indio y su mug[e]r que ni sabe cómo se llama el dicho indio ni su mujer pero sabe la casa donde vive succedio el

256 AGN, IC, I 61, Vol. 513, Exp. 33, foja 5.

257 *Ibidem*, foja 7.

amanecer muerta una criatura de pecho hija del dicho indio y sacados los ojos lo atribuyeron a lo q[ue] lo avia echo la dicha Mariana de la Fuente, y justamente sabe por haverse lo oydo decir a Doña Phelipa de Muñoz española mug[er] de Antonio Guaxardo ve[cin]o de esta d[ic]ha villa q[u]e en una ocass[i]ón que la dicha doña Phelipa se hallaba cuidada por saber que estava ligado un hombre de su affecto que ella se encomendaría a Mariana de la Fuente mug[e]r de P[edr]o de Maldonado para q[ue] le dicesse algunas cosas y ponérsela al dicho hombre para que se le quitase y justamente a oydo decir la dicha declarante a tres o quatro personas q[ue] Juliana mestiza cassada con Andres Sanchez mestizo ve vesinos de esta d[ic]ha villa de edad de treinta años poco mas o menos dio a un hombre la sangre del menstruo en un tecomate de chocolate y en una comida de picadilla y estando durmiendo con su marido le puso sobre el pecho un lagarto con mal fin y lo mismo a oydo decir que un hecho Melchiora mestiza soltera de edad de treinta y dos años poco mas o menos y Augustina mestiza soltera de edad de veinte y ocho años poco mas o menos hermanado (2f) la dicha Juliana mestiza y a las personas se lo a oydo decir se llaman Luisa Flores española mug[er] de Lucas de Farias y a Melchiora Hortiz mestiza de esta villa.²⁵⁸

Posteriormente es llamada a declarar la familia de indios que mencionó Mariana Ortiz: Ignacio Juan y Antonia Barbosa, vecinos de Nueva Tlaxcala. El día 18 de mayo, él declara:

Dixo que lo que sabe es una causa d[i]ha y sucedió en su casa cinco años avra poco mas o menos que fue que habiendo parido su muxer un hijo y siendo... vino a su casa Mariana de la Fuente mestiza mujer de pedro de Maldonado ves[in] a dee esta d[ic]ha villa un dia por la mañana que seria a las cinco o seis del dia con una criatura los brazos recién nacida y le dixo al d[ic]ho declarante q[ue] venia muy apurada y con necesidad grande la qual le avia de socorrer hasiendo con su mug[er] del dicho decla (v) rante muchas pl[e]gar[ia]s para que le criasse la criatura que traía consigo a lo qual le respondió dicho declarante y su mug[er] no podían hacerlo por q[ue] tenían un hijo que estaban criando y no tenia suficiente leche aun para su hijo y assi les perdonasse de lo qual se dio por ofendida la d[ic]ha mariana de la fuente y se salio enojada y en el otro dia siguiente durante la noche habiendose acostado el d[ic]ho declarante a su hijo en la cama en medio del y su muger le hallaron al amanecer fuera de la cama a los pies de ella estando muerto con señales en los dos ojos en el uno q[ue] parecía un aguxero como de raton en papel comido y en el otro chupado con un aguxero en el parpado y luego al punto salio el d[ic]ho declarante y fue a la casa de su comadre que avia partado a su mujer llamada María Fran[cis]ca yndia que ya es difuncta y le conto el caso y veniendo la d[ic]ha su com[adr]e a ver la criatura pregunta admirada que quien havia estado con los d[ic]hos y le respondieron que Mariana de la Fuente, mestiza mug[er] de P[edr]o Maldonado a lo qual respondió la d[ic]ha com[adr]e e que no podía ser menos sino que lo hubiera hecho la dicha mariana (v) de la fuente mestiza por que tenia mala opinión

el dicho declarante luego al punto vino a avisar para el entierro al P[adr]e doctrin[a]l Antonio de Vilbarri y le conto lo que havia pasado y luego el dicho P[adr]e le dixo q[ue] quería el en per[son]a yrlo a ver como de facto fue y recibiendo el dicho declarante la sorpeza q[ue] temia de la dicha Mariana de la Fuente lo avia hecho y q[ue] lo mismo decían otras pers[ona]s respondió el dicho padre doctrinero y que el también al filo juzgaba y supo el dicho declarante que el dicho P[adre] doctri[nero] vino a la casa de la d[ic]ha Mariana de la Fuente y la vino mucho de lo qual resulto el yr la d[ic]ha Mariana de la Fuente a la casa del d[ic]ho declarante y le pidió la respuesta y juntamente sabe que a la mañana que amanecio muerto su hijo vieron muchas personas a una india llamada juana de nación borrada ya difunta criada de la dicha mariana de la fuente que anduvo rodeando la casa del d[ic]ho declarante con algún recelo y cuidado mirando q[ue] le causo cuidado a las pers[ona]s que la vieron todo lo cual refirió el dicho delcarante en su idioma mexicano.²⁵⁹

El 19 de mayo, Antonia Barbosa declaró:

Dixo q[ue] lo que sabe es solo una cosa q[ue] le sucedió en la muerte de un hijo suyo llamado Pasqual de un mes de edad que lo hallo muerto al amanecer al pie de su cama habiendolo [a]costado en ella en medio de su marido y la suyo dicha del otro lado y viendo tan grande lastima y no sabien a quien atribuirlo fue el dicho su marido a la casa de una comadre suya que ya es difunta que havia ayudado a parir y le conto lo

259

Ibidem, fojas 11-12.

sucedido y vino la d[ic]ha su comadre a ver la criatura muerta y le pregunto q[ue] quien avia estado aquel dia en su casa y respondieron q[ue] Mariana de la Fuente mug[er] de P[edr]o Maldonado y les dixo la d[ic]ha su comadre que podía ser que lo hubiera muerto la d[ic]ha Mariana de la Fuente por que tenia muy mal nombre y mala opinión que por eso cuando la vido el dia antessedente (v) en su casa le dio pena y a bien sabia que havia d[ic]ho quando se levanto hacerle atole a la d[ic]ha Mariana de la fuente q[ue] para q[ue] le ha dexado su hijo a lo qual le respondió la d[ic]ha Antonia Barbosa q[ue] deciales por que se avia ydo el dia antessedente enojada con ella la d[ic]ha Mariana de la Fuente por que no le avia querido criar una criatura q[ue] le avia traído para q[ue] se la criase y la d[ic]ha su comadre hizo mucho reparo en ver los ojos del niño diffuncto que el uno lo tenia chupado y el otro tenia un agujero sobre el parpado y demás sabe la d[ic]ha declarante que el dia en que amanecio muerto su hijo vido por la mañana a Juana india borrada ya diffuncta criada de la d[ic]ha mariana de la fuente que andaba rodeando la casa de la d[ic]ha declarante hizo reparo luego que vio a la dicha india borrada se hacia que miraba la casa y el mismo dia le vino a dar el pésame la dicha Mariana de la Fuente y haciendo la d[ic]ha declarante acclamac[i]on a dios vu[est]ro [señ]or en presencia de la dicha Mariana de la Fuente pidiéndole a n[uest]ro s[eño]r castigasse a q[ui]en le avia muerto a su hijo respondió la d[ic]ha Mariana de la Fuente y le dixo a la d[ic]ha declarante no pienses q[ue] por q[ue] estuve ayer aca lo hise yo todo lo qual refirió a la d[ic]ha declarante en su idioma mexicano[...]²⁶⁰

260 *Ibidem*, fojas 13-14.

Francisca de la Cerda y San Miguel

En ese lapso de tiempo comienzan las inquisiciones sobre la otra acusada, Francisca de la Cerda. El proceso es llevado del 18 al 25 de mayo; las ratificaciones, tres a seis días después de las declaraciones. Declararon tres personas:

Nombre	Edad	Grupo social	Ocupación	Vecino
Mateo Irigoyen	50 años	Sin información	Sin información	Santiago del Saltillo
Juan de Farías	70 años	Sin información	Labrador	Santiago del Saltillo
Pedro Flores	40 años	Mestizo	Sin información	Santiago del Saltillo
Diego Flores	57 años	Sin información	Sin información	Sin información

El interrogatorio que hace a cada persona emplea el siguiente modelo:

1. Si saben o presumen por qué han sido llamados.
2. Si sabe cosa alguna que sea o parezca contra las enseñanzas y fe de la Iglesia Católica, o contra el Santo Oficio.
3. Si sabe o ha oído decir que alguien tenga huesos de difunto y haga bebidas con hierbas para algún mal fin.
4. Si sabe o ha oído decir que alguna persona haya echado la sangre del menstruado dentro de alguna bebida, raspándose las uñas de los pies y echando dichas raspaduras en comida o bebida.
5. Si conocen a Francisca de la Cerda y San Miguel, mestiza, soltera y que si la tiene por mujer de buena vida y costumbres, fama y opinión.

El 18 de mayo, Mateo de Irigoyen declaró que:

sabe que es hija de ysabel de la Cerda mestiza, vecina desta d[ic]ha villa y de Phelipe de San Miguel mestizo ya diffuncto y que ha[ce] veinte años poco más o menos q[ue] la conoce y siempre la ha tenido por mug[er] de buena vida y costumbres y que esta es la verdad para él.²⁶¹

El 25 de mayo, Juan de Farías proporciona los mismos datos del anterior declarante pero agrega que “oyo decir q[ue] se tuvo nupcias en mala amistad con un hombre casado y q[ue] de lo demás”.²⁶² Pedro Flores el mismo día da una declaración más nutrida. Respondiendo a la pregunta número tres, relató otra historia:

Dixo q[ue] lo que sabe para descargo de su conciencia q[ue] debe de haver seis meses poco más o menos q[ue] le conto Andres Martin español residente en esta villa de la puebla de los ángeles casado en dicha ciudad que tiene o[ficio] de arriero q[ue] uso para mal fin algunos huesos de difuncto poniéndolos en la cabecera de una mug[er] casada por haverle asegurado una persona que la alcansaria cayendo en pecado con ella y haviendolo hecho reconocio el engaño y q[ue] no se havia seguido el effecto q[ue] por este mal medio avia pretendido y q[ue] si la avia engañar la pers[on]a se lo avia aconsejado y no la nombro y afirmo sabe este d[ic]ho declarante q[ue] el dicho Andres Martin es los que tiene referido por haverselo oydo habérselo oydo contar a Antonia negra esclava de una es[pañol]

261 AGN, IC, I 61, Vol. 513, Exp. 35, foja 6v.

262 *Ibidem*, foja 9.

a llamada Antonia de edad de veinte años poco mas o menos y las dicha su ama se llama Cathalina de la Xerda vez[in]a de esta villa mug[er] de Fran[cis]co de Treviño.²⁶³

Para la siguiente pregunta del comisario también tiene otra historia:

Q[ue] le conto el Cap[ita]n don Augustin de Echaverri siendo protector de la frontera del pu[eblo] de S[an] Estevan de Tlaxcala del distrito desta d[ic]ha villa y al presente exerce off[icio] de la R[ea]l justicia en el R[ea]l de Minas San Gregorio de Mazapil q[ue] dista de esta villa veynte leguas poco mas o menos. Que estaba ligado y tenia muy a sospecha de haverle echo efecto doña Phelipa Cerrano española vez[in]a de esta d[ic]ha villa[...]²⁶⁴

Finalmente habla sobre Francisca de la Cerda, a la cual tiene por mujer de buenas costumbres.

Catalina de San Miguel

El 26 de mayo se abre el proceso contra Catalina de San Miguel, mestiza, en el proceso declararon tres personas:

Nombre	Edad	Grupo social	Ocupación	Vecino
Ignacio Martínez	50 años	Sin información	Capitán	Santiago del Saltillo
Francisco Treviño	50 años	Sin información	Sin información	<i>Ibidem</i>
Nicolás Rodríguez	27 años	Sin información	Sin información	<i>Ibidem</i>

263 *Ibidem*, fojas 10-11.

264 *Ibidem*.

Las averiguaciones sobre Catalina de san Miguel transcurren del 26 al 28 de mayo, junto con las ratificaciones. El interrogatorio sigue el modelo anterior, a excepción de la última pregunta:

1. Si saben o presumen por qué han sido llamados.
2. Si sabe cosa alguna que sea o parezca contra las enseñanzas y fe de la Iglesia Católica, o contra el Santo Oficio.
3. Si sabe o ha oído decir que alguien tenga huesos de difunto y haga bebidas con hierbas para algún mal fin.
4. Si sabe o ha oído decir que alguna persona haya echado la sangre del menstruo dentro de alguna bebida, raspándose las uñas de los pies y echando dichas raspaduras en comida o bebida.
5. Si conocen a Catalina de San Miguel, mestiza, soltera y que si la tiene por mujer de buena vida y costumbres, fama y opinión.

El 26 de mayo son interrogados Ignacio Martínez y Francisco Treviño. Ambos mencionan la historia de Agustín de Echavarrí y Felipa Muñoz Serrano. En cuanto a Catalina de San Miguel, la tienen por mujer de buenas costumbres. Ignacio Martínez declara que es “hija de Fran[cis]co de San Miguel vez[ino] de d[ic]ha villa y de Fran[cis]ca mestiza ya difuncta más de ve[i]nte y cinco a[ño]s poco mas o menos”.²⁶⁵ A lo que Francisco Treviño en su interrogatorio agrega al mencionar que la madre de Catalina es “india mexicana”.²⁶⁶ El 28 de mayo es llamado a declarar Nicolás Rodríguez. Testifica y ratifica, sobre las preguntas hechas, que no sabe nada.

²⁶⁵ *Ibidem*, foja 20.

²⁶⁶ *Ibidem*, foja 21.

Magdalena de San Miguel

La causa contra Magdalena de San Miguel inicia el 28 de mayo y finaliza el 4 de junio. En ella declaran tres personas:

Nombre	Edad	Grupo social	Ocupación	Vecino
Joseph Ramón	47 años	Sin información	Sargento	Santiago del Saltillo
Diego Flores	57 años	Sin información	Sin información	Santiago del Saltillo
Francisco Treviño	50 años	Sin información	Sin información	Sin información

El interrogatorio que hace a cada persona emplea el siguiente modelo:

1. Si saben o presumen por qué han sido llamados.
2. Si sabe cosa alguna que sea o parezca contra las enseñanzas y fe de la Iglesia Católica, o contra el Santo Oficio.
3. Si sabe o ha oído decir que alguien tenga huesos de difunto y haga bebidas con hierbas para algún mal fin.
4. Si sabe o ha oído decir que alguna persona haya echado la sangre del menstruo dentro de alguna bebida, raspándose las uñas de los pies y echando dichas raspaduras en comida o bebida.
5. Si conocen a Magdalena de San Miguel, mestiza, soltera y que si la tiene por mujer de buena vida y costumbres, fama y opinión.

El 28 de mayo declara Joseph Ramón, tiene a Magdalena de San Miguel por mujer de buenas costumbres, no así a Mariana de la Fuente, de la que declara que:

Debe de haver treinta años q[ue] oyo en esta d[ic]ha villa decir a algunas per[son]as que estaba logado un hombre q[ue] assistia en d[ic]ha villa q[ue] no se acuerda como se llamaba el d[ic]ho hombre pero se acuerda se tenia sospechas de haverlo ligado Mariana de la Fuente... y que la vevida que se le avia dado avia sido en aguamiel estando dentro del mesmo maguey[...]²⁶⁷

Respecto a Magdalena de san Miguel, agrega “Dixo si conoce y q[ue] la ha visto criar y sabe que es hija de Cathalina de San Miguel, mestiza hija de Fran[cis]co de San Miguel Vez[ino] de d[ic]ha v[ill]a... dixo q[ue] la tiene por mug[er] de bue[nas] costumbres”.²⁶⁸

El 4 de junio, Diego Flores de Ábrego es llamado a testificar, igual que Joseph Ramón. Tiene a Magdalena de San Miguel por mujer de buenas costumbres y también tiene algo qué decir contra Mariana de la Fuente:

Dixo q[ue] lo que sabe es q[ue] debe de haver treinta y cinco años poco mas o menos q[ue] oyo decir en esta d[ic]ha villa a algunas pe[rson]as de las quales no se acuerda como se llamaban y q[ue] estaba ligado Alvaro Flores ya diffuncto vez[ino] que fue de d[ic]ha villa y se tenia sospecha de que lo havia ligado Mariana de la Fuente... y también sabe y a oydo decir debe de haver tres años poco mas o menos en d[ic]ha villa que estaba ligado el cap[itan] Don Agustin de Echavarri y se sospechaba que o havia ligado doña Phelipa de Pamplona por tener mala amistad con la susod[ic]ha el d[ic]ho Cap[itan]

267 *Ibidem*, foja 35.

268 *Ibidem*.

Don Agust[in] de Echavarrí y juntam[en]te sabe y a oydo decir este declarante a Fran[cisc]a india de su servicio q[ue] a las ocho de la noche poco mas o menos oyo en la despensa de su casa estando oscuro hacer ruido y trocar en un tanate q[ue] estaba en d[ic]ha despensa y oyendo tocarle Ana india que estaba con la d[ic]ha Franc[is]ca india q[ue] quien tocaba le respondió seria la Maldona p[or] q[ue] assi llaman a la d[ic]ha Mariana de la Fuente y otro día yendo por agua la d[ic]ha Franc[is]ca india encontró en el ojo de agua a la d[ic]ha Mariana de la Fuente y le dixo que por q[ue] havia d[ic]ho en su casa que era ella la q[ue] hacia el ruido en el tanate y la d[ic]ha Franc[is]ca india VE corro a su casa admirada y espantada de q[ue] la huviesse oydo la d[ic]ha Mariana de la Fuente y se lo conto al d[ic]ho declarante muy espantossa y juntamente sabe este declarante por haverse lo oydo decir a Joseph de la Fuente debe de haver quatro años poco mas o menos q[ue] viniendo de su rancho de parte de noche a esta d[ic]ha villa vido en el campo en un arroyo cercano al pueblo tres luces y oyo cornetas y que decían de zacatecas venimos al reyno vamos, y en el saltillo estamos y que oyendo cantar y viendo d[ic]has luces un muchacho q[ue] traba en su com[pañia] le causo gran pavor y se agarro del y esto fue publico en d[ic]ha villa, después preguntándose el d[ic]ho declarante al d[ic]ho Joseph de la Fuente no le respondió a p[ro]posito y es herm[ano] el d[ic]ho Joseph de la Fuente de la d[ic]ha Mariana de la Fuente de Padre y juntam[en]te sabe el d[ic]ho declarante q[ue] debe de haver quatro años poco mas o menos q[ue] oyo decir a algunas per[son]as que no se acuerda como se llamaban q[ue] (v) se hallado una criatura de pecho muerta en el pueblo de tlascala

distrito de esta d[ic]ha villa sacados los ojos lo atribuyeron a q[ue] lo havia hecho la d[ic]ha Mariana de la Fuente por haver ydo el dia precedente con una criatura para que se la criassen en la casa de los padres de d[ic]ha criatura muerta y see excusaron de hacerlo.²⁶⁹

Finalmente, el 4 de junio vuelve a exponer Francisco Treviño su declaración, con lo que abre otra situación paralela:

Y de nuevo declara q[ue] debe de haver veynte y tres años poco mas o menos (v) q[ue] oyo decir a Lucia de Benavides ya diffuncta española vez[ina] de d[ic]ha villa y mug[er] del d[ic]ho declarante q[ue] Juana de Morales española vez[in] a de d[ic]ha villa hecho la sangre del mensturo en un tecomate de chocolate y se lo dio a beber a Joseph Ramon vez[i-no] de d[ic]ha villa antes de cassarse con el d[ic]ho Joseph Ramon vez[ino] de d[ic]ha villa y que se lo avia contado Tomasa [d]e Gonzales mestiza ve[in]a de d[ic]ha villa por haverlo visto hacer a la d[ic]ha Juana de Morales que es hija de Juan de Morales ya difuncto vez[in]o de d[ic]ha villa de Ysabel Gutierrez ya diffuncta y que no sabe mas cosa[...]²⁷⁰

Las cuatro acusadas según Juan Villarreal

El 10 y 11 de junio de 1668, una vez recogida la información sobre cada mujer, el Comisario Juan de Villarreal redacta su percepción de cada una de las acusadas, con el fin de informar la situación económica y de vida de las mujeres. En primer lugar se refiere a

²⁶⁹ *Ibidem*, foja 37. Tanate es palabra náhuatl (tanatli), que significa mochila o morral de cuero o de palma.

²⁷⁰ *Ibidem*, foja 39.

Francisca de la Cerda y en esa misma carta a Gerónima de Sotomayor y María de Voz Mediano, recuérdese que las declaraciones de estas dos mujeres en 1665 son el origen de todas las causas:

Señor, p[or] mi las causas contenidas en estre pliego que remitto a vuestra en la ciudad de zacatecas en el mes de sept[tiembre] del año pasado en ocasión q[ue] iba a la ciudad de Guadaxara a la oposición del curato de la catedral de d[ic]ha ciudad por cuya causa s[e] de lo dilatado del camino me fue preciso gastar algún tiempo y assi me he dilatado en poner en ex[ecuc]io[n] quanto lo q[ue] V[uest]ra me ordena sigo en que Fran[cisca] de la Zerda mestiza vez[ina] desta v[ill] es una mug[er] humilde y muy pobre. Fue público q[ue] por haver muchos años que estaba amancebada con Manuel de Voz mediano. Le quito la vida su mug[er] Geronima de Sotomayor vez[ina] fue de d[ic]ha villa y se huyo una noche de la cárcel estando pressa por el di[ic]ho delito oy assiste en el r[ea]l de Minas del Mazapil que dista desta villa veynte leguas y su hija amada Maria de Voz Mediano y Sotomayor assiste en la ciudad de Guadax[a]ra que como vez[ina] della en la ocasión q[ue] estava en d[ic]ha ciudad doya la amonestas[i]on en la catedral de d[ic]ha ciudad para el efecto de d[ic]ho matrim[onio] y no se tiene mal concepto de la d[ic]ha Fran[cisca] de la zerda y San Miguel en el obrar sino q[ue] en lo exterior parece mujer de bu[en]as costumbres mi sentir es este y siempre quedo desseoso en acentar a servir a v[uestra] s[eñori]a en lo q[ue] me ordenase q[uien] nos pr[esent]e n[uestra] s[eñoria] como todos desseamos Saltillo Junio 10 de 1668 a[ño] [del] s[eñor].²⁷¹

271 AGN, IC, I, 61, Vol. 513, Exp. 35, foja 12.

En cuanto a Catalina de San Miguel:

señor he obrado en estas causas con el licenciado Clem[en]te Martinez Rico benef[icia]do por su Mag[esta]d vicario Juez ecclesiastico del pueblo de San Pedro de la Laguna circunvez[ino] a el pu[eblo] de parras a donde le hise j[u]ram[en]to en forma en la ocass[i]on le hizo la publicas[i]on y edicto de la fee y por estar ausente el licenciado Ju[an] Martinez de Salasar q[ue] hace officio de notario en esta d[ic]ha villa. Cathalina de S[an] Miguel... mestiza hija de F[rancis]co de S[a]n Miguel vez[ino]s desta d[ic]ha vila es una mug[er] muy pobre retirada en un ranchuelo que tiene de cabras con su p[adr]e viene muy de tarde en tarde a missa y se esxcussa de venir por decir no tiene con q[ue] no se siente mal de su proceder sino que en lo exterior parece mug[er] de buenas costumbres se exercitase en officio de partera[...]²⁷²

De Magdalena de San Miguel menciona que es una:

mug[er] humilde muy pobre, retirada en un rancho q[ue] tiene de cabras con su padre, viene de año a año a cumplir con la iglesia y muy rara vez entre año oye missa y alg[un]as veces q[ue] le he reconvenido p[a]ra q[ue] lo hago por cumplir con la oblig[aci]on que tengo por razón de su predicho ha respondido ser muy pobre y no tener con que poder venir pues muchas veces se halla aun sin camissa[...] parece mug[er] de buenas costumbres[...]²⁷³

272 *Ibidem*, foja 24.

273 *Ibidem*, foja 41.

Sobre Mariana de la Fuente, según lo escrito en la carta, parece que su suerte es peor, puesto que:

Tiene muy malas oppiniones en general en esta d[ic]ha villa tenida por bruja aunque en lo exterior no lo demuestra antes affecta devoción y de exercicio es ser partera... es en extremo pobre y mendiga y de ordin[ario] seguro de q[ue] padesce dolores todo el rostro moreteado[...]²⁷⁴

Nicolás de las Ynfantas y Vanegas, familiar de la Inquisición,²⁷⁵ expide el primer mandato de México para el comisario: ratificar y examinar las declaraciones de Mariana Ortiz, principalmente por las declaraciones en contra de Felipa Muñoz, y las declaraciones de Ignacio Juan para la causa de Mariana de la Fuente, así como las declaraciones de Antonio De Vilbarri. La carta de Ynfantas y Vanegas queda fechada con el año 1668.²⁷⁶ Este mismo pedimento lo realiza el Fiscal Juan de Ortega y Montañés el 19 de octubre de 1668.

El 21 de agosto de 1669, Ynfantas y Vanegas es más específico y pide que de las declaraciones hechas en la causa de Magdalena de San Miguel se extraiga material para la recta administración de justicia contra Mariana de la Fuente y Gerónima de Sotomayor.²⁷⁷

En último lugar, el 4 de febrero de 1670, Juan de Villarreal responde a estas peticiones:

Remito a v[uestr]a los autos que se han hecho en la causa que se sigue contra Mariana de la Fuente Mestiza, la

274 AGN, IC, I, 61, Vol. 513, Exp. 33, foja 2v.

275 Archivo Historico Nacional (AHN) //1.1.11.4.6.3484//INQUISICIÓN, 1331, Exp. 9.

276 AGN, IC, I, 61, Vol. 513, Exp. 33, foja 15.

277 AGN, IC, I 61, Vol. 513, Exp. 35, foja 34.

qual murió en esta villa a dos de enero de este presente año y la enterre en la iglesia parroquial la causa de no aberse hallado dos sacerdotes en la ratificaciones pasadas señor fue por q[ue] muchas veces no se hallan en esta jurisdicion y en todo procuro estar y servir a quien la divina Mag[estad nos g[uar]de para todo nuestro amparo Saltillo 4 de febrero de 1670.²⁷⁸

Por la caligrafía podemos concluir que el mismo Nicolás de las Ynfantas y Vanegas escribe en la portada de la causa:

Segunda carta del comi[sa]rio del Saltillo B[achill]er Jhoan de Villarreal que esta en estos autos que se r[eci]vio en este tribunal en 2 de octubre de 1670. Ad. Murió Mariana de la Fuente en 2 de enero de dicho añ[o] y por decreto que esta en ella cerr[a]do anotar en este prosesso.²⁷⁹

Una querrela inconclusa: Felipa Muñoz Serrano

El 8 de febrero, Juan de Ortega procede con los pedimentos del Ortega y Montañés y llama a declarar Felipa Muñoz Serrano:

Dixo que lo que sabe es que aviendo oydo decir al cap[it]an don Augustin de Echaberry protector que fue desta villa y al pres[en]te vez[ino] del pueblo de parras cassado con doña Fran[cisc]a de Valdes... que estaba ligado le dixo la d[ic]ha declarante que ella le avia unos polvos los quales vido hazer una ves en la ciudad de Guadaluaxara...

278 AGN, IC,I,61,Vol 513, Exp 33, foja 16 .

279 *Ibidem*, foja. 1

de las mollejas de las gallinas negras y unas beruas de guajolote... dichos polvos se los dio al d[ic]ho capp[ita]n al qual oyo decir que avia de consultar pedir algún medicam[en]to a Mariana de la Fuente mestiza (ya difunta)... sino q[ue] otras personas vezinas desta villa a las quales dixo que bien se lo podía pedir... por que tenia opinión de bruja[...]²⁸⁰

Además, menciona a una serie de vecinos de la villa:

Fran[cisca] de Cepeda mujer de Antonio Gonzalez vez[i-nos] desta villa dixo que avia de dar a su yerno Fulano... polvos de sapo y juntamente oydo decir a Maria Monje... que la dic[ha] Melchora, mestiza daba la sangre del menstruo en bevudas para que la quisiesen mucho y que la d[ic]ha Maria Monge dixo que debía de ser verdad por que ella avia bebido atole de mano de la susodicha.²⁸¹

El 9 de febrero se llama a declarar al Capitán Agustin de Echarri. Su problema comenzó al usar unos esarpines que Felipa Muñoz le había dado. Con ella había tenido una mala amistad (relación sexual) que ya había concluido. Sin embargo, después de haber usado los esarpines se volvió impotente para el acto sexual con otras mujeres, mandó a Francisca, negra a su servicio, que lavara los esarpines en su presencia. Hallaron cabellos entre sus costuras. Melchora, mestiza, le aconsejo tomar agua con romero, pero el mal no cedió. Después buscó a Felipa Muñoz

280 *Ibidem*, foja 22-23.

281 *Ibidem*.

para pedirle que le retirara el mal que le había hecho, pero ella alegó que no le había hecho nada, pero que había escuchado en Guadalajara un remedio para ese mal. Le entregó unos polvos que ningún efecto tuvieron.²⁸²

Fue cuando, por consejo de la gente de la villa, acudió con Mariana de la Fuente, quien le dio unos polvos para que los tomara en vino y le pidió que sólo cenara dos huevos. Dichos métodos no sirvieron, a lo que ella respondió que “havia penetrado el mal con tanta brevedad asta la cabeza que alla tenia por sin duda y juzgaba estarían los esarpines espolvoreados con algún polvo o agua”.²⁸³

El 10 de enero de 1670 declaró Antonio de Vilbarri, el cual habló del suceso de Ignacio Juan y Antonia Barbosa, ratificó todo lo dicho en esas declaraciones. Los expedientes, cronológicamente, llegan hasta esta declaración.

282 *Ibidem*, foja 24-25.

283 *Ibidem*.



Donde va mamá?

Ilustración 7. Francisco de Goya, Donde va mama (capricho 65) 1797-1799. Grabado (210 x 162 mm) Museo del Prado, Madrid, España.

Desarrollo y análisis

Los que juzgan, preguntan y escuchan

En este apartado pretendo dar un análisis discursivo de los textos presentados, sobre los cuatro personajes que recibieron el mensaje de los declarantes. A ellos los une el hecho de que son parte de la jerarquía religiosa novohispana. Juan de Ortega Montañés es quien tiene la mayor jerarquía. Nicolás de las Ynfantas se refiere a él como “el inquisidor que hace oficio de fiscal”, mientras que Juan de Villarreal sólo lo llama Fiscal. Tenemos conocimiento de que Juan de Ortega y Montañés tendría posteriormente una posición ventajosa como obispo de Michoacán, y durante el año 1696 ocupó el cargo como Virrey de la Nueva España.²⁸⁴

Gracias a una Carta de Méritos podemos rastrear la formación de Juan de Ortega al momento de llegar a la Inquisición. Según el documento se graduó como bachiller en el colegio de Málaga “luzido en canones”, vicario del obispado de Badajoz y finalmente, en 1660, nombrado como inquisidor de la ciudad de México entre los años de 1666 y 1672. También atendió a la Inquisición de Santiago de Guatemala. Posteriormente fue asignado como obispo de la catedral de Durango en la Nueva Vizcaya hacia 1672 y en el año de 1675 asignado al obispado de Guatemala.²⁸⁵

En las órdenes que redacta al Comisario del Saltillo, en julio de 1667, se puede detectar un campo de presencia o coexistencia,²⁸⁶ es decir, que se repiten a modo de verdad admitida, que ha sido validada

284 Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos. El virreinato*. T.2 [México, Balescá y Compañía; Barcelona, Espasa y Compañía, 1882] p.655 <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-2-historia-del-virreinato-846423/>> [consulta: 20 de febrero de 2018].

285 Archivo General de Indias (AGI) /23.15.196//Indiferente, 202, N. 50 digital.

286 Michel Foucault, *Arqueología del saber... op. cit.*, p. 93.

posiblemente por tradición y autoridad. En estos primeros anuncios redacta, en resumen, que las investigaciones debían de hacerse en secreto. Se agrega que los testigos tenían que ser personas que no tuviesen problemas personales con las acusadas, jurar su declaración y una vez finalizados los autos, se otorga al Comisario el poder para actuar en lo que se refiere a las acusadas.

La función de Juan de Ortega y Montañés es de inquirir en el caso de superstición sobre cuatro mujeres. El juicio se encuentra mediado por el Comisario Juan de Villarreal. Por tanto, su campo de presencia (de Ortega y Montañés) sólo figura si el Comisario lo transmite. Las más de doscientas leguas que separan a Saltillo de la ciudad de México y la atención que le da Ortega y Montañés a este caso, separarán sus contestaciones por lapsos de más de un año.

Juan de Villarreal es mencionado en los documentos como “Vicario y Comisario de la Inquisición” y se sabe, por la Carta de Méritos, que estudió en la Pontificia Universidad de México y se graduó como bachiller en la Facultad de Artes y Filosofía en 1647. Al ser ordenado sacerdote se le hizo vicario de una iglesia de México en 1651. Se trasladó a Guadalajara en 1654 para ejercer como Vicario y el obispo de Guadalajara lo colocó en el curato de la villa del Saltillo como Vicario y Juez Eclesiástico. El tribunal del Santo Oficio lo eligió Comisario en el año 1663. El fin de la presentación de estos “méritos” era el de acceder a una remuneración por sus servicios. Se agrega una nota que hace referencia a una carta escrita en 1687 por el obispo de Guadalajara, don Juan Santiago de León y Garabito, en la que explica que Villarreal se halla retirado del servicio desde 1681 y que vive en la ciudad de Zacatecas por padecer achaques de

demencia. Dice que se tenía conocimiento del mal proceder de Villarreal (se menciona que negaba la autoridad del obispo) y un escándalo (que no se menciona) en la ciudad de Zacatecas. La nota está fechada en Madrid en el año 1689.²⁸⁷

Villarreal es la constante en todo el documento, es el centro de la mediación entre testigos e inquisidor. Su proceder genera un campo de concomitancia²⁸⁸ en relación a los pedimentos de Ortega y Montañés, como se mencionó en el dossier del documento como modelos de interrogatorio. Como se nota en el documento, él se dedica a recabar información a partir de un modelo muy específico de preguntas, sin improvisar intervenciones ni formular nuevas cuestiones en el momento. En las cartas que él mismo redacta, en junio de 1668, presenta sus impresiones de cada acusada que veremos más adelante.

Nicolás de las Infantas y Vanegas es un oficial de la Inquisición procedente y originario de Lima. Los datos que tenemos los sabemos por un documento que expone su genealogía,²⁸⁹ pero que, por cuestión de logística, no pude acceder al mismo. Aunque no logré encontrar datos de su llegada a México, sí pude consultar otro documento que relata que al dirigirse a ocupar un lugar en la Audiencia de Quito, murió en el barco por causas naturales en el año de 1675.²⁹⁰ Sus intervenciones son agregados y puntualizaciones para Juan de Villarreal principalmente en junio de 1668, donde pide profundizar sobre el caso de Mariana de la Fuente y usar las declaraciones que aparecieron en la causa de Magdalena de San Miguel.

287 AGI /23.15.202//Indiferente, 208, N. 34 digital.

288 Michel Foucault, *op. cit.*, p. 94.

289 AHN //1.1.11.4.6.3484//Inquisición, 1331, Exp. 9. digital

290 AGI /10.5.11.473//Contratación, 558, N. 4, R.1, 120-125. Digital.

Los otros dos agentes que no pertenecen propiamente a la Inquisición, pero si tienen una posición dentro de la Iglesia Católica, son Antonio de Vilbarri y Juan Caldera, de los cuales sólo sabemos, por el documento, que son franciscanos y predicadores en el pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala. El primero aparece en la mayoría de las ratificaciones de las declaraciones.

Los notarios que redactan el documento son Juan Martínez de Salazar, cura y juez eclesiástico de la villa de Santiago de Saltillo.²⁹¹ Era “nativo de saltillo[...] parece haber sido generoso en sus relaciones económicas[...] sus propiedades incluían una hacienda, una gran casa en la villa y numerosas sumas de dinero o de trigo que le debían diferentes vecinos”.²⁹² Cuello considera a la familia Martínez de Salazar como una de las más poderosas entre 1650 y 1685.

En relación con los preconceptos podemos notar que, según la información recabada, la mayoría de estos agentes está en formación de una carrera en ascenso dentro de la jerarquía religiosa, a excepción de Martínez de Salazar, que ya era una figura importante localmente. Si bien hay brechas de tiempo entre las comunicaciones entre comisarios e Inquisidor, no se puede concluir que haya una desatención de parte del Santo Oficio. Es importante señalar que Ortega y Montañés es el único peninsular entre todos los mencionados.

Se deja entrever que las causas de Catalina y Magdalena de San Miguel y Francisca de la Cerda²⁹³ no tienen ningún énfasis en

291 No pude reunir suficiente información de los notarios, tanto de México como de Saltillo. Hay que considerar que de su puño y letra nos llegan sus declaraciones.

292 José Cuello, *op. cit.*, p. 147.

293 Las tres mujeres son familiares, huelga decir que el investigador Arturo Villarreal escribió un artículo en las sextas jornadas de la revista coahuilense de historia: “De herejes y hechiceras: la curiosa historia de los san migueles. Saltillo, siglo XVI y XVII; Monclova, siglo XVIII” en el

esta relación, todo lo contrario a lo relacionado con Mariana de la Fuente y Gerónima de Sotomayor, por las que, sobre todo Nicolás de las Infantas y Vanegas, muestra más interés.

Las palabras escritas por Juan de Villarreal dan información de la condición de vida de las acusadas. Son el elemento que se utiliza para enjuiciar a las acusadas por su condición social. Todas son muy pobres. Gerónima de Sotomayor y María de Voz Mediano habían estado prófugas por haber asesinado a Juan de Voz Mediano, su esposo y padre. Todas son devotas religiosas, pero su misma condición social les impidió ir con regularidad a la parroquia y no gozaban de mala reputación. Hay sólo una mujer que no encaja, Mariana de la Fuente, quien es muy pobre, parece ser muy devota, pero su fama pública era bastante mala.

El comisario Juan de Villarreal es quien está en contacto directo con los testigos, es quien formula las preguntas, además, es el único con poder jerárquico que puede transmitir una impresión directa de los rumores y aseveraciones de los testigos. Enjuicia y concluye lo dicho anteriormente sobre las acusadas a partir de su percepción, pero también comparte un juicio propio de la sociedad de la villa del Saltillo, las buenas costumbres y la mala fama. Es preciso entonces ahora examinar a los testigos.

Los que hablan

A partir de las declaraciones de los testigos es posible agrupar series de acontecimientos (expresados como series enunciativas) en base a las declaraciones de las acusadas o a las opiniones vertidas sobre ellas por inquisidores o testigos de la villa

que propone el posible origen Judaico de la familia San Miguel. Estas propuestas me propongo revisarlas en una futura extensión de mi investigación.

de Santiago del Saltillo. Gracias a los agentes que escuchan y preguntan tenemos noción sobre su condición social y sobre su fama pública, además, ya con el conocimiento que se tienen del evento, es posible cuestionar, por ejemplo, ¿qué entienden los declarantes por la práctica de brujería?, ¿cómo influye en su discernimiento la información recabada sobre cuán mala o buena sea la fama de cada una?

El término buena o mala fama es presentado por Juan de Ortega de Montañés definiéndolo como fama pública. El Comisario Juan de Villarreal pidió información a través de un cuestionamiento: “Si sabe o conoce” para satisfacer los pedimentos del Fiscal. Los acontecimientos relatados por los testigos son los que formaron el concepto moral en función de las prácticas. Veamos: tres acusadas pueden usar mensturo y dárselo a tomar a algunos varones, pero continuaron gozando de buena fama y buenas costumbres. Como lo demuestran las declaraciones, los testigos conocen el origen de las acusadas. Mateo de Irigoyen y Juan de Farías, por ejemplo, conocían a los padres de Francisca de la Cerda. Esta constante podría ser un tenor de buenas costumbres puesto que conocían a las mujeres ya que las habían visto crecer. Los amarres recomendados por Catalina y Magdalena podrían ser un factor para el juicio popular. Sin embargo, cuando se cuestionó a los testigos, se mencionaron casos como el de Felipa Serrano y Juan de Echeverez con las mismas prácticas de las San Miguel sobre otros vecinos, un campo de presencia, una práctica generalmente aceptada por los testigos y que ignoren consciente o inconscientemente las consecuencias que pueda tener tal cantidad de datos que parecen ir contra la religión. Su juicio moral concluye en tenerlas por mujeres de buenas costumbres.

No hay un testimonio que mencione la fama de Gerónima de Sotomayor y María de Voz Mediano, más que lo proporcionado por Juan de Villarreal. Su declaración por descargo de conciencia deja entrever que posiblemente ellas acudieron por voluntad al Comisario; ambas asesinaron a Juan de Voz Mediano. Su esposa Gerónima se escapó a Mazapil y María de Voz Mediano, hija del muerto, a Guadalajara. Si bien el documento no menciona detalles del escape, la investigación de Carlos Manuel Valdés sobre la delincuencia los proporciona:

Lo relató Juan Bautista Chapa: “[...] una noche, estando este pobre cenando, le acometieron dándole muchos golpes con un hacha en la cabeza de que murió luego[...].” Mas, tratando de hacer creer que había sido muerto por otras manos, llevaron el cadáver hasta una acequia, pero el alcalde mayor presionándolas las hizo confesar su delito. No faltaron quienes las favoreciesen.²⁹⁴

Valdés anota que en la crónica en que se menciona ese homicidio se deja saber en una pequeña frase que para poder haber escapado tuvieron como cómplice a la población de la villa, aun con haber cometido un crimen tan violento. El mismo párroco del Saltillo y Comisario del Santo Oficio, Juan de Villarreal, escribe en una carta, que llamará la atención a María de Voz Mediano en Guadalajara. Pero, como agente de una sociedad específica, se une a la exoneración popular, lo cual no deja de ser sugestivo. Posiblemente esta empatía sea producto de la incertidumbre general en relación a su posición social, recuer-

294 Carlos Manuel Valdés, *Sociedad y delincuencia...*, op. cit., p. 63.

dese que es una época en que las jerarquías sociales se están redistribuyendo en cada momento, con cada muerte existe la posibilidad de saldar deudas o acceder a tierras.

La mala fama, como contraparte, se le adjudica a Mariana de la Fuente. Aglomera una serie de prácticas que sobrepasan el uso de flujos corporales y, para la sociedad, la gravedad de un asesinato. Ella recomendó a Gerónima de Sotomayor evitar las relaciones ilícitas de Juan de Voz Mediano con huesos de difunto, sin mencionar el nombre de Dios ni el de los santos ni el de la Virgen María. Joseph Ramón menciona que treinta años antes del proceso Mariana de la Fuente había ligado a un hombre con aguamiel. El rumor público en los agentes permite suponer que hay un conocimiento de todos estos supuestos, de los mecanismos de control, de las prácticas curativas o de encantamientos, conjuros y males. Basta con ver cuántas historias paralelas aparecen en la causa y la mayoría relacionadas a ligaduras. Gerónima de Sotomayor menciona que Catalina y Magdalena le indicaron un conjuro: sostener una flor grande y decir: “sin dios ni santa maría”.

Todos los testigos, a excepción de uno, conocen eventos de este tipo, ya sea relacionados o no con las acusadas, por lo que se puede inferir que en los rumores viajaba la enunciación de dichas evocaciones. Aun así, las San Miguel no son consideradas como mujeres de mala fama, por tanto no puede considerarse totalmente relevante este aspecto para la mala fama de Mariana en la villa de Santiago del Saltillo.

Según Mariana Ortiz, Mariana de la Fuente tiene un corallillo (serpiente venenosa) y con su ayuda sabe dónde se encuentran ciertas personas, a Gerónima de Sotomayor le dijo que al momento de usar los polvos de huesos, si se le aparecía un

perro prieto o una víbora, les hablara. Ignacio Juan menciona el infanticidio de su hijo Pascual. Para la india Francisca, Mariana es un ser que se mueve en la noche en una forma que no es humana. Y, por último, Diego de Ábrego menciona que se supo en toda la villa que Joseph de la Fuente vio en un arroyo tres luces y escuchó cornetas junto al canto: “De Zacatecas venimos, al Reino vamos y en Saltillo estamos”.

Hay una constante que llama mi atención en estos hechos: en el caso de Mariana Ortiz, lo que le causa admiración o llama su atención es el poder del coralillo. Mariana le pide a Gerónima no tener miedo al perro prieto o a esa víbora, posibles alusiones a la presencia del Demonio. La muerte del recién nacido Pascual provocó el desconcierto y dolor de los moradores del pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala. En el caso de Francisca, cuando llama “Maldona” al movimiento del tanate (morrall o red) en la oscuridad y Mariana se lo menciona en el ojo de agua, provoca en ella miedo, por lo que “corrió a su casa muy admirada y espantada”. Por último, Diego de Ábrego menciona que el muchacho que tenía como criado, Joseph de la Fuente, sufrió un gran espanto al escuchar los cantos y ver las tres luces. Aunque en este último caso no se menciona a Mariana de la Fuente, Diego de Ábrego infiere que tiene que ver ella porque Joseph de la Fuente es su hermano de sangre y cuando le preguntó no mencionó nada del caso. Si se hizo del conocimiento de la población este suceso, posiblemente fue porque el criado lo debe haber difundido.

Interacción

Hay un campo de presencia en las declaraciones. Las prácticas de Mariana de la Fuente tienen como constante el miedo y la admi-

ración. El padre Juan de Villarreal menciona acerca de ella ciertas características personales: es muy pobre, vagabunda, partera, padece achaques y tiene la cara amoratada. ¿Por qué una mujer así podría provocar miedo en una población? Una mujer que puede tomar una forma que no es humana y que se cree que es capaz de sacar los ojos a un niño, también provoca una muestra de la agudeza verbal popular de la villa de Santiago del Saltillo. Su apodo, la Maldona, designa algo referente a algún defecto o característica de Mariana de la Fuente, la práctica colectiva de motejarla de esa manera, deshace o rebaja el miedo colectivo existente al grado individual, podría ser que los ayude a convivir con ese miedo. También es preciso anotar que Maldona está relacionado con los sustantivos mal, Maldonado, maléfico, maligno, malo o, invirtiéndolo, la que dona el mal. Sin embargo, éstas no son más que reflexiones acerca de un alias tan curioso impuesto por quienes convivían con ella.

En el sentido estricto: “El miedo (individual) es una emoción–choque, frecuentemente precedido de sorpresa, provocado por la toma de conciencia de un peligro presente y agobiante que, según creemos, amenaza nuestra conservación”.²⁹⁵ El miedo es el sentimiento por algo conocido, es muy importante no confundir con la angustia que está relacionado hacia lo desconocido.

Las prácticas

Juan de Ortega y Montañés, así como Nicolás de las Infantas estaban leyendo en la vida práctica de una pequeña población algunos conceptos de brujería que alguna vez estudiaron en sus universidades. Volviendo a nuestros preconceptos pero ahora relacionándo-

²⁹⁵ Jean Delumeau, *El miedo en occidente...*, op. cit., p. 28.

los con las declaraciones, Diego de Ábrego menciona un evento de fama pública en el cual hubo un canto, luces y cornetas. No podemos designar sencillamente esta como aquelarre, pero sí interactuarlo: será que como propuso Mircea Eliade, en una época de crisis y una localidad específica (el caso de la sociedad saltillense) puede que estas reuniones se hallan dado como nostalgia por regresar al origen arcaico. Esto debería hacerse en forma de pregunta. Así como Jean Delumeau aseguró, en la actualidad este tipo de reuniones no puede comprobarse que hayan tenido lugar. En los alrededores del Saltillo existió un evento con características similares: el mitote, abordado plenamente por Carlos Manuel Valdés.²⁹⁶ La cuestión es si el mitote, que era una ceremonia practicada nada más por los indígenas de la región era conocido e imitado por la población de la Villa del Saltillo, cosa casi imposible. En cambio, la práctica específica mencionada por Diego de Ábrego difiere en muchas características que están más cercanas a lo que Julio Caro Baroja llama Aquelarre o Sabbath. Es posible que esta historia sea una translación directa de la cultura popular europea funcionando en la villa del Saltillo. Aun así, el acontecimiento no se refiere ni a Dios ni a Santa María en las habilidades y prácticas de las San Miguel o a una adoración, un ritual que trasciende el momento. Es algo increíble esa cantinela que fue escuchada pero también (o quizá) cantada: “De Zacatecas venimos, al Reino vamos (muy seguramente se refiere a Monterrey) y en el Saltillo estamos”. Sin duda, una indicación explícita en el canto es que sus intérpretes se están moviendo, se ayudan de algunas formas que crean ciertas características en la zona en que desarrollan estos aspectos de una cultura popular.

296 Carlos Manuel Valdés, *Los bárbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noreste frente al Estado español*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, 2017. 171-175 pp.

El infanticidio, en los preconceptos establecidos, se liga con la extracción de grasa de la criatura para realizar los ungüentos que convierten a la bruja en animal o le dan el poder de volar. En el infanticidio mencionado, Mariana de la Fuente pretende que los indios Antonia Barbosa e Ignacio Juan le críen a un niño. Estos se negaron y su hijo de nombre Pascual, de acuerdo al texto, amaneció asesinado con saña. Y es preciso señalar que no se dio uso a su cuerpo para otros fines. Mariana de la Fuente siempre negó que ella haya causado su muerte. José Cuello menciona que durante esa época existía un tipo de inversión: el adoptar niños expuestos,²⁹⁷ que eran “niños abandonados, tenían sus ropas como sus únicas pertenencia y pasaban su vida sirviendo a sus benefactores”.²⁹⁸ La india borrada Juana, cómplice del supuesto crimen, era una criada de Mariana de la Fuente y al momento de las declaraciones de mayo de 1668 se menciona que está muerta. El principal argumento de Antonia Barbosa para rechazar el pedido de Mariana de la Fuente es que solamente tiene leche para un niño, el suyo. Corre la posibilidad de que el niño que tenía Mariana era un expuesto porque no se menciona nada de su paradero posterior. La negación de Antonia para amamantarlo puede ser el origen de la saña con la que fue muerto el hijo de los indios.

297 José Cuello, *op. cit.*, p. 236.

298 *Ibidem.*

¿Cómo escribí esta historia?

Cómo leer y escribir esta historia

En esta investigación estudio un caso de enjuiciamiento por el Santo Oficio contra “brujas” que habitaban la villa de Santiago del Saltillo. En este apartado expongo tanto la síntesis del manuscrito, como una interpretación del hecho, además de los textos, las formas que utilizaba esa institución, los discursos del caso en su totalidad y la representación de las mismas mujeres enjuiciadas.

El expediente en sí es cautivador, los elementos, interacciones y prácticas, son numerosos, como veremos más adelante. La pregunta obligada, después de la lectura, es ¿cómo abordar un fenómeno de esta magnitud? El estudio que presenté sobre las prácticas de brujería, las sociedades en que tuvo lugar y de la misma Inquisición tienta al investigador a la enunciación de analogías, que si bien no son inválidas constituirían un efímero rescate. Para la lectura del documento y las conclusiones que pretendo sacar del mismo he recurrido a una serie de teóricos de la historia.

Los agentes en relación a una práctica

Paul Veyne, que toma en cuenta las investigaciones de Michel Foucault, considera que “se puede seguir explicando la historia como se ha explicado siempre, pero cuidado: si se mira detenidamente, haciendo abstracción de los tópicos, se advierte que hay más que explicar de lo que se pensaba”.²⁹⁹ En resumidas cuentas, agrega que “el método consiste por tanto en comprender que las cosas no son más que objetivaciones de prácticas determinadas, cuyas determinaciones hay que poner en manifiesto, ya que la conciencia (de los agentes históricos) no las concibe”.³⁰⁰

299 Paul Veyne, *La escritura de la historia, seguido de Foucault revoluciona la historia*, versión española de Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 209.

300 *Ibidem*, p. 213.

¿Qué es nuestro objeto de estudio? No es una tradición ni una cultura, es una práctica.³⁰¹ No trato a la brujería (nada más) como concepto traspasado desde Europa. A esos datos hay que sumarles que el hacer historia también es una práctica. Gadamer expone que “el verdadero objeto histórico no es un objeto, sino la unidad de lo uno y lo otro, una relación en la que coexiste tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica”.³⁰²

¿Qué quiero justificar en este escrito formal? Hans-Georg Gadamer expone que examinar nuestro pasado para el presente tendrá como resultado una imagen histórica que enjuiciará la percepción desde su época.³⁰³ Esta época en que los medios de información y las formas de acceder a la misma, expanden los horizontes de la investigación. Claro ejemplo es que la mayoría de las fuentes que utilicé son digitales y alguna de la información documental que fue consultada lo fue de igual forma (manuscritos digitalizados). “La tradición histórica sólo puede entenderse cuando se incluye en el pensamiento el hecho de que el progreso de las cosas continua determinándole a uno”.³⁰⁴

Michel de Certeau lo define de la siguiente forma:

[...]la investigación ya no parte de rarezas (restos del pasado) para llegar a una síntesis (comprensión presente) para dar lugar a ‘restos’ (indicios de límites[...]) el historiador ya

301 Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana / ITESO, 2010, p. 81.

302 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones

Sígueme, 1995, p. 70. < https://www.medicinayarte.com/img/gadamer-verdad_y_metodo_ii.pdf >

303 Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*. 3a ed. Trad. de Arturo Parada. Madrid, Catedra, 2007., p.121. (Teorema).

304 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, 1995, p. 230.

no es un hombre capaz de construir un imperio[...] se limita a circular alrededor de racionalizaciones adquiridas, desde este punto de vista se convierte en un merodeador[...] avanza hacia las fronteras de las grandes regiones explotadas; hacia la brujería, la locura, las fiestas[...]»³⁰⁵

Grandes regiones a las que nos acercamos a través de un texto, un documento que narra, ¿cómo acercarse a la veracidad de un texto histórico? He ahí el problema teórico.

La reflexión hermenéutica

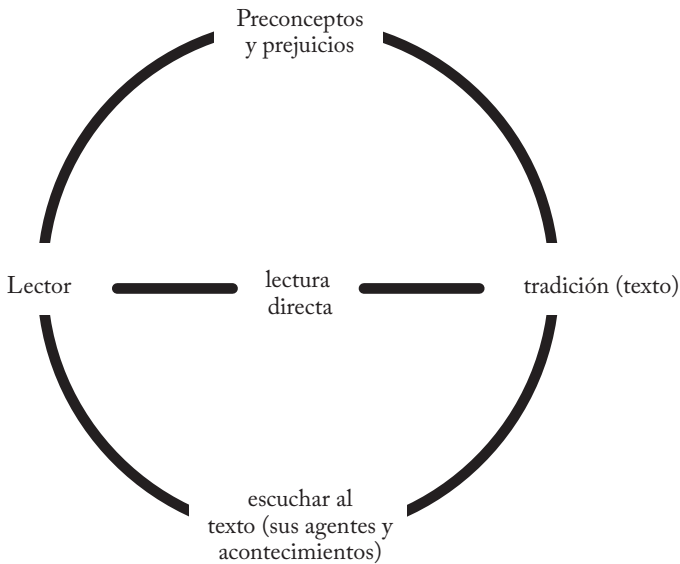


Fig. 3 El círculo hermenéutico.

305 Michel De Certeau, *op. cit.*, p. 92.

No se trata, entonces, de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.³⁰⁶ Gadamer retoma el círculo hermenéutico de Heidegger. Existe una relación directa entre el lector y el texto. Entre los dos hay una lectura directa del texto. Ésta debe ser compaginada con la investigación de los conceptos y modelos ideológicos que puedan haber intervenido en nuestro pensamiento sobre el tema, además de escuchar las concepciones y perspectivas que nos pueda presentar el texto.³⁰⁷ Gadamer expone:

El círculo no es, pues, de naturaleza formal como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos; participamos del acontecer, de la tradición y continuamos determinando así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo “metodológico” sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.³⁰⁸

Hay aspectos que se pueden abordar más a profundidad de esta perspectiva:

306 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 142.

307 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 183.

308 *Ibidem*, p. 183.

El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco auto cancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad.³⁰⁹

Hay que estar dispuesto a darle su lugar al texto paralelo a los preconceptos de nuestro estudio, la alteridad del texto.³¹⁰ Cerrar el círculo, no significa dejar por un lado todo lo estudiado sobre el tema, sino que hay que tomar en cuenta lo presentado por el documento y partir desde esa otra perspectiva.

¿Qué hay de la distancia entre lector y texto?

La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos[...] una conciencia histórica. Tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición (textos) como otra manera de pensar. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni lo pensamos como juicio. No será posible develar un prejuicio mientras esté constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros.³¹¹

309 *Ibidem*, p. 170.

310 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 66.

311 *Ibidem*, p. 69.

Se tiene claro, por tanto, que no basta con aplicar teorías y conceptos al estudio de un texto si se pretende llegar al conocimiento histórico. Hay que escuchar al texto y cuestionarlo. Michel Foucault en *Arqueología del saber* brinda una perspectiva de estudio histórico enfocada en la profusión al vestigio del pasado: “La historia ha cambiado de posición respecto al documento: se atribuye como tarea primordial no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cual sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo[...]”³¹² Trabajar el documento como un agente operatorio y dinámico: una práctica expresada en sus enunciados.

Escuchar al texto: análisis del discurso

Paul Veyne menciona que “la práctica no es una instancia misteriosa, un subsuelo de la historia, ni un motor oculto: es lo que hacen las personas (como lo indica la palabra)[...]”,³¹³ no podemos anteponer nuestros modelos ideológicos y adecuarlos a los hechos del pasado. Él mismo propone, en relación a las luchas de gladiadores en Roma, que es necesario “juzgar a la gente por sus actos; no es lo mismo que hacerlo por sus ideologías. Ni en función de grandes nociones eternas, como los gobernantes, el estado, la libertad o esencia política”. Mucho menos con la fórmula de oprimidos o vencidos “relación eterna de obediencia o despolitización[...] esas llaves entran en todas las cerraduras”.³¹⁴ No olvidar que los agentes “tienen la mentalidad que corresponde a sus actos materiales, una y otra forma la realidad”, la bruja, no necesita saber que es bruja, su vida y su actuar está en

312 Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 9. <https://monoskop.org/images/b/b2/Foucault_Michel_La_arqueologia_del_saber.pdf>

313 Paul Veyne, *op. cit.*, p. 207.

314 *Ibidem*, p. 208.

función de una práctica. A lo que se puede agregar la afirmación de Michel de Certeau en el sentido que “comprender no es esconderse en una ideología ni dar un apelativo cualquiera a lo que permanece oculto. Comprender es tener que encontrar en la misma información histórica aquello que la vuelve pensable”.³¹⁵

Michel Foucault nos presenta el discurso: “En su irrupción como acontecimiento; en esa coyuntura en que se aparece y en esa dispersión temporal que le permita ser repetido, sabido, olvidado, transformado[...] no hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia”.³¹⁶ El autor aclara, en cuanto a los acontecimientos discursivos:

No aceptaré los conjuntos que la historia me propone más que examinarlos al punto; para desenlazarlos y saber si es posible recomponerlos legítimamente; para saber si no hay que reconstituir otros con ellos; para llevarlos a un espacio más general que, disipando su aparente familiaridad, permita elaborar su teoría.³¹⁷

En una idea general:

El análisis del campo discursivo se orienta de manera muy distinta: se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus relaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él.³¹⁸

315 Michel De Certeau, *op. cit.*, p. 121.

316 Michel Foucault, *La arqueología... op. cit.*, p. 41.

317 *Ibidem*, p. 43.

318 *Ibidem*, p. 45.

El texto se ha desmembrado en enunciados, mismos que representan acontecimientos y que reflejan un discurso: “Hacer aparecer en su pureza el espacio en el que se despliegan los acontecimientos discursivos no es tratar de restablecerlo en un aislamiento que no se podría superar; no es encerrarlo sobre sí mismo es hacerse libre para describir en él y fuera de él juegos de relaciones”.³¹⁹

Para concluir

Después del recorrido a través de los preconceptos, de las definiciones y de las prácticas señaladas en el documento, se puede culminar en ciertos senderos que manifiestan las particularidades del fenómeno de la brujería en Santiago del Saltillo.

Una cosa son los conceptos y tratados clásicos de la Inquisición y otra las prácticas de los diferentes agentes que participaban en esta causa del Santo Oficio: los que juzgan, los juzgados, los testigos que acusan y el resto de la población.

El Santo Oficio de la Inquisición de México funciona, pero según las características que brinda el lugar y el momento histórico. Juan de Villarreal da seguimiento al proceso de una manera metódica; como mencioné en los apartados tres y cuatro del capítulo. Aun cuando la teoría de Krammer, Sprenger o Ciruelo podría gravitar en su pensamiento, igual que en la mente de Ortega y Montañés, lo más cercano que podemos encontrar en sus acciones con relación a los manuales es el *Directorium inquisitorum*, especialmente cuando hacen jurar secreto a los testigos y cuando Ortega y Montañés le pide a Villarreal que las declaraciones sean ratificadas en presencia de gente de buenas costumbres. En el proceso de la causa, no se logra denotar influencia del *Malleus male-*

319 *Ibidem*, p. 47.

ficarum ni del *Canon episcopi*, los agentes de la Inquisición no ven necesario juzgar o castigar a nadie. Como mencioné el apartado tres del capítulo tres, muchas veces los inquisidores y comisarios eran mucho más laxos de lo que se ha creído hasta hoy en día.

Mucho más compleja es la relación de las mujeres juzgadas con los testigos. Ellas comparten las mismas características: son de clase baja, de mediana edad, solteras o viudas y de oficio parteras ¿Qué las hace diferentes para su comunidad? Su fama, la cual es impuesta por los testigos. Ellos son uno de los enigmas en esta investigación; su participación activa y sobre todo sus juicios de valor: las acusadas pueden invocar al demonio, realizar amarres, dar menstruación de beber a sus amantes pero no dejan de ser mujeres de buenas costumbres (para ellos). Otro ejemplo es el caso de Gerónima de Sotomayor que después de recurrir a hechizos y brebajes para retener a su esposo infiel, termina asesinándolo con saña, con ayuda de su propia hija, esto no inmutó su fama en la población, probablemente por la mala vida que Juan de Voz Mediano le daba a Gerónima. Madre e hija, posiblemente fueron apoyadas en su escape de la cárcel. Una cosa es lo que dicen y otra cosa es lo que hacen.

El otro enigma es Mariana de la Fuente, la mujer que lleva peor vida según el documento. Hay algo que la descalificaba; mientras que Juan de Villarreal menciona que es una mujer que parece y demuestra ser de buenas costumbres, la sociedad opina todo lo contrario. Era partera, igual que las demás acusadas, pero sus prácticas, igual que su fama, provocaban miedo y lo que parece ser un sentimiento de defensa colectiva. Esto recuerda la cuestión del campesinado europeo en el capítulo uno, precisamente el apartado en relación a la caza de brujas donde expuse que la mayoría

de las veces los linchamientos o ataques eran propiciados por la población. La gente de la villa de Santiago de Saltillo, así como puede perdonar una invocación al demonio por las juzgadas, condena a Mariana de la Fuente frente al rumor de los cantos y luces nocturnas en el camino y por el asesinato del hijo de los indios tlaxcaltecas aun cuando no hay pruebas fehacientes de su relación. Posiblemente, la causa inquisitorial fue guiada en su totalidad por los testigos, el caso evidentemente fue decantado hacia Mariana de la Fuente, pero no puede seguirse debido a su muerte, acaecida en el año de 1670.

Otra institución presente es la Iglesia, sus representantes en el documento son Antonio de Vilbarri y Antonio Caldera, quienes al final de la querrela, Juan Villarreal menciona, están ausentes. El entierro de Mariana de la Fuente es presidido por el mismo Villarreal a falta de párroco, según él mismo. El abandono que se evidencia de parte de la institución eclesiástica en la villa de Santiago del Saltillo recuerda lo expuesto en el apartado cinco del capítulo dos, en relación al abandono religioso en que se hallaban las aldeas de Europa.

Abordé el tema desde lo evidente, es decir, desde el texto, de lo que está en el documento. Pero también recurrí a los fondos digitales del Archivo General de Indias y Archivo histórico Nacional, ambos de España, donde encontré importante información complementaria de los agentes de la Inquisición, esto me dio una mayor certeza.

Mi contribución en este punto, considero, que apenas es exponencial en relación a la complejidad del texto, cosa que me hace pensar en que deberé continuar estudiándolo, ampliándolo e interpretándolo. Sin duda alguna hay un mundo de relaciones y

prácticas, de ritos y liturgias, de conceptos, de influencias varias y de creencias mezcladas en una pequeña villa, como Saltillo, en que hubo aportes culturales de procedencias muy lejanas.

Al analizar el texto desde las perspectivas teóricas de Gadamer, Foucault y Paul Veyne, las cuales buscan aclarar las acciones de los agentes, será posible encontrar nuevas perspectivas dentro del documento en cuestión y en muchos otros que ya localicé, además de los que puedan existir y que ahora desconozco.

Al inicio de la investigación pretendía encontrar cómo funcionaba la mentalidad de la gente de la villa del Saltillo en relación con la brujería. Este trabajo me ha contestado; el sentido de las prácticas rige la mentalidad de la gente. Pero esto, lejos de solucionar mis dudas, me abrió un amplio abanico de posibilidades porque las prácticas ahí están, sólo falta cuestionarlas desde mis perspectivas e intentar comprender cuál era la relevancia para los agentes protagonistas.

Este trabajo es el punto de inicio de una serie de cuestionamientos que todavía pretendo seguir trabajando. Lo que debo comentar es que he gozado esta investigación; mi concepción del fenómeno de la brujería y la noción que me dieron los conceptos estudiados en la bibliografía revisada, son distantes, en muchos casos, de las prácticas que aparecen en el texto, no por ello chocan, al contrario, son un incentivo para abalanzarse a deconstruir y cuestionar al documento.

Tuve dificultades para realizar la investigación: logré conseguir un marco de conceptos relacionados con la brujería en Europa pero no fue así para su contraparte entre los pobladores originales de América.³²⁰ Tuve acceso a esa información, sin embargo, las

320 Estudios antropológicos como los de Laurette Sejourné en el sur de México o de Fernando Ortiz en relación a la brujería cubana, son elementos que hay que integrar a la futura profusión de este caso específico desde las posibilidades, relaciones y comparaciones.

prácticas que analizo en el documento en cuestión tienen un grado más alto de influencia europea, y esto no significa que sea ni más ni menos relevante, pero sí influye (en la interpretación) que sus transmisores (inquisidor, comisarios y demás) están mucho más relacionados con esos términos.

Y remitiéndome a lo expuesto al inicio de este trabajo, hay que iniciar la investigación a partir de los elementos del mismo acontecimiento histórico y no en un posible origen del que no tenemos certezas, aunque haya que estar atentos a encontrarlos. Como se ha demostrado en esta investigación, lo evidente puede llevarte por nuevos caminos, incluso más allá de las aparentes teorías sobre el fenómeno de la brujería.

Espero haber brindado y contribuido con el análisis de esta práctica en la reconstrucción y conocimiento de la sociedad de Saltillo, su vida, sus miedos, temores y su cultura. El pasado tiene mucho de qué hablarnos y antes de que pensemos en relaciones teóricas y en conceptos más generales, un fenómeno como el aquí tratado tiene mucho qué decirnos por sí mismo.

Bibliografía y fuentes

Documentales

Archivo General de la Nación, Instituciones coloniales, Inquisición, 61, volumen 513, Expediente 33, 28 fojas.

Archivo General de la Nación, Instituciones coloniales, Inquisición, 61, volumen 513, Expediente 35, 42 fojas.

Cuatro documentos disponibles en formato digital en: <http://pares.mcu.es/>

Archivo General de Indias /23.15.196//INDIFERENTE,202,N.50 digital

Archivo General de Indias/10.5.11.473//CONTRATACION,558,N.4,R.1 120 – 125 pp. Digital

Archivo General de Indias/23.15.202// INDIFERENTE, 208, N.34 Digital

Archivo Histórico Nacional//1.1.11.4.6.3484// INQUISICIÓN, 1331, Exp.9

Bibliografía física

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, 6a. reimp., México, FCE, 2013. 622 pp.

Cuello, José, *Saltillo colonial: orígenes y formación de una sociedad mexicana en la frontera norte*. Saltillo, UADEC/Archivo municipal Saltillo, 2004. 304 pp.

Delumeau, Jean, *El miedo en occidente (siglos XIV – XVIII) una ciudad sitiada*, Vers. esp. de Mauro Armiño, rev. por Francisco Gutiérrez, México, Taurus, 2008. 656 pp.

De certeau, Michel, *La escritura de la historia*, 2a ed., 3a reimp., trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Ibe-

- roamericana/ ITESO, 2010. 334 pp.
- _____, *La posesión de Loudun*, trad. de Marcela Cinta, México, Universidad Iberoamericana/ITESO, 2012. 270 pp.
- Gadamer, Hans–Georg, *El giro hermenéutico*, 3a ed., trad. de Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 2007. 240 pp.
- Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, trad. de Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Muchnik Editores, 1991. 364 pp.
- Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*, trad. de Folch González, Madrid, Paidós, 2007. 414 pp.
- Marx, Karl, *El Capital, el proceso de producción del capital*. 4a. ed., trad. de Pedro Scarón, México, t. 1, vol. 3, Siglo XXI, 1977. 759 – 1153 pp.
- Murray, Margaret Anne, *El dios de los brujos*, 2a ed., trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 2006. 218 pp.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*. 3a. ed. trad. de Roberto Mares. México, Tomo, 2005., pp. 11-12. (volumen extra).
- Sallman, Jean Michel, *Las brujas, amantes de Satán*, trad. de José Manuel Revuelta, Madrid, Aguilar Universal, 1991. 192 pp.
- _____, “La bruja”, en *Historia de las mujeres. Del renacimiento a la edad moderna*, 2a. ed., trad. Marco Aurelio Galmarini. Arlette Farge y Natalie Zemon Davis. Coord. de Georges Duby y Michelle Perrot. Madrid, Taurus, 2001. 731 pp.
- Turberville, Arthur Stanley, *La inquisición española*, 6a reimp., trad. de Javier Malagón y Helena Pereña, México, FCE, 1973. 154 pp.
- Valdés, Carlos Manuel, *Los bárbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas*

- del noreste frente al Estado español*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, 2017. 455 pp.
- _____, *Sociedad y delincuencia en el Saltillo colonial*, Saltillo, AMS/ PGJEC/Ayuntamiento de Saltillo, 2002. 128 pp.
- Veyne, Paul, *La escritura de la historia, seguido de Foucault revolucionaria la historia*, trad. Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza Editorial, 1984. 239 pp.
- Villarreal, Arturo, “De herejes y hechiceras: la curiosa historia de los san migueles. Saltillo, siglo XVI y XVII; Monclova, siglo XVIII” en *Revista Coahuilense de Historia*. Num: 103, Saltillo, Agosto 2012- julio 2013. 81-89 pp.

Libros y artículos electrónicos

- Boadas, Agustí, “Nicolao Eymeric, un dominico antilulista”, en Antonio Bueno, David Pérez, Elena Serrano, eds., *Dominicos, labor intelectual, lingüística y cultural*. [PDF] Madrid, Editorial San Esteban/ Universidad de Valladolid/ Ministerio de economía y competitividad, 2016. 413-428 pp. <<http://traduccion-dominicos.uva.es/calderuega/>> [consulta: 25 de noviembre, 2017]
- Caro Baroja, Julio, *Las Brujas y su mundo*. [PDF] 3a. ed. Madrid, Alianza Editorial, 1969. 380 pp. < <https://es.scribd.com/doc/194137499/Julio-Caro-Baroja-Las-Brujas-y-Su-Mundo> > [Consulta: 5 de noviembre, 2016.]
- Ciruelo, Pedro, *Tratado en el cual se representan todas las supersticiones y hechicerías. Muy útil y necesario a todos los buenos cristianos celosos de su valuación*. Ed. facs. Notas. de Pedro Antonio Iofreu [Cataluña, por mandato y orden de Don Miguel Santos de San Pedro, obispo de Solsona, 1628] Cataluña, 1628.

- 213 pp. <https://books.google.es/books?id=hsbdQDFol-9QC&pg=PP5&num=13&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 11 de enero, 2017]
- Delumeau, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. [PDF] Trad. de Miguel Candel. Barcelona, Editorial Labor, S. A, 1973. 343 pp. (Nueva Clío, la historia y sus problemas) <<https://es.scribd.com/doc/266399207/254222362-Jean-Delumeau-El-Catolicismo-de-Lutero-a-Voltaire-pdf>> [Consulta: 13 de marzo de 2017]
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. 58 pp. [PDF] < <http://iluterana.cl/v3/wp-content/uploads/2015/08/Mircea-Eliade-Lo-Sagrado-y-lo-Profano.pdf> > [Consulta: 22 de marzo de 2017]
- _____, *Occultism, witchcraft and cultural fashions. Essays in comparative religions*. [PDF] Chicago, Universidad de Chicago, 1976. 148 pp.<https://monoskop.org/images/f/f1/Eliade_Mircea_Occultism_Witchcraft_and_Cultural_Fashions_1978.pdf > [Consulta: 6 de julio de 2017]
- Eymerico, Nicolao, *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal, o compendio de la obra titulada directorio de inquisidores*. [En línea] Ed. facs. trad. y notas. de J. Marchena [Mompeller, imprenta de Feliz Aviñon, calle del arco de Arens, n° 56, 1821] Cataluña,1821, 158 pp < <https://play.google.com/books/reader?id=T6BeAAAACAAJ&hl=es&printsec=frontcover&pg=GBS.PA98>> [Consulta: 25 de noviembre de 2017]
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. [En línea] Trad, de Aurelio Garzón del Camino. Buenos aires, Siglo XXI, 355 pp. <https://monoskop.org/images/b/b2/Foucault_Michel_

- La_arqueologia_del_saber.pdf> [consulta: 15 de enero de 2017]
- _____, *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano. Un caso de parricidio del siglo XIX.* Trad. de Juan Viñoly. Barcelona, Tusquets editor, 223 pp. < https://www.unirioja.es/dptos/dd/filosofia/actividades/yo_pierre_riviere.pdf> [consulta: 15 de enero de 2017]
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, [PDF] Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975. 367 pp. <<https://files.bereniceblanco1.webnode.es/.../-Gadamer-Hans-Georg-Verdad-y-Metodo-I.pdf> > [consulta: 15 de enero de 2017]
- _____, *Hans-Georg, Verdad y método II*, 5a. ed. [PDF] Trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sgueme, 1995. 429 pp. <https://www.medicinayarte.com/img/gadamer-verdad_y_metodo_ii.pdf > [consulta: 15 de enero de 2017]
- Ginzburg, Carlo, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII.* [PDF] Guadalajara, Universitaria, 2005. 221 pp. < <https://es.scribd.com/doc/239801792/Carlo-Ginzburg-Los-benandanti-COMPLETO-pdf>> [consulta: 20 octubre, 2017]
- Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura.* [PDF] trad. Juan Oliver Sánchez Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 1998. 172 pp. <<https://www.fcolombiahumana.org/backend/files/documentos/.../8/20160301144408.pdf>> [Consulta: 5 de abril, 2017]
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum.* [PDF] Introd. y notas de Montague Summers, transcrip-

- ción de Wicasta Lovelace y Christie Rice, California, 1998. 726 pp. < <http://www.malleusmaleficarum.org>> [Consulta: 11 de Junio de 2017]
- _____, *Malleus Maleficarum*. [PDF] Trad. de Floreal Maza. T.1. Madrid, Orion, 1975. 80 pp. < www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusEspanol1.pdf > [Marzo de 2016]
- _____, *Malleus Maleficarum*. [PDF] Trad. de Floreal Maza. T.2. Madrid, Orion, 1975. 82 pp. < www.malleusmaleficarum.org/downloads/MalleusEspanol2.pdf > [Consulta: Marzo de 2016]
- _____, *Malleus Maleficarum*. In tres divisus partes [en línea] ed facs. Notas. de F. Raffaele. [Venecia, impreso Antonio Vertanum, 1574] 578 pp. <<https://play.google.com/books/reader?id=Dy0PAAAAQAAJ&hl=es&printsec=frontcover&pg=GBS.PP3>> [Consulta: 15 de Junio, 2017]
- Levack, Brian P, *The witch-hunt in early modern europe*. [PDF] 3a. ed. Harlow Inglaterra, Pearson/Longman, 2006. 344 pp. <<https://es.scribd.com/doc/224138463/Brian-Levack-The-Witch-Hunt-in-Early-Modern-Europe> > [Consulta: 12 de julio de 2017]
- Monter, William, “Witch trials in continental europe 1560-1660”, [PDF] en Ankarlo Bengt y Stuart Clarck, coord., *Witchcraft and magic in europe. The period of the witch trials*, vol. 4. Londres, The athlone press, 2002. 193 pp. <<https://es.scribd.com/document/129603120/Witchcraft-and-Magic-in-Europe-the-Period-of-the-Witch-Trials>> [Consulta: 15 julio 2017]
- Riva Palacio, Vicente, *México a través de los siglos. El virreinato*. T.2

[México, Balescá y Compañía ; Barcelona, Espasa y Compañía, 1882] p.655 <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/mexico-a-traves-de-los-siglos-historia-general-y-completa-tomo-2-historia-del-virreinato-846423/>> [consulta: 20 de febrero de 2018]

Tausiet, María. “Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega”. En *Revista de historia Jerónimo Zurita* [PDF]. Zaragoza, 1992, núm. 65-66, pp. 139-148 < <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/19/17/8tausiet.pdf>> [Consulta: marzo, 2013.

Índice

Presentación	7
Introducción	11
Las brujas en el mundo Occidental	17
El fenómeno de la brujería	19
El orden del pensamiento.....	21
¿Paganismo o sincretismo europeo?.....	26
El campesinado	30
La mujer.....	33
La caza de brujas	34
¿Qué es una bruja?.....	41
Concepto de brujería	43
Ungüentos y escobas	45
El Sabbath	47
Pacto con el Diablo	54
La iglesia	57
Manuales teológicos contra la brujería y el nacimiento del Santo Oficio de la Inquisición	63
Santo Oficio de la Inquisición	65
La Inquisición española.....	67
El cristianismo en el Nuevo Mundo y el Santo Oficio de México	68
La práctica inquisitorial en México	70
Burocracia y puntualidades del Santo Oficio de México.....	72
Orden y manuales del proceso.....	74
Directorium Inquisitorum.....	75
El Canon episcopi.....	78
Malleus maleficarum	83
Los abecedarios novohispanos.....	92

Las causas	95
Contexto específico: La Villa de Santiago del Saltillo en el siglo XVII, los elementos y su atmósfera	97
Dossier documental	101
Cuestiones técnicas de los documentos	103
Gerónima de Sotomayor y María de Voz Mediano, el origen del proceso	104
La respuesta desde ciudad de México.....	109
Mariana de la Fuente	111
Francisca de la Cerda y San Miguel	117
Catalina de San Miguel.....	119
Magdalena de San Miguel	121
Las cuatro acusadas según Juan Villarreal	124
Una querrela inconclusa: Felipa Muñoz Serrano	128
Desarrollo y análisis	133
Los que juzgan, preguntan y escuchan	135
Los que hablan	139
Interacción	143
Las prácticas.....	144
¿Cómo escribí esta historia?.....	147
Cómo leer y escribir esta historia	149
Los agentes en relación a una práctica.....	149
La reflexión hermenéutica.....	151
Escuchar al texto: análisis del discurso	154
Para concluir.....	156
Bibliografía y fuentes	161
Documentales.....	161
Bibliografía física	161
Libros y artículos electrónicos.....	163

*Brujería y hechicería en la villa de Santiago
del Saltillo: cuatro causas del Santo Oficio
de la Inquisición de 1665 a 1670*
se terminó de imprimir en Infocolor Impresores
Se utilizó la tipografía Adobe Caslon Pro.
El tiraje fue de 500 ejemplares

