

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

“LA REPRESENTACIÓN DE LA HECHICERÍA EN LA
DIÓCESIS DE GUADALAJARA. ANÁLISIS DE DOCUMENTOS
DE LOS TRIBUNALES RELIGIOSOS DESDE LA
PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES
(1753-1761)”

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA (ESTUDIOS HISTÓRICOS
INTERDISCIPLINARIOS)

PRESENTA
LIC. VÍCTOR MANUEL BAÑUELOS AQUINO
ASESORADA POR
DR. JAVIER AYALA CALDERÓN

Guanajuato, Gto.

Enero, 2017

AGRADECIMIENTOS

En esta página quiero aprovechar para mostrar mi gratitud a todas las personas e instituciones que hicieron posible la realización de esta investigación. Primeramente quiero reconocer el apoyo que recibí durante dos años por la beca de posgrado del CONACYT, la cual me permitió llevar a cabo tanto el presente estudio, como mi maestría. También quiero dar las gracias a las siguientes instituciones académicas por su apoyo durante este proceso: la Universidad de Guanajuato por permitirme desarrollar mi posgrado; y por otro lado, también al Colegio de San Luis A.C. y al Departamento de Lengua y Literatura de la Universidad de Guadalajara por acogerme durante breves estancias de investigación que me permitieron enriquecer mi proceso formativo.

Con respecto a la elaboración de este trabajo, quiero agradecer entonces a las doctoras Ana María Alba Villalobos y Graciela Velázquez Delgado, ambas parte de mi comité tutorial, por sus correcciones y sugerencias. Igualmente, mis agradecimientos van al doctor Miguel Ángel Guzmán por sus valiosos consejos a lo largo de los dos años que duró el posgrado.

En otro apartado quiero mostrar mi gratitud hacia mi familia y amigos por el apoyo, tanto económico como emocional, que me brindaron para llevar a buen término este proyecto. En este sentido agradezco a mis padres, la doctora Hilde Eliazar Aquino López y el ingeniero Víctor Manuel Bañuelos Cárdenas, por su apoyo constante a lo largo de estos años, también a mi abuela, la licenciada Silvia López Bañuelos, y a mis tías, Arcelia Ivonne Aquino López y Miriam Aquino López. Por otro lado también quiero mostrar, por este medio, mi gratitud a la licenciada Claudia Noemí Villaseñor Casillas, al licenciado Anuar Guillermo Valle Ramírez y al maestro Sergio Fregoso Sánchez, por su compañía, su amistad y su compañerismo ideológico que me ha acompañado todos estos años.

Finalmente, pero no menos importante, quiero darle las gracias al doctor Gabriel Guillermo Gómez López y a la doctora Claudia Carranza Vera, por todo su apoyo, sus enseñanzas y consejos que me han servido como instrucción tanto en la academia como en la vida. Y de una manera muy especial también agradezco al doctor Javier Ayala Calderón, por seguir de cerca esta investigación, por sus tutorías, todo su tiempo y apoyo que han dado como resultado la culminación de este proyecto, y por ser una inspiración para sus discípulos.

A todos gracias...

**La representación de la hechicería en la diócesis de Guadalajara.
Análisis de documentos de los tribunales religiosos desde la perspectiva de la historia
de las religiones (1753-1761)**

La tragedia comenzó cuando la primera bruja fue perseguida con perros y apedreada por el primer hombre prehistórico. Y durará hasta que muera la última. Siempre y en todas partes, los hombres han de obedecer el antiguo precepto bíblico: Matarás a la hechicera.

Jack Williamson, *Más oscuro de lo que pensáis.*

Índice	Página
Introducción -----	5
1. Antecedentes occidentales de las prácticas mágicas y los tribunales religiosos ---	23
1.1 La hechicería en las religiones precristianas-----	23
1.2 La hechicería en el pensamiento Occidental-----	27
1.2.1 La hechicería en la cultura grecolatina-----	27
1.2.2 La hechicería en la concepción judeocristiana-----	35
1.2.3 Hechiceras y hechizos en el mundo germánico-----	47
1.2.4 Conclusiones sobre la representación de la hechicería en la tradición occidental-----	51
1.3 ¿Contra qué luchaban los tribunales religiosos en Europa?-----	54
1.3.1 Consideraciones preliminares sobre la magia y las “víctimas expiatorias”	54
1.3.2 La persecución de las prácticas religiosas y la Inquisición papal-----	59
1.3.3 Semblanza de la Inquisición española-----	65
2. La hechicería en la diócesis de Guadalajara -----	71
2.1 La Inquisición en la Nueva España-----	71
2.1.1 Inquisición monástica-----	73
2.1.2 Inquisición episcopal-----	75
2.1.3 El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición-----	77
2.1.4 Los tribunales eclesiásticos ordinarios-----	79
2.2. La representación de las faltas de los delincuentes religiosos-----	81
2.2.1 Hechicería-----	85
2.2.2 Maleficio-----	86
2.3 La otredad en la diócesis de Guadalajara-----	88
2.3.1 La representación de los negros y mulatos-----	90
2.3.2 Los rituales de los indios en Guadalajara-----	93

3. La tradición occidental en la representación de la hechicería en la diócesis de Guadalajara (1753-1761) -----	97
3.1. Dos casos particulares de hechicería en la diócesis de Guadalajara-----	98
3.1.1. Acusaciones contra los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán” (1753)103	
3.1.2. Los “Hechiceros de Tomatlán” (1760-1761) -----	112
3.1.3. Lucha entre culturas subalternas en los documentos de Tecastitlán-----	125
3.2. El uso de los mitemas en la representación de los hechiceros en la diócesis de Guadalajara-----	128
3.2.1. Mito del combate-----	129
3.2.2. Persistencia y aparición de prácticas religiosas paralelas al cristianismo--	134
3.2.3. Hechiceros como maldecidores de su comunidad-----	138
3.2.4. Expulsión del mal-----	140
 Conclusiones -----	 143
Anexos -----	150
Fuentes -----	154

Introducción

Desde finales del siglo XIX, a través de estudios de historia de las religiones de autores como Max Müller, Karl Kerényi y Mircea Eliade, se ha podido entender mejor cómo es que aparecieron en diferentes culturas del globo creencias como la de que ciertas personas ayudadas por determinados poderes o entidades de carácter preternatural son capaces de manipular la naturaleza. Derivada de esta presunción a la que se le suele denominar magia, se pensaba que existía también un grupo de individuos que, con ayuda de estas capacidades supranaturales, se dedicaban a hacer el mal a la sociedad, lo cual fue conocido como hechicería. Esta no es una tradición meramente de la cristiandad, ya que desde las culturas antiguas, dicha actividad aparecía bajo determinadas representaciones muy particulares, dependiendo de cada sociedad y con rasgos religiosos heredados de otros lugares y momentos.

En el presente trabajo se estudia la manera en la que los tribunales religiosos novohispanos representaban en su documentación las ideas con respecto a las prácticas mágicas, con énfasis en la hechicería, pero debido a la extensión de la Nueva España, que vuelve imposible un trabajo detallado al respecto, el sitio específico sobre el que se realiza el análisis es la diócesis de Guadalajara.¹

Se eligió trabajar con documentación de la Guadalajara del siglo XVIII por las siguientes razones:

1. La poca producción historiográfica, desarrollada a partir del método comparativo de las religiones, sobre este fenómeno religioso en la diócesis de Guadalajara, en contraste con los numerosos trabajos que se han hecho con respecto a esta práctica en la zona centro de la Nueva España.
2. Los procesos y acusaciones de dicho siglo son más extensos que la mayoría de los llevados a cabo durante los siglos XVI y XVII (los cuales no sobrepasan los dos folios) y al ser más extensos nos ofrecen más información sobre el tipo de representaciones que hacía de esta clase de delincuentes religiosos la población católica y la Iglesia. Por lo tanto, al ser más extensos tienen considerable

¹ Esta delimitación episcopal fue creada el 13 de Julio de 1548 y fue operacional hasta el año de 1863, año en que fue elevada al rango de Arquidiócesis por el papa Pío IX. Información obtenida de la página de la Arquidiócesis de Guadalajara: www.arquidiocesisgdl.org/historia.php.

capacidad explicativa de la manera en que la hechicería era interpretada y representada.

Tras analizar repositorios como el Archivo General de la Nación (AGN) y el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), se pudo apreciar que existen pocos documentos en los que se hace mención a la hechicería en este obispado. En el caso del Archivo General de la Nación se encuentran nueve documentos, entre acusaciones y procesos, del Santo Oficio en el obispado de Guadalajara. De estos se tomaron dos acusaciones, una de 1737 y otra de 1753, ya que en ambas se hace mención del mismo grupo de hechiceros. Se trabajó más a fondo con la segunda pues, al ser un compendio de nueve autos, se pudo obtener una descripción más detallada del tipo de males que, supuestamente, producían estos maleficiadores. La primera acusación, hecha en 1737, también se analizó puesto que nos ofreció un preámbulo de la manera en que la comunidad veía a esta familia de mulatos, aunque se le trató sólo como un antecedente, tomando de ella los elementos que pudieron servir como complemento al documento de 1753.

El caso del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara es similar, porque entre sus acervos guarda pocos registros que tengan que ver con prácticas mágicas. Los fondos de este archivo tienen otro tipo de información de la que resguarda el Archivo General de la Nación, ya que en este se depositaron los casos llevados a cabo por el tribunal eclesiástico ordinario, otro tribunal religioso que estuvo en operaciones en Guadalajara, de forma paralela al Tribunal del Santo Oficio. De este fondo documental se obtuvo un proceso, llevado a cabo entre 1760 y 1761.

De esta manera, los documentos analizados fueron dos acusaciones hechas al Tribunal de la Inquisición y un proceso llevado a cabo por el tribunal eclesiástico ordinario de la diócesis de Guadalajara:

1. “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán”: Una denuncia que hicieron al Tribunal del Santo Oficio, en 1753, Cayetano Ruelas y otros ocho testigos, en contra de los hermanos Andrés, Diego y Pedro de Cárdenas, mulatos, acusados de maleficiar y hechizar a varios miembros de la comunidad.² Como complemento se tomó en

² AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, fs. 17-31.

cuenta otra denuncia hecha a la misma familia en 1737, ya que ofrece una descripción más detallada de las actividades de estas personas.

2. “Hechiceros de Tomatlán”: Autos seguidos, entre 1760 y 1761, por el tribunal eclesiástico ordinario de la diócesis de Guadalajara, en contra del indio Joseph Hernández, el mulato Juan Serrano y el lobo Julio Santiago, por realizar una serie de prácticas supersticiosas que iban desde la invocación del Demonio hasta la curandería en el pueblo de Tomatlán.³

Cuando se ha analizado la hechicería, a través de documentación, se ha hecho desde distintas perspectivas. Cuando se hace un análisis textual de registros de los tribunales religiosos, se debe tomar en cuenta que en ellos hay por lo menos tres voces activas: inquisidores, procesados y acusadores, las tres intermediadas por el escribano, que también era parte del tribunal religioso. A diferencia de Carlo Ginzburg, que analizaba las creencias de los procesados,⁴ en la presente investigación centramos nuestra atención en la postura de los agentes de los tribunales religiosos, ya que como se comentó líneas atrás, aunque en la documentación aparecen las voces de los acusadores y los acusados, estas están mediadas por los delegados de estas instituciones de la cristiandad.⁵

Para la investigación se partió de la siguiente hipótesis: diversos mitos precristianos influyeron en la cosmovisión del catolicismo, lo cual es apreciable en diversas interpretaciones que ha hecho este grupo religioso de variados fenómenos en distintos momentos históricos, entre los cuales se incluye la representación de la hechicería. Por esta razón los elementos constitutivos de esta creencia en un territorio tan alejado de Europa como es la Guadalajara del siglo XVIII, pueden ser identificados a través de análisis comparativo de los mitos, como el que han llevado a cabo una gran cantidad de teóricos de la historia de las religiones en el ámbito de las instituciones indoeuropeas, y la documentación de instituciones de la cristiandad, siendo en el caso novohispano el de los tribunales religiosos, puesto que estos se encargaban de perseguir prácticas religiosas consideradas desviadas.

³ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, fs. 1-22.

⁴ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, pp. 4-6.

⁵ *Ídem*.

Para poder comprobar esta hipótesis se partirá de las siguientes preguntas:

1. ¿Qué elementos de las mitologías precristianas influyeron principalmente en la conformación de la representación de la hechicería en la creencia cristiana que posteriormente sería importada a la Nueva España?
2. ¿Qué mitemas de la creencia en la hechicería occidental podemos encontrar en los documentos de los tribunales religiosos de Guadalajara?
3. ¿En función de qué fenómeno fueron utilizados los mitemas de las creencias occidentales para la representación de la hechicería en el obispado de Guadalajara?
4. ¿De qué manera crean una predisposición cosmológica (un modo de interpretar la realidad) los mitos occidentales en los tribunales religiosos? y ¿cómo influyen estos preceptos míticos en la conducta de dichas instituciones en la diócesis de Guadalajara?
5. ¿De qué manera es posible analizar la hechicería novohispana con el método comparativo de la historia de las religiones?

Partiendo de las preguntas anteriores, la presente investigación tiene como objetivo general: Explicar a través del análisis textual, los orígenes, manifestaciones y motivos de los mitemas que se presentan en los documentos de los tribunales religiosos del siglo XVIII en la diócesis de Guadalajara. Mientras que como objetivos particulares tenemos:

- a) Plantear desde una perspectiva histórica una visión panorámica de los elementos constituyentes de la hechicería occidental que posteriormente se manifestaron en la Nueva España.
- b) Analizar el discurso de los tribunales religiosos en Guadalajara durante el siglo XVIII con respecto a la hechicería, para ver qué elementos del conjunto de creencias míticas importadas de Europa eran recurrentes acerca de este tema.
- c) Encontrar las semejanzas y diferencias existentes entre los registros de los tribunales religiosos analizados y los mitemas que estructuran la representación de la hechicería en Occidente.
- d) Describir la manera en que los mitos ejercían su influencia sobre instituciones y tradiciones en la Guadalajara del siglo XVIII.

- e) Mostrar la viabilidad de las metodologías y teorías desarrolladas en el seno de la historia de las religiones, para analizar fenómenos religiosos de la época colonial.

La búsqueda de elementos que han conformado la identidad religiosa en México ha dado como resultado mucha producción historiográfica de la manera en que surgió y se desarrolló el concepto de la hechicería, desde su concepción en la cultura occidental hasta el hecho particular en la Nueva España.

Tenemos obras que han influido fuertemente en los estudios de la hechicería en Occidente, como es *La bruja* (1862), de Jules Michelet, y *Las brujas y su mundo* (1961), de Julio Caro Baroja. En estas investigaciones se presenta a la hechicería como una supervivencia de rituales precristianos, de carácter matriarcal, mismos que fueron atacados por la cristiandad y posteriormente por el Santo Oficio de la Inquisición.

A nuestra presente investigación le sirven, de la obra de Michelet, los datos que ofrece sobre la persistencia de creencias y mitos de pueblos precristianos en la Europa medieval. Al mismo tiempo, funge como punto de partida sobre este tipo de análisis sobre el fenómeno de la brujería en Europa. La obra de Caro Baroja, por su parte, ayuda a entender los mecanismos por los cuales las supersticiones, pese a ser rechazadas, terminaban siendo consideradas en las investigaciones de los tribunales religiosos.

Otra obra que merece ser mencionada es *Brujos, reyes e inquisidores* (2003) de Emilio Ruíz Borrachina, la cual es un análisis de la aparición del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Europa y cómo fue su desarrollo hasta llegar a las Indias. Al mismo tiempo, el autor se detiene en describir la relación entre los distintos tribunales de la Inquisición en Europa y el fenómeno de la brujería. Borrachina muestra la influencia ejercida por la obra de Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, ya que nos adentra en la historia de la Inquisición en Europa, describiendo el conjunto de creencias, heredadas en parte de los mitos, que perseguía dicha institución.

Por otro lado están las obras que rescatan procesos inquisitoriales en contra de supuestos brujos o hechiceros, lo cual es muy importante para el presente análisis porque nos muestra la manera en que las autoridades de la Iglesia interpretaban y representaban las prácticas religiosas que existían paralelamente en los territorios novohispanos y que eran

consideradas por ellos como “torcidas”. En este sentido, el *Tlacatecolotl y el Diablo* (2003), de Jorge Félix Báez, es un estudio en el que se analiza cómo la Iglesia católica y la Inquisición interpretaban la existencia de un grupo de hechiceros de tradición prehispánica en la época virreinal.

Otro estudio sobre la magia en la Nueva España es “Las brujas de Coahuila y el Demonio” (2011) de Cecilia López Ridaura, en el cual se muestra un análisis a procesos inquisitoriales en contra de un grupo de mujeres consideradas brujas, poniendo énfasis en la emergencia de este fenómeno en esta zona durante parte del siglo XVIII y que es apreciable en el alto número de documentos desarrollados por el Tribunal del Santo Oficio.

Por último están los trabajos que analizan la supervivencia de antiguas creencias prehispánicas, como *La magia en Jalisco* (1988) de Ana María Zea Aguilar, obra en la que se hace una breve semblanza de cómo aparecieron los fenómenos de la brujería y la hechicería en Jalisco, y se describe cómo eran algunos de los rituales y creencias mágicas durante el virreinato en dicha zona. Sin duda, la mayor aportación de esta obra reside en la preocupación de la autora por abordar este fenómeno religioso en la Nueva Galicia, más específicamente en el actual territorio de Jalisco. Sin embargo, la obra solo describe algunas características de la magia tomando como referencia, *La rama dorada*, de George Frazer, y se limita a narrar unos cuantos casos de la Inquisición en contra de supuestas hechiceras durante los siglos XVI y XVII, dando como resultado una obra de análisis un tanto limitado y que no arroja resultados generales al respecto, si bien es uno de los pocos trabajos que se adentran en esta cuestión específicamente en Jalisco.

Por supuesto, junto con estos trabajos se incluirán aquellos que se ocuparon del desarrollo y funcionamiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España, como *Inquisición y sociedad en México 1571- 1700* (1988), de Solange Alberro, que nos ofrecen una visión panorámica de cómo fueron los primeros años del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España, si bien en un período temporal unas décadas después de lo estudiado por Alberro.

Amores prohibidos (1997), de Georges Baudot y María Águeda Méndez, es un volumen en el que los autores hacen un análisis, desde la crítica literaria, de ciertos procesos inquisitoriales de la Nueva España que están escritos con diversos recursos

literarios como el uso de tropos. Algunos de los textos presentados son cartas y escritos redactados por los procesados por el Santo Oficio. El texto nos permite entender que en las voces activas dentro de los documentos inquisitoriales no siempre se ve la voz del inquisidor, sino también la de los procesados, al mismo tiempo de que arroja luz sobre la manera en que la población veía al Tribunal de la Inquisición.

Finalmente, cabe mencionar *La Inquisición en la Nueva España, siglo XVI* (1992) de Richard Greenleaf, el cual es un texto en que se describen las primeras décadas del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España, y que nos sirve debido a su información acerca de las estructuras de poder dentro de esta institución, así como la manera en que se fue desarrollando en tres momentos históricos. La obra se centra en el siglo XVI, y no habla mucho de los procesos acaecidos en contra de practicantes de hechicería y otras actividades relacionadas con la magia, pero servirá para brindarnos los antecedentes del Tribunal para la época que nos interesa y contextualizar su funcionamiento en el siglo XVIII.

Con respecto al marco teórico conceptual, la búsqueda de elementos que han conformado las identidades religiosas en México ha dado como resultado mucha producción historiográfica de cómo surgió y se desarrolló la creencia de la hechicería en la Nueva España. Sin embargo, esto se ha hecho principalmente desde la teoría y los métodos de la historia de las mentalidades y la historia cultural, en donde se abordan los fenómenos religiosos desde su especificidad, en contraste a como se haría desde la historia de las religiones, ya que en esta rama de la historiografía se les analiza desde sus fundamentos comunes.

Por lo mismo, para llevar a cabo la presente investigación se partirá de la teoría de la “estructura trifuncional” de Georges Dumézil, y de la metodología del análisis de mitemas propuesto por Claude Lévi-Strauss. El abordaje desde estas perspectivas puede ofrecer un abanico explicativo alternativo de la hechicería en la diócesis de Guadalajara, ya que son métodos y teorías poco utilizados en trabajos previos sobre este fenómeno religioso, que dan resultados diferentes y complementarios a la historia de las mentalidades y la historia cultural, en los que, más que trabajar el mayor número de casos posible, se busca resaltar las cualidades particulares del corpus escogido.

Cabe destacar que la metodología de la historia de las religiones es de carácter interdisciplinario, ya que en ella se conjuntan métodos y prácticas de diversas disciplinas como son la teología, la antropología, la historia cultural y la filología,⁶ a lo que podemos agregar otras, como la crítica literaria.

Un concepto central en la presente investigación es el de mito,⁷ que Claude Lévi-Strauss entiende como la expresión del pensamiento conceptual con respecto al mundo por medio de imágenes extraídas de la experiencia,⁸ donde las imágenes pueden variar pero el fondo, la idea, es siempre la misma. En este sentido, el mito es para Levi-Strauss “expresión” de un contenido que lo supera y que termina discutiendo desde un estructuralismo ontológico denunciado por Umberto Eco,⁹ el cual no nos interesa reivindicar. Por ello, al margen de su extensión metafísica, nosotros nos quedamos exclusivamente con la parte metodológica de su propuesta, basada en el análisis de mitemas como aparece en su ensayo “La estructura y la forma”, el cual comparó con el análisis lingüístico a partir de fonemas.

Para Levi-Strauss los mitemas son unidades irreductibles constitutivas del mito, los cuales funcionan en un sistema estructurado con otros mitemas del mismo modo que los fonemas en los modelos lingüísticos.¹⁰ En otras palabras: se trata de motivos o partículas narrativas que, estructuradas en conjunto, conforman un relato. A continuación tres ejemplos:

M1- Un grupo de hechiceros se congrega en reuniones nocturnas.

M2- Los hechiceros se transforman en animales por medio de sus artes.

M3- Los hechiceros transformados dañan cosechas, ganado y gente.

Para Levi-Strauss, los mitemas funcionaban de la siguiente manera:

⁶ Joseph Kitagawa, “La historia de las religiones en los Estados Unidos de Norteamérica”, en la obra de Mircea Eliade y Joseph Kitagawa, *Metodología de la historia de las religiones*, pp. 23-26.

⁷ Según G. S. Kirk, la palabra griega *mythos se relaciona con mûthos y muthoi*, donde la primera significa “afirmación” y la segunda “historia” (G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, p. 26).

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, pp. 47-48.

⁹ Eco es escéptico con respecto al Estructuralismo, ya que no considera factible la existencia de una superestructura rectora de las culturas y las vidas de los hombres. Umberto Eco, *La estructura ausente*, pp. 397-407.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, “La estructura y la forma”, en *Antropología estructural*, p. 139.

A diferencia de las palabras, los mitemas están `preesforzados'.¹¹ Por supuesto que son palabras pero de doble sentido: *palabras de palabras*, que funcionan simultáneamente en dos planos, el del lenguaje, donde continúan significando cada uno por su cuenta, y el del metalenguaje [lenguaje que analiza y describe a otro lenguaje], donde intervienen como elementos de una supersignificación, que no puede nacer más que de su unión.¹²

Es decir, que para hacer un análisis de mitemas, se toman estos como narraciones independientes, pero que muestran una secuencia de acciones que, a su vez, conforman mitos más extensos, y se pueden comparar con otros con los que comparten semejanzas formales. Esto se realizó en esta investigación con la intención de encontrar las influencias ejercidas de una cultura sobre otra y también para develar el proceso por el cual se crea una representación determinada, en este caso de la hechicería y sus practicantes, a partir de los mitos, es decir, cómo se concibe la multiplicidad de los recursos formales a través de textos, mitos y tradiciones que tejen conexiones y dan como resultado “relaciones radiales acumulativas” (*Amplificatio*), que son apreciables en la manera en que se vinculan diversos adjetivos hacia un mismo grupo de personas y sirven como estrategia para crear una representación específica hacia los sujetos que no compartían las mismas prácticas religiosas del grueso de la población.¹³

A pesar de su relativa semejanza, el estudio de mitemas se utilizó con preferencia al análisis estructural del relato de Vladimir Propp, ya que este se diseñó para analizar textos explícitamente ficcionales, y en la presente investigación se trabajó con relatos de creencias religiosas que en su momento eran aceptadas como verdaderas o como corrupciones posibles de creencias verdaderas.

El uso de una herramienta metodológica estructuralista como la propuesta por Levi-Strauss, podría parecer a simple vista incompatible en un trabajo de carácter histórico debido al pretendido carácter estático de la misma y, por lo tanto, ahistórico. Sin embargo, es necesario recordar que lejos de ser una organización estática, el discurso religioso forma

¹¹En el lenguaje de la construcción, “preesforzado” hace referencia a ciertos tipos de concreto que tienen un esfuerzo interno que contrarresta y redirige los esfuerzos resultantes de factores externos, en el caso de los mitemas, se hace alusión a que estas partículas narrativas tienen una carga de significado que logra minimizar otras cargas externas a ellas que puedan modificarlas.

¹²Claude Lévi-Strauss, “La estructura y la forma”, en *Antropología estructural*, pp. 139-140

¹³ Carmelo Lisón Tolosana, *Las máscaras de la identidad*, p. 122.

parte de un “encuadramiento” o estructura mental que si bien se desgasta y transforma muy lentamente,¹⁴ al igual que el resto de las construcciones sociales se modifica a lo largo del tiempo y se manifiesta en un momento dado dentro del cual adquiere su sentido inmediato en función de las circunstancias imperantes.

No obstante, antes de pasar al análisis de los mitos a partir de sus elementos constituyentes, fue necesario realizar una reconstrucción del objeto de estudio como tal, es decir, plantear la dimensión contextual de la investigación con respecto a la utilización de conceptos que remitieron al uso de prácticas mágicas y rituales paralelos a la doctrina católica, en los documentos existentes, como producto de procesos sociales e históricos específicos. En otras palabras, describir cómo fue el desarrollo de las creencias en torno a la hechicería dentro del ideario occidental hasta su llegada a la Nueva España, y para ello se buscó encontrar sus raíces con base en la teoría trifuncional de Georges Dumézil, para identificar los mitos que pudieran haber influido en la conformación de la hechicería en la Nueva España y, específicamente, en la diócesis de Guadalajara.

Para Dumézil, en las religiones precristianas indoeuropeas las funciones de los dioses estaban caracterizadas de manera similar a la jerarquización política de las sociedades a las que pertenecían. De esta manera, dentro de esta jerarquía estaban el Rey-mago, el guerrero y el fecundador¹⁵ y tenían su expresión humana y política en el rey-mago el militar y el campesino. Pero con el pasar de los siglos y el advenimiento del cristianismo la estructura de las tres funciones sufrió una adaptación cuando la figura del rey-mago cambió por la del sacerdote católico y los personajes que insistieron en retener esta función fuera de la jerarquía eclesiástica fueron vistos como delincuentes religiosos. Así pues, para Dumézil la hechicería sería una inversión de la primera función del panteón indoeuropeo, de manera que si el rey-mago era beneficioso para su sociedad, el hechicero o hechicera sería su contraparte encaminada a causarle daño desde la perspectiva de quienes detentaron a partir de ese momento dicha función en un sentido positivo.

La segunda parte del estudio es un análisis del discurso del Tribunal del Santo Oficio y el tribunal eclesiástico ordinario a través de sus documentos, con la finalidad de

¹⁴Fernand, Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 70-71.

¹⁵Georges Dumézil, *Mito y epopeya II*, pp. 19-22.

entender la relación de poder existente entre estos y los procesados, así como la forma en que eran representados los hechiceros.

Es necesario mencionar algunos conceptos que son de particular importancia para este trabajo, ya que construyen tanto el objeto de estudio como la manera de abordarlo desde el ámbito de la historia cultural y la historia de las religiones:

Religión: En la presente investigación nos referiremos a religión como un concepto que etimológicamente está derivado de la palabra latina *religare*, “religar”, y que en este contexto hace referencia a la relación entre el hombre y Dios.¹⁶

Al mismo tiempo se denotará que las religiones están compuestas por cuatro aspectos bien delimitados, pero que trabajan en conjunción: *Mythos* (narraciones de carácter cosmogónico), *Ethos* (orden moral), *Logos* (orden lógico) y *Eros* (sistema de amor y desamor).¹⁷

Magia: Otro término polisémico y existente dentro de muchas sociedades a través de un marco extenso de tiempo. Por lo tanto debe de puntualizarse en una cultura específicamente y en una tradición, que en este caso es la occidental-católica, ya que aunque se verá dicha manifestación cultural-religiosa en la Nueva España, será por la intermediación de la Iglesia y los tribunales religiosos de origen europeo.

A pesar de que el término es utilizado por igual, tanto en el ámbito académico como por el popular, se pueden encontrar dos acepciones del mismo concepto. Por un lado dentro de subdisciplinas de las ciencias sociales, como la antropología de las religiones y la historia de las religiones, se le ve como una práctica religiosa en la que se pretende modificar la naturaleza a través de ritos. En este sentido se conocen dos tipos de magia: imitativa y contaminante.¹⁸ Una segunda acepción sería la de la teología cristiana, que nos dice que la magia es una: “Perversión de la religión en la que el hombre intenta apoderarse por medio de ritos y fórmulas, de la potencia divina para utilizarla a su antojo, lo que, por

¹⁶Louis Bouyer, *Diccionario de teología*, p. 579.

¹⁷ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 24.

¹⁸ James George Frazer, *La rama dorada*, pp. 33-73.

una consecuencia fatal de esa orientación fundamentalmente viciada, significa inevitablemente usarla en un sentido más o menos maléfico”.¹⁹

En la presente investigación se utilizaron las dos acepciones, pero no de manera arbitraria, sino que cuando se habla de cómo es la separación de los tipos de magia dentro del estudio de la historia de las religiones, así como la manera en que teóricamente forma parte de un estadio dentro del desarrollo del pensamiento religioso, se utiliza la primera acepción del concepto. En contraste, se usa el término en su segunda forma cuando se analiza la hechicería en la Nueva España, ya que según la Iglesia católica la magia constantemente acompaña a dicha manifestación diabólica. Por consiguiente también cuando dicho concepto aparecía en el discurso de los tribunales religiosos se le toma de esta manera.

Brujería: De acuerdo con el diccionario de Horacio Sebastián Covarrubias, *El tesoro de la lengua* (1611), era común entre los hispanoparlantes de esta época creer que la brujería era una práctica por la cual:

1. Las brujas y brujos se comprometían con el Diablo en cuerpo y alma.
2. Se renegaba de Dios y del bautismo.²⁰

Tomando en cuenta lo anterior, estamos ante una actividad compuesta de diversos crímenes religiosos en el canon de la cristiandad: la idolatría, por adorar al Demonio; y la apostasía, por negar a Dios, y los sacramentos.

Hechicería: Era entendida como una práctica por la cual una persona, para dañar a otra con ayuda de la magia, hacía un pacto “expreso o tácito” con el Demonio, donde este causaba males por petición de sus pactantes.²¹

Discurso: En este trabajo entendemos por discurso a toda práctica enunciativa considerada en función de sus condiciones sociales de producción, que son fundamentalmente condiciones institucionales, ideológico culturales e histórico coyunturales.²² Dicho

¹⁹ L. Bouyer, *Diccionario de teología*, p. 417.

²⁰ Horacio Sebastián Covarrubias, *El tesoro de la lengua*, pp. 465-466.

²¹ *Ibid.*, pp. 153-154.

²² Lorena Yarza Díaz, “Reflexiones teórico-metodológicas en el estudio del discurso político”, en *Espacios públicos*, 2008, p.13

concepto parte de la premisa de que este es un mensaje “situado”, producido por sujetos específicos y dirigido a alguien particular, es decir, aparece situado con relación a la posición que ocupan los sujetos implicados en un acto comunicativo, tanto dentro de una estructura social como del contexto histórico del que es parte, con base en las relaciones de fuerza y de poder existentes en una sociedad determinada. Por lo tanto, todo discurso remite directa o indirectamente a una “premisa cultural” preexistente que se relaciona con el sistema de representaciones y de valores dominantes, cuya articulación compleja y contradictoria dentro de una sociedad define la formación ideológica de la misma.²³

La manera en que los discursos son producidos, transmitidos y recibidos en determinadas culturas, no son plenamente interpretables sin el análisis de tales contextos. De este modo, los discursos casi siempre se desarrollan y se reciben en el seno de una o varias instituciones que determinan el contenido, la forma del mensaje, y la recepción del mismo. En suma, todo discurso se inscribe dentro de un proceso social de producción y asume una posición determinada en este, de ahí que todo discurso deba ser analizado en relación a la circulación social de discursos dentro de la cual se autodefine, asumiendo ciertas posiciones en una situación histórica determinada.²⁴

Es necesario concebir al discurso como una práctica social inserta en relaciones de poder y dominación, misma que tiene tanto un consentimiento y consenso por una parte de la población, así como también una oposición por otro sector de la comunidad. De manera que hay una lucha constante entre la *cultura superior* y las culturas de la parte inferior del grupo social, dando como resultado una *relación vertical* entre ambas, ya que la comunidad superior empuja a las demás hacia abajo, y las comunidades dominadas empujan hacia arriba en esta relación.²⁵ Aunado a lo anterior se acepta que en esta lucha llega un momento en que la cultura inferior comienza a asimilar, reinterpretar y repetir de manera *horizontal*²⁶ los elementos impuestos por la cultura superior en el transcurso de sus relaciones cotidianas.

²³ Silvia Gutiérrez Vidrio, “El discurso político. Reflexiones teórico-metodológicas”, en *VERSIÓN10*, UAM-Xochimilco, 2000, p. 110.

²⁴ Lorena Yarza Díaz, “Reflexiones teórico-metodológicas en el estudio del discurso político”, en *Espacios públicos*, 2008, p.13.

²⁵ Adolfo Gilly, “La historia como crítica o como discurso del poder”, en Carlos Pereira, *Historia ¿para qué?*, pp. 211-213.

²⁶ *Ibíd.*, p. 214.

Haciendo un análisis discursivo que tome en cuenta las características anteriores, se planea entender a qué obedecía la utilización de ciertos mitemas y cómo es que estos aparecen en las representaciones que los agentes de los tribunales y los acusadores hacían de los practicantes de la hechicería.

Delincuente religioso: En adelante se utilizará este concepto, utilizado por Solange Alberro, para nombrar a aquellos que cometieron faltas en contra del sistema religioso preponderante.²⁷ Durante el virreinato se pensaba que el delito era equiparable al pecado, en tanto que ambos son una omisión de las obligaciones que debían cumplirse, por lo que en el ámbito novohispano, un delincuente de estas características sería uno que no cumplía sus obligaciones como católico.²⁸

Representación: Es la manera en que un grupo de personas se interpreta a sí mismo o a otros, lo cual incluye la manera en que dichos individuos entienden su realidad y, por lo tanto, cómo la plasma en diversos medios, cómo son las artes, y se desarrolla a partir de las relaciones de dicho grupo con el mundo social, en diversos casos:

1. Cuando llega al entendimiento de que la realidad está construida por distintos grupos constitutivos de la sociedad.
2. Con el reconocimiento de prácticas que crean identidad social, mismas que exhiben una “forma de ser en el mundo”, lo cual crea una significación (de manera simbólica) de estatus y rango.
3. Las instituciones crean y perpetúan la existencia de grupos.

Esto crea dos vertientes sobre la representación:

1. La representación que hace un grupo hegemónico para crear identidades sociales, lo cual crea un juego entre dos relaciones, una forzada en la que el grupo en el poder impone la representación sobre otros grupos sociales, y otra sumisa en la que una comunidad produce una representación de sí misma.

²⁷ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, pp. 178-179.

²⁸ Horacio Sebastián Covarrubias, *El tesoro de la lengua*, p. 303.

2. El “autorreconocimiento” de existencia por parte del grupo que está siendo representado, y que se hace con el fin de lograr una división social.²⁹

Roger Chartier mostraba una actitud distinta hacia cada una de estas dos vertientes: creía que la primera era una visión que le daba principalía a los sectores que eran aparentemente dominantes, y que, por lo tanto, podría mostrar una visión sesgada de la realidad. En contraposición pensaba que la segunda opción podía ayudar a entender otro tipo de relación que existía entre las culturas de la escala social, que sería más de corte dialógico. Sin embargo, en la presente investigación se utilizó la primera interpretación de este término, ya que se vio cómo un grupo cultural hegemónico ejerció la autoridad para “representar” a otros grupos de la alteridad, y legitimar su interpretación de la realidad tomando como ejemplo a los agentes de los tribunales religiosos y los acusadores, ya que en este trabajo, a pesar de que se entiende y se reconoce la existencia de otras voces activas en las sociedades, lo que se buscó resaltar fue la influencia que la cultura superior ejerció sobre los demás sectores de la población en diversos ámbitos como son la religión y sus mitos.

En lo que respecta a la metodología, la investigación se realizó a partir de la consulta de repositorios como el Archivo General de la Nación y el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara. A partir de esta documentación el proceso de la investigación fue el siguiente:

1. Construcción del objeto de estudio: se hizo un recuento de cómo fue concebido el fenómeno de la hechicería, desde su manejo en la cultura occidental hasta el siglo XVIII, en Guadalajara, con base en la teoría trifuncional de Georges Dumézil.
2. Se hizo la consulta de textos históricos, que aportaron un marco de referencia temporal y cultural de cómo era el fenómeno de la hechicería en el territorio de la Nueva España, durante el siglo XVIII.

²⁹ Roger Chartier, *El mundo como representación*, pp. 56 - 59. El autor retomó estatutos de Marcel Mauss y Emile Durkheim.

3. Revisión y delimitación de la documentación de los tribunales religiosos. Para nuestro trabajo se realizó la paleografía de los registros que se apegaron a los siguientes estándares:
 - a) Que estuvieron temporalmente ubicados en el siglo XVIII.
 - b) Que en ellos se mencionara la hechicería, explicada a grandes rasgos, es decir, la manera en que se representaba dicho fenómeno.
 - c) Que estuvieran ubicados espacialmente en el obispado de Guadalajara.
4. Extracción y recopilación la información de interés, en la que aparezcan hechiceras o hechiceros en los documentos de los tribunales religiosos. Esto se hizo con las pautas de Claude Lévi-Strauss: separando el texto en mitemas.
5. Tras encontrar los mitemas dentro de los registros, se realizó un trabajo comparativo con la finalidad de ver qué similitudes o diferencias existen entre los encontrados en la tradición occidental en general y los que aparecieron en los documentos de los tribunales religiosos de Guadalajara.
6. Se hicieron tablas en las que se mostraron las variantes y constantes obtenidas, sobre las características de las personas que rindieron testimonio ante los tribunales religiosos, con base en los siguientes rubros: fuente/lugar/fechas/personajes/estado civil/ ocupación/edad. Estas tablas se hicieron con la finalidad de mostrar las caracterizaciones de las personas que tendían a creer en la hechicería y acusar a los supuestos practicantes, es decir ¿eran similares a los acusados? Y si se diferenciaban ¿en qué lo hacían?
7. Analizar la documentación desde los postulados de autores como Georges Dumézil, Carmelo Lisón Tolosana, Solange Alberro y Carlo Ginzburg, para que a partir de la comparación de los mitemas de la tradición occidental y los documentos de los tribunales religiosos, se pueda demostrar cómo es que instituciones como la Iglesia se daban a la tarea de crear y perpetuar representaciones sobre diversos grupos sociales considerados más inclinados a hacer el mal (los negros y los mulatos en el caso novohispano), y con base en qué creencias religiosas importadas de Occidente hacían esto.

Para finalizar esta introducción, cabe mencionar cual es la estructura de esta investigación. Este volumen está compuesto por tres capítulos de la siguiente manera:

1. En el primer capítulo se muestra una visión panorámica de cómo se desarrolló el concepto de la hechicería en el Occidente, tomando en cuenta las culturas grecolatina, germana y judeocristiana, ya que estas son consideradas como los pilares de la tradición occidental por autores como Johannes Böhler.³⁰ Por ello se hizo una construcción del objeto de estudio, en este caso la hechicería, a partir de los mitos de estas culturas y tomando en cuenta la teoría trifuncional de Georges Dumézil.

Esto se hizo con la finalidad de encontrar mitemas recurrentes en cuanto a la descripción de la hechicería en los mitos de Occidente, para ver qué elementos son identificables en la conformación de este fenómeno religioso en la Nueva España. Se utilizó la teoría de Dumézil, porque entre uno de sus aportes está que el practicante de magia maligna es una suerte de antítesis del personaje representativo de la primera función.

2. El segundo capítulo tiene el cometido de mostrar cómo se desarrollaron los Tribunales religiosos en la Nueva España, por un lado la instauración de las tres inquisiciones en los territorios novohispanos durante el siglo XVI, y por el otro la conformación de los tribunales eclesiásticos ordinarios. Esto con la finalidad de ver los mecanismos de representación y persecución de las prácticas mágicas, con énfasis en la hechicería, que como se aprecia en dicho capítulo, eran principalmente llevadas a cabo por negros, mulatos, indígenas y mujeres.
3. En el tercer capítulo se hace el análisis de los documentos de los tribunales religiosos antes mencionados (dos acusaciones y un proceso en contra de personas de calidades mulata e indígena). Para llevar a cabo esta tarea se tomó la narración de los documentos y se les separó en mitemas, mismos que eran identificables con los apreciables en el primer capítulo del presente estudio. Esto se hizo con la finalidad de entender a qué fenómeno obedecía la utilización de ciertos mitemas específicos, ya que difícilmente serían elegidos de manera arbitraria, en el modo en que fue

³⁰Johannes Böhler, *La cultura en la Edad Media*, pp. 7-27.

representada la hechicería en el obispado de Guadalajara, durante parte del siglo XVIII.

1. Antecedentes occidentales de las prácticas mágicas y los tribunales religiosos

1.1 La hechicería en las religiones precristianas

Desde la aparición de las sociedades sedentarias, distintos grupos de personas han tenido la idea de que ciertas fuerzas “espirituales”, con características muy particulares que las harían contrarias entre sí, mantienen una lucha constante por el control del cosmos.³¹ En esta forma de pensamiento, estas potencias se dividen en dos: las que mantienen una estructura del orden, y otras que por el contrario promueven el caos, siendo asociadas en la teología cristiana las primeras a las fuerzas benévolas y las segundas a sus equivalencias malignas. En los dos casos se presenta a los seres humanos a través de hierofanías, es decir, bajo toda manifestación que se considera *sagrada*.³² Este es el génesis del “mito del combate”,³³ presente en la mayoría de las religiones, en que las fuerzas del caos (tengan o no la misma categoría de sus opuestos) se enfrentan a las del orden. En distintas tradiciones indoeuropeas se repite el mismo patrón: Indra contra Vrtra,³⁴ Visnú contra Kâliya,³⁵ Zeus contra Tifón,³⁶ Marduk contra Tiamat,³⁷ Jehová contra criaturas como Ráhab y Tehom,³⁸ solo por citar unos cuantos ejemplos, siendo esta creencia uno de los principales constituyentes de la mayoría de las religiones a través de su devenir histórico.³⁹

En el caso de la cristiandad se aprecia una diferencia notable, ya que mientras que en estas antiguas tradiciones indoeuropeas las fuerzas opositoras en constante lucha solían ser simétricamente iguales, en la nueva fe no lo son. En la teología católica, tras una serie de polémicas en contra de propuestas heréticas como el maniqueísmo –que pretendía explicar que el sufrimiento del mundo era “síntoma de la lucha incesante entre las fuerzas igualadas del bien y el mal”⁴⁰ –, se llegó a la conclusión de que la creencia de un “único

³¹ Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, pp. 77-92.

³² Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 418-419; por otro lado, también Mircea Eliade habló de la ambivalencia de lo sagrado y del término “kratofanía”, que sería una manifestación del poder de los dioses, y que al igual que la hierofanía, también tendría la misma naturaleza ambivalente: Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, pp. 34-39.

³³ José Guadalajara Medina, *El Anticristo en la España medieval*, p. 13.

³⁴ En el poema épico: *Râmâiana*, se hace mención a esta hazaña del dios Indra en distintas ocasiones. *Rig Veda*, pp. 109-110.

³⁵ Heinrich Zimmer, *Mitos y símbolos de la India*, p. 89.

³⁶ Robert Graves, *Los mitos griegos volumen 1*, p. 175-179.

³⁷ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras* pp. 259-261.

³⁸ Robert Graves, *Los mitos hebreos*, pp. 33-38.

³⁹ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, pp. 35-44.

⁴⁰ Diarmaid MacCulloch, *Historia de la cristiandad*, p. 201.

Dios verdadero” era incompatible con la idea de una fuerza opuesta de igual origen y poder. En suma: “Es esencial a la creencia cristiana que los mismos demonios fueron creados en el bien por Dios y que si han llegado a ser lo que ahora son fue por efecto de una caída”,⁴¹ llegando la Iglesia católica a esta resolución, tras el IV Concilio de Letrán⁴² en contra de la antes mencionada herejía maniquea. Como quiera y pese a su asimetría dentro del cristianismo, existe igualmente una lucha del mal contra el bien.

En la tradición del “mito del combate”, la humanidad mantiene una parte activa dentro de la disputa. Había dos formas en que los hombres y mujeres se decantaban por una de las dos facciones: había unos que eran “reclutados”⁴³ por dichas potencias, y otros que salían en la búsqueda de los dioses para obtener, en la mayoría de los casos, beneficio de ellos.

En el caso de las personas que por su propia voluntad salían a buscar el favor de las potencias espirituales, podemos encontrar ejemplos en la mitología griega, específicamente con las hechiceras Circe⁴⁴ y Medea,⁴⁵ y también en la tradición judeocristiana, con énfasis en las creencias populares de la hechicería medieval.⁴⁶ Las motivaciones para ir a la búsqueda de estas potencias obedecen a distintas cuestiones las cuales dependen del contexto cultural de la hechicera en cuestión.

Para Georges Dumézil, en esta idiosincrasia, el orden del cosmos estaba íntimamente ligado a la repartición de tres poderes-funciones, detentados por las divinidades tradicionalmente consideradas como benefactoras de los panteones indoeuropeos:

1. Rey-mago
2. Guerrero
3. Fecundador⁴⁷

⁴¹ Louis Bouyer, *Diccionario de teología*, p. 201.

⁴² Ídem.

⁴³ Se utiliza este término, para designar a los elegidos por los dioses. Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, pp. 30-31.

⁴⁴ Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 107.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁶ Jules Michelet, *La bruja*, pp. 98-99.

⁴⁷ Cabe decir que la teoría de la “triple función” y su metodología comparativa de los dioses indoeuropeos, es el eje central de toda su obra. Georges Dumézil, *Mito y epopeya*, pp. 603-607.

Estas funciones aparecen en la estructura de los mitos de un modo muy evidente: una trinidad de dioses principales dentro del panteón de la religión preponderante y que eran parte de una jerarquía de orden cósmico. Ejemplos encontramos en distintas culturas indoeuropeas: los escandinavos tenían la trinidad de Odín/rey mago, Thor/guerrero, y Frey/fecundador;⁴⁸ los romanos, por su lado, adoraban a Júpiter/rey mago, Minerva/guerrera, y Juno/fecundadora.⁴⁹ Este marco de representación se puede encontrar en casi todas las religiones precristianas, y se puede intuir que la Trinidad de la cristiandad también obedece a dicha concepción.

Las tres funciones de los dioses tenían su reflejo en la sociedad, en tres oficios que de manera estructurada como pirámide eran: reyes y sacerdotes, guerreros, un escalón más abajo, y campesinos en la base. Esta composición de la sociedad permaneció de esta forma hasta finales de la Edad Media,⁵⁰ en la que podemos encontrar un sector social compuesto por los reyes y párrocos, por otro lado uno de caballeros y al final a los campesinos dentro de los feudos. De acuerdo con esta teoría, en un inicio la imagen del rey y el sacerdote era una sola: el rey mago. En los antiguos pueblos indoeuropeos, aquél que tenía la facultad para ser un intermediario entre el dios y los hombres sería capaz de ser el mandatario de la localidad, ya que este tendría una suerte de poderes preternaturales con los cuales podía (y debía)⁵¹ ayudar a que los plantíos y cosechas se desarrollaran eficazmente.

Entre los dioses, aquel con la función de rey-mago es considerado supremo dentro de la religión en la que existe, por lo que suele radicar en lo alto, en los cielos, como indicación de su estatus superior,⁵² lo cual es la razón de que en los estudios de historia de las religiones se le conozca como dios uránico.⁵³ Dicha divinidad tenía la facultad de atraer las lluvias que tanto bien hacían a las civilizaciones agricultoras. La imagen del rey-mago estaba íntimamente relacionada con la figura del dios uránico, puesto que se presuponía que el trabajo de ambos en conjunción traía las lluvias y el bienestar de la localidad, ya que el

⁴⁸ Georges Dumézil, *Los dioses de los germanos*, pp. 5-10.

⁴⁹ Georges Dumézil, *Mito y epopeya III*, p. 206.

⁵⁰ Jean-Pierre Poly, André Vauchez y Robert Fossier, *El despertar de Europa 950-1250*, p. 75.

⁵¹ Aquél que tenía la facultad de hacer el bien a la sociedad debía hacerlo so pena de ser castigado por las divinidades que le habían concedido dicho “don”. Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, p. 61.

⁵² Existen contadas dicotomías como el caso del dios Thor en la mitología escandinava, ya que en algunas tradiciones es él quien mora en el cielo y no Odín. Georges Dumézil, *Los dioses de los germanos*, p. 5.

⁵³ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, pp. 57-58.

dios mantenía comunicación con el rey-mago y, dependiendo del buen entendimiento entre ambos, la divinidad proveía de bienes o, por el contrario, maldecía a la comunidad.

Ahora bien, si el dios uránico que estaba ligado a la primera función de los dioses indoeuropeo, traía el bien a los humanos al brindarles lluvias, retomando la idea antigua del “mito del combate”, se entrevé que, por ende, existiría un grupo de divinidades opuestas, que en contraparte de las que figuran dentro de las tres funciones, hacen mal a la humanidad y fungen como agentes del caos. Por tanto, podemos entender que, siguiendo la propuesta de Dumézil, la hechicería nace como una inversión de la primera función del panteón indoeuropeo, de manera que sí dentro del imaginario religioso el rey-mago era beneficioso para su sociedad, el hechicero o hechicera sería su contraparte y haría daño a las personas y sus cultivos. En la hechicería, para hacer daño a la sociedad sus practicantes harían uso de ritos similares, pero invertidos, a los practicados por el rey-mago.

Con la llegada de la cristiandad, la estructura de las tres funciones permaneció en esencia, pero la figura del rey-mago cambió por la del rey y el sacerdote católico, por lo que aunque a la larga hubo una separación de dicha función en estos dos personajes, continuó existiendo un vínculo entre la religión y el poder político. A pesar de que en Europa se dio un proceso de evangelización, entre muchos cristianos, principalmente entre los grupos campesinos, sobrevivió la creencia de que ciertos cultos agrarios, paganos y de naturaleza maligna persistían en la sociedad.⁵⁴ Dicha idea se permeó en la mitología cristiana, siendo más apreciable en la figuración del Diablo y sus secuaces: las brujas y hechiceras. En este ámbito, autores como Caro Baroja asociaron los antiguos cultos agrarios indoeuropeos a la representación cristiana de prácticas mágicas como la brujería y la hechicería, en la que cultos a antiguas diosas como Selene, Hécate y Artemisa fueron relacionados con el mal.⁵⁵

De esta manera, en la tradición occidental se verá a la hechicera, y en menor medida al hechicero, como una inversión del personaje representativo de la primera función, ya que aunque ambos trabajan con poderes preternaturales,⁵⁶ los hechiceros lo hacen con ayuda de las fuerzas del mal y haciendo daño a la sociedad.

⁵⁴ Jules Michelet, *La bruja*, pp. 53-62

⁵⁵ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p 45.

⁵⁶ En la presente investigación se utilizará este término cuando se haga mención a poderes y a potencias que estén en el ámbito de lo supraterrrenal, y que no sean derivados, directamente, del dios cristiano. Esta medida

1.2 La hechicería en el pensamiento occidental

Para entender cómo se fue desarrollando la representación de las prácticas mágicas en el pensamiento occidental, habrá que ver a grandes rasgos cómo se constituye el mismo. Según Johannes Bühler, la cultura de Occidente tiene tres raíces muy marcadas: la herencia grecolatina, el germanismo y el pensamiento judeocristiano, con énfasis en lo expresado en los textos que componen la *Biblia*.⁵⁷ El imaginario occidental tiene elementos entremezclados de estas tres tradiciones, lo cual también se ve reflejado en las características que componen la magia europea, por tanto, a continuación se verán las mismas en cada una de estas culturas.

1.2.1 La hechicería en la cultura grecolatina

Como expone Françoise Duvignaud en su libro *El cuerpo del horror* (1981), para entender los elementos que producen horror en una tradición, como es el caso de la brujería y la hechicería, debemos conocer tanto sus preceptos religiosos como sus mitos, ritos y creencias, ya que la mayoría de las civilizaciones de Occidente no han carecido de estos.⁵⁸ El caso de la Antigua Grecia no es diferente. Nos encontramos ante una tradición en la que las fuerzas del caos y el orden se encuentran en perpetua lucha. En su cosmogonía esta guerra es una constante, desde sus tres mitos de la Creación (mito olímpico, pelágico y órfico) hasta los ciclos heroicos.

Aunque el mito griego de la creación más conocido es el olímpico, el que a nosotros nos interesa explicar para nuestro trabajo es el pelágico. Dentro del mito pelágico de la creación hay remanencias de la representación de la “diosa blanca”, la divinidad femenina de la Luna, lo cual nos ayudará a entender cómo nació la hechicería en estas culturas del Mediterráneo. Según esta creencia en el inicio solo existía el Caos y de él nació la diosa Eurínome la cual bailaba sobre las olas, de la misma manera surgió la serpiente cósmica Ofión y copuló con la diosa, naciendo de esta unión un huevo sagrado del que se desprendió toda la Creación. Esta pareja divina vivió en el Monte Olimpo hasta que por su arrogancia, Ofión fue arrojado del Cielo por la diosa a habitar en las grutas debajo de la

se toma para evitar confusiones, ya que como explica L. Bouyer, dentro de la tradición teológica católica, el término “preternatural” se utiliza para hablar de potencias superiores al ser humano, pero no al dios de esta tradición religiosa al cual se le asocia con lo “sobrenatural”. Louis Bouyer, *Diccionario de teología*, p. 613.

⁵⁷ Johannes Bühler, *La cultura en la Edad Media*, pp. 7-27.

⁵⁸ Françoise Duvignaud, *El cuerpo del horror*, p. 14.

tierra.⁵⁹ En este mito de la Creación se destaca el rol dominante de la figura femenina, misma que destierra de la mansión celestial a su contraparte masculina. Es importante puntualizar que dicho relato cosmogónico no era meramente griego, sino que era una cosmovisión difundida por distintas culturas mediterráneas, ya que los nombres Eurínome y Ofión son traducciones griegas de otros más antiguos.⁶⁰ Esta es una manifestación de la existencia de una religión matriarcal, la cual se desarrolló en las culturas marítimas que se conectaban entre sí por el mar Mediterráneo en fechas cercanas al segundo milenio antes de Cristo.⁶¹

Es un precepto ampliamente estudiado por historiadores de las religiones como Robert Graves y Julio Caro Baroja, el que en las culturas del mar Mediterráneo hubo un culto a la “diosa madre”, muchas veces asociada a la “diosa blanca”, es decir la diosa lunar, misma que regulaba los ciclos agrarios de estas primeras culturas sedentarias establecidas en este territorio:

A juzgar por los artefactos y los mitos que han sobrevivido hasta nuestros días, toda la Europa neolítica tenía un sistema de ideas notablemente homogéneo basado en el culto de la Diosa Madre (con su diversidad de nombres), que también era conocida en Siria y Libia. La Europa antigua no tenía dioses. La Gran Diosa era considerada inmortal, inmutable y omnipotente, y el concepto de paternidad no se había incorporado al pensamiento religioso.⁶²

Se pensaba que los ciclos de la Luna, la abundancia de los cultivos y el periodo menstrual de la mujer estaban íntimamente ligados,⁶³ por lo que a esta diosa se le hicieron distintos tipos de ritos lunares, en los que la figura femenina tuvo gran peso. Muchas de estas ceremonias fueron de carácter místico. Los rituales místicos son aquellos que presentan las siguientes características:

1. Son de carácter iniciático, se inicia al neófito a entrar a un círculo de practicantes.⁶⁴
2. Están compuestos por dos momentos: *Telete* y *epopteia*, es decir iniciación y visión.⁶⁵

⁵⁹Robert Graves, *Los mitos griegos*, pp. 31-34.

⁶⁰Robert Graves, *La diosa blanca*, p. 75.

⁶¹*Ibid.*, p. 73.

⁶²Robert Graves, *Los mitos griegos, I*, pp. 14-15.

⁶³Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 25.

⁶⁴Juan Francisco Hernández Gallegos, *Acercamiento al misterio de lo sagrado*, pp. 35-36.

⁶⁵*Ibid.*, p. 19.

3. Se hace un *drama religioso*, es decir que se representa con el ritual un mito, que por lo general es la muerte y resurrección del héroe-dios,⁶⁶ como es el caso del *Misterio de Eleusis*.⁶⁷
4. Dichos rituales son de carácter regenerativo y purificador.⁶⁸

Una religión o ritual místico sería aquél en que a través de un drama religioso se pretende atraer al dios para que se manifieste por medio de una hierofanía, lo cual traería a los iniciados dignos de este conocimiento, purificación de su alma y regeneración. En la Grecia Antigua hubo muchos ritos de este carácter. El más importante de ellos fue el Misterio de Eleusis, en donde se representaba el rapto de Perséfone, hija de la diosa Deméter, por el dios Hades, que pretendía hacerla su esposa. Se trataba de un rito agrario, ya que Deméter era una divinidad tectónica, la cual, por el rapto de su unigénita, dejó de dar frutos a la tierra, obligando a los dioses a hacer un trato a través del cual Perséfone sería capaz de abandonar el Inframundo unos meses al año para estar con su madre. El Misterio de Eleusis tenía por objetivo restituir la regeneración de la tierra, y de los practicantes. Muchos de los elementos que componían estos ritos agrarios nocturnos se repetirán en las representaciones de la brujería y hechicería en la Europa medieval.

El paso a un modelo religioso patriarcal aparece de una manera no tan evidente en la mitología, la cual también comenzó a darle principalía a la figura masculina, en contraste a mitos de carácter matriarcal como el de Ofión y Eurínome. Podemos encontrar cuando menos dos mitos, pertenecientes a ciclos heroicos, que describen dicha transición. Por un lado tenemos el mito de Perseo, héroe griego que en dos ocasiones asesinó a una figura representativa de la diosa de la Luna, como en el caso de Medusa, la cual es representada como un ser monstruoso.⁶⁹ De manera similar, en otra narración mitológica, el héroe da muerte a una reina de Libia, siendo posteriormente enterrada la cabeza de esta en una plaza de Argos.⁷⁰

⁶⁶ Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, p. 46.

⁶⁷ Robert Graves, *Los mitos griegos I*, pp. 120-123.

⁶⁸ Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, pp. 96-104.

⁶⁹ Robert Graves, *Los mitos griegos I*, p. 324.

⁷⁰ Ídem.

En un segundo ejemplo, Belerofonte tuvo una aventura similar cuando, montado en el caballo alado Pegaso, hijo de Medusa, se enfrentó a la Quimera, una suerte de animal fabuloso parecido a un león con tres cabezas: una de león, otra de serpiente y una de cabra.⁷¹ Según Robert Graves, ambos mitos están ligados ya que hacen referencia a la supresión de la diosa lunar, puesto que tanto Medusa, nombre que significa “la soberana”,⁷² y el monstruo Quimera son manifestaciones de la diosa blanca,⁷³ de modo que se ve la usurpación de los poderes de dicha divinidad femenina extranjera, por parte de los helenos. La máscara o escudo de Gorgona –hecho con la cabeza de Medusa–, *gornoneion*,⁷⁴ está ampliamente relacionada con la Luna, ya que así llamaban los griegos a la cara oculta del astro terrestre, lo cual a su vez revela la identificación de este con la diosa y lo terrible.⁷⁵ Se puede interpretar que estos mitos hacen referencia a un episodio histórico en el cual la religión extranjera de la diosa lunar perdió su supremacía en la Antigua Grecia, para darle paso a la religión del panteón olímpico, con una trinidad de dioses masculinos a la cabeza. Al darse este cambio en el conjunto de creencias religiosas, el mito pelágico dejó de ser el preponderante y dio paso al mito olímpico, en el cual había una clara preferencia por la figura masculina del dios, como Urano, Cronos y Zeus, mientras que la figura femenina pasaría a tener un rol más pasivo.

Al ser suprimida de estas regiones de la Antigua Grecia la preponderancia de la religión matriarcal, el culto a la diosa blanca no se vio destruido del todo, sino que se adaptó al nuevo panteón “olímpico” de carácter patriarcal, bajo la forma de la “diosa triple” comúnmente reconocida como las diosas lunares griegas: Hécate, Selene y Artemisa,⁷⁶ que son recordadas por mitos que recalcan su naturaleza violenta y tardíamente interpretada como maligna. La diosa Artemisa era la más joven de las que formaban a la diosa triple de la Luna,⁷⁷ y tenía la capacidad de transformar a los seres vivos en animales y cosas. Cabe decir que también se le ligó a rituales de despedazamiento humano.

Una característica de esta diosa era la virginidad, por lo que en estos mitos aparecía como una divinidad colérica y excepcionalmente cruel al castigar las faltas cometidas en

⁷¹ *Ilíada* capítulo 6: 175-180.

⁷² Karl Kerényi, *Los héroes griegos*, p. 84.

⁷³ Robert Graves, *Los mitos griegos I*, pp. 324-325.

⁷⁴ Françoise Duvignaud, *El cuerpo del horror*, p. 34.

⁷⁵ Ídem.

⁷⁶ Robert Graves, *La diosa blanca*, p. 85.

⁷⁷ Robert Graves, *Los mitos griegos I*, p. 109.

contra de este estatuto femenino. La capacidad de transfigurar a los seres vivos en otras cosas de distinta naturaleza es una característica que se puede apreciar en la hechicería grecolatina y posteriormente en la tradición cristiana medieval. En el caso de la tradición griega vemos el ejemplo de la diosa hechicera Circe, que en la *Odisea* transforma en cerdos, con ayuda de la magia, a la tripulación de Odiseo.⁷⁸

El despedazamiento humano fue bien conocido también en la hechicería helénica y tenía carácter ritual. En el mito de los argonautas hay un par de ejemplos de ello. Medea, la sobrina de Circe, engañó al rey Pelias, de Yolco, ya que supuestamente lo rejuvenecería despedazándolo e hirviéndolo en un caldero mágico, del cual debería salir más joven; sin embargo, este solo fue hervido y muerto.⁷⁹ No fue este el único desmembramiento que se le achaca a Medea, ya que al huir de su padre, el rey Eetes, descuartizó a su propio hermano, Apsirto, para después arrojar los pedazos de este en el camino de su escape, para que de esta manera sus perseguidores se vieran obligados a detenerse a recogerlos para darles sepultura. La diosa triple lunar Selene, también fue asociada a esta clase de ritos. A pesar de que no hay muchos mitos donde la diosa tenga el papel protagónico, es conocida una celebración llamada *Leneas*, el festival de las mujeres salvajes, en el que se sacrificaba a un toro en su honor. Este era cortado en nueve pedazos y simbolizaba el despedazamiento del dios Dionisos por parte de los titanes.⁸⁰

De las tres diosas que conforman a la diosa triple de la Luna: Artemisa, Selene y Hécate, es la primera la que aparece con más frecuencia en los mitos, por lo cual se tiene mayor conocimiento de su temperamento violento. Tanto el despedazamiento, como acto cuasi caníbal, y el odio a los niños son características recurrentes en las brujas de los cuentos populares medievales, un elemento que durante el romanticismo fue retomado por escritores y folcloristas del siglo XIX en distintas regiones de Europa, como Alemania en el caso de los hermanos Grimm⁸¹ y W.B. Yeats⁸² en Gran Bretaña.

La diosa Hécate es quizá la representación más cercana a la visión que se tiene popularmente de la hechicería, debido a que encarna el aspecto más terrible de la diosa

⁷⁸ *Odisea*, X, 237-239.

⁷⁹ Karl Kerényi, *Los héroes griegos*, p. 289.

⁸⁰ Robert Graves, *Los mitos griegos I*, p. 72.

⁸¹ Los hermanos Grimm, "Los dos hermanos", en la antología de HayaoKawai, *La profundidad de los cuentos antiguos*, pp. 79-97.

⁸² W.B. Yeats, "Jack y Bill", en la antología de José Prada-Samper, *Cuentos populares irlandeses*, pp. 199-207.

triple. Si bien no hay un mito específico en el que Hécate tenga principalía, se reconoce la naturaleza de esta por una serie de tradiciones en las que se aprecia cómo la sociedad veía a dicha diosa. Por un lado era una deidad que aparecía en las noches en las encrucijadas de caminos, siempre acompañada por un cortejo de seres monstruosos y espíritus de los muertos.⁸³ Aunque los ritos de Hécate no se conocen bien, autores como Karl Kerényi sugieren que serían de naturaleza siniestra.⁸⁴ El culto a esta diosa es anterior a la instauración del panteón olímpico, y no siempre fue visto como maligno, ya que según Pierre Grimal, antiguamente se pensaba que Hécate brindaba la prosperidad material a los seres humanos.⁸⁵ Dicha visualización negativa hacia la diosa es posterior a la instauración de la religión olímpica en Grecia, de manera que la diosa y su rito fueron considerados malignos por pertenecer a una manifestación religiosa previa y contraria a la del canon imperante.

En la concepción griega, la hechicería es privativa de las mujeres. Dentro de esta cultura el mago no era visto como un ser perverso, sino como una suerte de héroe que, como tal, cumplía con algunas de sus hazañas. Algunos de estos fueron Pitágoras⁸⁶ y Apolonio de Tiana,⁸⁷ sabios que entre sus cualidades tenían la capacidad de viajar al Hades y regresar al mundo de los vivos: la *katabasis*.⁸⁸

Para Hugo Rahner, las dos hechiceras clásicas son Medea y Circe. En la *Odisea* podemos encontrar en el episodio de Circe tres elementos bien identificables en la hechicería occidental de los siglos venideros: la pócima, la varita mágica y la transfiguración. En el capítulo X⁸⁹ del poema homérico se narra que tras llegar a una isla desconocida, algunos de los miembros de la tripulación del héroe Odiseo son transformados en animales por una diosa llamada Circe, la cual les invita a beber un filtro aparentemente inofensivo para, tras tocarlos con una varita, convertirlos en cerdos, que hicieran compañía a lobos y leones que habitaban en la estancia de la hechicera, y que también habían sido seres humanos. Para salvar a sus compañeros, Odiseo va hacía el palacio de la diosa, donde

⁸³ Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, p. 229.

⁸⁴ Karl Kerényi, *Los héroes griegos*, p. 283.

⁸⁵ Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 225.

⁸⁶ E.M. Butler, *El mito del mago.*, pp. 66-78.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 79-94.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁹ *Odisea X*, 135-329.

en el camino es abordado por el dios Hermes, mismo que le hace comer de la planta *Moly*, que lo hace inmune a la magia de Circe, logrando con ello llegar a un acuerdo con esta para que los regrese a su naturaleza humana.

Otro mitema recurrente en la creencia en la hechicería, no solo en las culturas precristianas, es el uso de hierbas para la creación de pócimas. El uso de las hierbas para hacer pócimas y filtros mágicos parece haber sido utilizado tanto por los dioses del orden, como es el caso de Hermes, como por los del caos, como Circe. La diferencia entre los dos usos de las plantas por los dioses está en que mientras que Hermes le ofrece a Odiseo una hierba sanadora, Circe le da un brebaje para dañarlo. Otro caso de utilización de pócimas lo vemos en el mito de los argonautas. Se cuenta que Jasón, para poder ganar el vellocino de oro del rey Eetes, debía de arar la tierra utilizando dos toros divinos con patas de bronce y que escupían fuego, y para salir airoso de tal proeza tuvo la ayuda de Medea y sus artes mágicas. Según Karl Kerényi, Medea le rendía culto a Hécate⁹⁰ y valiéndose de pócimas y ungüentos –específicamente el “ungüento prometeico” llamado así por estar hecho con el jugo de una flor nacida en las cumbres del Cáucaso, de la sangre del titán Prometeo–⁹¹ ayudó al héroe Jasón en contra del ataque ígneo de los toros. Quizá más llamativa que el origen de la planta, sea su descripción: “La planta era de la altura de un codo, semejante en color al azafrán de Córico, pero con la raíz de color carne. La tierra rugió y tembló cuando la arrancaron de la tierra”.⁹² La extracción de esta planta recuerda a la de Mandrágora, asociada incluso en la teología cristiana a la diosa Hécate.⁹³ Esta planta tiene una raíz de forma similar al cuerpo humano y al arrancarla se tiene la posibilidad de ser envuelto por la magia de los demonios que la custodian.⁹⁴ Para cortarla se debe de utilizar un perro que, se decía, muere al extraerla por el poder maligno que se libera tras este acto.⁹⁵ Según la tradición, otra forma utilizada en la Antigua Grecia para cosechar esta planta era marcar tres círculos alrededor de esta y mirar al poniente al momento de arrancarla para salvarse del acoso de los “fantasmas de las tinieblas”.⁹⁶ Ovidio Nasón⁹⁷ narra cómo la misma Medea

⁹⁰ Apolonio citado por Karl Kerényi, *Los héroes griegos*, p. 283.

⁹¹ Ídem.

⁹² Ídem.

⁹³ Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, pp. 227-239.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 227.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 231-234.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁹⁷ *Metamorfosis* VII, 192-198,

salía en las noches rezando a la diosa Hécate, rogándole por su ayuda para encontrar la planta Mandrágora, puesto que estaba ligada a ella por sus supuestos poderes malignos. Una tradición muy extendida afirmaba que al ser arrancada, la planta lanzaba un fuerte grito, el cual resultaba mortal para los seres humanos.⁹⁸

Como muestran los ejemplos anteriores, la utilización de las hierbas mágicas en filtros y ungüentos parece una labor más propia de entidades preternaturales como son los dioses, dada la difícil extracción de estas plantas.⁹⁹ Por tanto, en la tradición grecolatina las hechiceras transgredían las leyes de la naturaleza al realizar una actividad aparentemente privativa de los dioses. Las diosas que enseñaron estas artes a los seres humanos, por tanto, fueron vistas como una suerte de deidades malignas.

Según ciertos pasajes de la mitología, algunas de las plantas utilizadas en esta clase de rituales mágicos tuvieron un origen maligno. Como se apreció con anterioridad, a Hécate se le relacionaba con la planta Mandrágora, no obstante no era la única a la que se le veía cercana a este tipo de hierbas nocivas. Se pueden ver ejemplos en seres preternaturales como son el titán Tifón y el monstruo Cancerbero.¹⁰⁰

La mayoría de los mitos romanos son un conjunto de creencias heredadas de la cultura griega y tenemos ejemplos de esta influencia en las obras del poeta latino Publio Ovidio Nasón. A pesar de la influencia tan grande de los mitos griegos en la sociedad romana, existen algunas diferencias con respecto a la cultura helena.

Con respecto a la creencia de la hechicería, los romanos mantenían la misma representación de Hécate, Diana (la Artemisa griega), Circe y Medea. Sin embargo, se puede apreciar también la aparición de una suerte de brujas hematófagas llamadas *striges*,¹⁰¹ palabra que a su vez viene del término latino *strix*, pájaro nocturno¹⁰², y que no formaban parte de las creencias griegas. Se pensaba popularmente que estas eran brujas que podían tomar la forma de aves rapaces, para hacer daño a las personas y beber su sangre.¹⁰³

⁹⁸ Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, p. 238.

⁹⁹ Se describe la facilidad con la que Hermes era capaz de extraer la flor *Moly*, que en contraposición a los hombres les era tortuoso *Odisea*, X, 305-307.

¹⁰⁰ Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, p. 199.

¹⁰¹ Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, p. 16.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 11.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 16.

El poeta romano, Ovidio Nasón,¹⁰⁴ las relacionaba con los pueblos escitas, puesto que serían magas de dichos grupos “bárbaros”.

De esta manera, podemos ver que tanto en Grecia como en Roma, ya desde antes del proceso de cristianización se tenía una visión negativa acerca de ciertas prácticas supersticiosas, es decir, que eran remanentes de religiones previas y distintas a la preponderante. Estas eran asociadas con el concepto de hechicería como lo entendían los griegos y romanos, y algunos de sus elementos se verían reflejados posteriormente en el modo en que los cristianos verían dicha práctica. Así las hechiceras, desde la diosa triple de la Luna, hasta Circe y Medea, aparecen como figuras sombrías, cercanas a la muerte, iracundas e incluso traidoras. De la misma forma, dentro de ambas tradiciones se nota una clara preponderancia por adjudicar este tipo de faltas religiosas a las mujeres, una tendencia que se repetirá en la cristiandad.

1.2.2 La hechicería en la concepción judeocristiana

Después de haber analizado cómo se desarrolló la hechicería en la Antigua Grecia, ahora se verá cómo esta se representaba dentro del judeocristianismo. A pesar de que la religión judía y la cristiana no son la misma –y en cambio, mantuvieron constantes luchas ideológicas y políticas–, se les asocia porque la cristiandad surgió como una suerte de “secta” del judaísmo.¹⁰⁵ Por tanto, se profundizará sobre textos del Antiguo Testamento y la tradición medieval europea.

Algunas de las características del cristianismo y el judaísmo son su carácter monoteísta y el haber nacido en el período conocido como *axial* (200 a.C.-700 d.C.), etapa en la cual, según Karen Armstrong, aparecieron la mayoría de las religiones modernas: el taoísmo y el confucianismo en China, el budismo y el hinduismo en India, y el monoteísmo judaico en Oriente Medio:

Todas estas religiones reformaron el antiguo paganismo, que ya no resultaba adecuado para las sociedades –cada vez mayores y más complejas– que evolucionaron una vez que los distintos pueblos hubieron creado una economía mercantil capaz de sustentar tal esfuerzo cultural. En los estados más grandes la gente amplió sus horizontes, y los viejos cultos locales dejaron de ser apropiados; cada vez más, las religiones de la época

¹⁰⁴ *Metamorfosis* XV, 386.

¹⁰⁵ Enrique Moradiellos, *La semilla de la barbarie*, pp. 140-141.

axial se centraron en una sola deidad o símbolo supremo de trascendencia. Todas ellas se preocupaban por la injusticia fundamental de sus sociedades.¹⁰⁶

Como se puede apreciar en la cita de Armstrong, el salto al modelo monoteísta en el cercano Oriente, con énfasis en los judíos, se dio en parte por el tipo de modelo económico, el cual se basó en la acumulación de bienes agrarios. Con el cambio de los modelos religiosos politeístas a uno de carácter monoteísta, cambiaron algunos preceptos del sistema de creencias religiosas del mundo antiguo, como es el mito del combate. Esto también influyó sobre la manera en que las sociedades occidentales apreciaron la práctica de la hechicería con la llegada del cristianismo:

La magia o la brujería sólo alcanzan la plenitud de su definición con el arraigo y la expansión de las religiones monoteístas, pues todos los cultos a los diferentes dioses, las rivalidades entre ellos o los enfados con los mortales, sus intervenciones benéficas o dañinas, pasan a ser obra exclusiva de Dios o del Diablo, se polarizan en el bien o en el mal, y así correrán los tiempos hasta el presente. No hay duda de que muchas de aquellas prácticas paganas continuaron ejerciéndose en la clandestinidad después de las persecuciones eclesiásticas.¹⁰⁷

En este giro monoteísta la creencia en el mito del combate tuvo un cambio radical, ya que en civilizaciones antiguas como la griega se creía que dos grupos de divinidades con el mismo origen y poderes equivalentes se enfrentaban con el fin de obtener el control del cosmos, a diferencia del cristianismo, donde existía una lucha de características diferentes.

En esta nueva doctrina no se pensaba en fuerzas opuestas de igual poder, ni fragmentario –constitutivas de una “unidad primordial” de carácter universal, sino que de la voluntad del dios soberano, conocido como Jehovah¹⁰⁸ (Yahvé/*Elohim*),¹⁰⁹ por los judíos y en la mayoría de los casos simplemente como Dios por los cristianos, se desprendió posteriormente el que se convertiría en el representante del mal: Satanás, también conocido como Diablo por la doctrina cristiana,¹¹⁰ siendo este una creación más de Dios. En sus

¹⁰⁶ Karen Armstrong, *El Islam*, p. 39.

¹⁰⁷ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujas, reyes e inquisidores*, p. 55.

¹⁰⁸ Nombre que se le da al dios judío desde Genesis, 2, 4. Sin embargo constantemente se le llama así en la mayoría de los textos que conforman el Antiguo Testamento.

¹⁰⁹ Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, p. 30.

¹¹⁰ Robert Muchembled, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, pp. 21-26.

inicios esta entidad preternatural no era de carácter maligno, puesto que dentro de esta doctrina se insiste en el hecho de que Dios no fue creador del mal. En el libro de *Génesis*¹¹¹ se dice que todo lo que Dios creó estaba bien. Por lo tanto no hizo al mal, ni hizo al Diablo sino que este se creó a sí mismo al torcer su voluntad alejándola de Dios. San Agustín de Hipona opina lo mismo en su obra *La ciudad de Dios*, en la que explica que el mal no es una creación de Dios, sino que es una suerte de ausencia del *bien*, mismo que se encuentra en la naturaleza y en todas las cosas creadas por Él.¹¹² Por lo tanto, los ángeles que posteriormente se rebelaron en contra del Creador, teniendo como líder al Diablo, lo hicieron al usar su libre albedrío para alejarse de Dios y no por mandato de este.¹¹³

A pesar de tener presencia en los textos bíblicos, el Diablo no obtuvo realmente reconocimiento popular hasta el siglo XII, cuando comenzó a ser tomado en cuenta por artistas y cuentistas populares.¹¹⁴ Antes de eso solo se manejaba en cerrados círculos teológicos.¹¹⁵ En contraste, la imaginería social sobre la hechicería y otros seres preternaturales de naturaleza maligna sí tenían mayor eco, como la creencia en las hadas en los territorios que conforman actualmente la Gran Bretaña¹¹⁶ y entidades similares en otras partes de Europa, como los antiguos genios comarcales en Escandinavia.¹¹⁷ Posteriormente, en el siglo XII comenzó un proceso de “diabolización” de las distintas prácticas supersticiosas en los territorios cristianizados, el cual se dio con la asimilación de los elementos que constituían la representación de estos seres preternaturales a la imagen prototípica del Diablo dentro del cristianismo y que se verían reflejados en el arte y la cultura popular europea. De esta manera, el Demonio comenzó a presentar elementos que lo hacían identificable con dioses cornudos precristianos como el Cernunos céltico y el Pan grecolatino.¹¹⁸

No solo la creencia del mito del combate universal se vio afectada con el paso al monoteísmo, ya que por otro lado también hubo un cambio importante en la disposición

¹¹¹Génesis, 1, 31.

¹¹²*La ciudad de Dios*, libro XI, capítulo XXII.

¹¹³*La ciudad de Dios*, libro XII, capítulo I.

¹¹⁴ Jules Michelet, *La bruja*, p. 84.

¹¹⁵ Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, pp. 19-20.

¹¹⁶ Jules Michelet, *La bruja*, p. 66.

¹¹⁷ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, pp. 47-49.

¹¹⁸ Robert Muchembled, *Historia del Diablo, siglos XII-XX*, pp. 25-32.

social. Como se apreció con anterioridad con la teoría de Georges Dumézil, las tres funciones de los dioses indoeuropeos obtuvieron eco, a su vez, en la separación social en la que se repartían las personas: rey-mago, guerrero y campesino. Con el advenimiento del cristianismo, la estructura de las tres funciones en las sociedades humanas sufriría una adaptación cuando la figura del rey-mago se separó en dos: sacerdotes y reyes, manteniendo una relación estrecha durante la Edad Media. Por tanto, los personajes que insistían en retener esta función fuera de la jerarquía eclesiástica fueron vistos como *delincuentes religiosos*, como llama Solange Alberro a aquellos que cometieron faltas en contra del sistema religioso preponderante,¹¹⁹ como en el caso de las hechiceras adoradoras de la triple diosa lunar en la Antigua Grecia, de manera que si el sacerdote cristiano era beneficioso para su sociedad, el hechicero o hechicera era la inversión de esta función, es decir, su contraparte encaminada a causarle daño a la sociedad.

Autores como Robert Fossier han encontrado una similitud entre la triple función indoeuropea y el reparto de los oficios en la Edad Media, en donde los campesinos se encargaban de producir alimento para los guerreros, mismos que tenían la labor de proteger a la comunidad, siendo la función de los sacerdotes y el rey el administrar los recursos producidos por los miembros de la segunda y la tercera función.¹²⁰ Muchas de estas implementaciones teológico- sociales no se pusieron en marcha desde el surgimiento de la cristiandad, sino que fue un proceso largo y complicado que duró varios siglos, se puede apreciar hasta el siglo XI en territorios franceses,¹²¹ y tuvo un lento avance en otras comunidades europeas.

Historiadores como Robert Muchembled, enfatizaron el hecho de que la cristiandad en sus inicios fue muy permisiva con las costumbres supersticiosas de las personas que constituyeron los primeros asentamientos evangelizados de Europa, aunque posteriormente algunas de esas mismas costumbres serían tachadas de satánicas siglos más tarde¹²². En la Europa medieval, aparentemente evangelizada, seguían existiendo muchas variantes de rituales, tradiciones y creencias mágico-religiosas claramente identificables con el pasado

¹¹⁹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, pp. 178-179.

¹²⁰ Robert Muchembled, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, p. 35.

¹²¹ *Ibíd.*, pp. 34-35.

¹²² *Ibíd.*, pp. 22-23.

precristiano. En este sentido, uno se puede preguntar ¿cómo sería vista una práctica mágica como la hechicería, en una sociedad que se permitía el lujo de aceptar dentro de su propia cosmovisión creencias supersticiosas previas?

Para entender esto se debe ver la concepción hebrea de la misma. En el Antiguo Testamento la hechicería y las prácticas mágicas aparecen cuando menos en dos ocasiones: el episodio de la caída de los egrégos (Génesis, 6, 1-7) y el de la pitonisa de Endor (I Samuel, 28, 3-25), así como en una serie de mitos y textos ajenos al canon cristiano de los libros que componen el Antiguo Testamento, pero que son parte de la tradición hebrea.

En Génesis 6, 1-4 se dice que “los hijos de Dios” tuvieron procreación con “las hijas de los hombres”, que fueron una raza de gigantes, también conocidos en la tradición hebrea como “los caídos”,¹²³ los *Nefilim*.¹²⁴ Estos ángeles fueron también conocidos como “egrégos”,¹²⁵ ya que serían una suerte de pastores guardianes de seres humanos. Sin embargo cada uno comenzó a enseñarle a la humanidad prácticas malignas, como la poligamia enseñada por el ángel Lamec,¹²⁶ no obstante quizá las más representativas fueron las siguientes tres: herrería, maquillaje y las artes mágicas. Las artes mágicas fueron enseñadas por Hermoni y por Shemihazai, el primero “instruyó a las mujeres en el arte de romper sortilegios o encantamientos ajenos y en la práctica de la brujería y la magia”,¹²⁷ mientras que el segundo “enseñó encantamientos y a cortar raíces”.¹²⁸ Estos egrégos no salieron impolutos de sus faltas, ya que según Enoc fueron castigados siendo arrojados de la gracia de Dios y encarcelados en la tierra donde vieron la destrucción de su prole en el Diluvio universal.¹²⁹

Leyenda de la caída de los egrégos marca el génesis de la hechicería en la tradición judeocristiana y explica por qué esta práctica era más recurrente en mujeres que en hombres. Al mismo tiempo que hace referencia a que el uso de magia y de pócimas, es una suerte de ciencia traída del ámbito supraterráneo, ya que, al igual que en la mitología griega, donde la hechicería era un arte de diosas como Hécate y Circe heredado a las mujeres, en la tradición hebrea es una técnica enseñada a las mujeres por los vigilantes.

¹²³ Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, p. 122.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹²⁵ Simon Pieters, *Diabolus*, p. 115.

¹²⁶ *Ibid.*, p.117.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹²⁸ Ídem.

¹²⁹ *Ibid.*, pp.127-128.

Por otro lado, el ejemplo de la pitonisa de Endor es muy rico en elementos sobre la representación de otro tipo de prácticas mágicas de estos pueblos semíticos. En él se narra la historia de los últimos días de Saúl, el cual había expulsado de Israel, so pena de muerte, a encantadores y adivinos, pero que, sin embargo, se ve en la necesidad de hablar con una pitonisa para que le ayude a obtener respuestas de su muerto consejero Samuel.¹³⁰

Este episodio del Antiguo Testamento nos brinda dos estatutos sobre las prácticas mágicas: por un lado, el hecho de que para los judíos constituía una falta penada con la muerte, lo cual no era explícito en la tradición grecolatina, a pesar del daño que las hechiceras presuntamente ocasionaban. Por el otro lado, vemos que una pitonisa era capaz de practicar una suerte de *nekyia*,¹³¹ como en el mito de Odiseo en su conversación con el fantasma del sabio Tiresias,¹³² de manera que un tipo de trabajos que hacían era el de llamar a los difuntos.

Al igual que en el mundo grecolatino, en el judaísmo la hechicería parecía privativa de las mujeres, pues si bien en textos del Antiguo Testamento se hace referencia a la utilización de artes mágicas por parte de figuras masculinas como Moisés y Salomón, esto siempre era con fines positivos. En el libro del Éxodo, por ejemplo, el báculo de Moisés convertido en serpiente combatió contra otras serpientes, que no eran sino las varas de los hechiceros del Faraón.¹³³

Así pues, el héroe Moisés hacía magia pero no era visto como un ser maligno. Por otro lado, la leyenda del rey israelita Salomón narraba que podía manejar distintos tipos de magia, incluyendo la capacidad de aprisionar demonios de los desiertos en botellas y utilizar objetos mágicos como anillos.¹³⁴ Como se puede ver, la trasfiguración de objetos, como en el caso de Moisés, y el manejo de los demonios, es decir, dos de las actividades asociadas a la hechicería en tradiciones como la griega, no fueron vistas como motivos demoniacos en el comportamiento de los dos héroes judíos, mismos que fueron vistos como magos y sabios e incluso representados como “hombres santos hebreos”.¹³⁵

¹³⁰ I Samuel, 28, 18.

¹³¹ *Nekyia*, es una palabra que hace referencia a la comunicación con los muertos, donde la más célebre es la del poema homérico *Odisea*. Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, pp.282-295.

¹³² *Odisea* XI, 120-151.

¹³³ Éxodo, 7, 8-13.

¹³⁴ E.M. Butler, *El mito del mago*, pp. 63-64.

¹³⁵ *Ibíd.*, pp. 48-65.

La transmutación de objetos y hombres es un mitema que aparecía con cierta frecuencia en el Antiguo Testamento como cuando el rey Nabucodonosor, conquistador de los judíos, fue convertido en un buey por Jehová.¹³⁶ Fue dentro de la cristiandad cuando la metamorfosis adquirió una naturaleza demoniaca.

Tomando en cuenta los ejemplos de la hechicería griega y hebrea, vistas en los apartados anteriores, se puede apreciar la influencia que ejercieron las dos tradiciones en la cristiandad. Johannes Bühler remarca la existencia de dualidades en el pensamiento medieval: divinidad-humanidad, Cielo y tierra respectivamente.¹³⁷ Vemos una clara distinción entre estructuras de orden y caos, donde las primeras vendrían de Dios y las otras de Lucifer y las personas.¹³⁸ Las estructuras de orden y caos en constante lucha que se veían en las tradiciones precristianas indoeuropeas se pueden encontrar en la cristiandad, pero mientras que en las religiones antiguas estas estructuras no eran marcadamente buenas o malas, en la cosmovisión cristiana terminaron por polarizarse de esta manera teniendo a Dios, su corte angelical y su santoral como las potencias benévolas, enfrentadas eternamente contra Lucifer y su corte de demonios. Al igual que en el Mundo Antiguo, los seres humanos también tenían su parte activa en la disputa cósmica, por lo que para apoyar al bien la cristiandad actuó conformando órdenes de caballería, órdenes eclesiásticas e incluso organismos persecutores de disidentes sociales y religiosos, como fueron los tribunales religiosos. En contraparte se teorizaba que las fuerzas del mal tendrían agentes entre los hombres, como son las hechiceras y otros opositores religiosos y filosóficos.

Dentro de la cristiandad medieval se pensaba, de acuerdo con los textos neotestamentarios, que los cristianos tenderían a rebelarse contra Dios, como había previsto San Pablo el apóstol en la primera epístola a Timoteo,¹³⁹ en donde se decía que la nueva fe podría tener problemas, puesto que sus feligreses eran susceptibles a ser “engañados” por adoradores del Demonio. Esta idea es una herencia de textos del Antiguo Testamento ya que en los libros proféticos de Ezequiel, Jeremías y Jueces se narraba la apostasía y posterior idolatría del pueblo judío, derivada de las enseñanzas de adoradores de dioses falsos, tardíamente asociados con demonios. Por lo tanto, dentro de la cristiandad se

¹³⁶ Daniel, 4, 30-33.

¹³⁷ Johannes Bühler, *La cultura en la Edad Media*, pp. 36-37.

¹³⁸ San Agustín, *Doctrina cristiana* II, 20, 30.

¹³⁹ I Timoteo, 4, 1-4.

imaginó que podría haber una emergencia de prácticas apostatadas, mismas que idealmente debían de ser erradicadas. De esta manera las supersticiones que en un principio habían sido relativamente toleradas por las autoridades religiosas, posteriormente fueron vistas como diabólicas y por tanto perseguidas a medida que la Iglesia se fortalecía y tenía cada vez mayores medios de coerción social, como es el caso de los carnavales de diciembre y de febrero, así como la fiesta conocida como “Victoria a la Luna” –remanente de los cultos lunares precristianos– ambas prohibidas tras el Concilio de Estinnes.¹⁴⁰ Así, a finales del siglo XII, tanto la Iglesia como el Estado se dedicaron a contrarrestar la influencia de estas celebraciones y tradiciones supersticiosas con la implementación de fiestas populares en honor a los santos, así como también representaciones juglarescas del Diablo, uniéndose después a estos actos las ejecuciones públicas de criminales y grupos de disidentes religiosos, como los herejes y los judíos.¹⁴¹ Ya para estas fechas la cristiandad era un actor político y un elemento dador de identidad de un grupo. Siguiendo a Roger Chartier, la Iglesia se había convertido en una institución capaz de crear y perpetuar representaciones de los diversos componentes de la sociedad¹⁴², en donde los cristianos eran el grupo hegemónico, y los personajes de la alteridad religiosa eran los “otros”, susceptibles de ser perseguidos.¹⁴³

Al mismo tiempo algunos teólogos de la cristiandad condenaron las prácticas supersticiosas como una suerte de *religio pagano*,¹⁴⁴ la cual, según Bucardo, obispo de Worms, tuvo su auge entre los campesinos de las tierras del Norte de Europa y Francia, acontecimiento que redactó en su obra *Corrector sive Medicus*,¹⁴⁵ donde se aprecia una descripción de la hechicería como una manifestación campesina. Incluso Jules Michelet puntualizó que dentro de la cristiandad medieval se pensaba que siempre hubo una vinculación entre el campesino y la tierra, entre la magia, y el ámbito rural.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Jean-Pierre Poly, André Vauchez y Robert Fossier, *El despertar de Europa, 950-1250*, p. 51.

¹⁴¹ Johannes Böhler, *La cultura en la Edad Media*, pp. 247-248.

¹⁴² Roger Chartier, *El mundo como representación*, pp. 56-59.

¹⁴³ Carmelo Lisón Tolosana, *Las máscaras de la identidad*, p. 26.

¹⁴⁴ Jean-Pierre Poly, André Vauchez y Robert Fossier, *El despertar de Europa, 950-1250*, pp. 49-50.

¹⁴⁵ Ídem.

¹⁴⁶ Jules Michelet, *La bruja*, p. 101.

Esto denota el tipo de relaciones entre la Iglesia y sus feligreses, la cual era *vertical*,¹⁴⁷ de arriba hacia abajo, en dónde los primeros, desde una posición privilegiada, implantarían sus normas, hábitos y costumbres sobre los segundos, y donde estos últimos tenderían a reproducir horizontalmente entre ellos la interpretación de la realidad del grupo superior en el transcurso de sus relaciones cotidianas.¹⁴⁸ De esta forma había una lucha constante entre la *cultura superior*, la cristiandad y sus normas, y las culturas de la parte *inferior* del grupo social, las comunidades supersticiosas.

El *mare magnum* de creencias supersticiosas de los moradores de la Europa ya cristianizada dio como consecuencia que la representación de la hechicería fuera adquiriendo cada vez más elementos precristianos que la hicieron una construcción cultural más compleja, lo cual llevó a los teólogos de la Iglesia a la tarea de hacer estudios y clasificaciones de cómo se pensaba que era. Esto dio como resultado el surgimiento de textos como el *Canon Episcopi*, el cual era un compendio de creencias sobre la hechicería dentro del canon de la teología cristiana, del cual se conoció su primera versión en el *Canon de Reginone di Prum*, del año 906.¹⁴⁹ El texto explica como supersticiones los rituales paganos que habían sobrevivido hasta dicho año. Posteriormente, en 1151, se decidió considerar e incluir en dicho libro las creencias acerca del culto al Diablo.¹⁵⁰

Otro tipo de textos posteriores, como el *Malleus Maleficarum*, publicado en Estrasburgo en 1487, tenían como finalidad ser una suerte de manuales para “cazadores de brujas”, al mismo tiempo que ser compendios de supersticiones y creencias populares.¹⁵¹ En el *Malleus* se explica que la brujería y la hechicería tienen principalía entre las mujeres, se hace una semblanza teológica de por qué supuestamente la mujer sería más propensa a hacer este tipo de mal, y también se hace una revisión de los textos bíblicos en los que se puede ejemplificar el mal de la mujer, como el episodio de Eva en el Génesis,¹⁵² aunque cabe resaltar que la obra da pie a la posibilidad de que existan hombres que recurren a estas prácticas. También en el texto se hace una enumeración de creencias existentes dentro de la

¹⁴⁷ Adolfo Gilly, “La historia como crítica o como discurso del poder”, en Carlos Pereira, *Historia ¿para qué?*, p.213.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 214.

¹⁴⁹ Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, p. 38.

¹⁵⁰ *Ídem.*

¹⁵¹ Osvaldo Tangir en el estudio preliminar de la obra de Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*, pp. 16- 17.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 114-123.

teología cristiana sobre la brujería, como son los vuelos nocturnos, la manera de actuar de los demonios súcubos e íncubos –a los cuales achaca su existencia con base en la maldad del ser humano–,¹⁵³ la supuesta transformación en animal de las brujas y hechiceras y las reuniones nocturnas de estas. Uno de los puntos más importantes que retoman los autores del *Malleus Maleficarum* es el poner en debate la capacidad real que tienen los pactantes de actuar con ayuda del Diablo para transgredir la realidad,¹⁵⁴ llegando a la conclusión de que el Demonio sólo puede actuar con el consentimiento de Dios¹⁵⁵ pero que sí tiene la capacidad de hacer mal y apoyar a brujas y hechiceras a hacerlo ya que, de lo contrario, no serían tan gravemente castigadas (pues constantemente se hace alusión a que estas debían ser asesinadas y aniquiladas por completo por la Iglesia y el Estado).¹⁵⁶ Al mismo tiempo describen los autores que hay tipos de brujería, algunos más malos que otros, ya que hay una brujería de carácter abierto o público y otra de carácter cerrado o privado, y por tanto los castigos deberían ser diferentes.¹⁵⁷ Muchas de las tesis presentadas en el *Malleus Maleficarum* son de Santo Tomás de Aquino, o derivadas de argumentos que este daba, aplicados a las problemáticas de la brujería, tales como en sus *Quaestiones quod libetales*: la metamorfosis en animales, la capacidad de tener transporte aéreo a los aquelarres, la producción de tormentas y el mal de ojo,¹⁵⁸ por lo que fue uno de los teólogos que más sirvieron de apoyo a las tesis de los Inquisidores.¹⁵⁹

Aun después del Concilio de Trento, de 1545 a 1563,¹⁶⁰ siguió habiendo debate en torno a las prácticas mágicas. En el año de 1580, Jean Bodin explicaba que a partir de las investigaciones que había hecho en torno a las prácticas de satanismo en la Europa medieval, había llegado a la conclusión de que estas eran siempre las mismas, a partir de las cuales durante el Renacimiento se construyó una definición de la bruja y un relato de sus actividades, estas consistían en:

1. Renegar de Dios.
2. Maldecir de Dios y blasfemar.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 96.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 69-73.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵⁸ Simon Pieters, *Diabolus*, p. 122.

¹⁵⁹ Ídem.

¹⁶⁰ Hans Küng, *La Iglesia Católica*, pp. 127-142.

3. Hacer homenaje al Demonio, adorándole y sacrificando en su honor.
4. Dedicarle a los hijos.
5. Matar a los hijos antes de que reciban el bautizo.
6. Consagrar a los niños a Satanás en el vientre de sus madres.
7. Hacer propaganda de la secta.
8. Jurar en el nombre del Diablo en señal de honor.
9. Cometer incesto.
10. Matar a sus semejantes y a los niños pequeños para hacer cocimiento.
11. Desenterrar a los muertos, para ingerir su carne y beber su sangre.
12. Matar por medio de venenos y sortilegios.
13. Matar ganado.
14. Causar esterilidad en los campos y el hambre en los países.
15. Tener cópula carnal con el Demonio.¹⁶¹

Como puede verse, en estos quince puntos, cada uno un mitema en sí, se pueden encontrar remanencias del modelo trifuncional indoeuropeo, ya que a la bruja se le asociaba con elementos que la harían contraria a la primera función: mientras el rey-mago trabajaría con poderes preternaturales para traer bonanza en las tierras, la bruja lo haría para destruirlas y causar “hambre en los países”. Sin embargo, como hemos visto previamente, algunos de esos mitemas ya estaban presentes en el Mundo Antiguo: La creencia en que las brujas salían de noche en cortejos que se tenía en la Edad Media, no era meramente cristiana, puesto que en la Grecia Antigua ya se pensaba que diosas como Hécate salían de noche acompañadas de los espíritus de los muertos y una gran gama de seres siniestros.¹⁶² En la tradición medieval la creencia en la diosa tripe siguió vigente, ya que la diosa Diana/Artemisa se veía ligada a leyendas nocturnas como la de *La cacería salvaje*: la creencia en un cortejo demoniaco seguido de las almas de los muertos que salía a vagar por los campos, dónde la diosa sería la líder de dicho desfile.¹⁶³ Así mismo, en 314 d. C. en el Concilio de Ancyra, se aceptó que las hechiceras salían en las noches a adorar a una suerte de diosa hechicera, de carácter precristiano, la cual presidiría juntas nocturnas en las cuales

¹⁶¹Citando a Bodin y su tipología de la brujería. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 153-154.

¹⁶²*Ibíd.*, p. 45.

¹⁶³*Ibíd.*, pp. 88-89.

saldrían a secuestrar niños para después cortarlos en pedazos,¹⁶⁴ como en los mitos y rituales de la Antigüedad concernientes a las diosas Selene y Artemisa. A dicha diosa se le asoció a su vez con figuras femeninas como Herodiane y Holda, mismas que vendrían a cumplir la misma función que la diosa lunar dentro de la cristiandad, es decir, de “diosa hechicera”, a la que rendían culto las hechiceras y que presidía las cabalgatas nocturnas, en las cuales convertía a sus adoradoras en animales o les ayudaba a volar.¹⁶⁵

Otro ejemplo de este tipo de supervivencias en la cristiandad se tiene en el caso de los *benandanti* de los siglos XVI y XVII en el norte de Italia,¹⁶⁶ en donde hechiceros y hechiceras polarizados al bien o al mal sostenían una lucha en la que utilizaban como armas varas de distinta especie: los *benandanti*, identificados con el orden, usaban ramas de hinojo, mientras que sus contrincantes, asociados al caos, utilizaban “sorgo de escoba”.¹⁶⁷ Esta es una remembranza del mito del combate universal, en que fuerzas preternaturales de igual poder se enfrentaban con el fin de traer orden o caos a la comunidad, ya que de la victoria o derrota de los hechiceros considerados buenos dependía la calidad de las cosechas del año siguiente. Estos combates se presentan de un modo similar a los que sostenían los dioses soberanos de la primera función en los mitos indoeuropeos, como había referido Georges Dumézil en sus estudios de las tres funciones, siendo este caso de los *benandanti* otro ejemplo de la cristianización de los mitemas precristianos.

Para concluir con este apartado, cabe mencionar que a diferencia de las culturas griega y hebrea, dentro de la cristiandad la hechicería no era privativa de las mujeres, sino que también existen ejemplos masculinos en ciclos legendarios populares durante la Baja Edad Media. Esto se puede apreciar en los ejemplos de Fausto y Zito. Las historias de estos eran muy similares y aparentemente estaban basadas en otras historias de la Alta Edad Media como son la de Teófilo y San Cipriano, de los cuales contaba la leyenda, habían sido hechiceros que trabajaban para su propio beneficio utilizando la ayuda de los demonios y sus artes, pero que finalmente, tras una intervención divina, habían abandonado sus prácticas para unirse a la cristiandad.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Ídem.

¹⁶⁵ Ídem.

¹⁶⁶ En los procesos de la Inquisición analizados a lo largo de los cuatro capítulos que conforman la obra de Carlo Ginzburg, *Los benandanti, brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁸ E. M. Butler, *El mito del mago*, pp. 121-130.

1.2.3 Hechiceras y hechizos en el mundo germánico

El último de los tres pilares que conforman la cultura de Occidente, como los conceptualizó Johannes Böhler, es el germánico.¹⁶⁹ Este abarca tradiciones como la sajona británica, la nórdica y la alemana ya que, en palabras de Jorge Luis Borges, a pesar de que estos grupos de personas no llegaron a constituir una unidad política, tenían una serie de mitos, tradiciones y hábitos similares.¹⁷⁰

Al igual que en otras culturas de origen indoeuropeo, la religión germánica tenía su propia estructura trifuncional, en este caso conformada por los dioses Odín, Thor y Frey, en los roles de rey-mago, guerrero y fecundador respectivamente.¹⁷¹ Como se vio antes, esta tradición era compartida por distintos pueblos del norte de Europa, los cuales veían a los mismos dioses bajo distintos nombres, de manera que: “el Wotan de los germanos continentales es el Woden de los sajones de Inglaterra y el Othin de las gentes escandinavas”.¹⁷² En este ciclo mitológico se cuenta que dos familias de dioses, los *Ases* y los *Vanes*, sostuvieron una larga guerra. Tras esta lucha se instauró el orden en el Cosmos, cuando las dos familias hicieron la paz. Según Georges Dumézil¹⁷³ este mito estaría basado en un episodio histórico por el cual un campeón de nombre Odín y, originario de Asia (lo cual explicaría el porqué de *Ases*), invadió el reino de los *Vanes* en el norte de Europa, donde al final se habría llegado a una suerte de acuerdo como el del mito, en que aparentemente ambas facciones se vieron beneficiadas. No obstante, esto no fue así en realidad, ya que mientras los *Ases* se hicieron del poder de las dos primeras funciones –el respeto y la identificación con el bien–, los *Vanes* solo obtuvieron la tercera función y una asociación con el mal. Los primeros fueron honrados con dos de las tres funciones: el dios Odín-Wotan como soberano de la primera función, y Thor, su hijo, de la segunda función. En la tercera fue instaurado el dios Frey el cual era de la familia de los *Vanes*. Las dos familias de dioses estaban enfrentadas por el tipo de funciones que desempeñaban y también por sus rangos, ya que mientras que los *Ases* como Odín y Thor tenían poder sobre la realeza, la magia y el poder sobre la guerra, los *Vanes* tenían supremacía en la

¹⁶⁹ Johannes Böhler, *La cultura en la Edad Media*, pp. 21-27.

¹⁷⁰ Jorge Luis Borges y María Esther, *Literaturas germánicas medievales*, p. 7.

¹⁷¹ Georges Dumézil, *Los dioses de los germanos*, pp. 5-10.

¹⁷² Jorge Luis Borges y María Esther, *Literaturas germánicas medievales*, p. 7.

¹⁷³ *Ibíd.*, pp. 12-16.

fecundidad, la riqueza y la voluptuosidad,¹⁷⁴ siendo estos últimos dos atributos vistos como cercanos a los vicios.¹⁷⁵

Por otra parte, la magia de los *Vanes* era constantemente asociada a la magia negra¹⁷⁶ y, en este contexto, era privativa de las mujeres, ya que Odín había impuesto que solo estas fueran sacerdotisas de la diosa Van, una *Vane* ligada a las artes mágicas.¹⁷⁷ También a los dioses *vanes* se les relacionaba con los gigantes, que dentro de esta mitología eran representativos del caos, ya que se les veía como una personificación de las fuerzas destructivas de la naturaleza¹⁷⁸ cumpliendo un rol similar al de los titanes dentro de la mitología griega. En contraparte, a Odín se le veía como un mago, en un sentido positivo, el cual habría beneficiado no solo a los dioses, sino también a los hombres, puesto que inventó el alfabeto rúnico con el cual se podía leer el futuro a través de los cantos *galdrar*, razón por la que los *Ases* fueron conocidos como los “forjadores de *galdrar*”.¹⁷⁹

En suma, los *Ases*, familia llegada del extranjero, impuso sus tradiciones y posturas político-religiosas a los *Vanes*, ya que se hicieron de la supremacía político-religiosa y bélica, menospreciando a los autóctonos, pues Odín y su familia son asociados a la Alta magia y a la virtud, como es el caso del poder guerrero, mientras que Frey y su estirpe son vinculados con la magia negra y los vicios. En este tipo de textos míticos se puede apreciar que la asociación de personajes o sociedades históricas, con elementos del mal, para crear representaciones que justifiquen su derrota e incluso su aniquilación, es una estrategia bien conocida entre los pueblos indoeuropeos precristianos, no privativo de la mitología germana. En la *Ilíada* de Homero, por ejemplo, se ve un caso similar al arriba mencionado, puesto que las dos diosas olímpicas que apoyaban a Ilión, Afrodita y Artemisa, contrastaban con las que estaban del lado de Grecia, Atenea y Hera, por consiguiente mientras las últimas eran identificadas con la segunda y la tercera función, las primeras representaban al amor pasional y a la diosa Luna (vinculada a la hechicería), por lo tanto, en la epopeya, Ilión fue derrotada, puesto que el orden prevaleció sobre el caos. Otro caso similar en la literatura indoeuropea lo vemos en el relato mítico de origen hindú, *Râmâiana*,

¹⁷⁴ Georges Dumézil, *Del mito a la novela*, p, 94.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 111.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 75 -89.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 77.

¹⁷⁸ Bruno Vignola, “La religión de los antiguos germanos”, en la obra de Tacchi Venturi, *Historia de las religiones* (volumen dos), p. 315.

¹⁷⁹ Georges Dumézil, *Los dioses de los germanos.*, pp. 44-45.

de Vâlmîki, en el que se cuenta la lucha entre el héroe Rama y los demonios *raksasas* y su líder Ravana, el señor de Lanka, siendo este último derrotado por el primero. Según Teresa E. Rohde,¹⁸⁰ esta epopeya de origen ario daría cuenta de la invasión de estos pueblos, probablemente a Ceilán, y el apoyo que recibieron de algunos de los pueblos autóctonos para esa empresa siendo, en el relato, divinizados tanto el héroe Rama como sus aliados, mientras que Ravana y los suyos fueron identificados con agentes del caos.

Los textos de Tácito y con mayor éxito los *Comentarios de la Guerra de las Galias*, de Cayo Julio César, han sido modeladores de la visión “salvaje” y “violenta” de los germanos.¹⁸¹ Uno de los ejemplos los da este último, ya que entre las supuestas prácticas bárbaras de estas gentes estaba la hechicería, la cual era vinculada a las mujeres,¹⁸² sobre todo en la predicción del futuro, teniendo eco esta creencia en la saga *Völuspá* –“la profecía de la sibila”–, un poema profético que hablaba del fin de los tiempos.¹⁸³ La descripción de Cayo Julio César sobre los pueblos germanos ha sido en ocasiones tachada de “tendenciosa”,¹⁸⁴ pero su visión de las hechiceras es consistente, puesto que en el mito de Van, diosa *Vanes* de la magia, se decía que esta compartía sus artes con sus sacerdotisas.

A raíz de las representaciones “bárbaras” de la religión de los germanos y la posterior cristianización de estos pueblos se comenzó a perseguir a las hechiceras, en especial a las de procedencia germana y gala,¹⁸⁵ a las que se acusaba de llevar a cabo prácticas supersticiosas contrarias a la cristiandad. En el libro sexto, título segundo, del *Fuero Juzgo* aparecen, en latín, cuatro disposiciones en contra de la hechicería de los primeros moradores del Norte de Europa, de manera que eran condenables:

1. Los siervos, por acudir con vaticinadores para preguntar sobre la salud y muerte de su rey.
2. Los que dan hierbas malignas.
3. Los “maléficos”, que producen tormentas, llaman al demonio y sacrifican en su honor.

¹⁸⁰Teresa E. Rohde, *La India literaria*, p. 94.

¹⁸¹ El autor hace hincapié en el hecho de que al contrario de lo que los romanos pensaban de los germanos, es decir que eran casi todos guerreros y cazadores, había una significativa parte de la población que se dedicaba a la agricultura. Johannes Bühler, *La cultura en la Edad Media*, pp. 22-23.

¹⁸²*Comentarios de la Guerra de las Galias*, I, L.

¹⁸³John Ronald Reuel Tolkien, *The Legend of Sigurd and Gudrún*, p.3.

¹⁸⁴Johannes Bühler, *La cultura en la Edad Media*, p. 22.

¹⁸⁵Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 77.

4. Los que hacen maldiciones de palabra, escrita o hablada.¹⁸⁶

En los cuentos populares alemanes del medievo se describen las violentas prácticas, por las cuales eran castigadas las supuestas brujas y hechiceras, incluso antes de la aparición del Tribunal del Santo Oficio. Los hermanos Grimm cuentan en “La novia negra y la novia blanca”,¹⁸⁷ cómo una hechicera es castigada siendo arrastrada por un caballo, mientras estaba dentro de un barril lleno de clavos.¹⁸⁸

La influencia ejercida por la mitología y la tradición germana sobre la cristiandad es apreciable en tradiciones asociadas a la hechicería, como en el caso de la *Mesnada Hellequin* pues muestra remanentes de la mitología del Norte de Europa, ya que se pensaba que esta era una suerte de cortejo infernal, similar a la *Cacería salvaje*. Según Jean-Pierre Poly, André Vauchez y Robert Fossier, este cortejo espectral era precedido por las valquirias, hijas de Odín, las cuales iban acompañadas por las almas de los difuntos, diversos practicantes de magia, trolls y otros seres malignos de la mitología germana.¹⁸⁹ Según la creencia popular, a la cabeza de dicho cortejo nocturno iba la diosa Helle, diosa del Inframundo escandinavo,¹⁹⁰ que era hija del dios Loki, asociado a Lucifer dentro de la cristiandad.¹⁹¹ De manera que la diosa Helle tendría una función similar a la de Hécate en la mitología griega.

Estas creencias precristianas en las que aparecen diosas y guerreras como Hell y las valquirias, fueron reutilizadas por la cristiandad como parte de un reforzamiento de la idea tanto del purgatorio –puesto que incorporaba la idea, dentro de este modelo teogónico, de que las almas de aquellos que no iban ni al Cielo ni al Infierno penaban temporalmente en una suerte de “limbo”–, así como de las hechiceras y de sus actividades nocturnas relacionadas con la muerte.¹⁹²

¹⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 77–78.

¹⁸⁷ Jacob Grimm y Wilhelm Grimm, *Cuentos de Grimm*, pp. 89-92.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 92.

¹⁸⁹ Jean-Pierre Poly, André Vauchez y Robert Fossier, *El despertar de Europa, 950-1250*, p. 55.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁹¹ Se dice que Loki es un nombre derivado de “Lukifer”. Bruno Vignola, “La religión de los antiguos germanos”, en la obra de Tacchi Venturi, *Historia de las religiones* (volumen II), p. 318.

¹⁹² Carmelo Lisón Tolosana, *La santa compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, pp. 19-27.

1.2.4 Conclusiones sobre la representación de la hechicería en la tradición occidental

A partir de los resultados obtenidos a través del análisis de las prácticas mágicas, vinculadas mayoritariamente con la hechicería, en tradiciones como la grecolatina, la judeocristiana y la germana, se puede entender que esta estaba compuesta por un conjunto de elementos que eran vistos como siniestros y poco aceptables para el bienestar espiritual y social de la comunidad.

Tabla número 1: Elementos y características inaceptables de las culturas grecolatina, judeocristiana y germana, según los modelos teológicos preponderantes de su época:

Cultura grecolatina	Cultura judeocristiana	Cultura germana
-----	Vinculación de la hechicería con la clase campesina.	Se vincula a la magia negra con la tercera función.
Uso de ungüentos y venenos.	Uso de pócimas hechas con raíces.	Uso de raíces y hierbas para preparar pócimas.
-----	Clarividencia.	Clarividencia.
Asociada con los bosques, encrucijadas de caminos y otros territorios “salvajes”, donde aparecería la diosa con los muertos.	Asociada con lugares agrestes, como en el caso de Saúl, y aparición de los elementos de los muertos.	Asociada a cortejos nocturnos que atraviesan los campos, compuestos de hechiceras y las almas de los muertos.
Rituales nocturnos donde se adoraba a la Luna, en los que se hacían prácticas mal vistas por la sociedad como puede ser el despedamiento humano y que serían supervivencias de cultos místéricos de carácter nocturno.	Supervivencia de ciertas prácticas antiguas como la adoración de la Luna en celebraciones nocturnas como “Victoria a la Luna” prohibida tras el Concilio de Estinnes. Posteriormente se achacarían a las brujas	Supervivencia de ciertos ritos y tradiciones de una cultura subyugada como es el caso de los <i>Vanes</i> .

	faltas graves como el sacrificio humano y la antropofagia, mismos que practicarían en sus juntas nocturnas, según textos como el <i>Canon Episcopi</i> y el <i>Malleus Maleficarum</i> .	
La hechicería es un arte heredado por seres preternaturales de capacidades superiores a la humana. Como el caso de las diosas Hécate y Circe.	La hechicería es un arte heredado o aprendido de seres preternaturales y con capacidades superiores a la humana. Como ejemplifica el episodio de la caída de los egrégores, quienes dieron sus conocimientos a las mujeres.	La hechicería es un arte legado de los dioses, ya que Odín legó la magia y las runas a los hombres, mientras que las sacerdotisas de Van aprendieron de esta sus artes mágicas.
La hechicería es una práctica que usurpa cualidades y poderes del dios o representante de la primera función.	La hechicería es una práctica que usurpa cualidades y poderes del dios o representante de la primera función, como en el caso de los profetas.	La hechicería es una práctica que usurpa cualidades y poderes del dios o representante de la primera función, en el caso de los vikingos, se veía una dicotomía entre la magia de los <i>Ases</i> , y la magia de los <i>Vanes</i> asociada a la brujería.
La hechicera se vale de poderes preternaturales para satisfacer su beneficio propio, como en el caso de Medea, en contraposición	La hechicera se vale de poderes preternaturales para satisfacer su beneficio propio, como en el ejemplo de las discípulas de los	La magia en general de los germanos era representada como maligna, ya que para los soldados del Imperio Romano, era una suerte de

al mago que trabaja por el “bien común”, como Pitágoras.	egrégores, en contraposición al mago que trabaja por el “bien común”, como Moisés o Salomón.	adivinación previa a las batallas, mismas que los germanos sostendrían con ellos.
--	--	---

En los tres casos de la cultura de Occidente se puede apreciar que las faltas más graves practicadas por las hechiceras son el valerse de poderes preternaturales para el beneficio propio y el usurpar los poderes de los dioses de las tres funciones, con énfasis en el soberano de la primera función, una creencia que se tenía desde antaño en las antiguas culturas grecolatina y germana, pero que se potenciaría en la cristiandad obteniendo un nuevo sentido con la aparición del Diablo,¹⁹³ dándole otro tipo de giro dentro del mito del combate. Por lo tanto, se aprecia un conjunto de creencias bien conocido en el mundo antiguo, por el cual se mostraba a la alteridad religiosa como objeto de riesgo por su capacidad de contaminar el orden social y espiritual de la comunidad.

Por lo anterior, los grupos religiosos y políticos trabajaron para contrarrestar la influencia de dichos actores externos. Una de las estrategias que utilizaron fue la de construir un imaginario sobre las prácticas supersticiosas que amenazaban a la sociedad que, como se apreció, eran una constante en la representación de la hechicería:

1. Los griegos veían la hechicería asociada a los ritos lunares que habían dado paso a la religión del panteón olímpico.
2. Los judíos veían como malignos los ritos de los pueblos babilónicos.
3. En la mitología nórdica, al hacerse del control del Cosmos, los *Ases* tomaron primacía en el mundo de la magia, en contraparte de los *Vanes*, que se vieron asociados con la magia de carácter maligno.
4. En la cristiandad, la brujería y la hechicería eran una suerte de amalgama entre distintas prácticas supersticiosas de los territorios evangelizados europeos.

Al mismo tiempo, el tipo de representación que los líderes políticos y religiosos hicieron de los exponentes de la alteridad religiosa dentro de sus mismas sociedades

¹⁹³Johannes Bühler, *La cultura en la Edad Media*, p. 242.

obedecía a una relación vertical, como la descrita con anterioridad. Esta serie de mitos indoeuropeos, donde la estructura narrativa describe la constante lucha del panteón imperante contra su antecesor, tiende a mostrar una supremacía moral de los primeros sobre los segundos, ya que por lo general se les asocia con el orden, mientras que a los vencidos se les relaciona con el caos, y obedece a una legitimización de la violencia por parte de un grupo religioso hacia otro,¹⁹⁴ vista de manera velada a través de los códigos de los mitos y la ética religiosa.

Con base en lo anterior, y tomando en cuenta a Roger Chartier, es posible identificar la manera en que un grupo hegemónico puede representar las prácticas de ciertas personas, que en este caso son parte de una alteridad religiosa, creando y perpetuando una representación social.¹⁹⁵ Esta forma de crear prejuicio en contra de aquellos que tienden a llevar a cabo rituales religiosos heterodoxos a la doctrina oficial imperante, será emulada y complejizada por la cristiandad.

Finalmente, no se debe perder de vista que las tradiciones grecolatina, judía y germana son las que influenciaron mayoritariamente a la cristiandad, por lo que en la presente investigación se pretende encontrar esta serie de supuestas faltas cometidas por hechiceros y hechiceras en el discurso de las autoridades religiosas, tanto en los subcapítulos siguientes, como en los documentos analizados de los tribunales religiosos en la diócesis de Guadalajara.

1.3 ¿Contra qué luchaban los tribunales religiosos en Europa?

1.3.1 Consideraciones preliminares sobre la magia y las “víctimas expiatorias”

Antes de que la cristiandad persiguiera a las personas que dentro de ella eran vistas como delincuentes religiosos, ya se utilizaba esta práctica en el Mundo Antiguo. En su inicio, incluso los mismos cristianos habían sido perseguidos por las autoridades del imperio romano, puesto que a pesar de que las leyes romanas no tenían problema con permitir una suerte de libertad religiosa en sus territorios, no eran tan laxos con los cristianos, ya que estos no gozaban de una tradición larga como los judíos o los adoradores de Mitra, y por

¹⁹⁴ Retomando las reflexiones del uso de la violencia *legítima* por parte del Estado. Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, p. 217.

¹⁹⁵ Roger Chartier, *El mundo como representación*, pp. 56-59.

otro lado, no mantenían ningún tipo de lealtad al culto oficial del emperador, dos leyes obligadas para la existencia aceptable de un culto en Roma.¹⁹⁶ Julio Caro Baroja puntualiza el hecho de que, para justificar su persecución, los líderes de las comunidades paganas habían difundido las ideas de que los cristianos eran grupos de personas que adoraban la cabeza de un asno, que secuestraban niños y practicaban toda clase de acciones nefastas en sus reuniones nocturnas,¹⁹⁷ acusaciones similares a las que posteriormente usarían los mismos cristianos para atacar a grupos de disidentes religiosos como herejes y hechiceros.¹⁹⁸

Desde la antigüedad, la disidencia religiosa fue atacada dentro de las diversas sociedades, porque representaba una afrenta al orden social y espiritual comúnmente aceptado, ya que afectaba a la cohesión dentro del grupo poniéndolo en riesgo, por lo que la destrucción de dichos elementos transgresores era una práctica bien vista y justificada. Como se vio con anterioridad, los griegos crearon representaciones malignas de aquellos que insistían en rendir culto a la diosa lunar, un canon religioso contrario al imperante, porque se creía que usurpaba la preponderancia y los poderes del dios soberano, mientras que dentro del judaísmo, en el Antiguo Testamento se encuentran elementos para pensar que la hechicería ya era vista como un arte maligno, como se aprecia en el ejemplo del episodio del Rey Saúl y la Pitonisa de Endor.¹⁹⁹ Por lo tanto, el Tribunal del Santo Oficio no fue la primera institución en perseguir las actividades religiosas desviadas de la norma, sino que retomó parte de una estrategia de control social bien conocida desde la antigüedad. El cambio más reconocible de dicha persecución, entre el modelo del mundo antiguo y la cristiandad, reside en la relación entre el Estado y las instituciones religiosas para dicho fin.

Distintas civilizaciones han imaginado objetos, animales, plantas o incluso personas que tenían una impureza capaz de contaminar la salud espiritual de las comunidades en donde estuvieran, y traer consigo pestes y enfermedades. James George Frazer en su obra *La rama dorada*, hace mención a distintos casos de personas que por sus faltas requerían purificarse, y nos muestra que este tipo de creencias formaron parte de diversas culturas

¹⁹⁶ Diarmaid MacCulloch, *Historia de la cristiandad*, p. 185.

¹⁹⁷ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 64.

¹⁹⁸ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, pp. 120-123.

¹⁹⁹ I Samuel, 28, 3-25.

desde los primeros estadios de las sociedades,²⁰⁰ en que se creía que por contacto con algo considerado negativo uno podría contagiarse de dicho mal. En la tradición judía este mal era asociado con la *impureza*, término que se introduce en el tercer libro del Pentateuco, Levítico, en el cual se mencionan actos que pueden purificar o traer impureza al que los practique. Según esta obra, comer ciertos animales podía traer impureza,²⁰¹ al igual que mantener relaciones sexuales con mujeres que estuvieran en sus días de menstruación.²⁰² Sin embargo, es en la adivinación, el espiritismo y la magia donde se hacen los llamados de atención más severos,²⁰³ ya que los practicantes de estas artes malignas, debían ser muertos por lapidación.²⁰⁴ Dentro del cristianismo el concepto de *impureza* fue abandonado para usar el de *pecado* en tanto “oposición o aversión de la voluntad del hombre con relación a la voluntad de Dios”,²⁰⁵ de manera que dentro de esta tradición religiosa, un pecado es la realización de prácticas que atentan contra el *Ethos* expresado en la Biblia o en los tratados de teología desarrollados por los jerarcas de dicha Iglesia.

Por tanto, para la gente de estos pueblos resultaba lógico deshacerse periódicamente del mal espiritual con que se habían contaminado, y que para ello se requería la destrucción de lo que tuviera toda esa carga energética negativa con el fin de recuperar el orden, así como también la salud social y espiritual. Dicha cosa o persona era así destruida, convirtiéndola en “víctima expiatoria”,²⁰⁶ por medio de algún tipo de ceremonial público.²⁰⁷ Al ser destruida, esta víctima se convertía en un *pharmakoi*²⁰⁸ o medicina con la que se resolvían las enfermedades espirituales de la comunidad evitando que sobreviniera el caos.²⁰⁹

Para los pueblos de la antigüedad grecorromana y de Medio Oriente, el mal podía pasarse de distintas formas a una persona, animal o cosa. Una de estas formas era a través del contacto, aunque también podían darse otros casos, como por medio de la voz

²⁰⁰ James George Frazer, *La rama dorada*, p. 267.

²⁰¹ Levítico, 11, 1-47.

²⁰² Levítico, 15, 19-24.

²⁰³ Levítico, 19, 26 y 31.

²⁰⁴ Levítico, 20, 27.

²⁰⁵ Louis. Bouyer, *Diccionario de teología*, p. 522.

²⁰⁶ James George Frazer, *La rama dorada*, p. 618.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 632.

²⁰⁸ Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 53; el teólogo Hugo Rahner usa el término *Pharmakon* de una manera muy similar, sin embargo solo para referirse a Jesucristo. Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, p. 91.

²⁰⁹ Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 131.

(maldiciones y encantamientos), o en rituales especiales para traspasar dicha energía negativa.²¹⁰ El mismo Frazer describe dos tipos de formas de traspaso energético que a su vez son los dos tipos de magia simpática (llamada así porque en ambos casos se creía que se establecía una suerte de “simpatía oculta” invisible y a distancia entre el ritual mágico realizado y la acción o modificación que se buscaba hacer en la realidad):²¹¹ homeopática o imitativa y contaminante. La primera es aquella en la que a través de un ritual de carácter simbólico se representa algo que se espera lograr en la realidad, como en el caso de ciertas tribus de Perú que queman en efígie a una persona, esperando que esta muera,²¹² mientras que la magia contaminante consiste en la creencia de que cosas, personas, animales u objetos que estuvieron juntos alguna vez, siempre guardarán un lazo de relación. Según esta creencia se le podría hacer daño a una persona a través de uñas, dientes o cabellos que se le hubieran desprendido.²¹³ Atendiendo lo anterior, los dos tipos de magia pueden ser de carácter tanto positivo como negativo, pues así como se pensaba que el mal se podía transferir a objetos o personas, también existía la creencia de que por medio del contacto con objetos relacionados con el bien espiritual, como es el caso de las reliquias en la cristiandad, se atraía al “bien e incluso se alejaba al mal por la energía divina que dicho objeto emanaba”.²¹⁴ En el primer caso estaríamos hablando de funciones de talismán y en el segundo de amuleto.

Transfiriendo lo anterior al contexto del cristianismo católico, vemos dos niveles en la creencia sobre la transferencia del mal: por un lado lo que se pensaba de las hechiceras, es decir, que estas recurrían a esta práctica para hacer el mal a otras personas. Con la finalidad de obtener un beneficio personal. Por el otro lado tenemos que en el Tribunal del Santo Oficio, así como en tribunales seculares, se pensaba que destruir a sus practicantes, transfiriendo sobre ellos el mal común, restituiría el orden y la salud espiritual de la comunidad.²¹⁵ En el caso de la relación entre la brujería y la Inquisición, se veía el mal en cuanto a que la sociedad, siguiendo el ejemplo del Antiguo Testamento, no debería permitir la existencia de brujas o brujos en su localidad.

²¹⁰ George James Frazer, *La rama dorada*, pp. 608-616.

²¹¹ *Ibid.*, p. 35.

²¹² *Ibid.*, p. 36.

²¹³ *Ibid.*, p. 63-64.

²¹⁴ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 93.

²¹⁵ Levítico, 20, 27; y el episodio de la pitonisa de Endor, ya que Saúl había expulsado so pena de muerte a las adivinas de Israel (I Samuel, 28, 3).

Esto significa que, tomando en cuenta las categorías de la magia simpatética, tanto los hechiceros como los representantes de la Inquisición, actuaban según los estándares de la magia contaminante y la magia homeopática:

1. Hechiceros y hechiceras:

- a) Magia homeopática: Se pensaba que en sus rituales las hechiceras representaban el mal que se quisiera hacer a una persona o sus pertenencias. Como es el caso de los supuestos artes con los cuales traerían pestes o hambruna a ciertas regiones.²¹⁶
- b) Magia contaminante: La creencia de que con el tacto o con el uso de cabello u otros residuos de una persona se le podría hacer daño a los demás, con el uso de ciertas pócimas y brebajes.²¹⁷

2. Inquisidores:

- a) Magia homeopática: El Tribunal de la Inquisición al quemar a los procesados en persona o efigie, estaba representando una quema expiatoria del mal de la comunidad.

No obstante, no debe de perderse de vista que esta concepción de magia es “moderna” y es parte de una forma de conceptualizar dicho término para el análisis de la historia de las religiones y la antropología, pero la Iglesia católica ve de otro modo a dicho concepto, teniéndolo como una...

Perversión de la religión en la que el hombre intenta apoderarse por medio de ritos y fórmulas, de la potencia divina para utilizarla a su antojo, lo que, por una consecuencia fatal de esa orientación fundamentalmente viciada, significa inevitablemente usarla en un sentido más o menos maléfico.²¹⁸

Con base en lo anterior, para la teología católica la magia es una expresión de la hechicería y la demonolatría, y no una verdadera religión, por lo que sería menester perseguirla y, de ser posible, erradicarla. A partir de estas ideas fue que surgieron distintos organismos con la labor de velar por el “bien común”, como el Tribunal de la Inquisición y otros tribunales eclesiales.

²¹⁶ Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 153.

²¹⁷ Ídem.

²¹⁸ Louis Bouyer, *Diccionario de teología*, p. 417.

1.3.2 La persecución de las prácticas mágicas y la Inquisición papal

Como se ha puntualizado con anterioridad, distintas sociedades a través de los tiempos pensaban que existía un enfrentamiento entre fuerzas supraterrrenales con características que las harían enemigas. En dicha lucha se pensaba que los humanos tenían un rol activo y por lo tanto, no es difícil entrever que incluso antes del surgimiento de la primera Inquisición europea, hayan existido grupos de personas que se asociaban como partidarias de las fuerzas del orden. Dentro de esta manera de interpretar la realidad el castigador, como puede ser el inquisidor, estaba limpio de culpa por cometer actos violentos contra disidentes religiosos ya que estarían actuando desde la legitimidad en la búsqueda del bien común de la sociedad.

En torno a la utilización de la violencia con fines religiosos y políticos se han desarrollado distintas teorías, una de estas es de Paul Ricoeur, la cual explica la dicotomía entre dicho ejercicio coercitivo y los estatutos cristianos en los primeros años de la formación de leyes en asentamientos ya evangelizados, puesto que Jesucristo hablaba de perdonar al enemigo, mientras que en la práctica, para mantener el orden el Estado necesitaba legitimar su capacidad para impartir castigos por la vía violenta.²¹⁹ Lo anterior también causó controversia entre los teólogos de la cristiandad, ya que haciendo una exégesis de relatos míticos, como los expresados en la Biblia, buscaban encontrar argumentos para tales acciones.

Los tribunales eclesiales fueron el antecedente de lo que se convertiría en el siglo XIII en el Tribunal de la Inquisición. Estos tribunales se conformaban con la finalidad de tener un aparato de disciplina judicial con el cual contrarrestar la posible influencia de transgresores religiosos que pudieran dañar la salud espiritual de la comunidad.²²⁰

En fechas tan tempranas como el siglo IV, se sabe que los distintos emperadores romanos a partir de Constantino el Grande, se encargaron de erradicar las prácticas supersticiosas y paganas,²²¹ cosa que molestó a los supuestos magos puesto que gracias a

²¹⁹ Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, pp. 217-218.

²²⁰ Diarmaid MacCulloch, *Historia de la cristiandad*, pp. 734-735.

²²¹ A.A. Barb, "La supervivencia de las artes mágicas", en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, de Arnaldo Momigliano, p. 122.

estas artes obtenían su sustento.²²² Según los textos de Amiano Marcelino, valiéndose de tribunales fundados en ciudades donde habitaban practicantes de estas artes mágicas, el emperador Constancio comenzó a penar con la muerte, por decapitación y quema pública, una larga gama de delitos ligados con el uso de la magia como fueron la astrología, la adivinación la interpretación de los sueños y a los brujos comunes.²²³

Con la complejidad que fueron obteniendo las sociedades humanas, al entrar al período *axial*, las leyes fueron también cambiando para el resguardo del orden religioso y social, de este modo el combate en contra de promotores del mal como las brujas pasó del ámbito religioso al político. El primer antecedente se tiene en el año 381 d.C., con Teodosio, quien promulgó alrededor de cien leyes en contra de los herejes y gnósticos.²²⁴ En estos primeros tiempos del cristianismo y de sus intentos por detener las supersticiones y rituales paganos del pueblo, las autoridades eclesiales se dieron a la tarea de suprimir creencias populares como era la de los *tempestarios*, una suerte de hechiceros que cobraban a los campesinos para mantenerse alejados de ellos y evitar así los males que traían consigo a razón de tormentas de granizo que arruinaban las cosechas.²²⁵

Siglos más tarde, el mismo Carlomagno, consciente de las supersticiones de sus vasallos, mandó a promulgar un capitular donde se condenaban dichas prácticas.²²⁶ El problema al hacer estas supresiones era que algunas tradiciones cristianas, que ya habían sido asimiladas por la población, se derivaban de ritos paganos sin que la sociedad tuviera consciencia de ello.²²⁷

Estas legislaciones buscaban identificar más fácilmente a las hechiceras y una forma para lograrlo aparentemente sin errar era a través de ordalías. Estas eran una suerte de “juicios divinos” y consistían en poner a prueba a los acusados para demostrar su inocencia. Su mecanismo era sencillo: si el acusado salía indemne era inocente, en caso contrario sería considerado culpable.²²⁸ Incmaro de Reims (950 d.C. – 1025 d.C.) defendió el uso de las ordalías del agua y del fuego diciendo que Dios las había utilizado desde siempre en contra de los impíos, ejemplificando con los episodios bíblicos del Diluvio (*Génesis*, 7, 6-24) y la

²²²*Ibid.*, pp. 123-124.

²²³*Ibid.*, pp. 126-128.

²²⁴Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, p. 32.

²²⁵*Ibid.*, p. 101.

²²⁶*Ibid.*, p. 83.

²²⁷Giordano Oronzo, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 88.

²²⁸Ídem.

destrucción de Sodoma y Gomorra (*Génesis*, 19, 24-29), como sustento teológico de la legitimidad de este método.²²⁹

A partir del siglo XII comenzó a tratarse más sistemáticamente el ataque a los hechiceros, ya que la Iglesia de Roma definió que sus enemigos no eran solo aquellos grupos que “malentendían” el canon eclesiástico (los herejes que habían sido perseguidos mayoritariamente hasta entonces), sino también los practicantes de otros cultos considerados como “contrarios”.²³⁰ Antes del surgimiento del Tribunal del Santo Oficio papal, nació en 1184 la Inquisición episcopal católica, con la bula de Lucio III *Decretal Ad Abolendam*, en contra de los cátaros y otros grupos heréticos.²³¹

En estos primeros años, el Tribunal de la Inquisición tenía que recurrir a estrategias como la declaración voluntaria de los delincuentes, para lo cual ponía en lugares visibles de los pueblos listas de delitos, como la recogida por Bucardo de Worms, en su *Decretorum Libri XX: PL 140*, en el que muestra treinta y tres prácticas reprobables. Teóricamente, el transgresor al saber que cometió una de esas faltas, debía de, entregarse.²³² Algunas actividades que remitían a la hechicería eran las siguientes: 1. Consulta de magos, adivinos, etc.; 6. Recogida de hierbas haciendo uso de fórmulas mágicas; 17. Hacer caso a supersticiones de “mujeres necias”; 21. Dejar juguetes a los trasgos y los gnomos para lograr un beneficio económico personal; 28. Uso de talismanes o hierbas para alterar el “Juicio de Dios”.²³³

En este contexto se dio uno de los roces antagónicos más relevantes entre la Iglesia y la hechicería, cuando en el año de 1197 los moradores de un poblado de la región de Oldemburgo se negaron a pagar el tributo debido al obispo de Bremen, y sus enviados fueron expulsados, presuntamente con ayuda de artes mágicas, razón por la que estos disidentes fueron condenados como herejes.²³⁴ La importancia de este hecho reside según Julio Caro Baroja,²³⁵ en que a partir de este acontecimiento la Iglesia comenzó a ver necesario atacar a este tipo de herejías, cuyos miembros, según se decía, hacían consulta a

²²⁹ *Ibid.*, p. 95.

²³⁰ Simon Pieters, *Diabolus*, p. 178.

²³¹ Ramiro Sáenz, *La Inquisición medieval, una institución de la cristiandad*, pp. 49-50.

²³² Bucardo de Worms, *Decretorum Libri XX: PL 140*, 960-976, en el área de anexos de la obra de Giordano Oronzio, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, pp. 263-269.

²³³ *Ídem*.

²³⁴ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, p. 73.

²³⁵ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 104-105.

las hechiceras y practicaban la adoración al Diablo, al cual besaban en el trasero cuando se les aparecía en la forma de un sapo o un macho cabrío.

De esta forma, en el año 1231 surgió en Europa el Tribunal del Santo Oficio, un organismo formal encargado de apaciguar a los delincuentes religiosos, y su primer ejercicio fue llevar a juicio a los cátaros de la región francesa de Albi, un grupo considerado herético.²³⁶ Esta institución ha sido denominada Inquisición papal, porque fue el papa Gregorio IX el que la instauró, para combatir a los herejes en el siglo XIII.²³⁷

Uno de los preceptos filosóficos que tomaron los agentes de esta institución fue el de las “sociedades de persecución”, un término desarrollado por teólogos monásticos entre los siglos XI y XII, para armar un discurso desde la religión en contra de judíos, paganos y herejes, personas que teóricamente debían ser perseguidas porque su cercanía era negativa para las comunidades cristianas.²³⁸

El Tribunal de la Inquisición no gozaba de una sede en sus inicios, sino que era de carácter itinerante, por lo que tampoco era respetada ni querida por los gastos que implicaban para los pueblos donde se instalaba, lo que le suscitó tener enfrentamientos con los líderes de ciertas comunidades que no dudaban en expulsarlos de ellas y hasta asesinar a sus enviados.²³⁹ Los encargados de administrar, investigar y llevar a cabo las diligencias del Santo Oficio fueron los dominicos, lo cual les valió el sobrenombre de *Dominicane*, los perros del Señor.²⁴⁰

Dentro del aspecto que concierne al espacio donde se pensaba se reunían las hechiceras, se aceptaba la noción de que había una suerte de “oposición binaria” entre el orden y el caos, donde el primero sería identificado con la ciudad, y el segundo con la naturaleza, más puntualmente con los bosques, por lo que eran considerados territorios del Diablo y por tanto propensos a la aparición de este y de sus discípulos.²⁴¹ El antropólogo y filólogo francés Claude Lecouteux, afirma que distintas culturas europeas durante la Edad

²³⁶ Carlos Zicanelli en el prólogo de la obra de Hoffman Nickerson, *La inquisición y el genocidio del pueblo cátaro*, pp. 12-14.

²³⁷ *Ibid.*, p. 14.

²³⁸ Dominique Iogna-Prat, *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, pp. 57-62.

²³⁹ Johannes Böhler, *La cultura en la Edad Media*, p. 242.

²⁴⁰ Diarmaid MacCulloch, *Historia de la cristiandad*, pp. 440-441.

²⁴¹ Jules Michelet, *La bruja*, pp. 58-67.

Media tenían la creencia de que antiguos seres, por lo general viejos dioses paganos demonizados por el cristianismo, habitaban los bosques, montes y páramos alejados de la ciudad.²⁴² Por lo tanto, en contraparte, las ciudades y asentamientos humanos en muchas ocasiones se construían alrededor de un templo cristiano, ya que comúnmente guardaban en su ara una reliquia de carácter sagrado benevolente²⁴³ que supuestamente, emanaba energías positivas que alejaban al mal y a los demonios, lo cual los convertía en espacios de orden divino, por la influencia ejercida por dicha reliquia, en contraposición de los dominios del caos. Siendo esta la manera “mágica” en que la civilización le restaba espacio a los bosques y territorios “salvajes”. Por tanto, no es difícil comprender que se teorice que en la relación vertical entre la hechicería y el canon cristiano se confrontaban una religiosidad popular, asociada al medio rural, contra una de elite (la cristiandad).²⁴⁴

A diferencia de las sociedades precristianas, la quema de personas o efigies que representaban las energías negativas de una comunidad no se hacían periódicamente, sino dependiendo de momentos coyunturales tanto en la Iglesia como en el desarrollo de las creencias populares, como en el caso de la prohibición hecha por Carlomagno o la emergencia, extraordinaria, de los habitantes de Oldemburgo. Al igual que los pueblos precristianos, en la cristiandad se buscaba expiar el mal públicamente, teniendo esta pretensión su reflejo en los Autos de fe.

Tabla número 2: Fechas más importantes de la legislación contra la hechicería:

Año	Acontecimiento
319	Constantino prohíbe cualquier forma de magia.
438	La prohibición es ratificada en los Códigos de Teodosio II.
545	Justiniano confirma los Códigos teodosianos.
789	Carlomagno prohíbe con un Capítular todos los cultos paganos, por ser considerados en honor al Diablo.
959	El rey Eduardo de Inglaterra prohíbe los cultos paganos, al

²⁴² Claude Lecouteux en sus obras *Enanos y elfos en la Edad Media*, y *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*.

²⁴³ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, pp. 93-95.

²⁴⁴ Anna Armengol, “Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, p. 2.

	considerarlos satánicos.
1184	Surge la Inquisición episcopal católica, con la bula de Lucio III <i>Decretal Ad Abolendam</i> .
1233	La bula <i>Vox in Rama</i> de Gregorio IX propone un retrato del culto pagano, donde aparecen las primeras imágenes del aquelarre.
1252	La bula <i>Ad extirpanda</i> , de Inocencio, hace oficial el uso de la tortura en los procesos de la Inquisición.
1326	La bula <i>Superillius specula</i> , de Juan XXII, amplía el poder de los inquisidores a casos de brujería y magia.
1474	En el <i>Nuntiatum est nobis</i> , de Sixto IV, acusa a quien niega que la magia es una forma de herejía.
1484	La bula <i>Summis desiderantis affectibus</i> , de Inocencio VIII, certifica la existencia de la brujería y en consecuencia oficializa su persecución.
1585	Con la bula <i>Cali et terrae</i> , de Sixto V, se penaliza a quien practique la astrología.
1623	En el <i>Omnipotentis Dei salvatoris nostri</i> , de Gregorio XV, indica el procedimiento a seguir en los casos de brujería.

Fuente: Tabla del autor a partir de Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, p. 52.

Uno de los elementos más controversiales de la historia del Tribunal del Santo Oficio es el que refiere al uso de tortura para obtener confesiones de los delincuentes religiosos. Como se apreció en el ejemplo de las ordalías, el uso de la violencia no era nuevo en los juicios en contra de esta clase de disidentes religiosos, pero fue Inocencio IV en el año 1252, quien promulgó la bula *Ad Extirpanda*, con la cual el Tribunal de la Inquisición papal obtuvo el permiso oficial para implementar el uso de la tortura durante sus interrogatorios.²⁴⁵

A diferencia de la creencia popular, autoras como Anna Armengol²⁴⁶ aseguran que el proceso por el cual se torturaba a los supuestos practicantes de hechicería no era tan sencillo y arbitrario, ya que entre los siglos XII y XVII, en que se llevaron a cabo los

²⁴⁵ Carlos Zicanelli, en el prólogo de la obra de Hoffman Nickerson, *La Inquisición*, p. 15.

²⁴⁶ Anna Armengol, “Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, pp. 12-13.

procesos de cacerías de brujas, existía una serie de requerimientos para la aplicación del tormento: 1. Al menos dos testigos oculares (sí no había confesión del acusado); 2. No se podía impartir tortura, sí era la única manera de formar una relación entre el acusado y el caso; 3. Solo podía aplicarse una vez la tortura y no más; y 4. Teóricamente no se podía matar a la víctima.²⁴⁷ Los tipos de tortura aplicados por la Inquisición eran principalmente los siguientes: el “potro”, un aparato con un mecanismo que estiraba los miembros del acusado; el “estrapado”, un sistema de cuerdas y poleas con los que se ataba al acusado por la espalda, para posteriormente alzarlo por encima del suelo; fuego y agua, consistente en que se le quemaban los pies al acusado o se le hacía beber grandes cantidades de agua por la fuerza.²⁴⁸ Estos medios de tortura se utilizaban porque la Iglesia no “podía derramar sangre de sus hijos”, por lo que se evitaban los cortes o amputaciones, inclusive en el método de ejecución mayormente utilizado, una vez que la Iglesia pasaba a los delincuentes al brazo secular: la hoguera, en que se quemaba al acusado en cuerpo o efigie.²⁴⁹

1.3.3 Semblanza de la Inquisición española

Más de dos siglos después de la fundación de la primera Inquisición en Europa (1231), apareció su homóloga española en 1480, con el auspicio de los Reyes Católicos. Estas dos inquisiciones no luchaban contra la misma disidencia religiosa, ya que mientras la primera intentaba frenar la emergencia de herejías en los distintos reinos de la Europa Medieval, y posteriormente erradicar las prácticas mágicas, la segunda se encargaba del problema que suponía para los Reyes Católicos la estadia de judíos en sus tierras, así como también de los judaizantes, judíos conversos que habían reincidido en el crimen de practicar en secreto su antigua fe, apostatando del cristianismo.²⁵⁰ Lo que unía a ambas inquisiciones era la pretensión de fungir como estructuras de orden en sociedades católicas, persiguiendo a disidentes ideológicos que pudieran perturbar el *status quo* de las sociedades cristianas.

El caso de la disidencia religiosa en España es muy particular, ya que tras siglos de invasión y colonización musulmana, y de la presencia de grandes grupos semíticos en sus territorios –lo cual dio como resultado una mezcla cultural– se dio un proceso de

²⁴⁷ Ídem.

²⁴⁸ Según Carlos Zicanelli, en el prólogo de la obra de Hoffman Nickerson, *La Inquisición*, p. 16.

²⁴⁹ A.S. Turberville, *La Inquisición española*, p. 67.

²⁵⁰ Henry Kamen, *La inquisición española*, p. 17.

reconquista por parte de los reyes españoles Isabel y Fernando, quienes expulsaron de su territorio a los califatos árabes.²⁵¹ Tras la victoria española contra el Islam se llegó también a una serie de resoluciones contra los judíos para mantener la cohesión nacional de España. Cabe mencionar que la persecución de judíos, misma que dio como resultado la diáspora de 1492,²⁵² se debió básicamente a cuatro tensiones entre este grupo religioso y la sociedad cristiana:

1. El Estado les debía grandes cantidades de dinero a los judíos.
2. Se buscó una separación de los cristianos y los judíos.
3. El pueblo veía a los judíos como una suerte de explotadores.²⁵³
4. Había constantes temores entre la población cristiana, ya que pensaban que serían víctimas de una “conspiración” por la cual los judíos, aparentemente convertidos, se encargarían de crear inestabilidad política y religiosa.²⁵⁴

Desde antes de la creación de la Inquisición en España, ya había un largo proceso de rechazo contra los judíos en distintos territorios de Europa, por el desprecio que mostraban hacía las otras religiones, alegando que solamente ellos eran partícipes de la única fe verdadera.²⁵⁵

Este desprecio hizo que surgiera una representación homicida y anticristiana de los judíos. Una leyenda de Norwich, Inglaterra, del año 1144, ayudó a crear la imagen del judío como delincuente religioso, peligroso para la sociedad: la del “libelo de la sangre”. Según esta leyenda, grupos de judíos se reunían ciertas noches con la finalidad de sacrificar niños cristianos, secuestrados previamente, para representar la pasión de Jesucristo en su afán por asesinar una y otra vez al Creador.²⁵⁶ Posteriormente, relatos de estas características se esparcieron en la Europa continental.²⁵⁷ Esta leyenda de conspiración anticristiana, de carácter nocturno y en la cual había sacrificios humanos, comienza a dar puntos de referencia de por qué los cristianos veían similitudes entre las prácticas mágicas –como la hechicería– y el judaísmo. Aunado a esto, desde 1330-1340 comenzó a hacerse una

²⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

²⁵² *Ibid.*, pp. 30-33.

²⁵³ Las primeras tres de la lista se encuentran en la obra: Henry Kamen, *La Inquisición española*, p. 17.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁵⁵ Enrique Moradiellos, *La semilla de la barbarie*, p. 160-161.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 153.

²⁵⁷ Ídem.

asociación directa entre los aquelarres y los Sabbat de los judíos, en procesos inquisitoriales en contra de brujas de la zona de Carcassonne, Toulouse.²⁵⁸

El antijudaísmo que se vivía en la España medieval no era similar en ningún modo al antisemitismo de siglos posteriores, ya que mientras este último es una forma de xenofobia, basada en cuestiones raciales que convierte a las personas de rasgos semíticos en seres supuestamente inferiores al hombre indoeuropeo promedio,²⁵⁹ el antijudaísmo, era un rechazo a la religión de los judíos, a quienes se consideraba asesinos de Jesucristo²⁶⁰ lo cual los convertiría en los enemigos de Dios por antonomasia.

Carmelo Lisón Tolosana teoriza que el odio hacia los distintos grupos en la España Medieval se daba como consecuencia de dos diferencias ontológicas del *otro*, a saber: distinta religión y distinta nacionalidad.²⁶¹ Esta alteridad en la España medieval, era más resaltada en dos grupos: judíos y gitanos, puesto que no eran católicos, y por lo general eran pueblos apátridas, siempre extranjeros en las naciones en que residían.²⁶² Por lo tanto, fueron perseguidos por el Tribunal del Santo Oficio y también por tribunales seculares, ya que se les consideraba enemigos públicos, especialmente en momentos de crisis, como en épocas de hambruna y de enfermedad.²⁶³ Debido a ello, el judaísmo fue en ocasiones visto como homólogo de la hechicería y la brujería en territorios españoles, especialmente a raíz de una tradición medieval, que relataba que España tenía la mejor escuela de brujería en Toledo, gracias a la cercanía que tenían sus practicantes con judíos y moros.²⁶⁴

En España, el Tribunal de la Inquisición seguía unos procedimientos similares a los de su homóloga papal. Por un lado, se valía de listas de faltas religiosas conocidas como "edictos de gracia",²⁶⁵ donde se invitaba a aquél que hubiera cometido alguna de estas

²⁵⁸ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 115.

²⁵⁹ Enrique Moradiellos, *La semilla de la barbarie*, pp. 196-197.

²⁶⁰ Mateo, 27, 15-26; Marcos, 15, 6-20; Lucas, 23, 13-25; y Juan, 19, 5-16.

²⁶¹ Carmelo Lisón Tolosana, *Las máscaras de la identidad*, p.94-98.

²⁶² *Ibíd.*, pp. 106-107.

²⁶³ Enrique Moradiellos, *La semilla de la barbarie*, pp.160-161; en este contexto, no solo los judíos fueron considerados cercanos al mal, ya que en el caso de los gitanos se tiene el ejemplo del brujo Zito, constantemente asociado a poderes siniestros, como convertir sus manos en pesuñas o devorar a sus enemigos para después arrojarlos cual ballena en el pasaje de Jonás, como lo relata E.M. Butler, *El mito del mago*, pp.155-160.

²⁶⁴ Jules Michelet, *La bruja*, p 92.

²⁶⁵ Henry Kamen, *La Inquisición española*, p. 171.

faltas a entregarse dentro de un “período de gracia”,²⁶⁶ con el fin de que el delincuente tuviera un castigo menor. No obstante, salvo por algunas situaciones extraordinarias,²⁶⁷ después de 1500 desaparecieron los períodos de gracia, para dar paso a los “edictos de fe”, en los que se invitaba a las personas a denunciar a aquellos que hubieran cometido alguna falta religiosa.²⁶⁸ Con este método, la Inquisición buscaba atemorizar a la sociedad para que se mantuviera alejada de todo tipo de disidencia religiosa o social, con base en una forma de dominación por la vía de la violencia. Sin embargo, al igual que en el Tribunal del Santo Oficio papal, el tormento sólo era utilizado en casos específicos:

Cuando el acusado era incongruente en sus declaraciones, si esto no estaba justificado por estupidez o por flaqueza de memoria; cuando hacía solamente una confesión parcial; cuando había reconocido una mala acción pero negaba su intención herética; cuando la evidencia era en sí defectuosa.²⁶⁹

Los únicos delincuentes en ser “relajados”, un eufemismo para decir que el preso sería ejecutado en la hoguera por las autoridades seculares –puesto que la Inquisición se libraba del compromiso moral de tal acción–,²⁷⁰ eran los herejes y los reincidentes que ya habían sido “reconciliados” (perdonados) con anterioridad.

Cabe decir que, como denota Anna Armengol, hubo una fuerte influencia del racionalismo en los métodos y procesos del Tribunal de la Inquisición español, ya que en España la cacería de brujas fue menor que en el resto de Europa, debido entre otras cosas a los tratados de Salazar y Frías, entre cuyos argumentos contra de la persecución de la brujería estaba que cualquier mujer que fuera torturada diría que es una bruja.²⁷¹

A pesar de que el Tribunal de la Inquisición en España no fue tan violento en el desarrollo de su cacería de hechiceras como en el resto de Europa,²⁷² existen dos procesos de estas características que llamaron la atención de investigadores como Julio Caro Baroja y Emilio Ruíz Barrachina: el proceso de Zugarramurdi y el de Eleno Céspedes.

El Tribunal convocaba autos de fe cada que emergencias sociales lo ameritaban, lo que hacía que la quema expiatoria dentro de la cristiandad no siguiera un patrón periódico

²⁶⁶ Ídem.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 171-172.

²⁶⁸ Ídem.

²⁶⁹ A.S. Turberville, *La Inquisición española*, pp. 57-58.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁷¹ Ana Armengol, “Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, pp. 15-17.

²⁷² Ídem.

como en las religiones precristianas. En el caso español sobresale el proceso de las brujas de Zugarramurdi, País Vasco, donde el comisionado Juan Valle Alvarado obtuvo en 1610²⁷³ los nombres de trescientos sospechosos de brujería,²⁷⁴ por lo que el 8 de junio de 1610, se reunió con otros dos inquisidores: Alonso Becerra Holguín y Alonso de Salazar y Frías (el último de los cuales se mostró incrédulo a la existencia de la brujería y actividades similares, ya que le parecían compendios de fantasías populares).²⁷⁵ Entre las supuestas faltas perpetradas por los acusados estaban: reuniones nocturnas donde cambiaban sus formas por las de animales, con la ayuda del Diablo; crear tempestades marinas; maleficios a animales, cultivos y personas; practicar el vampirismo y la necrofagia.²⁷⁶ El auto de fe tuvo lugar en Logroño durante los días 7 y 8 de noviembre de 1610.²⁷⁷ Al final del evento dieciocho personas fueron reconciliadas, siete fueron relajadas y cinco más fueron quemadas en efigie, puesto que ya habían muerto.²⁷⁸

Un segundo ejemplo es el de Eleno Céspedes, ya que esclarece algunas cuestiones, sobre cómo la cristiandad española representaba a los grupos de la alteridad puesto que se hace alusión a un procesado que entre sus características tenía la de ser mulato y aparentemente hermafrodita. Según Emilio Ruíz Barrachina, en 1545 nació Eleno Céspedes como mujer, esclava de casta mulata y hermafrodita. Al morir su ama, una mujer llamada Elena Céspedes, esta mulata quedó libre y tomó su nombre, haciéndose pasar por hombre ya que, según cuenta, a los dieciséis años tras tener un hijo desarrolló un pene, mismo que no se supo explicar, pero que aprovechó para estudiar la carrera de cirujano. Llamó la atención de las autoridades eclesiásticas ya que a pesar de estar casado era visitado por hombres. Esto hizo que el Tribunal de la Inquisición lo acusara de bigamo y sodomita, aunque su situación se agravó tras ser estudiado por médicos de la Inquisición, ya que al conocer su naturaleza lo acusaron de haber hecho un pacto con el Diablo. Para defenderse, Eleno usó como argumento que era un hermafrodita como el descrito por Plinio en el libro VII de su *Historia natural*.²⁷⁹ A pesar de salvarse de la acusación de haber pactado con el Demonio y de ser quemado, en el auto de fe de Toledo del 18 de diciembre de 1588, fue

²⁷³ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 219-220.

²⁷⁴ Ídem.

²⁷⁵ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, p. 183.

²⁷⁶ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 224-227.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 228.

²⁷⁸ Ídem.

²⁷⁹ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos reyes e inquisidores*, pp. 190-196.

castigado con doscientos latigazos, diez años de confinamiento y a reconocerse como mujer, quedando anulado su matrimonio. Su confinamiento lo hizo en el Hospital del Rey en Toledo, donde era buscada por el pueblo porque pensaban, que la mulata, curaba usando sus supuestos poderes mágicos.²⁸⁰

Cuando se ve la cantidad de calificativos hacía un mismo grupo de personas, como en este caso (hechicera, hermafrodita, sodomita, bígama y mulata), se ve una *amplificatio*, puesto que existe una multiplicidad de los recursos formales dados por el texto que teje conexiones y da “relaciones radiales acumulativas”.²⁸¹ Así, la Inquisición se valió del discurso y la riqueza narrativa de los textos, para crear redes de características peyorativas con fines utilitarios, como desarrollar una imagen negativa (similar al caso de los delinquentes religiosos), y tradiciones que ayudaron a perpetuar este tipo de prejuicios.

Esta clase de ideas y mecanismos de representación cultural y religiosa fueron posteriormente introducidos a la Nueva España, donde también continuó la persecución de grupos que se oponían a la normatividad impuesta por el Estado y la Iglesia, que en los nuevos territorios tendría eco, principalmente en las persecuciones, tanto de judíos como de protestantes.²⁸² Al mismo tiempo, el racionalismo que estaba imperando en la España del siglo XVI llegó a los nuevos territorios, ya que como se verá más adelante, el Tribunal del Santo Oficio no fue particularmente violento en la persecución de prácticas mágicas, lo que no lo exime al igual que en el caso español, de la aparición de denuncias y procesos en contra de la hechicería, que por razones muy particulares fueron tomados con mayor seriedad por las autoridades eclesiásticas.

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 196.

²⁸¹ Carmelo Lisón Tolosana, *Las máscaras de la identidad*, p. 122.

²⁸² Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, pp.140-141.

2. La hechicería en la diócesis de Guadalajara

2.1 Los tribunales religiosos en la Nueva España

El descubrimiento de América, en 1492, por parte de los españoles fue el más importante cambio de paradigma de la época y significó la transformación de la recién reconquistada España, en la potencia económica y política por antonomasia. Sin embargo, el descubrimiento y posterior colonización de los territorios americanos trajo consigo una serie de problemáticas. Una de estas fue el conflicto del cristianismo con las religiones locales. En distintas ocasiones, los sacerdotes que llegaron a evangelizar las tierras recién conquistadas vieron en los dioses de los nativos a Lucifer y a sus huestes,²⁸³ a quienes veían engañando a los indígenas y haciéndolos rendirles culto como si se tratasen de Dios, lo cual los convertía, a los ojos de los evangelizadores, en víctimas del Demonio.²⁸⁴

Así como en el primer capítulo se pudo reconocer que en los mitos concernientes a la hechicería una constante era la representación de los personajes pertenecientes a la alteridad religiosa, como entidades malignas por parte de Instituciones con la capacidad de hacerlo con base en un interés religioso,²⁸⁵ en el presente capítulo se verá cómo también la otredad espacial era un punto de satanización por parte de la cristiandad, igualmente representada tanto en mitos como en tradiciones culturales. La otredad en el espacio consiste en considerar como maligno un territorio desconocido. Algunas de estas ideas ya se habían percibido en el primer capítulo, al ver como distintas culturas occidentales veían los sitios agrestes como supuestas moradas y guaridas de seres preternaturales asociados al caos. Por lo que se puede encontrar una simetría entre esta concepción del territorio y el mito del combate cósmico. Como se vio en el primer capítulo, los descampados y zonas alejadas de las ciudades eran consideradas terrenos del Demonio y sus fuerzas, en contraposición de las ciudades, un mitema recurrente desde la tradición griega, en la que la diosa Hécate cumplía dicha función en el estatuto mítico de la religión olímpica, para posteriormente, en la Edad Media, ser sustituida por la imagen del Diablo en la cultura occidental.

²⁸³Elsa Cecilia Frost, *Historia de Dios en las Indias*, p. 174.

²⁸⁴*Ibíd.*, pp. 182-183.

²⁸⁵ Siguiendo a Roger Chartier, *El mundo como representación*, pp. 56-57.

La identificación del espacio como otredad es una creencia de largo alcance temporal en la cultura de Occidente, ya que al igual que otras construcciones del discurso religioso, forma parte de una estructura mental que se desgasta y transforma muy lentamente.²⁸⁶

Al colonizar América, los cristianos estaban haciendo una resignificación de estos espacios. Como explicaba Mircea Eliade, tanto españoles como portugueses en su proceso de evangelización veían una suerte de representación del acto de Creación de Dios, exorcizando el mal de estos territorios.²⁸⁷ El mismo Cristóbal Colón, pensaba que era una suerte de elegido para buscar y encontrar nuevas tierras para cristianizar,²⁸⁸ es decir, de brindarles orden dentro de la cosmovisión de la cristiandad. De este modo se hace evidente su posicionamiento en la estructura del Cosmos, es decir dentro del mito del combate, como gente del lado de las fuerzas del bien.

Al igual que en Europa, en el nuevo mundo también sería muy difícil explicar el Tribunal de la Inquisición como una institución con unidad monolítica, puesto que su desarrollo en épocas y topografías tan variadas le dio distintos matices. Es apreciable en la historia novohispana la aparición sucesiva de tres tribunales de la Inquisición con distintas características: Inquisición monástica, Inquisición episcopal y el Tribunal del Santo Oficio. A la par se verá cómo existieron también tribunales eclesiásticos encargados de perseguir faltas religiosas menores.

Como previamente se ha visto, el *Mythos* de las religiones se ha utilizado como vehículo, tanto de prejuicios en contra de ciertos grupos de personas representativas de la alteridad, como también para legitimar una elite dentro de una sociedad, a partir de la creación de representaciones. En este sentido la Inquisición fue una institución encargada tanto de la creación como perpetuación de dicha clase de prejuicios, con la finalidad de mantener un orden social y religioso dentro de su cosmovisión por medio de la violencia.

A diferencia de la agresión, que es un ataque de tipo instintivo como respuesta a una amenaza potencial,²⁸⁹ la violencia es parte de un fenómeno cultural, ya que la aparición o la falta de esta en una sociedad se debe a cuestiones tradicionales. La violencia implica una

²⁸⁶ Fernand, Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 70-71.

²⁸⁷ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 24.

²⁸⁸ Karen Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo*, p. 35.

²⁸⁹ José Sanmartín, *La violencia y sus claves*, pp. 20-21.

“intención”, en contraposición a la agresión que es meramente parte de un instinto de supervivencia. En este caso, gracias a las ideologías y otras construcciones culturales es posible saltarse los inhibidores naturales de la agresión (como los signos de rendición), ya que a partir de mecanismos desde la cultura se hacía creer que las personas de la alteridad eran potencialmente dañinas y, por lo tanto, legítimamente eliminables.

Aplicado al caso de la Inquisición, y de la religión en su conjunto, esto nos explica cómo a partir de construcciones culturales como los mitos, se puede crear una ideología que legitima el uso de la violencia. Por lo tanto, cuando se está ante los ataques de una institución perpetuadora de prejuicios y dadora de sentido a las acciones humanas desde el lenguaje del *Mythos*, se habla de un ejercicio de violencia cultural, intelectual, teológica e incluso jurídica.

2.1.1 Inquisición Monástica

El historiador estadounidense Richard Greenleaf, asegura que desde que Hernán Cortés llegó a la Nueva España hubo actividad inquisitorial,²⁹⁰ y que esto sucedió porque entre sus acompañantes había monjes que asumieron la autoridad de dicha institución, llevando a cabo un temprano primer juicio inquisitorial en la Nueva España, en 1522, en contra del indio Marcos de Cochuacán por el delito de concubinato. No es difícil entender el porqué de la necesidad de una Inquisición dentro de los nuevos territorios, ya que como se apreció con anterioridad, esta institución creaba cohesión social y religiosa en los habitantes de las poblaciones cristianas.

Lo anterior tuvo eco en la forma en la que el mito del combate fue trasladado al contexto indiano: la lucha entre los discípulos de Cristo, asociados a los españoles, y contra las fuerzas del mal, reconocibles en los cultos supersticiosos e idolátricos. Otras formas de religiosidad consideradas “demoniacas” por las autoridades católicas, fueron el judaísmo y el protestantismo, que aunque no eran cultos idolátricos, eran representados en la cultura

²⁹⁰ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana: 1536-1543*, p. 16.

popular católica asociados al Diablo y por lo tanto también perseguibles por la Inquisición.²⁹¹

Con base en ideas como las antes descritas surgió la Inquisición monacal, la primera en existir en el territorio americano. A pesar de haber un juicio en 1522 desarrollado en el seno de esta institución, no fue hasta 1525 que hubo un fraile con “poder inquisitorial específico”, que fue Martín de Valencia,²⁹² uno de los “primeros doce”, un grupo de evangelizadores franciscanos que desembarcó en la Nueva España, en 1524. No obstante, esta institución monástica fue considerada desorganizada, puesto que no tenía un mando central y tampoco contaba con una base fija, lo cual se reflejó en la cantidad de abusos cometidos en contra de indígenas mexicanos, como en el caso del indio Marcos de Cochuacán antes mencionado.

Solange Alberro explica que el fallo de este antecesor del Tribunal del Santo Oficio, recayó en que un aparato de control de las características de la Inquisición era muy efectivo en las metrópolis europeas, pero era incompatible en un territorio apenas conquistado y con un precario sistema de gobierno.²⁹³ Se tiene conocimiento de un primer Auto de fe, de carácter “no oficial”, en dicho territorio en 1528, en el cual se castigó a un grupo de indígenas por sus prácticas religiosas, donde una considerable parte de estos fue condenado a la hoguera,²⁹⁴ incluyendo a un señor principal de Texcoco, lo cual le confirió una amonestación a Fray Juan de Zumárraga, futuro obispo de la Nueva España, por haber dado pie a dicho Auto de fe.

Entre 1529 y 1533 hubo un cese de las actividades inquisitoriales,²⁹⁵ probablemente por la poca eficacia de esta organización eclesiástica. Finalmente y previendo que sus actividades fueran contraproducentes en el proceso de evangelización, se llegó a la resolución de que sería más productiva una Inquisición de carácter episcopal,²⁹⁶ similar a la que había existido en Europa antes de la llegada de un Tribunal fijo.

²⁹¹ El papa Paulo III aseguraba que el Demonio se encontraba detrás de las emergencias de calvinistas, protestantes y judíos, no solo en Italia, sino en toda Europa. Italo Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa*, p. 66.

²⁹² Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana: 1536-1543*, p. 16.

²⁹³ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 21.

²⁹⁴ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, p. 140.

²⁹⁵ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana: 1536-1543*, p. 22.

²⁹⁶ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 21

2.1.2 Inquisición episcopal

La Inquisición episcopal, que como su nombre sugiere estaba a cargo de los obispos en las jurisdicciones de la Iglesia novohispana, estuvo operando entre 1535 y 1571²⁹⁷ y su primer líder fue el obispo Juan de Zumárraga. A diferencia de la Inquisición monástica, desde 1538 la Inquisición episcopal tuvo prohibido procesar a los indios, que hasta esas fechas seguían siendo perseguidos e incluso quemados en la hoguera en regiones como Yucatán,²⁹⁸ porque se reconoció que tenían alma, pero en calidad de personas con minoría de edad.²⁹⁹ Al mismo tiempo, para que la Inquisición no actuara en contra de este sector de la población, los monjes franciscanos argumentaron que si el Diablo se había preocupado por hacerse adorar por estas personas como si de Dios se tratara, era por el hecho de que estos deberían de tener un alma inmortal que arrebatarles,³⁰⁰ convirtiéndose así en víctimas del Demonio, más que en sus adoradores. Finalmente, se llegó a la conclusión de que los indios eran “plantas nuevas en la fe”, es decir, que eran personas que podían ser evangelizadas y traídas a la religión católica.³⁰¹

Lo anterior se desarrolló, entre otras cosas, como una medida preventiva para evitar una predisposición negativa de la población indígena en contra de la nueva fe. De esta forma fue que los indios de los territorios de la Nueva España alcanzaron una virtual inmunidad frente al Tribunal de la Inquisición.³⁰²

Durante sus primeros años, esta nueva Inquisición procesó y persiguió a diversos tipos de personas como fueron luteranos, protestantes, calvinistas y también corsarios de distintas nacionalidades europeas –principalmente ingleses, franceses y holandeses –,³⁰³ ya que se temía que pudieran esparcir su religión en la Nueva España.³⁰⁴

²⁹⁷ Ídem.

²⁹⁸ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana: 1536-1543*, p. 28.

²⁹⁹ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos reyes e inquisidores*, p. 140.

³⁰⁰ Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, pp. 182-187.

³⁰¹ Jorge E. Traslosheros, “El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta 1630”, p. 502.

³⁰² José Toribio Medina en su libro muestra como en varias ocasiones durante el siglo XVIII fueron procesados algunos indígenas por prácticas supersticiosas acerca del uso de la herbolaría y por la adoración de los restos de algunos de sus reyes, en los dos casos se destruyeron los artefactos que se usaron en dichas actividades punibles. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pp. 400-407.

³⁰³ Richard Greenleaf, “La Inquisición, los judíos y los cristianos en el Nuevo Mundo: la experiencia mexicana, 1522-1820”, en *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*, obra coordinada por Juan Manuel de la Serna, p. 16.

³⁰⁴ Richard Greenleaf, *La Inquisición en la Nueva España, siglo XVI*, p. 12.

Durante el período de Zumárraga como inquisidor apostólico (1536-1543),³⁰⁵ la Inquisición episcopal se mostró fuertemente activa, puesto que en este período de siete años se llevaron a cabo 152 procesos, entre los que se pueden destacar doce por idolatrías y cincuenta y seis por blasfemias, un dato que muestra cómo se comenzó a instaurar en la Nueva España la “violencia legal”, es decir, el uso de mecanismos político-legislativos en contra de grupos determinados de la sociedad,³⁰⁶ de manera que ya no solo se impartía violencia en contra de supuestos delincuentes religiosos desde la Iglesia, sino desde una concatenación de esta y las leyes seculares, donde uno de sus mayores alcances fue el convertir la blasfemia de una falta de tipo religioso a una de carácter judicial laico,³⁰⁷ lo cual se vio reflejado en el alto número de procesos en contra de delincuentes de esta clase.

Al igual que en el caso de su predecesora, la Inquisición episcopal no contaba con un mando único, por lo que cada obispado tenía su propia inquisición, a saber: México, Michoacán, Guadalajara, Tlaxcala y Oaxaca, esto sin contar los otros obispados de las regiones del extremo sur de las colonias españolas.³⁰⁸ Vale la pena explicar que esta disposición de los mandos dejaba ganancias económicas, especialmente para el obispo, a razón del tipo de penas impuestas derivadas de las sentencias inquisitoriales, que solían desembocar en amonestaciones pecuniarias o de incautación de bienes materiales.³⁰⁹

Al igual que la monástica, la Inquisición episcopal cometió una gran cantidad de abusos en contra de los nativos, a lo cual se aunó que los supuestos agentes del obispo se prestaban a una gran cantidad de excesos entre los que estaba la desobediencia de las reglas del canon eclesiástico,³¹⁰ ya que los frailes incluso practicaban el *nicolaísmo*.³¹¹ Otro tipo de anomalías cometidas por los agentes de la Inquisición episcopal fueron la tortura de indígenas, a pesar de haber sido terminantemente prohibida por el rey Carlos V— y también permitir a civiles actuar con facultades inquisitoriales, lo cual era una grave afrenta a la cadena de mandos,³¹² lo que dio como resultado que otros sacerdotes pidieran a la corona la

³⁰⁵ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana: 1536-1543*, p. 22.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 58.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 107.

³⁰⁸ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, p. 36.

³⁰⁹ Ana María Patricia Zea Aguilar, *La magia en Jalisco*, pp. 53-56.

³¹⁰ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pp. 37-38.

³¹¹ La práctica por la cual los sacerdotes vivían en asiato con una mujer. Jean Meyer, *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica*, p. 99.

³¹² Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana: 1536-1543*, p. 28.

aparición de un Tribunal del Santo Oficio similar al de Ultramar,³¹³ logrando que el rey Felipe II autorizara su creación en territorios novohispanos, el 25 de enero de 1569.³¹⁴ Muchos de los documentos de esta institución episcopal se perdieron, debido a que los obispos mandaron a destruirlos cuando iban a pasar su autoridad al Tribunal de la Inquisición en 1571.³¹⁵

2.1.3 El Tribunal del Santo Oficio

El Tribunal del Santo Oficio entró en actividades el día 2 de noviembre de 1571, cuando al llamar a misa a la feligresía se le instó a jurar lealtad a esta institución so pena de excomunión.³¹⁶ En el territorio novohispano el Tribunal persiguió con mayor ahínco a judíos, judaizantes y protestantes que habían llegado de diversas partes de Europa. En contraste con otros tribunales del Viejo Mundo, y siguiendo los estatutos de la Inquisición española, en la Nueva España no se persiguió con tanta violencia a los supuestos practicantes de hechicería, como nos muestra Solange Alberro en su obra *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, ya que las prácticas mágicas no motivaron un número grande de procesos.³¹⁷ No obstante, cuando los hubo era recurrente que se encontrara en ellos la aparición del trinomio conformado por: negros, mulatos y mujeres. Se pueden encontrar elementos recurrentes en los casos de brujería y hechicería en la Nueva España, principalmente del siglo XVII:

1. La hechicería era representada en la documentación inquisitorial como una mezcla entre rituales negros, prehispánicos y europeos (católicos).³¹⁸
2. Se ve una búsqueda de la supresión del poder masculino, por medio de las prácticas mágicas, ya que las mujeres utilizaban una suerte de “magia amorosa” para enamorar y “amansar” a los hombres. Al mismo tiempo hacían uso de otras artes para no ser descubiertas al tener amantes, y para asegurar la fidelidad de sus esposos.³¹⁹

³¹³ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

³¹⁵ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, p. 35.

³¹⁶ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana: 1536-1543*, p. 31.

³¹⁷ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 183.

³¹⁸ *Ídem.*

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 297-305.

3. Entre las mujeres, las viudas y solteras eran los casos más prototípicos de marginadas sociales representadas como hechiceras. Con los hombres la tendencia era ser negro o mulato.³²⁰

Entre los inquisidores las denuncias por hechicería no eran tomadas con mucha seriedad, se castigaba más a los participantes de actividades más verosímiles, condenados por la Iglesia, como son las supersticiones.³²¹ Solange Alberro explica que eran más amonestadas las personas que acudían a pedir ayuda de los brujos o hechiceros, que aquellos que supuestamente realizaban estas prácticas, porque en muchos casos eran personas de una condición relativamente alta que podían dar mal ejemplo a indígenas y negros.³²²

La representación de la gente de piel oscura, en las Indias, muestra un prejuicio heredado de la cultura española, que se puede apreciar en el alto número de acusaciones en contra de negros y mulatos, por ser brujos y hechiceros, en Cartagena de Indias entre 1634 y 1650.³²³ La presencia negra y mulata en los casos de la Inquisición de la Nueva España fue tal que incluso apareció en leyendas populares, como en la rescatada por Luis González Obregón en su cuento “La mulata de Córdoba” donde habla de una bruja, perteneciente a dicha casta, que logra escapar de las prisiones de la Inquisición con la ayuda de sus artes demoniacas.³²⁴

A mediados del siglo XVIII comenzó a haber mayor persecución de las artes mágicas en la Nueva España. Esta tendencia se dio con mayor fuerza en la zona norte, particularmente en el actual estado de Coahuila, donde, entre 1748 y 1753 se registraron más de dos mil folios de la Inquisición, en torno a procesos y relatos populares de brujería, similares a los de Europa, en los que se mencionaba que el Diablo daba su protección y ayuda a mujeres que pactaban con él.³²⁵ También se hace hincapié en el hecho de que estas

³²⁰ *Ibid.*, pp. 307-308.

³²¹ *Ibid.*, p. 321- 322.

³²² *Ídem.*

³²³ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, p. 141.

³²⁴ Luis González Obregón, “La mulata de Córdoba”, en su obra *México viejo*, pp. 335-339.

³²⁵ Cecilia López Ridaura, “Las brujas de Coahuila y el Demonio”, en *Revista de literaturas populares*, año XI, número 2, p. 239.

mujeres decían recibir del Demonio la capacidad de maleficar a sus enemigos y la de volar durante las noches.³²⁶

En la Nueva España podemos encontrar que las prácticas de hechicería eran parte de una cultura subalterna, entendiendo esta como el conjunto de actividades, de prácticas de comportamiento y creencias que no son parte de la cultura preponderante o de élite,³²⁷ siendo en este caso, asociadas a aquellas personas que por sus prácticas religiosas eran consideradas miembros de la alteridad, lo cual en el caso novohispano no se limitó a cuestiones de “calidades” (la estratificación social de la Nueva España por la cual se separaban a los súbditos del rey en tanto a la “calidad “ de su sangre, es decir, si eran negros, mulatos, indios o españoles)³²⁸ o de estatus económico, sino que la documentación sugiere que realmente hubo participación de gentes de diversas condiciones, como negros, peninsulares e indígenas,³²⁹ y que era también consultada por gente de diversos estratos económicos.³³⁰

Al ser la estrategia de contraataque de las culturas subalternas en contra de la elite, la magia era vista como una herramienta maligna del Demonio.

En suma, y en palabras de Greenleaf, el Tribunal de la Inquisición del México colonial, tenía como finalidad: “la defensa de la religión y de la cultura católica españolas contra aquellos individuos que sostenían opiniones heréticas y contra quienes mostraban poco respeto por los principios religiosos”,³³¹ Por lo que se encargó de perseguir y castigar las faltas al canon del catolicismo, con el fin de mantener la cohesión religiosa.

2.1.4 Los tribunales eclesiásticos ordinarios

El Tribunal del Santo Oficio que estuvo en operaciones desde 1571, trabajó a la par con otro tribunal, que si bien no es tan conocido y durante años fue poco estudiado tuvo una

³²⁶ *Ibid.*, p. 240.

³²⁷ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, pp. 3-4.

³²⁸ Jorge E. Traslosheros, “Estratificación social en el Reino de la Nueva España siglo XVII”, en *Relaciones* núm. 59, pp. 47-55.

³²⁹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México*, pp. 297-304.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 221-222.

³³¹ Richard Greenleaf, “La Inquisición, los judíos y los cristianos en el Nuevo Mundo: la experiencia mexicana, 1522-1820”, en *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*, obra coordinada por Juan Manuel de la Serna, p. 15.

enorme repercusión social.³³² Estos eran los tribunales eclesiásticos ordinarios, los cuales dependían del arzobispado de México y estaban especializados en tratar casos concernientes a los indios.³³³

Al ser de carácter episcopal, estos tribunales no tenían un mando único –al igual que la Inquisición episcopal– sino que estaban repartidos en las diócesis que conformaban la Provincia Eclesiástica de México, teniendo sus principales sedes en Guatemala, Yucatán, Chiapas, Oaxaca, Puebla, México, Michoacán, Durango, Guadalajara y Filipinas.³³⁴ La aparición de estos tribunales se derivó de las resoluciones a las que se llegó en el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585, en el que se adaptaron algunas de las resoluciones a las que había llegado la Iglesia católica en el Concilio de Trento, adaptándolas a las necesidades novohispanas.³³⁵

Los tribunales eclesiales ordinarios estaban encabezados por los obispos, los cuales delegaban sus funciones a previsores oficiales y vicarios generales, los cuales a su vez estaban auxiliados por fiscales y jueces, de manera que la estructura interna de esta institución era similar a la del Tribunal del Santo Oficio.³³⁶ Los obispos tenían facultades plenas sobre los indios, especialmente en cuestiones de sus costumbres y sus formas de interpretar y llevar a cabo la fe católica, donde las dos faltas más cometidas por estas “plantas nuevas en la fe” fueron de carácter sexual –amancebamientos y concubinatos– y también religioso.³³⁷

La falta religiosa más perseguida por los tribunales fue la idolatría, por lo que los agentes de dicha institución se encargaron de destruir los ídolos y prohibir ciertas tradiciones de los autóctonos, como eran sus danzas sagradas, so pena de impartirles castigos, aunque estos no eran tan severos como los impartidos por la Inquisición (encierros prolongados y la confiscación de bienes).³³⁸

³³² Jorge E. Traslosheros explica que a pesar de la repercusión social que tuvieron estos tribunales, realmente han sido pocas veces abordados por otros investigadores, donde resalta la labor del historiador anglosajón Richard Greenleaf. Jorge E. Traslosheros, “El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta 1630”, p. 486.

³³³ *Ibid.*, p. 485.

³³⁴ *Ibid.*, p. 489.

³³⁵ *Ídem.*

³³⁶ *Ibid.*, pp. 490-491.

³³⁷ *Ídem.*

³³⁸ *Ibid.*, pp. 501-502.

El Tribunal del Santo Oficio trabajó de modo cercano a los tribunales eclesiásticos ordinarios, ya que ambos compartían como ámbito de competencia el resguardo de la fe y las buenas costumbres cristianas de los vasallos del rey y los fieles de la Iglesia,³³⁹ De manera que se repartían responsabilidades de la siguiente manera:

1. Tribunal de la Inquisición: su alcance era en todos los territorios novohispanos, puesto que tenía un mando único y central. Legislaba principalmente los crímenes contra la fe entre la población no indígena.
2. Tribunales eclesiásticos ordinarios: espacio de acción menor, puesto que era solo dentro de su propia diócesis, pero su legislación incluía delitos menores en todos los grupos sociales.³⁴⁰

Los dos tribunales debían distribuirse los juicios y competencias, ya que en muchos casos los procesos o acusaciones implicaban a personas de diversas condiciones, por lo que tenía que hacerse una separación de responsabilidades y jurisdicciones entre una institución y otra que no siempre resultaba sencilla.³⁴¹

2.2 La representación de las faltas de los delincuentes religiosos

Al igual que en las culturas indoeuropeas, una estrategia utilizada por la elite religiosa, detentadora del canon religioso dominante, era el crear representaciones siniestras y negativas de las personas que insistían en realizar prácticas pertenecientes a dioses o ritos desplazados por el modelo teológico predominante.

Sigmund Freud decía al respecto que la existencia de oposiciones entre una concepción de lo sagrado –en un aspecto positivo– y otra de lo impuro era resultado de la convivencia entre dos fases mitológicas, una más antigua y caída en desuso que al ser aventajada por una nueva –asociada al orden– se había hecho depositaria de aquello que era considerado despreciable por la sociedad.³⁴²

³³⁹ Jorge E. Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”, p. 53.

³⁴⁰ *Ibid.*, pp. 53-54.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 55.

³⁴² Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, p. 41.

En este sentido, en el caso de la Nueva España, una constante a “satanizar” era la búsqueda de la ostentación de poder fuera de los personajes representativos de una jerarquía legítima, es decir, que se veía como un acto demoníaco el buscar suprimir la autoridad de la clase de elite: la mujer por intentar derrocar la supremacía masculina con el uso de filtros y otros preparados mágicos; y por otro lado, negros y mulatos por intentar sacar ventaja por encima de los peninsulares, criollos y mestizos con el uso de sus artes mágicas. Sí bien las autoridades inquisitoriales no eran tan crédulas en cuanto a la efectividad de estas prácticas, repudiaban la emergencia de cultos supersticiosos por el mal entendimiento de la doctrina que ello reflejaba.

Como parte del binomio de pertenencia y alteridad, los grupos de personas satanizadas tendían a ser aglutinadores de calificativos, con base en el miedo que produce el sujeto de la otredad dentro de un grupo con fuertes lazos de pertenencia.³⁴³ En el proceso de colonización claramente se aprecia cómo los europeos interpretaron todos los elementos de las Indias a través de su horizonte cultural, por lo que los cultos heterogéneos a su religión fueron rápidamente relacionados con rituales en honor al Demonio. Por esta razón, uno se puede percatar de que en el discurso con el que los españoles representaron los cultos de los naturales de Mesoamérica, así como a sus dioses, se ve una reproducción de creencias religiosas conocidas en Occidente, esto es, que a partir de los códigos de sus mitos encajonaron rituales distintos al propio, como una suerte de estrategia para ordenar los elementos constitutivos de la nueva realidad que se les estaba presentando.

Un ejemplo de esta clase de adecuaciones cosmogónicas se puede encontrar en las primeras disertaciones teológicas explicadas en el inicio de la obra de Gómara, *Historia general de las Indias*, en las que el autor trata de reinterpretar desde la teología la posibilidad de la existencia de una tierra separada del continente euro-asiático-africano.³⁴⁴

En este contexto, el discurso religioso se convierte en una práctica privilegiada, ya que a partir de él se construye una representación del Cosmos y de los enemigos de la religión, lo cual quedará implícito en el *Mythos* del grupo predominante y en su documentación. Este es un mensaje “situado”, producido por sujetos específicos y dirigido

³⁴³ Carmelo Lisón Tolosana, *Las máscaras de la identidad*, p. 94.

³⁴⁴ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, pp. 29-45.

a alguien particular, es decir, aparece situado con relación a la posición que ocupan los sujetos implicados en un acto comunicativo, tanto dentro de una estructura social como del contexto histórico del que es parte, con base en las relaciones de fuerza y de poder existentes en una sociedad determinada. Por lo tanto, todo discurso remite directa o indirectamente a una “premisa cultural” preexistente, que se relaciona con el sistema de representaciones y de valores dominantes, cuya articulación compleja y contradictoria dentro de una sociedad define la formación ideológica de la misma.³⁴⁵

La manera en que los discursos son producidos, transmitidos y recibidos en determinadas culturas, no son plenamente interpretables sin el análisis de tales contextos. De este modo, los discursos casi siempre se desarrollan y se reciben en el seno de una o varias instituciones que determinan el contenido, la forma del mensaje y la recepción del mismo. En suma, todo discurso se inscribe dentro de un proceso social de producción y asume una posición determinada en este mismo, de ahí que todo discurso deba ser analizado en relación a la circulación social de discursos dentro de la cual se autodefine, asumiendo ciertas posiciones en una situación histórica determinada.³⁴⁶

Al igual que en el caso del mito del combate, en la Nueva España, se puede apreciar una reproducción de estrategias de representación occidental, con el uso de la hechicería, puesto que aparece como una usurpación de los roles establecidos por el *status quo* de la cristiandad, de una manera similar al corpus de mitos indoeuropeos analizados con anterioridad. La mayoría de los casos de brujería, hechicería y otras prácticas mágicas eran levantados en contra del antes mencionado trinomio conformado por negros, mulatos y mujeres. Solange Alberro encontró como constante que los proveedores de las hierbas mágicas utilizadas para esta clase de preparados eran indígenas que conocían las propiedades del peyote, el puyomate y hierbas con características similares,³⁴⁷ siendo esta una actividad que unía a diversos grupos sociales. En algunos de los documentos que muestran a dichas personas de la alteridad novohispana, aparecen diversas actividades identificadas con la magia, con las cuales se buscaba usurpar el rol preponderante, ya fuera

³⁴⁵ Silvia Gutiérrez Vidrio, “El discurso político. Reflexiones teórico-metodológicas”, en *VERSIÓN10*, UAM-Xochimilco, 2000, p. 110.

³⁴⁶ Lorena Yarza Díaz, “Reflexiones teórico-metodológicas en el estudio del discurso político”, en *Espacios públicos*, 2008, p.13.

³⁴⁷ Ídem.

del hombre en la cuestión de género, o el de los peninsulares y los criollos, en la cuestión racial.

Uno de los ejemplos más numerosos era el de los filtros amorosos, los cuales brindaban algunas hechiceras, para que las mujeres pudieran “amansar” a sus maridos con el fin de afianzar su fidelidad amorosa.³⁴⁸ En otros casos, los esclavos brindaban a sus patrones otro tipo de preparados mágicos, con el fin de hacerlos más dóciles hacia ellos.³⁴⁹

Por otra parte, si en la tradición de Occidente existía una fuerte principalía de la mujer en las representaciones de la hechicería. En la tradición prehispánica existe una mayor participación de la figura masculina dentro de esta clase de representaciones, como en el ejemplo del dios negro, Tezcatlipoca, del cual se pensaba era señor de los hechiceros del Inframundo, y al mismo tiempo se le asociaba con leyendas siniestras en las que tomando la forma de seres monstruosos asustaba a los paseantes nocturnos,³⁵⁰ aunque cabe mencionar que las representaciones siniestras de dicha deidad no intentaban denotar, en su contexto prehispánico, que se le identificaba con el mal a la manera en que es interpretado en Occidente.

El dios negro no era el único ejemplo de hechicero, ya que también existía la creencia en los nahuales y los hechiceros *tlacatecolotl*, ambos con diferentes características. Por un lado, los primeros eran vistos como personas con la capacidad de cambiar su forma por la de los animales.³⁵¹ Por su parte, los *tlacatecolotl* eran hechiceros del inframundo identificados con los tecolotes.³⁵² Sin embargo, cabe decir que las leyendas y rituales de esta clase de hechiceros del altiplano fueron tardíamente representadas como maléficas por los peninsulares. Autores como Luis González Obregón explicaban que esta tradición prehispánica no sobrevivió de una manera uniforme y solo en algunos lugares remotos continuó esta creencia, aunque fragmentariamente y reinterpretada, a través de una óptica resultante de la mezcla entre la mitología prehispánica y el cristianismo.³⁵³

³⁴⁸ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 300.

³⁴⁹ Ídem.

³⁵⁰ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, pp. 41-50.

³⁵¹ Laurette Séjourné, *Supervivencias de un mundo mágico*, pp. 49-50.

³⁵² Citando a Fray Bernardino de Sahagún, Javier Ayala Calderón, *El Diablo en la Nueva España*, pp. 130-131.

³⁵³ Luis González Obregón, *México viejo*, pp. 229-233.

2.2.1 Hechicería

En la presente investigación se analizarán dos tipos de artes mágicas: principalmente la hechicería y el maleficio, puesto que son los dos tipos más representativos en los documentos a analizar en el capítulo tercero.

El concepto de hechicería es interesante, ya que al igual que otros términos abstractos, dentro del análisis de los fenómenos religiosos, tiene entre sus características el ser polisémico. Por lo tanto, para explicar su significado, tomaremos en cuenta dos posturas complementarias y que no están enfrentadas, puesto que en muchas fuentes se tiende a ver a la hechicería como un sinónimo de brujería. No obstante, aunque guardan cierto parecido no son lo mismo.

Para entender el concepto en su momento histórico, se ha utilizado *El tesoro de la lengua* (1611), de Horacio Sebastián Covarrubias, para el cual la hechicería es: “Cierta género de encantación, con que ligan a la persona hechizada, de modo que le pervierten el juicio y le hacen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se hace con pacto del Demonio expreso o tácito”.³⁵⁴ Esta explicación contrasta con la manera en que se interpretaban los actos de los brujos, ya que se pensaba que estos se habían entregado al Diablo en cuerpo y alma renegando de Dios y del bautismo.³⁵⁵ Por lo tanto, en los documentos eclesiales, la hechicería es el tipo de magia que se utiliza con apoyo de palabras y fórmulas para dañar a los demás con ayuda del Diablo, y que no requería que el pactante renegara del todo de Dios.

La segunda acepción del término hechicería lo tomamos del antropólogo y teórico de las religiones, Bronislaw Malinowski, ya que nos ayuda a entender en qué consiste la hechicería y cómo son sus ritos y mecanismos según la experiencia recaba desde las ciencias histórico-antropológicas. El antropólogo, ejemplificando con algunos cultos animistas, explicó que para llevar a cabo un hechizo, el chamán debía decir ciertas palabras muy específicas, con carga simbólica, y a continuación hacer a manera de representación el fin último que buscaba realizar sobre la persona a la que estaba hechizando,³⁵⁶ por eso es llamado “hechizo”, es decir algo hecho.

³⁵⁴ Horacio Sebastián Covarrubias, *El tesoro de la lengua*, pp. 465-466.

³⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 153-155.

³⁵⁶ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, p. 81.

Se puede encontrar una simetría entre el hechizo y la magia simpatética imitativa, puesto que a partir de la representación mágica del mal, o a veces el bien, deseado a alguien es posible llevarlo a cabo. Por lo que se puede entender que la hechicería es una práctica por la cual el hechicero realiza un acto con el fin de influir sobre la realidad de una persona. Como se puede apreciar con Malinowski, esta actividad es muy antigua y no es privativa de las religiones monoteístas, ni de Occidente, sino que es una tradición existente en muchas culturas. En la Nueva España, la hechicería es una práctica resultante del sincretismo entre las tradiciones prehispánicas, los cultos de los esclavos negros y la mitología de la cristiandad.³⁵⁷

Sin embargo, en general, la hechicería es la utilización de elementos como cánticos, palabras especiales y herramientas consideradas mágicas, para producir un cambio en el ambiente, y dentro de la cual, según el cristianismo, se incluiría la participación del Demonio con la finalidad de hacer un mal a los miembros de la sociedad.³⁵⁸

En el caso novohispano existen numerosos ejemplos de cómo era representada la hechicería en la documentación eclesiástica, es decir, de la manera en que esta era interpretada por los tribunales religiosos y también por la población en general, ya que muchas veces era ésta la que hacía las denuncias en contra de los delincuentes religiosos. Para comenzar, complementando la propuesta de Carlo Ginzburg –quién dice que en los procesos de la Inquisición se pueden encontrar una de tres posibles voces activas: la del inquisidor, la del enjuiciado y la del acusador, todas bajo el filtro del amanuense quién también es parte del Tribunal–,³⁵⁹ Solange Alberro explica que en la aparición del “acto hechiceril” en los procesos inquisitoriales puede existir la interacción de tres posibles personajes: el hechicero, su cómplice y el denunciante.³⁶⁰

2.2.2 Maleficio

El término “maleficio” suele ser utilizado como sinónimo de “hechicería”, esto es comprensible ya que los dos conceptos son muy semejantes: por un lado, “maleficio”, viene

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 303.

³⁵⁸ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 303.

³⁵⁹ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, pp. 4-6.

³⁶⁰ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 256.

del latín *maleficium*, que significa hacer un mal;³⁶¹ y por el otro, como ya veíamos en el apartado anterior, la hechicería implicaba llevar a cabo una “hechura” para modificar la realidad por medio de la magia. Se puede conjeturar que la diferencia sustancial entre los dos términos es que, mientras que la hechicería no es siempre hecha con fines malignos, el maleficio, desde su misma etimología, ya implica que es una acción con una intencionalidad dañina. Sin embargo se ven como prácticas análogas, dentro de la cristiandad porque, al ser las dos ajenas al canon de la Iglesia, eran consideradas supersticiosas, remanentes de religiones erróneas, e incluso demoniacas.

La representación de los maleficios en los documentos religiosos, en la Nueva España, no se construye solamente a partir de mitemas de Occidente, ya que como se adelantó en el apartado anterior, también aparecen elementos tanto indígenas prehispánicos como de los rituales mágicos introducidos por los esclavos negros –aunque en menor medida–. No obstante, para los agentes de los diferentes tribunales religiosos y los grupos de personas ya cristianizados, todos estos cultos eran interpretados como brujería y hechicería.

Existía un desfase entre los agentes de la Iglesia y la feligresía, ya que mientras que los primeros se mostraban más escépticos a creer en casos ligados a la magia, los segundos eran susceptibles a creerlos, tomando en cuenta la tradición medieval europea. Creían que realmente los maleficiadores eran capaces de matar a las personas y dañar los cultivos (trayendo con esto el hambre como explicaba Bodin en el siglo XVI). Los mitemas recurrentes en estas creencias eran que las hechiceras:

M1: Robaban niños a sus nodrizas.

M2: Destruían los campos por medio de lluvias de granizo.

M3: Provocaban la pudrición de los cultivos de trigo.

M4: Producían nieblas pestilentes.

M5: Helaban las viñas.

M6: Enfermaban mortalmente a bueyes y ovejas.

M7: Enfermaban mortalmente a las personas.³⁶²

³⁶¹ Agustín Mateos Muñoz, *Gramática latina*, p. 298.

³⁶² Tomando en cuenta las tradiciones y procesos de la Francia del siglo XIII. Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 118.

2.3 La otredad en la diócesis de Guadalajara

Como se ha podido apreciar, en diferentes culturas han existido diversos prejuicios en torno a personas representativas de la alteridad. Este sentimiento se desarrolla, según autores como Carmelo Lisón Tolosana, de distintas maneras, todas en oposición a la forma de interpretar la realidad de una cultura determinada en aspectos como la lengua, la raza y la religión.³⁶³

En el presente apartado, cuando se hable de alteridad, vista desde la cultura predominante, nos referiremos a la de carácter religioso, ya que así era el tipo de prejuicio que reproducía la Inquisición. Al mismo tiempo, se debe de aclarar que aunque exista mayor persecución en contra de personas de castas y negros, esto no obedecía a cuestiones de carácter racial como las entendemos ahora, puesto que el racismo como se conoce en la actualidad nació a finales del siglo XVIII con el estudio y clasificación de las razas y de los individuos.³⁶⁴

Cuando se aborda la otredad religiosa, en la Nueva España, principalmente hacen su aparición los judíos, calvinistas, protestantes y también grupos de personas que reinterpretaban la cristiandad (herejes). Estos últimos, por lo general eran indígenas y esclavos negros, los cuales a través de eclecticismos³⁶⁵ y sincretismos³⁶⁶ entre elementos de la fe católica y sus tradiciones autóctonas, hacían lo que a los ojos de las autoridades religiosas era una tergiversación de la doctrina oficial e incluso un acto sacrílego cuando en sus rituales utilizaban elementos considerados sagrados dentro del cristianismo como agua bendita e imágenes de santos.

La diócesis de Guadalajara fue creada el 13 de Julio de 1548 y fue operacional hasta el año de 1863, año en que fue elevada al rango de Arquidiócesis por el papa Pío IX.³⁶⁷ El

³⁶³ Carmelo Lisón Tolosana, *Las máscaras de la identidad*, pp. 95-97.

³⁶⁴ Enrique Moradiellos, *La semilla de la barbarie, antisemitismo y barbarie*, pp. 196-197.

³⁶⁵ Conservación de una tesis o presupuesto de una religión, dentro del canon de la doctrina imperante, de manera de que no se busca una homogenización entre dos religiones. Javier Ayala Calderón, “El día de muertos en México: un ejercicio de crítica e interpretación”, p. 192.

³⁶⁶ El sincretismo sería un intento por conciliar dos doctrinas o filosofías opuestas entre sí. Se debe de poner atención al tipo de mezclas que se hacen entre dos o más religiones, ya que no siempre tienen el mismo valor las tradiciones de una y otra dentro de dicha mezcolanza. Lo anterior es una reflexión de la *Historia crítica philosophiaede* Jakob Brucker, hecha por Javier Ayala Calderón, “El día de muertos en México: un ejercicio de crítica e interpretación”, p. 191.

³⁶⁷ Información obtenida de la página de la Arquidiócesis de Guadalajara: www.arquidiocesisgdl.org/historia.php.

desarrollo de los tribunales religiosos, en esta delimitación episcopal, fue muy similar al de sus homólogos en el resto de la Nueva España.

Al igual que en otros territorios novohispanos, la Inquisición monacal no tuvo gran repercusión en Guadalajara, incluso se sabe que en 1522, fecha de la fundación de dicha institución en la Nueva España, Fray Ángel de Valencia, custodio de la orden de los franciscanos, pidió no dejar pasar a los clérigos encargados de esta Inquisición a dicha jurisdicción, puesto que se pensaba que eran viciosos y daban un mal ejemplo a la población indígena de estas tierras.³⁶⁸

Al igual que en la Nueva España, antes de la instauración del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, de carácter fijo, era el obispo el que llevaba a cabo la comisión de los deberes de esta institución de la cristiandad.³⁶⁹

A partir de este cambio, los obispos perdieron sus poderes inquisitoriales y en contraparte, se extendió el alcance del mando central de esta institución en sus jurisdicciones en la Nueva España, de modo que “fuera de la ciudad de México el Tribunal tenía diseminados por toda la colonia familiares y comisarios”,³⁷⁰ los cuales eran sacerdotes que residían en todas las ciudades y que tenían entre sus labores el recibir denuncias, hacer averiguaciones y realizar diligencias. Una vez que era llevado a cabo todo el proceso, estos encargados regionales de la Inquisición enviaban tanto al acusado como su expediente, al Tribunal central para que fuera investigado y sentenciado.³⁷¹ De manera que los inquisidores de Guadalajara solo se dedicaban a investigar a los denunciados para ver si eran probatorios de culpabilidad con el fin de remitirlos a México, lo cual significaba una fuerte pérdida de ingresos económicos para esta jurisdicción, puesto que antes recibían dinero derivado de las sentencias realizadas.³⁷²

En contraparte, en 1571, tras perder el Tribunal del Santo Oficio la jurisdicción sobre los indios, se instauraron los tribunales eclesiásticos ordinarios en la Provincia Eclesiástica de México, ya que los obispos y arzobispos conservaron el poder para regular

³⁶⁸ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, p. 37.

³⁶⁹ Ana María Patricia Zea Aguilar, *La magia en Jalisco*, p. 55.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 53.

³⁷¹ *Ídem.*

³⁷² *Ibid.*, p. 56.

las costumbres religiosas de los indígenas, lo cual también tuvo repercusión en la diócesis de Guadalajara y en su tribunal eclesiástico particular.³⁷³

El delito religioso más común en la diócesis de Guadalajara fue la blasfemia, sin embargo también hubo la aparición, en menor medida, de faltas asociadas con la hechicería, una práctica que obtuvo muchas denuncias por parte de la población, pero pocos procesos.³⁷⁴

2.3.1 La representación de los negros y mulatos

El grupo formado por los esclavos estuvo marcado tanto por un desarraigo cultural como por una fuerte estigmatización social llevada a cabo por las clases dominantes: mestizos, criollos y peninsulares. La elite religiosa se mostraba indiferente con las clases oprimidas conformadas por esclavos negros e indígenas, los cuales sufrían de una exclusión de “tipo natural”, es decir, por ser diferentes a los europeos, en sus rasgos físicos y su color de piel.³⁷⁵

Fueron distintas las corporaciones y los países encargados en movilizar esclavos a las Indias: España, la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales y la Real Compañía de África (británica). Estos fueron algunos de los exportadores más grandes de esclavos, los cuales eran sustraídos del África negra y posteriormente llevados a las colonias.³⁷⁶ La situación anterior es muy significativa para entender un rasgo que tendría la población negra, y posteriormente la mulata en los territorios conquistados por los españoles, el desarraigo cultural, ya que aunque estos grupos tenían rituales, palabras y otros rasgos de identidad bien definidos, en contraste con los grupos de peninsulares e incluso de indígenas autóctonos, los esclavos negros desconocían cuestiones como su lugar de origen o incluso los nombres de sus antepasados.³⁷⁷

El grupo de esclavos en la Nueva España estuvo formado en un primer momento por los negros traídos masivamente de África en la primera mitad del siglo XVII, aunque

³⁷³ Jorge E. Traslosheros, “El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta 1630”, pp. 485-489.

³⁷⁴ Ana María Patricia Zea Aguilar, *La magia en Jalisco*, p. 56.

³⁷⁵ Graciela Velázquez Delgado, *La construcción del ciudadano en el México del siglo XIX*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Filosofía, Universidad de Guanajuato, 2007, p. 78.

³⁷⁶ María Isabel Grau, *La revolución negra*, pp. 5-6.

³⁷⁷ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 456.

con el avance del siglo la cantidad de africanos decayó y en su lugar aumentó la de población mulata como producto de más de cien años de mestizaje.³⁷⁸ Esta población históricamente había sido propensa a ser representada como maligna en Occidente. En España se pudo reconocer esta característica en el proceso de Eleno Céspedes, denotando la forma en que se pensaba que actuaban los hechiceros de esta condición, un prejuicio que sería emulado en territorios novohispanos.

Como se explicaba antes, la Inquisición novohispana no se mostraba crédula ante las acusaciones de hechicería y otras prácticas mágicas, pero cuando lo hacía era por lo general en contra de negros y mulatos. Esto se percibe particularmente en lo violentos que fueron los procesos inquisitoriales en contra de negros acusados de ser brujos y hechiceros en Cartagena de Indias entre 1634 y 1650,³⁷⁹ y en la Nueva España con el incremento de juicios practicados a negros y posteriormente a mulatos a partir de la primera mitad del siglo XVII.³⁸⁰

Ejemplos de la influencia que tuvieron, en la Nueva España, la proliferación de prejuicios y tradiciones peninsulares en las que se asociaba la hechicería con la gente negra, lo podemos ver tanto en la cultura popular como en los procesos del Tribunal de la Inquisición. Un ejemplo de lo anterior es apreciable en el proceso realizado en 1760, en contra de Mariana de la Candelaria, una mulata de más de cincuenta años de la Hacienda de Pinos, a la cual se le acusó de maléfica y hechicera, tras ser denunciada por Joseph Ignacio, un peninsular que aseguraba haber sido hechizado por la mulata presuntamente con el rose de uno de sus dedos.³⁸¹

Otro ejemplo de los prejuicios existentes en contra de la gente de esta calidad se ven en los cuentos populares, como los escritos por Artemio de Valle-Arizpe y Luis González Obregón, quienes siguiendo el estatuto del romanticismo tardío de finales del siglo XIX y principios del XX, retomaron narraciones fantásticas del folclor nacional, en este caso, de las creencias populares del periodo colonial mexicano. Se pueden apreciar dos ejemplos de los prejuicios de la cultura popular durante el virreinato:

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 455.

³⁷⁹ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, p. 141.

³⁸⁰ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 455.

³⁸¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1066, exp. 12, fs. 312-332.

1. “El barco fantasma”³⁸² y “La mulata de Córdoba”.³⁸³ El primero, un relato de Artemio de Valle-Arizpe, y el segundo, uno de Luis González Obregón, en el que se narra básicamente lo mismo:

M1: Una hechicera mulata es famosa por el uso de la magia.

M2: La hechicera es concubina del Diablo.

M3: La hechicera mulata es aprehendida por la Inquisición.

M4: La hechicera escapa de la cárcel con ayuda de la magia del Demonio.

2. “El errado, ella herrada”³⁸⁴ y “La calle de la mujer herrada”³⁸⁵. El primer relato de Artemio de Valle-Arizpe y el segundo de Luis González Obregón, en el que se narra también lo mismo:

M1: Clérigo vive en concubinato.

M2: La mujer del clérigo es transformada en mula.

M3: Dos demonios con la forma de hombres negros llevan a la mula a herrar.

M4: El clérigo descubre a su mujer muerta, herrada como a una bestia de carga.

En los dos ejemplos aparecen los rasgos prototípicos que se pensaba tenían las personas negras y mulatas, desarrollados con base en prejuicios nacidos en el seno de la religión católica. En este sentido se les veía como gente cercana al Demonio, ora como sus sirvientes, ora como la forma que preferían tomar los demonios al castigar a los que desobedecían el *Ethos* de la cristiandad.

En la diócesis de Guadalajara también hubo emergencias similares en contra de personas de calidad negra y mulata, entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII. A continuación, y a título de mera ilustración antes de abordar nuestros casos del siglo XVIII, se mostrarán tres casos que nos ofrece María Patricia Zea Aguilar en los que se aprecia la compenetración de esta clase de prejuicios religiosos derivados de construcciones míticas de Occidente durante los siglos XVI y XVII:

³⁸² Artemio de Valle-Arizpe, *Historia, tradiciones y leyendas de las calles de México*, pp. 57-61.

³⁸³ Luis González Obregón, *México viejo*, pp. 335-339.

³⁸⁴ Artemio de Valle-Arizpe, *Historia, tradiciones y leyendas de las calles de México*, pp. 164-169.

³⁸⁵ Luis González Obregón, *Las calles de México*, pp. 53-55.

1. En el año de 1565, el Tribunal de Guadalajara, aún de carácter episcopal, recibió la denuncia de Beatriz Pérez, criada del alcalde mayor de Zacatecas, en contra de Bartola de Zamora, esclava negra que intentó revertir el mal de ojo de un niño criollo al cantarle oraciones poco ortodoxas, una clara tergiversación de la doctrina cristiana.
2. Un segundo ejemplo, de Guadalajara, es el proceso en contra Beatriz de Alberto (1570), negra de Compostela que supuestamente tenía hechizado al padre Francisco de Tello. También se le acusó de utilizar filtros de amor y realizar curandería.
3. Finalmente en 1636, en la zona de Huentitán, Guadalajara, Catalina de Grijalva acusó a Beatriz de Rivera ante el Tribunal de la Inquisición, porque presuntamente daba a beber a los hombres chocolate caliente con su propia sangre de menstruación con el fin de enamorarlos.³⁸⁶

2.3.2 Los rituales de los indios en Guadalajara

Durante el período de colonización en la Nueva España, los indígenas –junto a los esclavos negros, sirvientes domésticos, mujeres y locos– sufrieron una suerte de exclusión de “tipo natural”; es decir que por sus características fueron considerados inferiores y excluibles de las sociedades de mestizos, criollos y peninsulares, las clases dominantes en la Nueva España.³⁸⁷ Esta situación cambió ligeramente hasta finales del siglo XIX ya que, a vísperas de la Independencia, los criollos comenzaron a buscarle un papel para desempeñar a los indígenas dentro de la nueva sociedad que planeaban crear.³⁸⁸

Desde que los españoles llegaron a las Indias se mostraron perplejos ante los rituales de los indios, los cuales eran identificados desde su visión cristiana con cultos que en la tradición occidental eran relacionados con la hechicería y la idolatría. Con base en lo

³⁸⁶ Ana María Patricia Zea Aguilar, *La magia en Jalisco*, p. 56-57.

³⁸⁷ Graciela Velázquez Delgado, *La construcción del ciudadano en el México del siglo XIX*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Filosofía, Universidad de Guanajuato, 2007, p. 78.

³⁸⁸ *Ibíd.*, p. 81.

anterior, para José Acosta era obvio que el Diablo había abandonado Europa y había ido a tiranizar las zonas más agrestes de la faz de la Tierra.³⁸⁹

Los compendios sobre hechicerías en el México Antiguo, nos hablan de la preocupación de las autoridades religiosas al ver la proliferación de prácticas consideradas idolatrías. Lo importante de estos documentos, para el presente análisis, es ver los antecedentes de la manera en que se interpretaba a los delincuentes religiosos relacionados con la magia de origen indígena.

En Guadalajara antes de la llegada de los europeos, existían cuando menos tres culturas: tarascos, coras y huicholes. Los cuales se mantuvieron prácticamente hasta la llegada del conquistador del Occidente de México, Nuño de Beltrán Guzmán.³⁹⁰

Al llegar a lo que ahora es Jalisco, los conquistadores reportaron ver una tierra separada en cacicazgos en la cual se adoraba a determinados ídolos.³⁹¹ Se sabe que la cultura tarasca, influenciada por la tradición mexicana, seguía un modelo teocrático, por lo que el rey era también el sacerdote supremo de la deidad Curicáueri, su dios uránico principal.³⁹² Un ritual conocido de esta cultura consistía en hacer, durante los preparativos de una incursión bélica, un ritual por el cual se representaba simbólicamente la destrucción de los enemigos,³⁹³ es decir, una práctica vinculada a la hechicería y relacionada con los principios de la magia simpatética-homeopática.

En la cultura de los huicholes, se sabe que se creía en la hechicería, esta se asociaba a dioses y brujos, los cuales con el uso de las artes mágicas podían incrustar objetos extraños en los cuerpos de las personas.³⁹⁴ También se pensaba que podían robar el alma de la gente y envenenar el cuerpo de sus víctimas incluso en los sueños.³⁹⁵ En este imaginario religioso también se les atribuía a los brujos la capacidad de contralar a los animales y a los “seres malévolos”.³⁹⁶ Sin embargo, a pesar de los muchos males que estos brujos podían realizar a las personas no eran omnipotentes, ya que sus hechicerías podían ser revertidas con la ayuda de un *Mará Akáme*, quién con el uso de su *Takwástsi* (una canasta con objetos

³⁸⁹ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 300.

³⁹⁰ Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, pp. 353-354.

³⁹¹ José Fernando Ramírez, *Relatos históricos*, pp. 23-27.

³⁹² Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, pp. 366.

³⁹³ *Ibid.*, pp. 367.

³⁹⁴ Peter T. Furst y Salomón Nahmad, *Mitos y arte huicholes*, p. 29.

³⁹⁵ *Ídem*.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

de “poder” entre los que se encuentra el peyote), era capaz de deshacer los males hechos por los brujos y sus artes mágicas.³⁹⁷

La asociación de las prácticas prehispánicas, religiosas y de salud, con la magia maléfica se ve en distintas partes del país, incluyendo Guadalajara, como se puede percibir en ejemplos encontrados en la documentación del tribunal eclesiástico en la diócesis. Esto es particularmente notorio en el rubro de la curandería, una actividad que tenía como fin el cuidado de la salud de las personas con el uso de hierbas –algo cotidiano y también apreciable en la herbolaría europea– y en ocasiones con la implementación de elementos de la magia, como son encantamientos y el uso de animales, herramientas y otras estrategias poco heterodoxas en la medicina occidental, que terminaban siendo interpretadas por la población y los tribunales religiosos como prácticas mágicas, o como tergiversaciones de la doctrina cristiana recién enseñada, aunque la medicina con plantas desde la antigüedad era practicada dentro del cristianismo.³⁹⁸

En el caso de los indios, se veía como reprobable el uso de elementos que hacían de dicha actividad, a los ojos de los cristianos, similar a la hechicería. En la curandería indígena se utilizaban hierbas y remedios (como extractos hechos con el peyote y el puyomate) que desde su experiencia, fuera de los estatutos de la ciencia occidental, podía ofrecer una cura, o al menos un remedio alternativo, cuando los métodos más ortodoxos de la medicina ya habían sido agotados.

Cómo ya se había comentado con anterioridad, Solange Alberro explicaba que en distintos casos contra hechiceros y hechiceras, los indígenas aparecían como los proveedores de las hierbas mágicas utilizadas en dichas actividades,³⁹⁹ fungiendo como un nexo entre estas culturas subalternas, ya que en dichos procesos eran negros y mulatos los que aparecían con mayor frecuencia. Por otro lado, esto denota la confianza que despertaban los indígenas en el rubro de la medicina y la magia por su prestigio en el conocimiento de las hierbas y sus propiedades. No obstante, en algunos casos también se veía como charlatanería. Por esta razón, algunas de las acusaciones ante el tribunal eclesiástico ordinario, en contra de estas personas por llevar a cabo la curandería, se dieron

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 30-31.

³⁹⁸ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval*, 69-70.

³⁹⁹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 301.

como una suerte de represalia por un supuesto engaño. En el siguiente relato del sur de Jalisco se muestra una situación similar.

En el año de 1635, Domingo Ramírez acusó a dos curanderos indígenas ante el tribunal, puesto que estos supuestamente iban a curar a su esposa porque era víctima de una hechicería. El acusante supo que su esposa estaba hechizada ya que una india se lo reveló. Los dos curanderos utilizaron imágenes de San Francisco y Santa Gertrudis, así como también bebedizos hechos con peyote, en un ritual en el que ambos bailaron y recitaron fórmulas para curar asegurando que habían removido una cantidad no especificada de gusanos del cuerpo de la hechizada. Sin embargo, Domingo aseguró que no había visto ninguno de estos supuestos insectos, y que su esposa no había recuperado su salud.⁴⁰⁰

Con base en lo anterior, se puede conjeturar cómo eran vistos los indígenas: inferiores, a los ojos de los cristianos (mestizos, criollos y peninsulares) por un prejuicio de naturaleza ontológica y religiosa, en donde se pensaba que sus cultos y tradiciones eran charlatanerías e incluso muestras inequívocas de idolatrías en honor al Demonio.

⁴⁰⁰Ana María Patricia Zea Aguilar, *La magia en Jalisco*, pp. 56-57.

3. La tradición occidental en la representación de la hechicería en la diócesis de Guadalajara (1753-1761)

En el primer capítulo de la presente investigación se hizo una exposición de nuestro objeto de estudio, tomando en cuenta la teoría de las tres funciones desarrollada por el historiador de las religiones Georges Dumézil, con el objetivo de tener un panorama de cómo los sistemas de creencias religiosas de Occidente se formaron a partir de emergencias de carácter socio-religioso a lo largo de la historia. De esta manera se vio el desarrollo histórico de la hechicería en las tradiciones grecorromana, hebrea y germana, hasta llegar al cristianismo medieval, y después cómo a partir de estas tradiciones indoeuropeas fue concebida esta práctica por los miembros de la Iglesia novohispana.

Posteriormente, en el segundo capítulo se mostraron ejemplos del modo en que los conquistadores y evangelizadores, desde su perspectiva europea, introdujeron su comprensión y concepción de las prácticas de hechicería al Nuevo Mundo, y también cómo se desarrolló el Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España, encontrando que este discurso religioso en contra de la hechicería como construcción cultural sujeta a los ajustes de cada momento histórico, tuvo fuerte influencia durante el virreinato.⁴⁰¹

En este tercer capítulo se hará un análisis de tres documentos producidos por tribunales religiosos de la diócesis de Guadalajara: dos del Tribunal del Santo Oficio y otro del tribunal eclesiástico ordinario. Dicho análisis se realizará con la finalidad de conocer las vinculaciones de las creencias míticas de Occidente, con el discurso tanto de la Inquisición como de los acusadores, estas son cuatro mitemas que aparecieron de manera recurrente en los mitos analizados en el primer capítulo del presente trabajo:

M1: El mito del combate.

M2: Persistencia de cultos anteriores o paralelos al cristianismo.

M3: Hechiceros como maldecidores de su comunidad.

M4: Búsqueda de la expiación espiritual de la sociedad a partir de la destrucción de un *pharmakoi*.

⁴⁰¹ Siguiendo la teoría de Fernand Braudel, quién explicaba esta clase de fenómenos religiosos de larga duración a partir de lo que él llamaba “marco de encuadramiento”, una construcción mental que se desgastaba muy lentamente en el devenir del tiempo. Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 70-71.

Primero se narrará lo acontecido en ambos documentos y, posteriormente, se hará un análisis comparativo de los mitemas que aparecen en estos y la tradición mitológica occidental.

3.1 Dos casos particulares de hechicería en la diócesis de Guadalajara

Con su llegada a las Indias, los europeos introdujeron en ellas las creencias míticas y religiosas de la cristiandad, mismas que a su vez reproducían los mitos y tradiciones precristianas asimiladas durante la Edad Media. En este contexto, a la par de la religiosidad doctrinal, existió una religiosidad “popular” en la que se pueden encontrar tanto sincretismos, como eclecticismos religiosos que tenderían a mezclar, en diverso grado, elementos de la religiosidad doctrinal con otras tradiciones.⁴⁰²

En la religiosidad popular de la diócesis de Guadalajara existía la tendencia, similar a la de otras partes de la Provincia Eclesiástica de México, de desarrollar un eclecticismo entre ritos y mitos del cristianismo, de los pueblos autóctonos y la magia de negros y mulatos.⁴⁰³ Tomando esto como referencia, se pueden encontrar dos características de cómo representaban los occidentales las prácticas de los delincuentes religiosos vinculados a la magia: primero, como una mezcla entre distintas tradiciones sobre la hechicería y, segundo, como la ostentación de alguna de las tres funciones por un sujeto ajeno a la jerarquía de la Iglesia.

En el presente capítulo se hará un análisis textual, con el fin de mostrar cómo eran manejados los mitemas dentro de la documentación de los tribunales religiosos en la diócesis de Guadalajara. Los documentos a analizar son dos acusaciones hechas ante el Tribunal de la Inquisición y un proceso llevado a cabo por el tribunal eclesiástico ordinario:

1. “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán”: Una denuncia que hicieron, en 1753, Cayetano Ruelas y otros ocho testigos, al Tribunal del Santo Oficio, en contra de los hermanos Andrés, Diego y Pedro de Cárdenas, mulatos, acusados de maleficiar y hechizar a varios miembros de la comunidad.⁴⁰⁴

⁴⁰² Carmelo Lisón Tolosana, *Las máscaras de la identidad*, p. 54.

⁴⁰³ Ana María Patricia Zea Aguilar, *La magia en Jalisco*, pp. 55-59.

⁴⁰⁴ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, fs. 17-31.

2. Como complemento del anterior se tomará en cuenta otra denuncia hecha en 1737 con respecto a la misma familia, ya que ofrece una descripción más detallada de las actividades de estas personas.
3. “Hechiceros de Tomatlán”: Autos seguidos, entre 1760 y 1761, por el tribunal eclesiástico ordinario de la diócesis de Guadalajara, en contra del indio Joseph Hernández, el mulato Juan Serrano y el lobo Julio Santiago, por realizar una serie de prácticas supersticiosas que iban desde la invocación del Demonio hasta la curandería en el pueblo de Tomatlán.⁴⁰⁵

Se eligió trabajar con documentación de la Guadalajara del siglo XVIII por diversas razones. La primera es la poca producción historiográfica desarrollada a partir del método comparativo de las religiones sobre este fenómeno religioso en la diócesis de Guadalajara, en contraposición de los numerosos trabajos que se han hecho con respecto a esta práctica en la Nueva España. La segunda razón se deriva del hecho de que los procesos y acusaciones de dicho siglo tienen la extensión adecuada para realizar un análisis completo, mientras que la mayoría de los llevados a cabo durante los siglos XVI y XVII no sobrepasan dos folios y de ellos no se puede obtener más que datos someros.

Se escogieron estos casos particulares porque, dejando de lado las posibilidades explicativas que nos ofrecen de la hechicería, tras analizar repositorios como el Archivo General de la Nación (AGN) y el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), se pudo apreciar que existen pocos documentos en los que se hace mención específica a la hechicería. En el caso del Archivo General de la Nación, el repositorio resguarda alrededor de 471 registros relacionados con el ámbito de la hechicería, en el fondo de Inquisición, los cuales están distribuidos de la siguiente manera:

Número total de casos	Aparece	Casos pertenecientes a la diócesis de Guadalajara
127	Hechicería	0
210	Hechicera	5
58	Hechicero	1

⁴⁰⁵ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, fs. 1-22.

37	Un grupo de hechiceras	1
39	Un grupo de hechiceros	2

Lourdes Somohano, tras hacer una investigación en el mismo archivo, descubrió que el caso de la documentación relacionada con otras prácticas mágicas es similar, ya que el número de registros levantados por pactos demoniacos y brujería son también bajos: 109 y 29 respectivamente.⁴⁰⁶

Como se aprecia en la tabla anterior, en dicho repositorio se encuentran nueve documentos desarrollados por el Santo Oficio en la diócesis de Guadalajara, estos son acusaciones y procesos:

Año	Tipo de documento	Persona implicada	Calidad	Falta
1577	Acusación	Beatriz de Albert	Negra	Hechicera ⁴⁰⁷
1597	Proceso (fragmento)	Francisca de Mesa	---	Hechicera ⁴⁰⁸
1625	Acusación	Angélica Magdalena	India	Hechicera ⁴⁰⁹
1630	Acusación	Mercia de Zúñiga	---	Hechicera, tomar peyote y poner el hueso de un muerto bajo su colchón ⁴¹⁰
1690	Acusación	Antonia de Morales	Española	Hechicera y haber bautizado a su hija dos veces ⁴¹¹
1693	Proceso	La esposa y la suegra	---	Hechiceras ⁴¹²

⁴⁰⁶ Lourdes Somohano, *Los seres que surcan el cielo nocturno novohispano. Brujas y demonios coloniales*, p. 29.

⁴⁰⁷ AGN, Inquisición, vol. 131, exp. 1, f. 122.

⁴⁰⁸ AGN, Inquisición, vol. 209, exp. 5, f. 5.

⁴⁰⁹ AGN, Inquisición, vol. 510, exp. 112, f. 21.

⁴¹⁰ AGN, Inquisición, vol. 1580, exp. 74, fs.2.

⁴¹¹ AGN, Inquisición, vol. 674, exp. 48, f. 119.

⁴¹² AGN, Inquisición, vol. 689, exp. 31, fs. 396-398.

		de don Francisco Cutiño		
1737	Acusación	Los hermanos Pedro, Andrés y Diego de Cárdenas	Mulatos	Hechiceros y maléficos ⁴¹³
1752	Acusación	Francisco Antonio Puente	Español	Proposiciones heréticas y hechicería ⁴¹⁴
1753	Acusación	Los hermanos Pedro, Andrés y Diego de Cárdenas	Mulatos	Hechiceros y maléficos ⁴¹⁵

De estos documentos se retomarán dos, el de 1737 y el de 1753, ya que en ambos se hace mención al mismo grupo de hechiceros mulatos. La primera acusación hecha en contra de los hermanos de Cárdenas, en 1737, nos ofrece un preámbulo de la manera en que la comunidad veía a esta familia de mulatos, aunque se le tratará solo como un antecedente, tomando de ella los elementos que puedan servir como complemento al documento de 1753. Se trabajará más a fondo con el segundo registro ya que, al ser un compendio de nueve autos, se puede obtener una descripción más detallada del tipo de males que, supuestamente, producían estos maleficiadores.

Por el contrario, las acusaciones en contra de Francisco Antonio Puente no serán analizadas porque, a pesar de que en el caso se menciona la hechicería, realmente fue acusado más bien por diversas actividades que iban desde proposiciones heréticas y pactos con el Demonio, hasta la posesión de dos serpientes y un mono (animales asociados al Diablo en la cultura cristiana).⁴¹⁶

⁴¹³ AGN, Inquisición, vol. 862, exp. 1, fs. 304-308.

⁴¹⁴ AGN, Inquisición, vol. 981, exp. 17, fs. 254-264.

⁴¹⁵ AGN, Inquisición, vol. 966, exp. 4, fs. 17-31.

⁴¹⁶ En la cultura judeocristiana, principalmente, la serpiente es asociada al Demonio por el episodio en que el Diablo, disfrazado de este reptil, tentó a Eva en el Jardín del Edén, logrando con ello la expulsión de la primera pareja humana de dicho sitio paradisiaco. Génesis, 3, 1-24; por su lado, el mono es un animal con el cual se representa al Demonio, desde la Edad Media, ya que se decía que así como esta bestia imitaba al hombre, el Diablo imitaba a Dios. Ignacio Malaxecheverría, *Bestiario medieval*, pp. 103-106.

En el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, el cual resguarda otro tipo de documentos que no aparecen en el ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación, como son los procesos llevados a cabo por los tribunales eclesiásticos ordinarios, se pudo apreciar que aparecían diversas acusaciones en contra de personas que, se creía, llevaban a cabo prácticas asociadas con la magia. Sin embargo, en cuanto al uso explícito de la hechicería, el único caso consignado es el antes mencionado de los “Hechiceros de Tomatlán”.

De manera que se trabajará con documentos producidos entre 1753 y 1761, en los que se habla de dos casos distintos de hechicería en la diócesis de Guadalajara. No son del mismo tipo los registros analizados, dos son acusaciones ante el Tribunal de la Inquisición y otro es un proceso llevado a cabo por el tribunal eclesiástico ordinario, no obstante, lo que los empata es que son textos desarrollados por tribunales religiosos y que en ellos se aprecia el tipo de discurso que se utilizaba para crear una representación de las personas que hacían uso de la hechicería.

Cuando se hace un análisis textual de dichos registros, se debe tomar en cuenta que en ellos hay, por lo menos, tres voces activas: inquisidores, procesados y acusadores, las tres intermediadas por el escribano, que también pertenece al Tribunal de la Inquisición.⁴¹⁷ A diferencia de Carlo Ginzburg, que analizaba el discurso de los procesados,⁴¹⁸ en la presente investigación se tomará, como punto de partida, la óptica de la Inquisición y los testigos acusadores, a través de cómo se estructuraba su discurso,⁴¹⁹ para representar la hechicería desde la perspectiva de la religión hegemónica, y por medio de los mitemas recurrentes en la mitología de Occidente al respecto.

Al decir esto, no se está negando la existencia de otras culturas que tienen sus propias ideas y creencias, las cuales llegan a influir e incluso mantener una dialéctica con las culturas hegemónicas.⁴²⁰ Sin embargo, en este trabajo, más que realizar un estudio comparativo o sobre los conflictos sostenidos entre ellas, estamos analizando una visión

⁴¹⁷ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, pp. 4-6.

⁴¹⁸ Como se puede apreciar en sus obras: *El queso y los gusanos* y *Los benandanti*.

⁴¹⁹ “Discurso lingüístico es, el lenguaje puesto en acción, el proceso significativo que se manifiesta mediante unidades, relaciones y operaciones en que interviene la materia lingüística que conforma el ‘eje sintagmático’ de la lengua, es decir, el conjunto de enunciados que dependen de la misma ‘formación discursiva’. Esta a su vez se funda en la posibilidad de elección temática a que dan lugar las regularidades y las dispersiones dadas entre los objetos de discurso, los tipos de enunciación, los referentes los conceptos.” Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, p. 154.

⁴²⁰ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, pp. 3-12.

europea del mundo compartida en la Nueva España por diversos grupos raciales y sociales, derivada de la representación creada por la cristiandad, aunque muchas veces combinada con elementos de religiosidad popular, sincretismo y eclecticismo religioso.

La visión que se muestra en la documentación de los tribunales religiosos es la sostenida por la Iglesia institucional, pero no se puede descartar que sea también la que compartía sinceramente un porcentaje no determinado de la población de los territorios de la Nueva España, ya que tras más de dos siglos de dominación material y espiritual, el modo de interpretar el mundo, por parte del común de la gente, estaba fuertemente influenciado por la educación religiosa católica.⁴²¹ Lo anterior es más posible si todavía consideramos que las relaciones entre los grupos dominantes y los subordinados suelen darse de manera vertical:

Paul Ricoeur,⁴²² cuando abordaba este tema, ponía en un lugar privilegiado, dentro del campo de la hermenéutica, el proceso reflexivo desarrollado por Jürgen Habermas en el que hacía una “crítica a las ideologías”, ya que decía que conceptos como prejuicio y tradición servían para legitimar el uso de la violencia, por parte del Estado, en contra de ciertos sectores de la población, en una praxis que haría parecer normal el uso de la fuerza a través de usos discursivos.

3.1.1 Acusaciones contra los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán” (1753)

En las acusaciones levantadas en contra de los hermanos Andrés, Diego y Pedro de Cárdenas⁴²³, se cuenta cómo la feligresía de Tecastitlán (ver mapa 1.) fue acosada por una familia de mulatos compuesta por hechiceros-maleficiadores.⁴²⁴ Dicho documento está conformado por doce autos, en los cuales se recogen los testimonios de nueve acusadores. El proceso es llevado a cabo por Don Antonio Ruíz, vicario del Tribunal de la Inquisición de Guadalajara en Tlacotán, lugar al que van los acusadores a dar testimonio.⁴²⁵

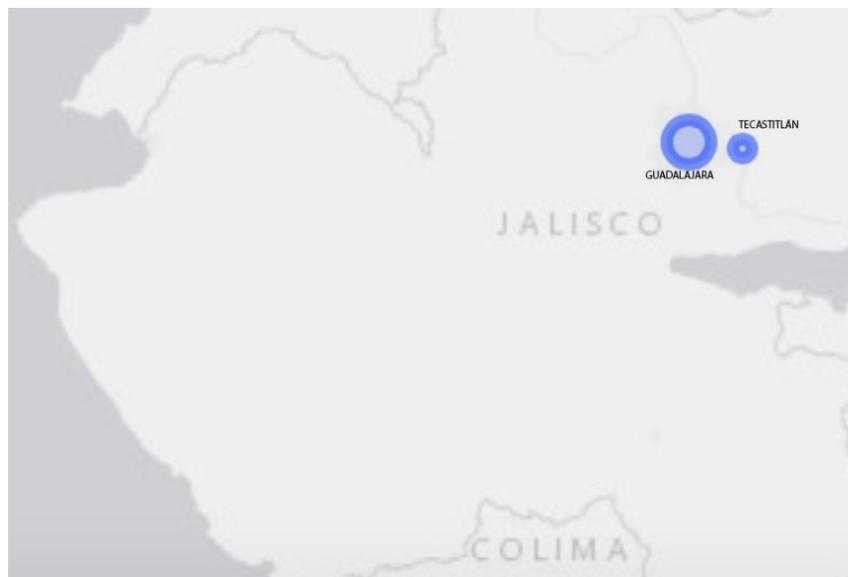
⁴²¹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, pp. 186-202.

⁴²² Paul Ricoeur, “Hermenéutica y crítica a las ideologías”, *Del texto a la acción*, pp. 307-347.

⁴²³ AGN, *Inquisición*, vol. 966, exp. 4, fs. 17-31

⁴²⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 966, exp. 4, f. 17.

⁴²⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 966, exp. 4, f. 17.



MAPA 1. TECASTITLÁN

El 8 de junio de 1753, Cayetano Ruelas, mestizo casado de 40 años, fue con el vicario para levantar un acta en contra de los hermanos de Cárdenas alegando, entre otras cosas, que a través de pactos implícitos y explícitos con el Demonio, habían maleficiado a algunos pobladores, causándoles la muerte a través de enfermedades que por lo general iban acompañadas de dolores musculares y una hinchazón injustificada de alguno de los miembros del cuerpo. Eso le había ocurrido al menos a una vecina llamada Petrona, apodada la “Piriguí”, con resultados mortales. El acusador termina diciendo que su pueblo vivía temeroso de las posibles represalias de los hechiceros.

Con la declaración de cada uno de los ocho testigos convocados se comienza a conocer a mayor detalle las supuestas faltas de los maleficiadores. El primero en dar parte es Joseph de Espitia, casado de 40 años, el cual declaró cómo Petrona de Ávila enfermó y murió repentinamente sin que nadie pudiera ayudarla, aun cuando había recurrido para ello a una curandera indígena.⁴²⁶ No obstante, fue esta última la que les reveló que la enfermedad de Petrona tenía como origen un hechizo. Para intentar curarla, esta mujer se había valido de distintos medios que, vistos a través de la terminología de Frazer, podríamos asociar a la magia simpática imitativa, como son un lavado de cabeza con cucarachas y el uso, no explicado con detalle, de espinas de maguey y nopal. El testigo

⁴²⁶ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, fs. 19r- 20r.

también habla del uso de otros remedios, como extracto de armadillo, manojos de zacate grueso, hebras de escobeta y bolsas de gusanos negros y peludos. A partir del uso mágico de estos artículos, la indígena pretendía eliminar el maleficio de Petrona, pero no obtuvo resultados positivos. El testigo dice que Petrona fue hechizada a raíz de un pleito que tuvo con Diego de Cárdenas, debido a que este le robó un cerdo que posteriormente fue recuperado por su dueña legítima, lo cual desató la ira del supuesto hechicero. De acuerdo con el testigo, a partir de ese día comenzó a escucharse el maullar de un gato en las cercanías de donde Diego realizaba sus actos mágicos. Paralelamente a estos informes el testigo declaró que el acusado una vez había derribado a un caballo con la fuerza de sus brazos, que sí bien es algo perfectamente posible para un vaquero sin necesidad de la magia, por la manera en que el testigo lo menciona se nota que para él era un acto que requería la participación demoniaca y era clara prueba de la relación del acusado con estos poderes.

El 27 de julio de 1753 le tocó el turno de dar testimonio a Nicolás de Trejo,⁴²⁷ mestizo viudo de 60 años. Este personaje dio fe de conocer a los hermanos Andrés, Diego y Pedro de Cárdenas, así como también al acusador, Cayetano Ruelas. Habló de dos mujeres muertas por causa de las artes mágicas de los hermanos: la antes mencionada Petrona –la “Piriguí”– y Josepha de Solozano, misma que fue a atenderse con una curandera del poblado de Yagualica (no es la misma con la que fue Petrona, ya que la indígena que esta consultó era de Guadalajara) que le reveló que estaba hechizada, cosa que la misma Solozano aseguró hasta su muerte.

El tercer testimonio fue dado por el mulato Rodrigo Núñez, casado de 50 años, que entre otras cosas rebeló algunas características de los males que aquejaron a la señora Solozano, ya que comentó que esta había sufrido grandes dolores musculares antes de perder la voz.⁴²⁸ Según el mulato, la persona con la que había ido a buscar alivio le sacó: “una culebra por el cerebro, y le dijo, que la tenía hechizada Don Pedro de Cárdenas”.⁴²⁹

Posteriormente, Felipe Trejo, mestizo de 25 años y casado, quien conocía de toda la vida a la familia de maleficiadores y a las víctimas de estos, fue el cuarto en dar su testimonio al Tribunal del Santo Oficio. El testigo dijo haber estado involucrado en un

⁴²⁷ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, fs. 20r-21.

⁴²⁸ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 21r.

⁴²⁹ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 22.

altercado con Andrés y con Diego de Cárdenas, por unos caballos, tras lo cual fue ofendido con “palabras indecorosas”.⁴³⁰ Cinco o cuatro días después del evento, enfermó de una de sus piernas, la cual comenzó a hincharse. El testigo dijo haber ido al Hospital de Belén en Guadalajara, el más grande de la ciudad, en dónde le dijeron que no había manera de curarlo y que la única que podría hacerlo era una curandera.⁴³¹

El testimonio de Thomasa Navarra, mestiza de 36 años y casada, fue el quinto y es uno de los que más datos ofrecen sobre el tipo de faltas que se les achacó a los hermanos de Cárdenas. En su declaración esta mujer mencionó que los hermanos eran bien conocidos por ser hechiceros y se sabía que habían utilizado sus artes para enfermar a muchas personas, algunas de las cuales murieron. Las personas de las que ella dio fe al respecto fueron:

1. Petrona Pirigúí (muerta).
2. Dionisio Vázquez.
3. Chapala (mujer de Nicolás Trejo, el segundo testigo).
4. Felipe Trejo (el cuarto testigo).
5. La misma declarante, Thomasa Navarra.
6. Rodrigo Querente.

Según Thomasa, Rodrigo Querente había enfermado del vientre, por lo cual llamó a un curandero indio de nombre Julio Salvador (el nombre de las curanderas antes mencionadas no se menciona porque los testigos afirmaban no recordarlo), el cual le dijo que Andrés de Cárdenas lo había maleficiado. Según Thomasa, el indígena logró sanar al enfermo tras atenderlo en un ritual donde le sacó del vientre cuatro espinas, una piel de serpiente y aceite rosa, mismos que quemó. Una vez más se trató de un ritual de magia simpática imitativa, con el cual se pretendía curar a la persona destruyendo por medio del fuego el objeto que simbólicamente le causaba mal.

María Andrea Sánchez, mestiza casada de 25 años, fue la sexta en dar testimonio. En esta ocasión habló contra Diego de Cárdenas, ya que este la había visitado hasta cinco veces en su casa “para que le diera el gusto de pecar con él”,⁴³² a lo que ella dijo haberse

⁴³⁰ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 22r.

⁴³¹ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 23.

⁴³² AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 25.

negado. La noche de la última visita ocurrió un incidente extraño, ya que un “aire” la privó de sus sentidos, dejándola sin voz durante medio año y el único que pudo curarla fue Julio Salvador, el mismo curandero que alivió a Rodrigo Querente. El procedimiento de la curación es típico en estos relatos, pues, según ella, tras quince días el curandero le sacó de la nuca una estaca del grueso del “dedo pequeño”.⁴³³ María termina su testimonio relatando que tanto Diego Pacheco como Thomasa Navarra, la quinta en testificar, habían sido hechizados por Francisca de Cárdenas, hermana de Diego, Andrés y Pedro de Cárdenas, haciéndolos “enfermar de la barriga”.

El séptimo testigo fue el indio Silverio Pacheco, casado de 29 años, aunque este no aportó datos nuevos a los relatos mencionados por sus predecesores.

El octavo y último testimonio fue el de Josepha Sozano,⁴³⁴ peninsular casada y de 30 años, la cual tuvo como sirvienta a Petrona de Ávila, muerta por causa de un maleficio. Esta mujer testificó que tanto Silverio Pacheco como su esposa, habían sido también víctimas de la magia de los hermanos. Según relató a la Inquisición, Andrés Cárdenas la pretendió en dos ocasiones de una manera similar a como hizo con María Andrea Sánchez, solicitándole en vano sus favores amatorios. Tras estos acontecimientos, una noche Josepha comenzó a tener una inexplicable hinchazón en uno de sus pies y, al mismo tiempo, comenzó a verse una pareja de tecolotes en las cercanías de la casa (uno de ellos particularmente grande) los cuales asustaban a sus animales, sobre todo a los perros, que corrían aterrados bajo las camas.⁴³⁵ Cuando el esposo de la testigo intentaba salir a dar muerte a los tecolotes, era invadido por una terrible somnolencia que no lo dejaba cumplir con su labor. Después, la salud de Josepha empeoró, ya que enfermó de la garganta y comenzó a escupir sangre. Al igual que en los otros casos, los tratamientos médicos españoles que le aplicaron en Guadalajara no pudieron solucionar el problema y sólo pudo curarse hasta que pidió la ayuda de un curandero.

Los testimonios fueron enviados al Tribunal de Guadalajara para que fueran estudiados por el cura Don Francisco León. Al final, el comisionado quedó a cargo de hacer la diligencia contra los supuestos maleficiadores, y a guisa de antecedente se menciona que en una ocasión se levantó un proceso en contra de Simón de Zúñiga, hijo de Francisca de

⁴³³ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 25.

⁴³⁴ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, fs. 28-30.

⁴³⁵ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 29.

Cárdenas por el delito de hurto.⁴³⁶ Teniendo en cuenta que en las acusaciones en contra de la familia de Cárdenas los detonantes fueron en distintas ocasiones el robo de animales, no sería difícil entrever que, en su raíz, el delito del hurto fue el que mayoritariamente puso a la comunidad de Tecastitlán en su contra, y del que se desprendería posteriormente la creencia de que eran practicantes de magia, puesto que se pensaba que tenderían a tomar represalias por medio de la hechicería en contra de aquellos que rechazaron ser víctimas de sus malas obras.

Antes de continuar es importante puntualizar que en el documento no se hace mención a la calidad de los hermanos y que si actualmente la conocemos es gracias a otra acusación en contra de la familia de Cárdenas, hecha dieciséis años antes en la misma localidad. En efecto, en 1737 Joseph del Poro, vecino de Tecastitlán, indicó que los acusados eran pertenecientes a la casta de los mulatos.⁴³⁷ En este breve registro inquisitorial se acusó a los hermanos de maleficar a una persona con la utilización de una rueda y un muñeco, y de convertirse en tecolotes. Lo anterior nos deja ver tres cosas que no nos muestra la documentación analizada con anterioridad:

1. Los hermanos eran pertenecientes a la casta de los mulatos.
2. Se describe brevemente cómo eran los mecanismos de sus actividades de hechicería, así como las herramientas que utilizaban.
3. Los hechiceros del relato tienen la capacidad de convertirse en tecolotes, pues aunque en la declaración de Josepha Sozano se menciona la aparición de tecolotes, no dice textualmente que estos fueran los hermanos transformados en dichas aves.

Así pues, en los testimonios dados por los vecinos de Tecastitlán se presentan una serie de mitemas con los cuales se describieron los males llevados a cabo por este grupo de delincuentes religiosos:

M1: Actividades nocturnas asociadas a la magia.

M2: Enfermedades (y robo de voz) provocadas con ayuda de las artes mágicas.

M3: Robo de animales con ayuda de la magia.

⁴³⁶ AGN, Inquisición, vol. 966, exp. 4, f. 31.

⁴³⁷ AGN, Inquisición, vol. 862, exp. 1, fs. 304r- 308r.

M4: Posesión de una fuerza descomunal derivada de las artes mágicas.

M5: Transformación en animales, por medio de la magia, o anomalías con respecto a estos.

Algunos de estos se pueden comparar fácilmente con los que se apreciaron en el primer capítulo dentro del mundo indoeuropeo, como son la transformación en animales y las asociaciones con la noche y la enfermedad. Como se ha visto previamente, desde la mitología grecolatina hasta el paso a la cristianización de Europa, ya se caracterizaba con estos atributos a esta clase de delincuentes religiosos:

M1: Las salidas nocturnas, dentro de la mitología griega y posteriormente la romana, fueron atribuidas a la diosa lunar Hécate, la cual iba acompañada de cortejos siniestros, que en la Edad Media tendrían eco en una representación similar de los cultos de las brujas y hechiceras.

M2: La capacidad de dañar a las personas a distancia y con la ayuda de poderes preternaturales es una creencia muy difundida en Europa durante la Edad Media apreciable en textos como el *Malleus Maleficarum*.

M3: El sansonismo, que es la creencia en que con el uso de la magia se pueden obtener capacidades combativas superiores a la media es un atributo, que como se observó con anterioridad, era común en distintas mitologías. La misma Artemisa, constitutiva de la diosa triple de la Luna, era vista como una excelente combatiente.

M4: Como se apreció en el primer capítulo, la idea de la transformación en animal, como acto punitivo, era común en la mitología clásica y en la hebrea. No obstante, en el cristianismo se creyó también que ciertas personas podían metamorfosearse a voluntad, con ayuda del Demonio.

La aparición de animales fabulosos en los registros de Tecastitlán es un dato interesante y que también se convierte en materia de análisis. En los testimonios primero y octavo, de Joseph Espitia y Josepha Sozano respectivamente, se hace mención a la aparición de animales: un gato y una pareja de tecolotes de supuesta naturaleza preternatural. Y por supuesto que su mención no es gratuita.

Los animales, y sobre todo este tipo de animales de actividad nocturna, han sido asociados frecuentemente con la magia negra por diversas razones. En algunas tradiciones

se pensaba que las brujas eran capaces de cambiar de forma, ya que autores como Girolamo Visconti (s. XIV) sostenían que al convertirse en animales estas iban a los aquelarres.⁴³⁸ Posteriormente, en el *Malleus Maleficarum* (s. XV) se sostenía la creencia de que los adoradores del Diablo podían cambiar su forma por la de ciertos animales en ocasiones monstruosos como en la leyenda de los hombres lobo.⁴³⁹

Y aunque es cierto que en las acusaciones de Tecastitlán de 1753 no se dice explícitamente que el tecolote gigante que acosaba a Josepha Sozano, fuera el maleficiador Diego de Cárdenas, se tiene el referente previo ofrecido en el testimonio de Joseph del Poro en donde sí se denunciaba a los hermanos de Cárdenas, entre otras cosas, por su capacidad de convertirse en tecolotes.⁴⁴⁰ La aparición de este mitema, se puede deducir, se debe a las creencias introducidas de Occidente por medio del catolicismo, ya que el tecolote que aparecía en la noche parecía tener una inteligencia humana y su naturaleza preternatural podía explicarse con el uso de la magia por parte de los integrantes de la familia de Cárdenas, cuya transformación mantiene semejanza con un mitema ampliamente extendido en la literatura del mundo antiguo, como en la narración de Pánfila, una hechicera que tomaba la forma de un búho, según Apuleyo.⁴⁴¹ Una característica más que revela que el tecolote es un hechicero, es que siempre que el esposo de Josepha Sozano iba a cazarlo, este caía adormilado,⁴⁴² como si fuera presa de un sortilegio.

El gato es otro animal asociado a la magia, ya que era considerado sagrado en distintos cultos paganos:

1. En la cultura germánica se pensaba que la diosa Freyja salía a la batalla, acompañada de la mitad del ejército de muertos de Odín, en un carruaje tirado por dos gatos.⁴⁴³
2. En Bubastis, una antigua ciudad de Egipto, se adoraba a la diosa gato Bastet, la cual tenía un carácter ambivalente, puesto que así como era la diosa del hogar también era vista con miedo por su carácter terrible.⁴⁴⁴

⁴³⁸ Girolamo Visconti citado en la obra de Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, p. 147.

⁴³⁹ Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*, p. 151-158.

⁴⁴⁰ AGN, Inquisición, vol. 862, sin exp., fs. 304r.-308r.

⁴⁴¹ *El asno de oro*, libro III, 20-21.

⁴⁴² AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, fs. 29-29r.

⁴⁴³ Snorri Sturluson, *Textos mitológicos de los Eddas*, p. 113.

⁴⁴⁴ Isabelle Franco, *Pequeño diccionario de mitología egipcia*, p. 22.

Por lo mismo, tras la cristianización de Europa, este animal comenzó a ser visto como un emisario del Diablo. Este prejuicio obtuvo eco en la representación del Sabbat según la bula *Vox in Rama* (1233) de Gregorio IX, en la que se afirmaba que los practicantes de brujería besaban los genitales del felino en los aquelarres como señal de sometimiento.⁴⁴⁵

En la narración de Tecastitlán, Joseph de Espitia decía que en las cercanías donde supuestamente se encontraba Diego de Cárdenas se escuchaba maullar a un gato;⁴⁴⁶ es decir que podría pensarse que lo estaba acompañando, ya que, siguiendo la tradición medieval, si bien el hechicero no tomaba la forma de un gato, al menos en las creencias más comunes se le veía con uno de ayudante.

Para entender mejor a qué obedece la aparición de estos animales en el documento inquisitorial analizado, podemos basarnos en que forman parte de aquellos que la en la cristianad son aparejadas con el Demonio (junto al lobo y el chivo):

1. Animales que colaboran con las brujas.
2. Animales en que brujas y hechiceras pueden transformarse.⁴⁴⁷

Como ya puntualizamos líneas atrás, la idea de que los brujos podían cambiar de forma en la de aves nocturnas era conocida en la cultura erudita occidental y por ello no hay necesidad de emparejarla con tradiciones prehispánicas, pues en los registros no se sugiere de ninguna manera la aparición de rituales o creencias indígenas en cuanto a la descripción de la metamorfosis o la aparición de animales fabulosos, y sí, en cambio, el encuadre es completamente cristiano y occidental.

Con base en los testimonios presentados, podemos sacar los siguientes nombres y recurrencias entre los acusadores, lo cual nos muestra que estos eran de diversas calidades, edades y estados civiles, dándonos un panorama de los tipos de personas que compartían la visión religiosa de la Iglesia católica en esta región de la Nueva España:

⁴⁴⁵ Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, pp. 136-137.

⁴⁴⁶ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 29r.

⁴⁴⁷ Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, p. 135.

Acusador	Sexo	Edad	Calidad	Estado civil
Cayetano Ruelas	Hombre	40 años	Mestizo	Casado
Joseph de Espitia	Hombre	40 años	-----	Casado (con Josepha Vázquez)
Nicolás de Trejo	Hombre	60 años	Mestizo	Viudo
Rodrigo Nuñez	Hombre	50 años	Mulato	Casado
Felipe Trejo	Hombre	25 años	Mestizo	Casado
Thomasa Navarra	Mujer	36 años	Mestiza	Casada
María Andrea Sánchez	Mujer	25 años	Mestiza	Casada
Silverio Pacheco	Hombre	29 años	Indio	Casado
JosephaSozano	Mujer	30 años	Española	Casada

3.1.2 Los “Hechiceros de Tomatlán” (1760-1761)

El de los “Hechiceros de Tomatlán” (1760-1761) fue un proceso llevado a cabo por el tribunal eclesiástico de la diócesis de Guadalajara en Tomatlán, un pueblo de indios. Dicho proceso inició a partir de la denuncia hecha en contra de un indígena, tras lo cual se descubrió una red de hechiceros en este pueblo a las afueras de Guadalajara, los cuales llevaban a cabo rituales que el tribunal eclesiástico consideró maléficos.⁴⁴⁸ Se puede llegar a esta conclusión con base en las descripciones dadas tanto por los acusadores como los acusados ante el tribunal eclesiástico, como son la aparición de animales fabulosos y la negación de algunos preceptos de la cristiandad.

Como se vio en el capítulo segundo, el Tribunal de la Inquisición no tenía jurisdicción sobre los indígenas, por lo que las faltas de carácter religioso llevadas a cabo por este grupo de la población eran tratadas por el tribunal eclesiástico ordinario. Al ser Tomatlán un pueblo de indios, tenía las singularidades de esta clase de localidades:

1. Era un cuerpo político, social y territorial con antecedentes prehispánicos.⁴⁴⁹
2. Comunidad rural habitada mayoritariamente por indios.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, fs. 1-22.

⁴⁴⁹ Luz Antonia Miranda Félix, *Los indios de la cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia: identidad y estrategias de resistencia (1685-1810)*. Irapuato, Guanajuato, Tesis para obtener el grado de Maestra en Historia, Universidad de Guanajuato, p. 42.

3. En muchas ocasiones, los gobernantes de estos pueblos eran indios descendientes de la nobleza precolombina.⁴⁵¹

La acusación que da inicio al proceso fue hecha por el señor Pedro Rodríguez, de 49 años (de quién no se dice estado civil ni calidad) para quién trabajaba Joseph Hernández, indio conocido con el sobrenombre “Chanfaro”⁴⁵². El cura vicario y magistrado Marcos Montes de Oca fue el oficial encargado de la denuncia y fungió como amanuense. Los veintiocho autos que componen el proceso dan inicio el 19 de noviembre de 1760, y tienen lugar en el poblado de Tomatlán, jurisdicción de la diócesis de Guadalajara (ver el mapa 2.).



MAPA 2. TOMATLÁN

En su declaración, Pedro Rodríguez explicó que se había visto en la necesidad de acusar a su trabajador ya que estaba presuntamente “endemoniado”,⁴⁵³ conclusión a la que habían llegado los vecinos de la población por una serie de hechos que consideraron extraños en torno al indio “Chanfaro”. Según dicha declaración, un día al intentar montar

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 40.

⁴⁵¹ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, p. 39.

⁴⁵² AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 1.

⁴⁵³ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 1.

un caballo Joseph Hernández sufrió una caída y a causa de esta quedó desmayado durante veinticuatro horas. En principio este no parece un acontecimiento extraordinario, ya que se podría asociar dicho desmayo a un golpe severo; sin embargo, pasado todo el día, en la noche apareció cerca de un arroyo una zorra que emitía fuertes gritos que atemorizaron a la población. Según la declaración de Pedro Rodríguez, tras escuchar los alaridos del animal, Chanfaro se despertó y salió tras él. Al verlo, cinco hombres intentaron detener al indígena, lo cual fue inútil: como si estuviera poseído, y haciendo acopio de una fuerza preternatural, Chanfaro fue capaz de librarse del embate del grupo. Al salir a la búsqueda del animal, paralelamente lo llamaba: “zorra, aguárdame, no te vayas, aguárdame, no me largues allá voy”,⁴⁵⁴ lo cual repitió en reiteradas ocasiones. La situación no cambió hasta que los presentes cantaron cuatro veces el nombre de la virgen María, con lo cual se dejan ver las connotaciones malignas que ya se atribuían al hecho.

Como explicación a dichos acontecimientos, Pedro Rodríguez dijo a manera de antecedente que una mujer de la localidad le había quitado a Chanfaro un papel “que tenía pintado muchas figuras horrorosas con cuernos, figurando al Demonio”,⁴⁵⁵ mismo en que además aparecía representado un santo. Por tanto, los testigos de los hechos concluyeron que Chanfaro había estado endemoniado, había caído desmayado y había despertado al sentir la presencia de la zorra diabólica, todo por influjo de la imagen demoniaca que guardaba.

El segundo auto es la declaración del mismo Joseph Hernández, alias Chanfaro, indio de 25 años y casado con la india Gertrudis González, que hizo el día 24 de noviembre de 1760.⁴⁵⁶ En un principio los oficiales del Tribunal le leyeron el proceso en su contra, a lo cual les rindió su declaración en la que no negó los hechos, incluso complementó la narración de Pedro Rodríguez diciendo que mientras le hablaba a la zorra, esta le decía: “vamos a donde quedamos”.⁴⁵⁷ También reveló el nombre de la persona que le quitó la imagen con los demonios (una mujer llamada Micaela Hernández) y explicó que el santo que estaba entre los seres infernales era Santiago a caballo. Continuando su relato, Chanfaro explicó que dicha imagen la había obtenido de Julio Santiago, lobo de casta,

⁴⁵⁴ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 1r.

⁴⁵⁵ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 1.

⁴⁵⁶ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, fs. 1r-3.

⁴⁵⁷ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 2.

vecino del rancho de la Palma, el cual le dijo que con ella sería un excelente vaquero y podría cautivar a cualquier mujer “aún delante de sus maridos”.⁴⁵⁸ No obstante, para poder hacer uso de los poderes mágicos de la imagen debían activarla previamente, a partir de un ritual de hechicería, en el cerro del Pueguenton o en el cerro de Fragoso en la Hacienda de San Juan. Julio Santiago le hizo la advertencia de que al ir a alguno de estos lugares no debía llevar ni cruces ni rosarios y debía realizar su excursión de noche, pues de lo contrario no surtiría efecto.⁴⁵⁹ El ritual que a continuación debía realizarse era complejo:

1. Debían subir a alguno de los cerros antes mencionados con un chivato al que debían de picar con una púa.
2. Posteriormente debían permitir que una serpiente les lamiera los pies.
3. El tercer paso era evitar la embestida de un toro negro que estaría arriba de uno de los montes.
4. Finalmente, debían subir al monte en un caballo y bajarlo montando una mula.⁴⁶⁰

En su declaración Chanfaro explicó que por miedo prefirió no ir. Sin embargo, narró que tiempo después acompañó a su camarada Julio Santiago al rancho de la Lagunilla donde, en el camino, les salió al encuentro un toro negro el cual le hizo sentir mucho miedo. Santiago se acercó al animal y lo invitó a tocarlo aunque Chanfaro se negó de forma reiterada. Poco después, el toro desapareció de manera súbita, dejando en su lugar un fuerte olor a azufre, y tras esta experiencia Julio le aseguró que era capaz de invocar más toros.⁴⁶¹ Finalmente, el agente del tribunal le preguntó a Chanfaro por la identidad de la zorra con voz humana, a lo que le respondió que se trataba de Julio Santiago.⁴⁶²

Como era de esperarse, las polémicas declaraciones de Joseph Hernández hicieron que el cura mandara a comparecer ante el Tribunal a Julio Santiago, lobo de 25 años casado con la mulata Gertrudis Eugenia, siendo esta la tercera declaración. Así como Chanfaro le había inculcado de prácticas supersticiosas, Santiago inculcó a su vez al mulato libre Nicolás Baptista, también vecino del rancho de la Lagunilla, de quien comentó se quejaba

⁴⁵⁸ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 2.

⁴⁵⁹ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 2r.

⁴⁶⁰ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 2r.

⁴⁶¹ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 2r.

⁴⁶² AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 3.

de que los misioneros lo habían privado de una imagen de Santiago que le proveía de habilidades superiores a las normales en el oficio de vaquero. Según Julio, Nicolás Baptista le reveló que estas imágenes mágicas eran pintadas por un mulato libre de Tomatlán, llamado Juan Serrano, y proveían a quien las utilizara de habilidades preternaturales tanto en el manejo de animales como el caballo y el toro, y al mismo tiempo en el arte de la seducción, como ya había explicado también Chanfaro. Sin embargo, según Serrano, el uso de estas imágenes traía consecuencias negativas, ya que quien las usara vería cosas que le asustarían y “que no le dejarían dormir”.⁴⁶³ Según Julio Santiago, al ver la imagen, Chanfaro quiso poseer una igual, pero nunca se atrevió a realizar todo el proceso descrito por el “santero”.⁴⁶⁴

Como había pasado anteriormente, las últimas declaraciones provocaron que el vicario mandara a llamar a Juan Serrano, el mismo 24 de noviembre de 1760. Según el documento, tanto Chanfaro como el santero estaban encarcelados y con grilletes a las 8 de la noche de ese mismo día. También se explica que Julio Santiago quedó libre por no haber una celda en donde encerrarlo de manera separada de los otros dos procesados.⁴⁶⁵

Juan Serrano, el santero, era un mulato libre, de 47 años, casado con la indígena María de la Cruz.⁴⁶⁶ Este personaje era originario de Cocula pero llevaba viviendo catorce años en Tomatlán. El mulato reveló que Lorenzo Rodríguez y Julio Santiago le ofrecieron dinero por pintarle un Santiago a caballo, lo hizo y les dijo que para que pudieran dormir, seguramente por las supuestas entidades nocturnas que acosaban a los que usaban dichas imágenes, debían marcar cuatro cruces en la cama y recitar un rezo muy peculiar a este santo para que los cuidara durante las noches.⁴⁶⁷ Dicho rezo era el siguiente:

Cuatro cantos tiene esta cama, cuatro ángeles la guardan, Julio, y Lucas, y san Marcos. Arca de merecimiento que el buen Jesús, cuando de súbito en la cruz, la cruz tembló, has que tiemblas no es miedo, ni es temor, quien esta oración rezare no moriría, muerte súbita, y hallaría abierto el paraíso para siempre jamás Amén. Dios, sobre todo.⁴⁶⁸

⁴⁶³ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 3r.

⁴⁶⁴ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 4.

⁴⁶⁵ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 5.

⁴⁶⁶ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 17.

⁴⁶⁷ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, fs. 5-5r.

⁴⁶⁸ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 5r.

Al mismo tiempo era necesario rezar el Padrenuestro y el Ave María en honor a Santiago. No solo tenían rezar antes de dormir, sino también antes de subir a un caballo, cuando debían recitar la siguiente fórmula haciéndose tres cruces: “Jesús, santo Santiago, polvo se te es”.⁴⁶⁹

Serrano se había hecho famoso por pintar y retocar santos, lo cual había aprendido de un cura de quien no dio el nombre. Debido a eso, sus vecinos le encargaban hacer santos y retocar algunos que ya tenían hechos.⁴⁷⁰

De acuerdo con el relato del santero, cuando tenía entre quince y veinte años había aprendido a leer y escribir con Ascencio Potage, español que residió en Cocula, quien además le enseñó a jugar títeres y a usar la piedra imán para destruir prisiones.⁴⁷¹ También aprendió una práctica supersticiosa, la cual consistía en observar los tipos de flores que se encontraban al salir de su vivienda, pues sí aquellas eran bonitas su futura pareja también lo sería y sí, por el contrario, eran feas así igualmente la mujer.⁴⁷² También reveló que el ritual para subir al caballo que le enseñó a Julio Santiago lo había aprendido de Ascencio Potage.

El cura le preguntó a Serrano por qué le llamaban curandero, y este respondió que por curar algunos males, un arte que aprendió de Christina Rangel, madre del maestro Potage también española, y agregó que él mismo tenía “gracia especial de Dios para curar” y que lo había hecho puramente por caridad, sin buscar fines económicos, y que para ello se había valido de la señal de la Santa Cruz, agua bendita y copal –artículos usados dentro del catolicismo– los cuales combinaba con el uso del peyote y de la hierba del coyote, con el fin de curar dolores e hinchazones.⁴⁷³ Todo lo cual acompañaba con rezos en honor a la Santísima Trinidad.⁴⁷⁴

Con base en las declaraciones de los tres procesados, el día 27 de noviembre, el agente del tribunal eclesiástico llegó a la resolución de que, si bien ya tenía aprehendidos tanto a Joseph Hernández como a Juan Serrano, también debería embargar las pertenencias de este último después de ver su declaración y “las maldades” que en ella expresaba.⁴⁷⁵ Fue así que en la casa de Juan Serrano se confiscaron dos yeguas, un garañón, tres burros y

⁴⁶⁹ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 5r.

⁴⁷⁰ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 6.

⁴⁷¹ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 6.

⁴⁷² AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 6r.

⁴⁷³ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 7.

⁴⁷⁴ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 7.

⁴⁷⁵ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 8r.

una mula. También se confiscaron cuatro estampas “muy horrorosas y feas”,⁴⁷⁶ manufacturadas por este, donde la causa del miedo que inspiraban no era solo por los demonios que aparecían en algunas, sino también la imperfección con la que estaban hechas. Sin embargo el descubrimiento más inverosímil fue una cabeza de un animal “desconocido” llena de “papelitos”,⁴⁷⁷ de la cual dieron fe Francisco Martínez, alcalde Mayor de Tomatlán, y Thomas González, el encargado de la diligencia.

Posteriormente, el 13 de diciembre se llevó de nuevo a rectificar su declaración a Juan Serrano y a Joseph Hernández, lo cual hicieron sin anomalías ni cambio en sus narraciones. No obstante, cuando se mandó a llamar a comparecer a Juan de Santiago, este ya se había escapado.

El 12 de enero de 1761, tomó parte el Promotor Fiscal del obispado de Guadalajara llevando a los dos presos por ser considerados “delincuentes en superstición”,⁴⁷⁸ gravemente culpados y para ser castigados por el tribunal en la ciudad capital de dicho obispado. Al final, el proceso concluyó con tres hechos:

1. El 20 de febrero de 1761, murió Chanfaro, el cual había caído enfermo de fiebres provocadas por un dolor de costado⁴⁷⁹ que los agentes del tribunal habían atribuido a una recaída por “la gravedad de su accidente” en el caballo.⁴⁸⁰
2. A Serrano, tras tres meses de encarcelamiento, se le reenvió a Tomatlán, donde se le enseñó la doctrina católica y se le prohibió hacer más “curaciones”.⁴⁸¹
3. Finalmente, el 8 de marzo de 1761, fecha del último auto del proceso, el tribunal eclesiástico mandó a perseguir al prófugo Julio Santiago.⁴⁸²

Tras haber visto a grandes rasgos los hechos narrados en el proceso notamos que los mitemas que lo componen son los siguientes:

M1: Uso de imágenes demoniacas para fines pecaminosos.

M2: Pacto y encuentro con demonios en lugares agrestes.

⁴⁷⁶ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 11.

⁴⁷⁷ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 11.

⁴⁷⁸ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 18.

⁴⁷⁹ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, fs. 19r-20.

⁴⁸⁰ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 20.

⁴⁸¹ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 20r.

⁴⁸² AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 21.

M3: Rituales de hechicería en los que se invoca a los demonios y animales fabulosos de manera directa o indirecta.

M4: Creencia y puesta en práctica de supersticiones (como el uso de la piedra imán y la contemplación de las flores) para conocer el futuro.

M5: Capacidad de transformación en animales.

M6: Uso de la magia para dañar a los demás en busca de un beneficio personal.

M7: Curandería desarrollada por medios malignos.

Estos a su vez remiten a otros mitemas de la tradición occidental, conocidos por los inquisidores, aunque al mismo tiempo se distancian de estos por elementos incluidos desde el eclecticismo religioso, en especial por la mezcla con indígenas y la cultura de los esclavos negros con la doctrina católica. Haciendo un ejercicio comparativo entre los siete mitemas encontrados en el proceso de los “Hechiceros de Tomatlán”, y referentes de la cultura occidental encontramos que:

M1: El uso de talismanes mágicos era una creencia difundida dentro y fuera de Occidente, donde se pensaba que ciertos objetos tenían poderes preternaturales porque estaban habitados por espíritus benignos o malignos⁴⁸³ que podían ayudar a cambiar la realidad⁴⁸⁴. Sin embargo, en el proceso inquisitorial analizado no se aprecian talismanes, ya que no se sugiere que las imágenes que aparecen en la narración tengan esta clase de poder, sino que actuaban como intermediarias entre los hechiceros y el poder de Santiago y los demonios.

M2: El pacto y encuentro entre demonios y hechiceros en lugares apartados de la civilización es un mitema que, como se apreció desde el primer capítulo, es común tanto en la cultura grecolatina como en la hebrea y que posteriormente sería heredado a la cristiandad. Por un lado, tenemos el ejemplo griego de la diosa Hécate, la cual aparecía en las encrucijadas de caminos durante las noches. Y por otro lado, el pasaje de la pitonisa de Endor, la cual se encontraba en una caverna en un páramo agreste. Con base en los mitos antes mencionados, durante la Edad Media se teorizó que las juntas entre brujas y hechiceras con el Demonio y sus huestes serían también en las noches y en lugares alejados

⁴⁸³ R.G. Bernard, *Las religiones*, p. 49.

⁴⁸⁴ James George Frazer, *La rama dorada*, p. 35.

de la sociedad. Como ya veíamos en apartados previos, existía la creencia de que los seres asociados al mal o al caos moraban en lugares deshabitados.⁴⁸⁵

En la mitología prehispánica del altiplano central se creía que Tezcatlipoca, señor de los hechiceros, se manifestaba en descampados.⁴⁸⁶ Al ser Chanfaro un indígena, se podría pensar que estaríamos ante indicios para creer que en su testimonio habría elementos de la mitología prehispánica. No obstante, esta conclusión podría ser aventurada ya que, existiendo los mismos temores en el cristianismo de Chanfaro, no hace falta recurrir a la tradición indígena para explicar este caso particular ni existen indicios para ello.

M3: Rituales en los que se invoca a los demonios y animales fabulosos. En la mitología del cristianismo medieval existía la creencia de que aquellos que utilizaban el poder de la magia estaban a merced de visiones de carácter siniestro, como en el mito medieval del Doctor Fausto y su demonio guardián *Mefistófeles*.⁴⁸⁷ Sin embargo, dicho mitema es mucho más antiguo, ya que se pensaba, por ejemplo, que Apolonio de Tiana (del siglo I d.C.) se valía de demonios que solo él podía ver y que lo ayudaban a exorcizar a otras entidades demoniacas, así como a realizar otros hechos maravillosos.⁴⁸⁸

M4: La creencia en supersticiones como la contemplación de las flores para conocer el futuro. Para R.G. Bernard, uno de los estadios religiosos más antiguos de la humanidad era el naturalismo, en donde se pensaba que al observar la naturaleza se podrían conocer los designios de los espíritus, así como el futuro y otras revelaciones.⁴⁸⁹ En el documento de Tecastitlán parece existir un remanente a esta clase de creencias, ya que se ve una propuesta para interpretar el futuro amoroso del practicante al observar las flores.

M5: Como ya se mencionó para el caso de Tecastitlán, la capacidad de ciertas personas para transformarse en animales era un mitema bien conocido tanto en la tradición occidental como en el mundo indígena.

No obstante, una vez más se dejará de lado este elemento indígena porque, a diferencia de la creencia prehispánica, en el proceso del tribunal eclesiástico se hace

⁴⁸⁵ Dominique Iogna-Prat, *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, pp. 16-17.

⁴⁸⁶ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, pp. 38-39.

⁴⁸⁷ E.M. Butler, *El mito del mago*, p. 181.

⁴⁸⁸ Citando a Eusebio, E.M. Butler, *El mito del mago*, p. 92.

⁴⁸⁹ R.G. Bernard, *Las religiones*, p. 48.

referencia a que los poderes mágicos les fueron brindados a los hechiceros, por intermediación de las imágenes producidas por el mulato Juan Serrano, y no obtenidos por nacimiento, como en el caso de los nahuales. Aunado a esto, el texto no ofrece indicios de haber elementos de magia indígena, a pesar de suceder todo en un pueblo de indios, puesto que a pesar de existir la presencia de rituales de hechicería, se describen con un conjunto de signos que remiten a una construcción imaginaria de la cristiandad como son:

1. La invocación del Demonio cristiano en los descampados.
2. El uso de imágenes sagradas en cultos heterodoxos, una falta perseguida por los dos tribunales religiosos, en los que además se conseguía el apoyo de Santiago a caballo con ayuda del Diablo.
3. La aparición de animales considerados demoniacos en la cultura cristiana como son el toro negro y la serpiente.

En suma, se está ante la representación de un ritual paralelo al catolicismo que es representado con una serie de mitemas, de la tradición occidental, recurrentes en esta clase de narraciones.

M6: Valerse de la magia para dañar a los demás en busca de satisfacción personal, como con el uso de las imágenes, para obtener beneficios amatorios y laborales, aun si esto significaba hacerle daño a los demás. Este uso interesado de la magia es, según E.M. Butler, lo que separa a un mago como Moisés o Apolonio de Tiana, de un brujo como los tempestarios medievales.⁴⁹⁰ En el proceso de Tomatlán, el daño que hacían los hechiceros al hacer uso de las imágenes era de carácter espiritual, porque con sus “malas acciones” dañaban la espiritualidad de la comunidad.

M7: La mala asimilación de la doctrina católica dio como resultado distintos tipos de prácticas religiosas. En el proceso de los “Hechiceros de Tomatlán” se hace mención de un tipo de curandería que presuntamente había sido enseñado por la española Christina Rangel, en el cual aparecían tanto la influencia del catolicismo –apreciable con el uso de imágenes de santos y de rezos como el Padrenuestro y el Ave María– como también de ritos y elementos prehispánicos identificados con el uso de la hierba del coyote y el peyote.

⁴⁹⁰ E.M. Butler, *El mito del mago*, p. 118.

Autores como José Toribio Medina, mencionan que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII la Inquisición prohibió el uso de hierbas intoxicantes y persiguió el mal uso de la doctrina cristiana en dichos rituales, por considerarlos una extensión de la idolatría y la superstición.⁴⁹¹ En el proceso de los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán”, de 1753, no se percibe tal prohibición, al menos en este caso particular, contrastando con “Hechiceros de Tomatlán”, donde una de las conclusiones del proceso fue que a Juan Serrano, el curandero y santero, se le prohibió continuar con estas actividades.

Al igual que en la documentación de los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán”, los animales fabulosos hicieron su aparición de una manera peculiar. En este caso, lo que vemos es una zorra con voz humana que, según dijo Chanfaro en su declaración, era el lobo de casta Julio Santiago, transformado en dicha fiera.

Sin embargo, donde se dio la mayor aparición de animales fue en la descripción del ritual para activar la magia del dibujo hecho por Juan Serrano, ya que se habla de una práctica nocturna en un monte en el que supuestamente se daría la llegada de un toro que – por su naturaleza aterradora y su descripción– sería una hierofanía del Demonio, ya que se manifestó como un toro negro que al irse dejó un olor a azufre. Esta descripción de la aparición del Diablo no es del todo heterodoxa. Por un lado, como se vio en el primer capítulo del presente trabajo, los dioses precristianos cornudos, como el dios griego Pan, eran interpretados como una manifestación del Demonio por las autoridades religiosas. En el ejemplo de la aparición del gato como animal demoniaco, se explicó que el cristianismo tendió a satanizar a los animales que eran mayormente identificados con religiones paganas que pudieran interferir con el buen entendimiento de la doctrina cristiana. Con el toro no fue diferente, ya que era un animal relacionado con la imagen hebrea de Moloc-Baal, un antiguo dios babilónico con cabeza de ternero, al cual se le hacían sacrificios humanos, según se afirma en el Antiguo Testamento.⁴⁹²

Al mismo tiempo, y sin necesidad de que los inquisidores lo supieran, la aparición del toro como un agente del caos es incluso anterior a la cristiandad, no solo apreciable en algunos mitos griegos, sino también en el *Gilgamesh*, epopeya babilónica en que se

⁴⁹¹ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pp. 403-408.

⁴⁹² James George Frazer, *La rama dorada*, p. 330.

describe el combate entre Enkidú y Gilgamesh en contra del Toro Celestial, un bobino fabuloso de enormes dimensiones y capaz de destruir ciudades entre sus patas.⁴⁹³

Finalmente, cabe mencionar que, según autores como Enrique Flores y Mariana Masera, en este tipo de relatos de la Nueva España, el Diablo se aparecía con la forma del toro negro, porque se pensaba que el del arriero era un oficio cercano al ámbito de lo preternatural.⁴⁹⁴

El chivo y la serpiente son otros animales que dentro de la cristiandad han sido asociados con el Diablo y su culto. Se puede reconocer que dicho prejuicio tiene su origen en diversos pasajes míticos. En cuanto al chivo, los mitos principales que lo asocian con la hechicería y el Demonio en la cristiandad son los siguientes:

1. Al igual que el toro, está asociado con dioses cornudos como el Pan grecolatino, ya que dicha deidad tenía cuernos, patas y cola de chivo.⁴⁹⁵
2. De manera similar al gato, el chivo era un animal sagrado entre en los vikingos, ya que era constantemente asociado al dios Thor, porque tenía una pareja de estos animales que eran inmortales.⁴⁹⁶
3. En la cristiandad medieval, a partir del juicio en contra de las *stendingers* (1197), se comenzó a representar al Diablo como maestro de ceremonias en las juntas nocturnas, mismas a las que llegaba bajo la forma de un macho cabrío.⁴⁹⁷
4. Derivado del punto anterior, comenzó a utilizarse el término *aquestrarre* para denominar las reuniones entre el Demonio y las brujas –puesto que las palabras vascuences, *aker* y *larre* que componen dicho vocablo hacen referencia a un prado donde se llevaba a un macho cabrío–, ya que se pensaba que en estos cultos se sacrificaba a una cabra o un chivo.⁴⁹⁸

El caso de la serpiente es también complejo, pero es más fácil de identificar ya que en la cultura hebrea tiene el dudoso honor de haber sido el promotor del pecado original,⁴⁹⁹

⁴⁹³ *Gilgamesh*, VI, 94-114.

⁴⁹⁴ Enrique Flores y Mariana Masera, *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, p. 35.

⁴⁹⁵ Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 402.

⁴⁹⁶ Snorri Sturluson, *Textos mitológicos de las Eddas*, pp. 132-133.

⁴⁹⁷ Emilio Ruíz Barrachina, *Brujos, reyes e inquisidores*, p. 73.

⁴⁹⁸ Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, p. 107.

⁴⁹⁹ Génesis, 3, 1-24.

o al menos el disfraz que el Demonio utilizó para hacerlo,⁵⁰⁰ por lo que este ofidio se convirtió en la manifestación por excelencia del Diablo, con la que aparece en diversas expresiones de la cultura como son la literatura, las artes plásticas e incluso los mitos y leyendas.

El bestiario que aparece en este proceso termina con la mención de la cabeza de un animal misterioso, la cual estaba llena de “papelitos”, un elemento que puede parecer interesante y enigmático, pero que en el documento pasa casi desapercibido, puesto que no se retoma este detalle tras su primera y única mención.⁵⁰¹

Finalmente, la religiosidad popular es una cuestión que debe abordarse para entender mejor los acontecimientos de este proceso del tribunal eclesiástico, ya que como se percibió en el mismo una constante es la reinterpretación popular de la doctrina católica oficial, en especial entre los individuos pertenecientes a grupos de la alteridad –en este caso indígenas y mulatos por sus actividades religiosas consideradas heterodoxas–, dando como resultado la realización de prácticas supersticiosas y en ocasiones contrarias al canon oficial.

Por lo tanto, nos encontramos con una suerte de conflicto entre dos tipos de religiosidad: uno “culto” que se basaba en la teología y la literatura; y otro que en contraposición era “popular” y buscaba una relación más sencilla entre el ser humano y lo sagrado, por lo que era más flexible en comparación con las normas de la teología más ortodoxa.⁵⁰² Dentro de esta forma de religiosidad, los practicantes serían más susceptibles a recrear formas de religiones paganas y a interpretar la doctrina cristiana de un modo más accesible para ellos, con el fin de obtener mayores beneficios espirituales, y sobre todo materiales, de una manera aparentemente más efectiva.⁵⁰³

Los cuatro testimonios recogidos en la documentación de Tomatlán, a diferencia del ejemplo de los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán” (en que todos los implicados eran acusadores), muestran el testimonio tanto de un acusador como de tres procesados.

⁵⁰⁰ Simon Pieters, *Diabolus*, pp. 89-90.

⁵⁰¹ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 11.

⁵⁰² Reflexión en torno a la obra de Michel Meslin “Le Phénomène religieux populaire” en Javier Ayala Calderón, *El Diablo en la Nueva España*, p. 21.

⁵⁰³ Javier Ayala Calderón, *El Diablo en la Nueva España*, p. 22.

Cabe mencionar que los acusados, Joseph Hernández y Julio Santiago, también tuvieron el rol de acusadores, ya que Chanfaro acusó ante el Tribunal a su camarada Santiago y este a su vez declaró en contra del santero Juan Serrano. En el siguiente cuadro se mostrarán la calidad, sexo y estado civil de los procesados, para mostrar la disparidad entre sus calidades pero las evidentes similitudes de género y de estado:

Nombre y rol de la persona en el proceso	Sexo	Edad	Calidad	Estado civil
Pedro Rodríguez, acusador primario:	Hombre	49 años	-----	-----
Joseph Hernández, acusado/acusador secundario:	Hombre	25 años	Indígena	Casado
Julio Santiago, acusado/acusador secundario:	Hombre	25 años	Lobo	Casado
Juan Serrano, acusado:	Hombre	47 años	Mulato	Casado

En los dos documentos revisados es muy significativo que los acusadores son similares a los acusados, es decir, personajes asociados con culturas subalternas, ya que tanto en los registros de Tecastitlán como en los de Tomatlán, existen acusaciones hechas por mulatos en contra de otros mulatos o de indígenas a personas de otras castas, lo cual nos habla de la manera en que se manifestaba esta alteridad religiosa, al margen de cuestiones de calidad o clase, es decir que, a pesar de lo que pudiera parecer a simple vista, lo que provocaba el rechazo público no era el grupo social al que pertenecía, sino la diferencia existente entre sus prácticas religiosas –en estos casos particulares asociadas con la hechicería– y las comúnmente aceptadas por la sociedad.

3.1.3 Lucha entre culturas subalternas en los documentos de Tecastitlán

Cabe detenernos en un punto particular de la documentación de Tecastitlán antes de abordar el análisis de los mitemas que lo componen, ya que llaman la atención dos aspectos: el primero es que la Inquisición y la población católica no se mostraron en contra

de las actividades de curandería llevadas a cabo por los indígenas; y el segundo aspecto es la confianza que aparentemente recaía sobre los conocimientos de herbolaria de algunos indígenas incluso entre la población mestiza y blanca.

Esto nos lleva a preguntarnos, ¿Por qué en el caso de los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán” se permite esta práctica y posteriormente en el proceso en contra de los “Hechiceros de Tomatlán” se castiga a Juan Serrano, entre otras cosas, por llevarla a cabo? Es cierto que, no existe una cercanía espacial entre las dos poblaciones, lo cual podría ofrecernos un indicio para entender esta diferencia, ya que Tecastitlán se encuentra en la zona norte de la jurisdicción de Guadalajara y Tomatlán se encuentra en la zona occidental (ver los mapas 1. y 2.).

También se podría pensar que la diferencia está en las características de uno y otro tipo de curandería, ya que los tribunales religiosos buscaban atacar rituales similares a la hechicería, lo cual tampoco funcionará como argumento, puesto que es apreciable en los dos documentos una práctica que se asemeja a la magia, tanto tratándose de provocar males como cuando se busca remediarlos. Para analizar la anomalía hay que entender que aunque no la distancia temporal entre un documento y otro no era muy grande –siete años–, sí implicaba cambios significativos en cuanto a las prácticas de los indígenas, ya que a partir de 1755 los tribunales religiosos se dedicaron a perseguir actividades asociadas con la superstición, y en menor grado con la hechicería, de tal manera que si en un primer momento lo que se castigaba era el uso maligno de las hierbas, en el segundo se incluyó en la persecución su mezcla inadecuada con elementos religiosos, al margen de sus buenas intenciones.⁵⁰⁴

El segundo aspecto a analizar es el de la aparente confianza que en la población blanca y mestiza despertaban los médicos hierberos indígenas, es notable en cuanto al número de personas que se trataron los males con ayuda de esta clase de profesionales, lo cual revela que la religiosidad popular tenía un enorme peso inclusive entre los españoles. Vale la pena recordar que según la declaración de Felipe Trejo, al enfermar de una pierna fue tratado en el Hospital de Belén, el más grande de Guadalajara en aquellos años, en

⁵⁰⁴ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pp. 402-407.

donde no solo no pudieron ayudarlo, sino que le dijeron que “su enfermedad no era de las que allí se curaban”,⁵⁰⁵ por lo que decidió atenderse con un especialista “heterodoxo”.

Esta confianza depositada en los curanderos indios se explica, pues, por su maestría en el uso de las hierbas, lo cual dejaba de lado la parte más violenta de los fenómenos sociales que se desprenden hacia la otredad.

Se puede notar que los curanderos al hacer despliegues de una parafernalia religiosa y mágica en sus rituales –como el uso de pieles de serpientes, hierbas, y la quema de objetos presuntamente extirpados de los enfermos–, hacían un “montaje ritual”, es decir y siguiendo a Frazer, una representación a través de una ceremonia de naturaleza simpática en la que al destruir estos artículos perjudiciales se buscaba sanar al paciente. Si bien no hay pruebas de que estos rituales no se hicieran con el fin de recuperar la salud de los enfermos, lo cierto es que en el fondo también parecen obedecer a una búsqueda de obtención de beneficios pecuniarios.

El curar con el uso de hierbas no era una actividad necesariamente castigada y prohibida por la Iglesia, ya que incluso varios doctores y filósofos cristianos desarrollaron tratados sobre la misma. Un ejemplo de lo anterior se aprecia con San Alberto Magno gran promotor del uso de la herbolaría.⁵⁰⁶ Por tanto, se puede reconocer que lo que provocaba rechazo de la curandería y el uso de herbolaría en el seno de la Iglesia eran los rituales de naturaleza supersticiosa en que se combinaban dichos conocimientos con elementos considerados sagrados dentro de la cristiandad.

Una de las características de las acusaciones hechas ante el Tribunal del Santo Oficio en contra los hermanos de Cárdenas, es que muestran dos grupos de supersticiosos percibidos de manera dicotómica por su comunidad, ya que aunque ambos buscaban beneficios monetarios, los hermanos de Cárdenas fueron ligados con el mal en contraposición con los curanderos indígenas que eran vistos popularmente como buenos. Este tipo de lucha subalterna recuerda la anécdota de los *benandanti*, ya que según Carlo Ginzburg estos hechiceros de la comunidad de Friul, al norte de Italia, luchaban polarizados ya fuera por el bien o por el mal, siendo ambos bandos vistos como malignos por la Iglesia, ya que sus prácticas mágicas eran incompatibles con la doctrina oficial.⁵⁰⁷ En el presente

⁵⁰⁵ AGN, Inquisición, vol. 966, exp. 4, f. 23.

⁵⁰⁶ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval*, 69-70.

⁵⁰⁷ Carlo Ginzburg, *Los benandanti*, p. 28.

caso, igualmente existe una suerte de lucha subalterna entre las fuerzas del bien contra las del mal.

Siguiendo el método “indicial”, podemos encontrar que estas acusaciones no solo nos hablan del tipo de representaciones que hacían desde la cultura de elite en la relación vertical, tanto el Tribunal del Santo Oficio como la población católica de Guadalajara, de los hechiceros, sino que muestran otro tipo de latencias, como los porqués en la consulta de estos hierberos. Se puede apreciar una lucha entre culturas subalternas de claro talante rural, en la que los curanderos posicionándose desde el lado del bien, dentro de esta oposición binaria, acusaban a los maleficiadores ante sus supuestas víctimas y trataban de revertir sus maleficios incurriendo en prácticas similares a las suyas, aunque fuera desde un punto axiológico opuesto, lo cual les permitía ser bien acogidos por mestizos y españoles, lo anterior demuestra a su vez que el grupo de elite era flexible en su manera de seguir las reglas impuestas por la Iglesia.

3.2 El uso de los mitemas en la representación de los hechiceros en la diócesis de Guadalajara

Para el análisis de los documentos antes mencionados, consideraremos los mitemas que los conformaban y lo que estos implicaban en la época. Como se ha mencionado previamente, el mitema es una unidad irreductible constitutiva del mito, la cual funciona dentro de un sistema estructurado con otros mitemas del mismo modo que lo hacen los fonemas en los modelos lingüísticos,⁵⁰⁸ son partículas narrativas que en conjunción con otras forman relatos más extensos que entrañan creencias acerca del mundo a los cuales Claude Lévi-Strauss identifica como *mitos*.⁵⁰⁹

En el trabajo comparativo entre estos registros de los tribunales religiosos y la mitología indoeuropea, se pueden reconocer cuatro mitemas recurrentes en el sistema de creencias heredado del pasado indoeuropeo a la cristiandad y que posteriormente estaría presente en la manera en que los agentes de estos tribunales entendieron la hechicería en la Nueva España, al margen de sus orígenes históricos reales:

⁵⁰⁸ Claude Lévi-Strauss, “La estructura y la forma”, en *Antropología estructural*, pp. 139-140.

⁵⁰⁹ Según G. S. Kirk, la palabra griega *mythos* se relaciona con *míthos* y *muthoi*, donde la primera significa “afirmación” y la segunda “historia”, historias sobre la conformación y distribución de los elementos del Cosmos. G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, p. 26.

M1: El mito del combate, en que divinidades creadoras de estructuras de orden se enfrentan a sus contrapartes del caos. La cristiandad polarizó estas fuerzas: las primeras como benévolas y las segundas como malignas. Dentro de esta cosmovisión, los seres humanos mantenían un rol activo en esta lucha de carácter universal.

M2: Persistencia de cultos anteriores o paralelos al cristianismo, los cuales eran vistos como ritos de naturaleza maligna y parte de una “conspiración” en contra del bien común de la cristiandad. Estos cultos eran realizados por gente fuera de la jerarquía eclesiástica a los cuales se consideraba delincuentes religiosos.

M3: Los hechiceros, como maldecidores de su comunidad, en contraposición de las personas que fungían como promotoras del bien espiritual de la sociedad, es decir, como una inversión del héroe de la primera función de la teoría de Georges Dumézil.

M4: Búsqueda de la expiación espiritual de la sociedad a partir de la destrucción de un *pharmakoi*. Se perseguía y en algunas ocasiones se destruía, a aquellas personas que representaban el mal espiritual de la sociedad. Dentro de la cristiandad, muchas veces estas “víctimas expiatorias” eran personas representativas de la alteridad religiosa.

Con esta clase de mitemas se puede apreciar cómo es que el discurso de las religiones como “marco de encuadramiento”⁵¹⁰ y como conjunto de construcciones mentales no es un fenómeno estático, sino que se desgasta muy lentamente en el devenir del tiempo.

3.2.1 Mito del combate

Como veíamos en el primer capítulo de este trabajo, desde la aparición de las culturas sedentarias indoeuropeas, surgieron distintas interpretaciones religiosas del mundo, que tenían como fin explicar la manera en que se disponían los elementos del Cosmos. Al mismo tiempo, también se ha podido observar que tras la cristianización de Europa, dichas interpretaciones fueron asimiladas dentro de este nuevo paradigma, y una de estas fue la creencia de que las fuerzas opositoras del Cosmos se encontraban inmersas en una lucha constante.

⁵¹⁰Fernand, Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 70-71.

Con este último mito, vemos el perfeccionamiento del discurso y los recursos utilizados por la cultura cristiana, para crear distintos tipos de prejuicios y representaciones de los grupos de la alteridad, explotando los sentimientos de identidad de un grupo en contra de personajes que se consideraban ajenos a él y que se encontraban asociados al mal. Si bien estas ideas se desarrollaron en la Edad Media, en el presente capítulo las encontramos en el territorio novohispano, particularmente en la diócesis de Guadalajara.

En el caso de los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán”, la preocupación por desembarazar a la comunidad de los supuestos maleficiadores vino de parte de la población de Tecastitlán y no de las autoridades religiosas, lo cual no es tan extraño, puesto que tras más de dos siglos de dominación política y religiosa, estas gentes habían aprendido a seguir los estatutos de la doctrina cristiana, aunque no siempre desde su perspectiva más culta.

Vale la pena remarcar que las faltas religiosas de los supuestos maleficiadores se representaron a partir de mitemas similares a los que se apreciaron en el primer capítulo, reproducidos por la población de manera indirecta, puesto que sería improbable que hubieran tenido acceso a textos sobre mitología griega y teología católica, siendo más factible que hubieran escuchado historias relacionadas con los mitemas que aparecían en estas narraciones por medio de creencias populares, introducidas por los españoles y los sermones de la Iglesia.

A lo largo del proceso se describe cómo la población de Tecastitlán, valiéndose de un lenguaje similar al eclesiástico y utilizando construcciones míticas derivadas de las tradiciones cultas —es decir la teología y la literatura, con énfasis en la *Biblia*— denunció a una supuesta familia de hechiceros mulatos, los cuales fueron culpados por estos con base en dos cuestiones: por un lado, las faltas de carácter material como el robo de ganado y las proposiciones indecorosas que habían hecho a las mujeres de la localidad, y por el otro lado, el uso de la magia a través de maleficios y hechizos para amedrentar a la población.

Al acusar a los varones de la familia de Cárdenas por sus crímenes vemos cómo la población se hizo partícipe del combate cósmico, buscando desembarazar a su comunidad de estos elementos que consideraban negativos para la salud espiritual y social. Basta recordar la siguiente cita, con la que Cayetano Ruelas buscó el apoyo del Tribunal de la Inquisición en contra de hechiceros homicidas que según su parecer actuaban: “sin temor

de Dios, atropellando sus divinos mandamientos, sin que haya sido asequible hasta el presente ponerle reparo a tan grande insulto, que debería ser severamente castigado”.⁵¹¹

A través de un juego de oposiciones binarias, se observa que esta clase de delincuentes actuaban, al menos dentro del imaginario del catolicismo, en oposición a los actos de un cristiano “prototípico” ya que mostraban desprecio por el *Ethos* de dicha religión. Con base en estos argumentos, esta clase de personas se convertían en elementos eliminables, por encarnar la alteridad en su faceta más negativa, siendo en este caso doble, ya que los hermanos de Cárdenas no solo serían delincuentes religiosos, sino también mulatos, los cuales como se pudo apreciar en los primeros dos capítulos sufrían de una mala reputación entre los cristianos, por ser aparentemente propensos a utilizar las artes mágicas por medio de la vinculación cultural que se hacía entre lo negro de la piel y lo negro del alma. También se puede entender por un juego similar la diferencia entre los curanderos y los maleficiadores, puesto que mientras los primeros actuaban a la usanza de los magos –dentro de la cultura occidental usando su magia por el bien común–, los maleficiadores por el contrario obraban de forma diametralmente opuesta, utilizando sus conocimientos con el fin de obtener beneficios personales.

En cuanto al mito del combate en el proceso de Tomatlán, podemos encontrar diversas manifestaciones de entidades identificadas con uno y otro bando. Dejando de lado al Demonio, quién obviamente aparece como una entidad ligada al mal, llama la atención la aparición de Santiago a caballo, como figura representativa del orden entre las personas del gremio de los vaqueros (al que consideraban uno de ellos por también andar a caballo), ya que en el desarrollo del proceso es a este santo al que se le hacen llamados de ayuda, a través del uso de las imágenes manufacturadas por Juan Serrano. Lo anterior se puede explicar a través de dos posturas complementarias:

1. Por un lado, en la religiosidad popular se piensa que los santos ayudan a sus creyentes más rápida y directamente de lo que lo haría Dios. Como veíamos antes, en esta clase de religiosidad los practicantes buscan resultados tangibles e inmediatos (de una forma similar a la magia). En este contexto, el culto de Santiago fue bastante difundido durante el período colonial ya que se le veía

⁵¹¹ AGN, Inquisición, vol.966, exp. 4, f. 18.

como un santo ligado al arte de cabalgar –por lo que sigue siendo una figura de devoción entre algunos vaqueros en el México actual–,⁵¹² por lo que no sería raro ver que un grupo de ganaderos prefiriera pedir la ayuda del santo y no directamente a la Virgen María o a la Trinidad. Lo anterior no significa que Santiago fuera visto como un ser superior a Dios, sino solo uno que puede ayudar en ciertas labores muy particulares como la vaquería.

2. Por otro lado, en la tradición europea, a Santiago se le veía como un buen caballero belicoso, como una potencia luchadora del bien en contra del mal dentro del combate cósmico, puesto que en las emergencias bélicas siempre había estado del lado español contra las fuerzas del caos.

Haciendo una adecuación del modelo de G. Dumézil de la estructura trifuncional dentro de la cristiandad, específicamente a la doctrina de la Trinidad católica, vemos que aparentemente dentro de la religiosidad popular, y a diferencia de lo que podría pensarse no es Jesucristo –quien comparte rasgos con los dioses de la segunda función como Minerva o Thor: hijo del dios padre de la primera función; y combatiente de las fuerzas del caos como en el pasaje bíblico en que rechazó al Diablo en el desierto⁵¹³ y el del exorcismo del demonio Legión–⁵¹⁴ sino Santiago a caballo como “delegado” suyo, de la misma manera que otros santos y entidades preternaturales asociadas al bien en el estatuto del mito del combate, como son Miguel arcángel y San Jorge.⁵¹⁵

Sin embargo, en este proceso del tribunal eclesiástico ordinario, la aparición del santo guerrero obedece a una malinterpretación de la doctrina oficial católica por parte de los acusados, devenida en un culto herético en donde, a partir de un sincretismo –en el que se utilizaban oraciones y objetos sagrados dentro del catolicismo, combinados con fórmulas mágicas para recibir ayuda del Demonio– se buscaba obtener beneficios materiales a corto plazo. Por lo que se pueden percibir diversos delitos religiosos:

⁵¹² Araceli Campos Moreno, *Lo que de Santiago se sigue contando, leyendas del apóstol Santiago en México*, pp. 56-58

⁵¹³ Mateo 4, 1-11; y Lucas 4,1-13.

⁵¹⁴ Mateo 8,28-34; Marcos 5,9; y Lucas 8,30.

⁵¹⁵ Al arcángel Miguel y a San Jorge caballero se encomendaban algunos representativos de la segunda función, durante la Edad Media, como es el caso de los integrantes de la caballería franco-germana. Cesare Cantú, *Las órdenes de los caballeros*, p.18.

1. Apostasía, porque se renunciaba a Dios buscando la ayuda del Demonio, para actividades rechazadas por el cristianismo.
2. Sacrilegio, porque a pesar de esa renuncia, se utilizan rezos e imágenes santas para rituales de magia.
3. Superstición y curandería.
4. Ignorancia y herejía, reflejo del “error”, porque se estaba mal entendiendo y reinterpretando la doctrina de la fe católica.

En el caso del punto número cuatro, Nicolás Eymeric, autor del popular *Manual de inquisidores* (1376), explicaba que el “error” aunque distinto a la herejía, debía considerarse simétrico a ella ya que la bula *Ad Abolendam* (siglo XII) promovía que ambos delitos fueran perseguidos y castigados de manera similar, porque los dos eran una tergiversación de la doctrina cristiana.⁵¹⁶

En suma, en el proceso se aprecia el intento de usurpar la supremacía religiosa de la Iglesia católica, ya que los acusados tendían a poner por encima de la doctrina oficial su manera de interpretarla.

Por otro lado, la alteración del orden religioso es un segundo crimen achacable a este grupo de hechiceros, ya que la reinterpretación de la doctrina cristiana hecha por Juan Serrano se estaba empezando a extender entre los grupos subordinados a los peninsulares, criollos y mestizos: mulatos, indígenas y castas. Dicha propagación no podía ser tolerada por las autoridades religiosas, porque provocaría desestabilidad religiosa y social entre los moradores de Tomatlán, no solo en el ámbito espiritual, sino también en el material.

De este modo, a partir de la aplicación de la violencia intelectual, estos personajes se volvieron eliminables. Este ejemplo nos muestra cómo a partir de una práctica considerada opuesta a la cristiandad, como es la hechicería, se podían desprender otras que a su vez servían para hacer un puente, al menos en el imaginario, entre estas actividades y las culturas subordinadas, creando una representación de estas personas como propensas a la utilización de la magia maligna.

⁵¹⁶ Nicolás Eymeric, *Manual de inquisidores*, p. 134.

3.2.2 Persistencia y aparición de prácticas religiosas paralelas al cristianismo

En los dos documentos analizados existe la aparición de prácticas religiosas derivadas de culturas que no pertenecían a la tradición de Occidente. A pesar de que se nota una fuerte influencia de la cristiandad en las declaraciones hechas en los dos casos de hechicería, lo cierto es que en menor medida aparecen elementos de rituales y prácticas mágicas indígenas. Además, al existir en ambas emergencias acusaciones en contra de hechiceros mulatos, surge también la posibilidad de que estos estuvieran influenciados por el animismo africano,⁵¹⁷ producto de la movilización de esclavos desde África⁵¹⁸ entre los siglos XVI y XVII, donde estos tomaron las doctrinas y tradiciones que les parecieron más familiares de la cristiandad y las acoplaron a reminiscencias vagas que se transmitían oralmente de los rituales religiosos de su tierra natal.⁵¹⁹ Sin embargo, tras analizar la descripción de los rituales practicados por los hechiceros, en los casos antes vistos, se puede concluir que hay poca similitud entre el animismo de la magia de los esclavos negros y la descripción de las actividades de los maleficiadores mulatos de la diócesis de Guadalajara.

En el caso de los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán” se pueden identificar dos tipos de prácticas religiosas externas a la cristiandad: curandería y hechicería. Lo que hace que la curandería, una actividad similar a la medicina, aparezca en este caso y otros similares como una falta de carácter religioso es que para llevarla a cabo, diversos grupos de indígenas hacen acopio de una combinación de objetos sagrados del catolicismo y artefactos considerados mágicos en función de sus características físicas o simbólicas como ocurre en la magia simpatética imitativa.

La utilización de algunas herramientas para llevar a cabo rituales de hechicería, es relativamente común en diversas tradiciones de Occidente, como se vio en el primer capítulo con el ejemplo de la *Odisea*, texto en que Circe se valió de una varita mágica para transformar en bestias a los hombres. Sin embargo, también se apreció que en la Edad Media se pensaba que las brujas y hechiceras utilizaban *escobas*.

⁵¹⁷ Diarmaid MacCulloch, *Historia de la cristiandad*, pp. 762-763.

⁵¹⁸ María Isabel Grau, *La revolución negra*, pp. 5-6.

⁵¹⁹ Diarmaid MacCulloch, *Historia de la cristiandad*, p. 762

Tomando como ejemplo lo anterior, en la documentación de Tecastitlán, se puede conjeturar que el uso de objetos como la rueda y el muñeco obedecen a rituales similares a los que, se pensaba, realizaban las hechiceras. Aunque existen diferencias formales entre estos ejemplos y los que presenta el caso de la familia de Cárdenas, la finalidad es la misma, hacerle daño a la población con el uso de la magia.

De los dos artículos mencionados en la declaración de Joseph del Poro, llama la atención el muñeco, ya que parece ser una remanencia de algún ritual introducido por los esclavos negros. Se llega a esta afirmación, puesto que se sabe que en diversos cultos, derivados del sincretismo entre el catolicismo y el animismo africano, se utilizan instrumentos mágicos como máscaras y muñecos.⁵²⁰ Autores como sir James George Frazer, explican que estos muñecos, utilizados en rituales de magia y religión, son por lo general efigies de personas a las cuales se les quiere hacer un bien o un mal –como en el ritual de hechicería que describía Malinowsky–.⁵²¹ Se hacen de diversos materiales y existen en diferentes culturas del mundo, donde una constante es que se les quema de manera periódica, para alejar al mal de la comunidad.⁵²² La diferencia entre el ritual de expiación y el de hechicería consiste en que el primero es público y tiene como fin hacer un bien, mientras que el segundo es privado –casi secreto– y se hace para realizar un mal.

Como se pudo observar, con la lectura de los dos documentos de Tecastitlán (1737 y 1753), no todas las características dentro de la descripción de las prácticas de los acusados pueden ser identificadas a partir de mitemas indoeuropeos, por lo que se deben tomar en cuenta aquellos elementos externos provenientes de las culturas de la gente negra e indígena.⁵²³

En la emergencia de Tomatlán se aprecian indicios de creencias y cultos paralelos al cristianismo. Por un lado se describe una clase de curandería que por sus características puede identificarse con un sincretismo entre la cultura indígena y el catolicismo, ya que al igual que en el caso de Tecastitlán, aparece como una mezcla entre el uso de herbolaria prehispánica y rezos e imágenes sagradas de la cristiandad. Por el otro lado, se observa un

⁵²⁰ Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, pp. 172-175.

⁵²¹ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, p. 81.

⁵²² James George Frazer, *La rama dorada*, p. 708.

⁵²³ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, pp. 455-456.

tipo de hechicería que, por la manera en que la representan, parece ser el resultado de una mala asimilación de la doctrina católica y elementos de la hechicería cristiana convencional; es decir, la que incluye pactos y reuniones con el Diablo y otros demonios. Las faltas religiosas asociadas con la magia, aparecen en el proceso de esta manera:

Persona	Calidad	Falta religiosa asociada a la magia
Joseph Hernández (Chanfaro)	Indio	Hechicero y supersticioso
Julio Santiago	Lobo	Hechicero, supersticioso y capaz de convertirse en animal
Juan Serrano	Mulato	Hechicero, supersticioso, agorero y curandero

A pesar de que la primera acusación hecha en el proceso, fue en contra del indio Chanfaro, el mulato Juan Serrano pronto se convirtió en la figura central del mismo, ya que los agentes del tribunal eclesiástico descubrieron que el santero era quien proveía a los campesinos de las imágenes demoniacas y les enseñaba a hacer hechicerías.

En este proceso se está ante un fenómeno religioso de grupos de personas de bajo nivel social, ya que los implicados eran campesinos. La presunta cercanía entre el Demonio y la gente de este gremio, es una creencia de la Europa medieval que, según Jules Michelet, surgió de un prejuicio de las clases dominantes en contra del campesinado que, por lo general, era más pobre.⁵²⁴ Un ejemplo similar se apreció en la estructura trifuncional germana, ya que en la mitología la magia de los dioses Vanes era considerada maligna por ser inferior en la escala social, siendo a su vez ligada con la tercera función: los campesinos.⁵²⁵

En el proceso de los “Hechiceros de Tomatlán” existe la negación de algunos usos y costumbres del catolicismo, hecha de manera voluntaria y consciente por los hechiceros. Se puede observar un ejemplo cuando al estar Chanfaro y Julio Santiago en el monte, este último le hace la prohibición de utilizar cruces y rosarios durante el ritual para dotar de

⁵²⁴ Jules Michelet, *La bruja, un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, 73-79.

⁵²⁵ Georges Dumézil, *Del mito a la novela*, p, 111.

poder a la imagen de Santiago.⁵²⁶ Esta es una negación a la religiosidad de elite, en este caso del catolicismo, y es una constante en las narraciones sobre personajes que hacen pactos con el Demonio, ya que en numerosos relatos se hace alusión a que para obtener la ayuda mágica de este se necesita renegar de objetos sagrados o decir fórmulas en que se niegue a Dios, la Virgen o los santos.⁵²⁷ Cabe mencionar que en estos documentos no se hace mención a que los denunciados hayan renegado a Dios y los sacramentos, por lo cual la negación de los artículos religiosos no implicó que los acusados estuvieran inmiscuidos en prácticas de brujería.

Otra práctica que era contraria a la normatividad del catolicismo era la curandería practicada por Juan Serrano, ya que en ella se aprecia la combinación de rezos católicos y elementos indígenas, como el uso de ciertas hierbas y cactáceas, así como también el peyote, la hierba del coyote e incluso el humo del tabaco⁵²⁸ –todos estos considerados mágicos dentro de la tradición prehispánica–, por lo cual al final del proceso las autoridades de la Iglesia le prohibieron continuar con estas actividades.

Las características de los ritos de curandería de Serrano guardaban similitud con los realizados por indígenas en territorios novohispanos que, como hemos puntualizado previamente, eran interpretados como “execramentos” (una inversión de los sacramentos que perjudicaban el alma de quien los tomara) por los primeros evangelizadores,⁵²⁹ es decir, que los veían con características similares a la hechicería. Cabe decir que estas actividades fueron atacadas por el Tribunal del Santo Oficio, incluso entre los indios, con base en preceptos como los convenidos el 26 de octubre de 1755, ya que el Tribunal llegó a la resolución de que ya no les permitiría llevar a cabo esta clase de rituales, así como tampoco la consulta de brujos, hechiceros y agoreros, instando a la población a entregar a cualquiera que recurriera a esta clase de prácticas.⁵³⁰

⁵²⁶ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 2r.

⁵²⁷ Un caso popular es el de las brujas, ya que en algunos relatos, se pensaba que para volar tenían que recitar lo siguiente: “De villa en villa, sin Dios y ni Santa María”, o alguna variante. Cecilia López Ridaura, “De villa en villa, sin Dios y ni Santa María, un conjuro para volar”, en *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, Claudia Carranza Vera, pp. 37-40.

⁵²⁸ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, fs. 7-7r.

⁵²⁹ Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 35.

⁵³⁰ Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, p. 403.

3.2.3 Hechiceros como maldecidores de su comunidad

En los dos documentos analizados aparecen dos constantes como resultado del uso de la magia, que guardan estrecha relación con las representaciones del tipo de males que realizaban los hechiceros y maleficiadores en la tradición occidental:

1. Los hechiceros y maleficiadores usaban la magia para violentar las normas éticas y religiosas de la comunidad.
2. A partir de los relatos de los acusadores, se crearon representaciones de estos delincuentes religiosos específicos.

En las declaraciones hechas por los acusadores de los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán” vemos dos detonantes en los crímenes de los hermanos de Cárdenas: el hurto y la lujuria. Con base en estos males materiales, que son a su vez un desafío al *Ethos* de la religiosidad católica representado con constructos del imaginario, se desarrolló una asociación de los maleficiadores con el mal espiritual, ya que tomando represalias en contra de la comunidad que se oponía a sus abusos, enfermaron y mataron con ayuda de sus poderes preternaturales, y acosaron a la población por medio de otras prácticas mágicas como el zoomorfismo y el sansonismo.

El daño a la comunidad católica vendría desde dos frentes: uno espiritual, puesto que los adoradores del Diablo eran enemigos de Dios; y uno segundo, material, derivado del primero porque al ser enemigos del Creador, también lo serían de sus creaturas.

Por otro lado, y como se apreció en los ejemplos de la historia y mitología europea, la desestabilidad religiosa y social es uno de los peligros más temidos cuando existen intercambios culturales en el seno de una comunidad, ya que existe la posibilidad de introducir elementos externos dentro de la doctrina oficial, lo cual la alteraría y daría pie a malas interpretaciones por parte de la feligresía. Este miedo es más reconocible en el caso de los “Hechiceros de Tomatlán”, donde las enseñanzas de Juan Serrano se estaban esparciendo entre indígenas y personas pertenecientes a castas como los lobos y mulatos. Este caso es el más rico de los dos analizados en la presente, en cuanto a la descripción de actividades identificables con la magia, así como también del discurso político implícito, ya que los tres procesados en el mismo son pertenecientes a castas contra las que existía un

prejuicio muy arraigado, siendo particularmente más extendido entre las gentes de calidad negra y mulata.

Como se pudo ver en el proceso de los “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán”, en ocasiones la curandería gozaba de confianza entre la población católica. Sin embargo, a pesar de que Juan Serrano curaba, no era visto como una persona benéfica.⁵³¹ La realidad es que en el proceso, tanto la curandería como las otras prácticas que Serrano enseñaba a Santiago, e indirectamente a Chanfaro, eran asociadas con la hechicería y otras actividades consideradas maléficas por la población católica y el tribunal eclesiástico ordinario. También se puede pensar que Serrano sabía que actuaba mal, ya que, dejando de lado la cuestión cultural, el santero sabía que lo que estaba llevando a cabo era maligno dentro de la cosmovisión cristiana.

Por lo tanto, el mal traído a la comunidad no solo llegó con la expansión de un culto heterodoxo, sino también con la invocación del Diablo que se estaba llevando a cabo dentro de la localidad, así como también el mal uso de símbolos considerados sagrados dentro del catolicismo en prácticas sacrílegas.

En Tomatlán la hechicería surgió a partir de un sincretismo, por lo que puede a su vez ser considerada como una herejía cristiana, un mal entendimiento de la doctrina oficial, una “dislocación de alguna construcción completa”,⁵³² como lo es la religión. A través de la historia, la Iglesia se ha mostrado en contra de este tipo de emergencias por diversas causas entre las que sobresale la desestabilización social y religiosa.

La coexistencia entre diversos grupos (españoles, indígenas y mulatos) era común en los pueblos de indios como Tomatlán, lo cual nos deja ver que el rechazo por parte de las autoridades eclesiásticas hacia los indios y las personas de castas era derivado de sus prácticas religiosas.

Como se vio antes, sobre la figura del mulato recaía un fuerte prejuicio, ya que se les representaba como personas con tendencia a utilizar las artes mágicas, por lo que no es de extrañar que en este caso, en el que un mulato aparece como figura central, se temiera que se esparciera su manera de interpretar la religiosidad católica. Los principales temores por parte del tribunal eclesiástico eran dos: la usurpación de la autoridad de la Iglesia y los

⁵³¹ AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 7.

⁵³² Hilaire Belloc, *Las grandes herejías*, p. 8.

daños materiales y espirituales que podría costarle a la comunidad de Tomatlán la aparición de esta clase de cultos que estaban entre la herejía, el mal entendimiento de la doctrina, y la hechicería.

También se temían los posibles daños materiales a la comunidad, puesto que los trabajadores que empezaban a participar de manera activa en esta suerte de “conspiración” de la cultura campesina, estarían tentados a sacar provecho económico al extender sus creencias a otros grupos que supuestamente eran proclives a realizar malas acciones, como eran los indígenas y las gentes de castas.

De esta manera, podemos ver que existe un miedo entre la población a que grupos de personas de la alteridad religiosa, en ambos casos encarnados en principalmente por mulatos, estén destruyendo a la comunidad, tanto material como espiritualmente, con el uso de las artes mágicas.

3.2.4 Expulsión del mal

En los dos casos analizados se ve un claro y activo posicionamiento de la población en contra de los maleficiadores y hechiceros. Aunque no hay una destrucción violenta de los maleficiadores, ni una relajación al brazo secular por parte de la Iglesia, se aprecia un escarnio y una actitud negativa hacia los delincuentes religiosos, con diferencias en los dos ejemplos:

1. “Hechiceros maleficiadores de Tecastitlán”: La población busca ayuda del Tribunal del Santo Oficio para escarmentar a los maleficiadores, con base en la gravedad de la falta religiosa que significaban sus prácticas mágicas.
2. “Hechiceros de Tomatlán”: el tribunal eclesiástico escarmentó a los tres hechiceros:
 - a) Mandó aprender al indígena Joseph Hernández.
 - b) Al mulato Juan Serrano, se le encarceló y después se le incautaron sus bienes y se le prohibió continuar con las prácticas de curandería.
 - c) Se mandó a perseguir a Julio Santiago en la jurisdicción de Guadalajara.

Como se analizó en los primeros dos capítulos, la comunidad, con el Estado y la Iglesia a la cabeza, necesitaba purgarse constantemente de personas consideradas nocivas,

como los grupos de las “sociedades de persecución”, aunque no siempre con el uso de la violencia extrema, sino con otro tipo de estrategias como la persecución y el escarnio público. Los grandes números de acusaciones en contra de los delincuentes religiosos hablan de la influencia que tenían los tribunales de la Iglesia en el imaginario social, aparte del miedo que lograban crear en la población, ya que como vimos en el primer capítulo, en la Europa medieval invitaban a la población a entregarse, la cual accedía, por magnificar los alcances que tenía realmente dicha institución de la cristiandad.

Sobre la subordinación de la población hacia la autoridad institucional, Paul Ricoeur teorizó que esta clase de sumisión nacería del autorreconocimiento de la sociedad de necesitar quién la organice, dando como resultado lo que se conoce como “Ética de angustia”,⁵³³ que es la aceptación de la legitimidad del Estado para practicar la violencia en contra de una persona, con base en la idea de proteger el bien de la comunidad.⁵³⁴ Santo Tomás de Aquino pensaba que el bien común era el fin principal de las sociedades, por el cual se justificaban las acciones de la Iglesia para brindar justicia y paz⁵³⁵, una enseñanza bien difundida en el tomismo medieval, ya que inclusive el *Malleus Maleficarum* se sustentaba en esta ideología.

En suma, este tipo de rituales de expulsión del mal, ya no desde las culturas precristianas, sino en el seno del catolicismo, obedecía a una suerte de oposición binaria, como explicaban George Frazer y Claude Lévi- Strauss, entre identidad y diferencia, es decir, de la manera en que podía representarse y entenderse al “otro” y también la forma en que una comunidad se posicionaba en contraposición con este, siendo en la cristiandad el “otro” asociado con el hechicero.⁵³⁶

En los documentos de Tecastitlán, la idea de la expulsión del mal, representado por los elementos de la alteridad, existía entre la población de dicho asentamiento, a la manera de los relatos bíblicos como el de la “pitonisa de Endor”, lo cual demuestra la manera en que se habían permeado las enseñanzas católicas entre la población de Guadalajara. Por tanto, al ser los maleficiadores desestabilizadores, tanto religiosos como sociales, hubo una necesidad dentro de la población de desembarazarse de ellos. En este caso, la aniquilación

⁵³³ Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, p. 220.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁵³⁵ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica y analogía medieval*, p. 101.

⁵³⁶ Jostxu Martínez Montoya, “Identidad y diferencia”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, *Claves de hermenéutica*, p. 287.

del mal por medio de rituales realizados por una sociedad, es muy importante para el presente análisis, ya que muestra el tipo de cercanía y compromiso que existía entre una comunidad y sus creencias religiosas.

Como los habitantes de ambos pueblos temían al poder demoniaco de los hechiceros, tuvieron que ir ante el Tribunal, puesto que se pensaba que los agentes de esta institución de la Iglesia estarían protegidos contra los maleficios, por estar cercanos a Dios, y por otro lado porque sería el organismo con la autoridad moral de infringir castigos a la gente que lo mereciera.

De hecho, como ya se ha mencionado, incluso sería posible pensar que los supuestos maleficios fueron una invención de los pobladores, aprovechando un antiguo prejuicio en el que se veía a los mulatos como personas propensas a utilizar la magia, para instigar a la Inquisición a castigar a unas personas que se dedicaban a robarles y a atosigar a las mujeres de la localidad, y por otro lado, también podía ser una conjura de los curanderos para culpabilizar a un grupo de disidentes sociales, de males aparentemente mágicos, con la finalidad de obtener beneficios pecuniarios.

Esto demuestra que el tribunal eclesiástico tenía un plan para reprimir a los elementos heterodoxos a la doctrina oficial. La sociedad, dañada en su salud espiritual por la aparición de cultos que rayaban en la idolatría y la herejía, obtendría su suerte de *pharmakoi* al castigar a los delincuentes religiosos

Conclusiones

Después de llevar a cabo un proceso reflexivo a partir de teorías y métodos de la historia de las religiones, se pueden llegar a afirmar algunos postulados generales del fenómeno de la hechicería en la Nueva España, que guardan similitudes con su homóloga en Europa:

1. En ambos espacios, existe un nexo estrecho entre mitos, prácticas e instituciones, ya que los constructos míticos ejercen su influencia sobre las actividades humanas. Existe una correspondencia entre el *Ethos* de una sociedad y el *Mythos* de las religiones, lo cual nos puede ayudar a explicar algunas emergencias sociales, como lo son las persecuciones de practicantes de hechicería y otra clase de delincuentes religiosos.
2. La hechicería, así como otras formas de representación negativa en la Nueva España fue parte de una estrategia para desprestigiar desde la doctrina oficial a religiones previas o paralelas a la dominante, que por sus características no eran compatibles con el *Ethos*, *Mythos*, *Logos* o *Eros* de esta.
3. La representación de la hechicería estaba ligada a una supuesta usurpación del poder religioso por un personaje de la alteridad que, en el caso de la Nueva España solían ser mujeres, judíos, negros y mulatos, por lo cual este tipo de construcciones del imaginario eran vehículo de ideas que daban como resultado la marginación de ciertos sectores de la sociedad.
4. Los mitos, que tan poderosamente ejercen su influencia en el ámbito religioso, son parte de constructos sociales y culturales de muy largo alcance temporal, pero lento desarrollo, que al manifestarse en formaciones culturales emergentes en la Nueva España fueron tildados de "supersticiones" y perseguidos como parte de las representaciones negativas de la religión predominante en contra de las interpretaciones paralelas del cosmos.

Al tomar en cuenta los puntos anteriores, se puede ver que la hechicería novohispana era en sí misma una sucesión de fenómenos sociales que la volvían muy compleja. A partir de ello, en los casos particulares de hechicería en la diócesis de Guadalajara, se puede encontrar lo siguiente:

1. Utilización de creencias religiosas de Occidente derivadas de la estructura trifuncional como:
 - a) El mito del combate.
 - b) Persistencia y aparición de prácticas religiosas paralelas al cristianismo.
 - c) Búsqueda de expiación del mal espiritual de la sociedad a partir de la destrucción de un *pharmakoi*.
 - d) Hechiceros como maldecidores de su comunidad.
2. Perpetuación de prejuicios en torno a elementos de la alteridad, en este caso aquellas personas que insistían en asumir la responsabilidad de alguna de las tres funciones al margen de las estructuras religiosas oficialmente constituídas. Por lo que en este tipo de relatos vistos desde la perspectiva institucional prponderante se aprecia un abierto rechazo hacia la usurpación de la autoridad religiosa, representado en distintos mitos en donde se les asocia al mal, en especial, al uso de la magia para hacer daño a los demás, aunque los practicantes de dichas artes no necesariamente buscaran hacer algún mal a las personas.
3. Persecución de elementos de la alteridad en los procesos de Tecastitlán y Tomatlán, donde se aprecia el prejuicio en contra de la casta de los mulatos, que resulta también identificable en relatos de otras regiones novohispanas, e incluso de la España medieval.
4. Persecución de los tribunales religiosos, como instituciones dadoras de sentido y orden a partir del discurso del *Mythos* de la cristiandad, en contra de prácticas heterodoxas como la hechicería porque significaba el mal entendimiento de la doctrina religiosa aceptada y la posibilidad de surgimiento de cultos sincréticos.
5. Práctica de curandería en Jalisco, por la cual sus ejecutores aseguraban contrarrestar hechicerías malignas, a partir de rituales simétricos a la hechicería.

Las similitudes formales entre los mitemas de la hechicería novohispana y la europea, heredera del mundo antiguo, se debieron principalmente a que estos fueron introducidos por los españoles en los territorios colonizados, y también por la asociación que hicieron los evangelizadores de las prácticas religiosas de los indios con la imagen arquetípica de los cultos de adoración del Diablo en la Edad Media.

Los mitemas que se abordaron en el capítulo tercero son apreciables desde la cultura griega, por lo cual vemos la influencia que ejercieron en la creación de una cosmovisión cristiana, ya que cuestiones como el mito del combate, la creencia en la persistencia de cultos nocturnos siniestros y la necesidad de expulsar al mal se convirtieron en el motor que originó muchas prácticas desarrolladas por instituciones del cristianismo a partir de la Edad Media. Por supuesto, en estos relatos religiosos la utilización de un mitema, al igual que en los sistemas de signos, no es arbitraria sino que está supeditada a un contexto específico y a una necesidad particular por parte de aquellos que se encargaron de crear representaciones sobre la hechicería y el tipo de personas que se encargaban de llevarla a cabo.

Como es de suponerse, difícilmente todos los mitemas que conformaban esta clase de relatos en la documentación de los tribunales religiosos novohispanos serían idénticos a los de las tradiciones europeas. Aunque no era una de las metas planteadas en la presente investigación, a lo largo del proceso de análisis de los registros se pudo notar que en las narraciones dadas por los testigos aparecían elementos míticos ajenos a los de la tradición de Occidente. La mayoría de estos eran pertenecientes a las culturas indígenas y de los esclavos negros. En textos como los analizados en la presente investigación, pueden aparecer resabios de cultos introducidos por los esclavos, como es la adoración de los *orishas*, una suerte de deidades menores que intervenían en las vidas de los hombres, y que al igual que los santos patronos en el catolicismo estaban unidos a las personas desde el día de su nacimiento.⁵³⁷ En consecuencia, catalogar como magia negra todo lo que en realidad era culto animista fue una estrategia para debilitar una tradición que constituía el único vínculo con una autonomía que se había perdido por culpa de la esclavitud y la marginación, y que era resultado de la manera en que los agentes de los tribunales religiosos interpretaban los elementos que veían en los territorios colonizados.⁵³⁸ De igual manera, es posible identificar ciertos elementos de la tradición mítica de los pueblos autóctonos de las Indias, como se pudo apreciar en el capítulo tercero. No obstante, esta clase de mitemas no se trabajaron a fondo, sino que nos hemos limitado a estudiar la manera en que los tribunales religiosos describían el fenómeno de la hechicería desde estructuras narrativas introducidas de Europa. Dejamos pues como una invitación a otros

⁵³⁷Diarmaid MacCulloch, *Historia de la cristiandad*, p. 763

⁵³⁸Ídem.

estudiosos de las religiones el desarrollar un análisis complementario, a partir de una postura analítica de los mitos, para explicar la función y el sentido que tienen la aparición de mitemas particulares de estas tradiciones paralelas a la cristiandad.

A pesar de que en la investigación se analizó principalmente el discurso de los tribunales religiosos y de los acusadores, no se perdió de vista que en estos documentos estaba presente el discurso de los acusados, el cual tenía sus características particulares. A partir del análisis de los discursos hegemónicos se aprecian cuando menos dos fenómenos sociales enmarcados en la relación existente entre las culturas superior e inferior:

1. Se percibe una apropiación y una reinterpretación de elementos de la cristiandad por los indios y los mulatos, según puede verse tanto en la acusación de Tecastitlán, como en el proceso de Tomatlán. En el primer caso, con las descripciones de los rituales de curandería en los cuales se utilizaban hierbas y pieles de animales junto a rezos e imágenes católicas. En el caso de Tomatlán, esta forma de apropiación cultural es más detallada, ya que en los autos del proceso se describen oraciones muy particulares utilizadas por los hechiceros, así como también la manufactura y distribución de imágenes sagradas, hechas por gente no legitimada por la Iglesia,
2. Derivado de lo anterior, se aprecia la aparición de voces activas desde abajo, es decir, se ve cómo existía una cultura propia de los grupos subordinados constituida a partir de elementos prehispánicos, africanos y católico-europeos que estaba en constante interacción con la cultura superior también influida, a su vez, por las culturas de aquellos.

En los casos estudiados se puede apreciar un factor distinto a la representación de la hechicería en Europa, ya que si en diversas tradiciones como en la griega y la germana es la mujer la que lleva este rol en la mitología, en los casos de Tecastitlán y Tomatlán son grupos de hombres los que practican la hechicería.

Pero, ¿por qué existió este predominio de la figura masculina en las acusaciones de hechicería de esta zona? Al revisar de cerca los casos, nos damos cuenta que se trata de una hechicería rural con características muy particulares del contexto ganadero, en donde un grupo de vaqueros busca hacerse de poderes mágicos que les ayuden en sus labores, en el

arte de cabalgar y manipular animales de granja, al mismo tiempo que pretenden obtener mayor destreza en el cortejo de mujeres por los mismos medios.

Esto no significa que no haya existido una hechicería femenina en esta región, sino que al no ser de alto impacto social, es decir, que no afectaba a un gran número de personas de la comunidad ni provocaba a su vez una suerte de brote de psicosis en la población, como el apreciable en los dos casos aquí analizados, no eran acusadas ante los tribunales religiosos. Es posible que la hechicería femenina estuviera más vinculada a las zonas urbanas, ya que muchos de los hombres de estas regiones viajaban con regularidad y tenían por esta razón dos o más parejas,⁵³⁹ haciendo que las mujeres buscaran remedio a estas infidelidades “amarrando” a sus esposos por medio de la magia. Esto último no es perceptible en los casos de Guadalajara aquí estudiados, ya que los hombres trabajaban en el campo y en todo caso, eran estos los que buscaban enamorar a más de una mujer con el uso de poderes preternaturales.

Igualmente, la falta de casos femeninos también podría justificarse por la ineficiencia de la supervisión inquisitorial en los ambientes rurales, a pesar de su cada vez mayor población. Si tomamos en cuenta que fue durante este período que dicha región creció poblacional y económicamente, podremos notar que esto impactó el número de documentos creados por los tribunales religiosos.⁵⁴⁰ Lo antes mencionado puede argumentarse al observar los datos obtenidos por Solange Alberro, quién nos muestra que en el caso de la zona centro de la Nueva España, si bien existieron alzas y bajas en el número de procesos entre los siglos XVI y XVIII,⁵⁴¹ la constante fue que mientras más se poblaba dicha región aumentaba el número de procesos y acusaciones ante el Tribunal de la Inquisición.

En el caso del obispado de Guadalajara, se puede ver un fenómeno similar, ya que tomando como ejemplo el aumento de documentos sobre la legislación de la publicación de libros en esta diócesis, se puede apreciar una alza: tenemos sólo catorce registros entre los siglos XVI y XVII; en contraste, encontramos treinta y dos en el siglo XVIII; y finalmente localizamos catorce solamente en los primeros años del siglo XIX. Cabe mencionar que la

⁵³⁹Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, p. 183.

⁵⁴⁰Armando González Escoto, *Historia breve de la iglesia de Guadalajara*, pp. 123-125.

⁵⁴¹Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, pp. 210-218.

mayoría de los casos son en el ámbito urbano.⁵⁴² Esto nos demuestra dos cosas: el aumento de casos investigados por los tribunales religiosos, y también la mayor penetración que existía en las áreas urbanas de la influencia de estas instituciones, derivada en parte por una eficiente red de información, misma de la que se carecía en el ambiente rural.

Para finalizar, cabe mencionar algunas cuestiones de método que pueden ser utilizadas por estudiosos e investigadores que deseen abordar la temática religiosa novohispana desde la metodología de las religiones comparadas.

De las diversas perspectivas de análisis de las religiones: evolucionista, hermenéutica y comparativa, se tomó esta última para el desarrollo de la presente tesis, porque se planteó hacer una comparación entre los mitemas que componen diversos mitos en torno a la representación de la hechicería en la tradición occidental, y los que aparecían en la documentación desarrollada por los tribunales religiosos de la diócesis de Guadalajara con respecto al mismo fenómeno religioso. Para este fin se utilizaron dos casos, explotando para ello sus características desde un análisis cualitativo, encontrando de este modo similitudes y variantes, mismas que se pudieron explicar, dejando de lado el plano meramente descriptivo, gracias a la comparación formal que se hizo de estas estructuras del imaginario.

Un aspecto importante fue el mostrar que se pueden aprovechar métodos y teorías que en muchas ocasiones habían sido dejados de lado por parecer incompatibles con las realidades del ámbito novohispano, como es el análisis trifuncional de Georges Dumézil, para obtener conclusiones distintas y complementarias a las que pudieran ofrecer los métodos y las tradiciones historiográficas más utilizados como son la historia social y la historia cultural. No obstante, al ser la cultura cristiana novohispana heredera de antiguas tradiciones indoeuropeas, es posible analizarla a partir de métodos y teorías especializados en estas tradiciones, ya que se pueden percibir remanencias del mundo antiguo, incluso en territorios tan alejados en el tiempo y el espacio como las colonias europeas en las Indias por medio del análisis de los mitos.

⁵⁴²De los alrededor de mil cincuenta documentos, resguardados en el Archivo General de la Nación, llevados a cabo por el Tribunal de la Inquisición en Guadalajara, se tomaron los sesenta concernientes al ámbito de la legislación de los libros en dicha zona.

Por supuesto, lejos de agotar las posibilidades de investigación, todavía quedan para trabajos futuros muchos acercamientos posibles desde el estructuralismo en donde podría analizarse la lógica de los mitos desde una lectura de los símbolos que los componen y que dan un acomodo particular a sus mitemas, una metodología que puede notarse principalmente en la obra de Claude Lévi-Strauss⁵⁴³ en sus *Mitológicas*.⁵⁴⁴

Al mismo tiempo existen procesos históricos que explican la evolución de los mitos como son rupturas y emergencias institucionales, políticas e incluso sociales. El riesgo al hacer este tipo de trabajos, desde la perspectiva estructuralista, es que se pueden dejar de lado estos aspectos “historizables”, puesto que existen horizontes de experiencia compartidos por personas de distintos momentos históricos y diversas zonas geográficas, mismos que pueden derivarse tanto de aspectos biológicos⁵⁴⁵ como también de inquietudes existenciales⁵⁴⁶, dejando así de lado particularidades de cada una de las distintas sociedades donde estos fenómenos religiosos se llevaron a cabo.

⁵⁴³ Claude Lévi-Strauss en sus obras *Mitológicas* (compuesta en cuatro partes: *Lo crudo y lo cocido*, *De la miel a las cenizas*, *El origen de las maneras de mesa* y *El hombre desnudo*) y *Antropología estructural*, muestra un análisis estructural en el cual desarrolla su esquema de “oposiciones binarias”, es decir, que diversos pueblos veían una lucha entre opuestos en diversos aspectos constitutivos de la realidad.

⁵⁴⁴ Como ejemplo puede verse la primera parte del texto *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, en el cual se ve el “tema” y las “variaciones” de un canto de la tribu bororo. Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, pp. 43-82.

⁵⁴⁵ Como puede ser el explicar el porqué de las cacerías y la matanza de animales para comer. Walter Burkert, *La creación de lo sagrado*, pp. 9-11.

⁵⁴⁶ Como es el paso de la adolescencia a la adultez o el miedo a morir. Joseph Campbell, *El poder del mito*, p. 184.

Anexos: imágenes del caso de Tomatlán



Imagen 1. “Demonio mulato”
(AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 12)

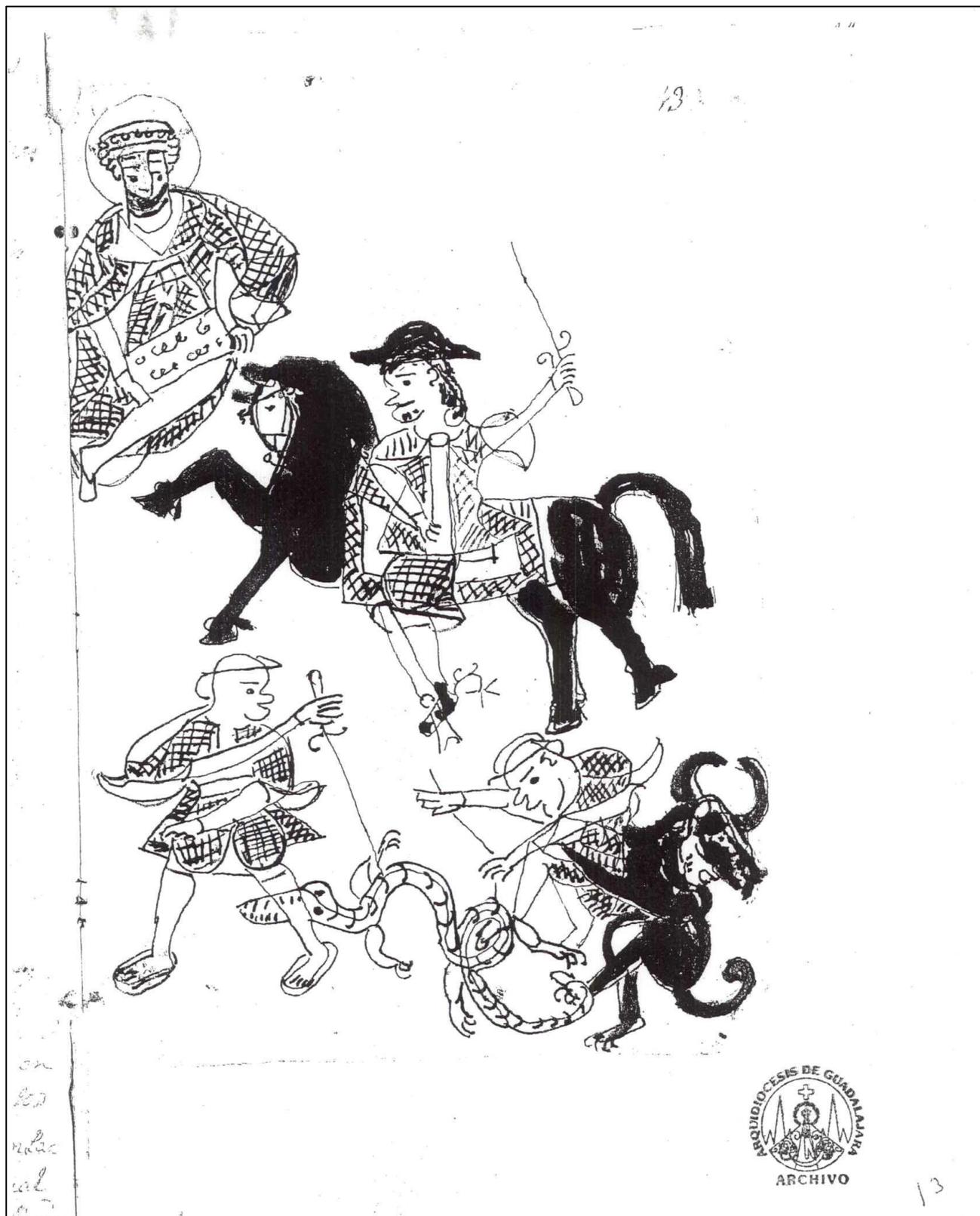


Imagen 2. “Chanfaro y el Diablo negro” (AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 13)



Imagen 3. “La Virgen y el toro negro” (AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 14)



Imagen 4. “Santiago a caballo” (AHAG, Sección justicia, vol. 1, exp. 16, f. 15)

Fuentes

Archivos y bibliotecas:

- AGN Archivo General de la Nación (México)
- AHAG Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara.
- BLR Biblioteca Luis Rius (Facultad de Filosofía y Letras, UG)

Bibliografía:

Bibliografía primaria:

- Acosta, José de (2003). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Promo libro.
- Alighieri, Dante (2013). *Divina comedia*. Madrid: Cátedra.
- Apuleyo (2006). *El asno de oro*. Barcelona: Gredos.
- Boron, Robert de (1996). *El mago Merlín*. Barcelona: Edicomunicación S.A.
- César, Julio Cayo (2001). *Comentarios de la Guerra de las Galias y guerra civil*. México D.F.: Editorial Porrúa.
- Eymeric, Nicolás (2006). *Manual de inquisidores*. Madrid: La esfera de los libros.
- *Gilgamesh* (2012). México D.F.: El Colegio de México.
- Gómara, López de (1985). *Historia general de las Indias* (obra en dos volúmenes). Barcelona: Orbis.
- González Obregón, Luis (2006). *Las calles de México*. México D.F.: Editorial Porrúa.
- González Obregón, Luis (1979). *México viejo*. México D.F.: Promexa editores.
- Grimm, Jacob y Wilhelm Grimm (2006). *Cuentos de Grimm*. México D.F.: Editorial Porrúa.
- *Hechicerías e idolatrías del México antiguo* (2008). México D.F.: CONACULTA.
- Hipona, Agustín de (1962). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Hipona, Agustín de (1962). *Obras completas XV*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Homero (2006). *Ilíada*. Barcelona: Gredos.
- Homero (2006). *Odisea*. Barcelona: Gredos.

- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger (2006). *Malleus Maleficarum*. Barcelona: Reeditar libros.
- Nasón, Publio Ovidio (2006). *Las metamorfosis*. México D.F.: Editorial Porrúa.
- Olmos, Andrés de (1989). *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- *Popol Vuh* (Edición de Agustín Estrada) (2004). México D.F.: Editores mexicanos unidos S.A.
- Prada-Samper, José Manuel de (2008). *Cuentos populares irlandeses*. Madrid: Siruela.
- *Rig Veda* (2010). México D.F.: CONACULTA.
- Reuel Tolkien, John Ronald (2009). *The Legend of Sigurd and Gudrún*. New York: HMH Books.
- *Santa Biblia* (2000). Barcelona: Sociedades bíblicas unidas.
- Snorri, Sturluson (1982). *Textos mitológicos de las Eddas*. Madrid: Editora nacional.
- Vâlmîki (2010). *Râmâiana*. Madrid: Atalanta.
- Valle-Arizpe, Artemio de (2008). *Historia, tradiciones y leyendas de las calles de México*. México D.F.: Editorial Lectorum.

Bibliografía secundaria:

- Alberro, Solange (2013). *Inquisición y sociedad en México 1571-1623*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Armstrong, Karen (2014). *El islam*. México D.F.: Debolsillo.
- Armstrong, Karen (2010). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. México D.F.: Tusquets editores.
- Ayala Calderón, Javier (2010). *El Diablo en la Nueva España*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Baroja, Caro (1968). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza editorial.
- Barrachina, Emilio (2009). *Brujos, reyes e inquisidores*. Barcelona: Zeta bolsillo.
- Bartra, Roger (2011). *El mito del salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Bartra, Roger (2013). *Territorios del terror y la otredad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Belloc, Hilaire (1966). *Las grandes herejías*. Buenos Aires: Editorial sudamericana.
- Bernard, R.G. (1972). *Las religiones*. Barcelona: Editorial Bruguera.
- Beuchot, Mauricio (2013). *Hermenéutica y analogía en la filosofía medieval*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Borges, Jorge Luis y María Esther (2005). *Literaturas germánicas medievales*. Madrid: Alianza editorial.
- Bouyer, Louis (1983). *Diccionario de teología*. Barcelona: Herder.
- Bühler, Johannes (2006). *La cultura en la Edad Media*. Barcelona: Reeditar libros.
- Burke, Peter (2005). *Visto y no visto*. Barcelona: Crítica.
- Burkert, Walter (2012). *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona: Acantilado.
- Butler, E. (1997). *El mito del mago*. Madrid: Cambridge University Press. Clottes.
- Braudel, Fernand (1984). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza editorial.
- Campbell, Joseph (2010). *El héroe de las mil caras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, Joseph (2015). *El poder del mito*. Barcelona: Capitán Swing.
- Campos Moreno, Araceli (2013). *Lo que de Santiago se sigue contando. Leyendas del apóstol Santiago en México*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Cantú, Cesare (1988). *Las órdenes de los caballeros*. Barcelona: Edicomunicación S.A.
- Carranza Vera, Claudia (Editora) (2013). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. San Luis Potosí: Colegio de San Luis A.C.
- Centini, Massimo (2004). *Las brujas en el mundo*. Barcelona: Editorial De Vecchi.
- Chartier, Roger (1999). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Dumézil, Georges (1997). *Del mito a la novela*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Dumézil, Georges (2016). *Mito y epopeya*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dumézil, Georges (1996). *Mito y epopeya II*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dumézil, Georges (1996). *Mito y epopeya III*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dumézil, Georges (2006). *Los dioses de los germanos*. México D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Durkheim, Émile (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D.F.: Colofón.
- Duvignaud, Françoise (1987). *El cuerpo del horror*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Eco, Umberto (1986). *La Estructura ausente*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Eliade, Mircea (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, Mircea (2011). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza editorial.
- Eliade, Mircea (2008). *Mefistófeles y andrógino*. Barcelona: Kairós.
- Eliade, Mircea y Joseph M. Kitagawa (2010). *Metodología de la historia de las religiones*. Madrid: Paidós.
- Eliade, Mircea (2010). *Tratado de historia de las religiones*. México D.F.: Biblioteca era.
- Fernando Ramírez, José (1993). *Relatos históricos*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Flores, Enrique y Mariana Masera (2010). *Relatos populares de la Inquisición novohispana*. Madrid: CSIC.
- Franco, Isabelle (2004). *Pequeño diccionario de mitología egipcia*. Barcelona: Alejandría.
- Frazer, James (2005). *El folklore en el Antiguo Testamento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Frazer, James (1986). *La rama dorada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (2013). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza editorial.

- Frost, Elsa Cecilia (2002). *La historia de Dios en las Indias*. México D.F.: Tusquets editores.
- Gibson, Charles (1977). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México D.F.: Editorial siglo veintiuno.
- Ginzburg, Carlo (1999). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Ginzburg, Carlo (2005). *Los benandanti brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*. Guadalajara: Editorial universitaria.
- Ginzburg, Carlo (2008). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*. Barcelona: Gedisa.
- González Escoto, Armando (1998). *Historia breve de la iglesia de Guadalajara*. Guadalajara: Arquidiócesis de Guadalajara y Universidad del Valle de Atemajac.
- González Torres, Yolotl (2012). *El sacrificio humano entre los mexicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Grau, María Isabel (2009). *La revolución negra*. Querétaro: Ocean Sur.
- Graves, Robert (1970). *La diosa blanca*. Buenos Aires: Losada.
- Graves, Robert (2007). *Los mitos griegos* (edición en dos volúmenes). Madrid: Alianza editorial.
- Graves, Robert y Raphael Patai (2009). *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza editorial.
- Greenleaf, Richard (2015). *La Inquisición en la Nueva España siglo XVI*. México D.F.: Fondo de cultura Económica.
- Greenleaf, Richard (1992). *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Grimal, Pierre (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Gruzinski, Serge (2007). *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guadalajara Medina, José (2004). *El Anticristo en la España Medieval*. Madrid: Arcadia de las letras.
- Haag, H. y A. van den Born (2000). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder.

- Hernández Gallegos, Juan Francisco (2012). *Acercamiento al misterio de lo sagrado*. Guadalajara: Sistema universitario jesuita.
- Kawai, Hayao (2002). *La profundidad de los cuentos antiguos*. México D.F.: Editorial FataMorgana.
- Kamen, Henry (1999). *La Inquisición Española*. Barcelona: Crítica.
- Kirk, G. (2002). *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona: Paidós.
- Krickeberg, Walter (1988). *Las antiguas culturas mexicanas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, Hans (2013). *La Iglesia Católica*. México D.F.: Debolsillo.
- Iogna-Prat, Dominique (2013). *Iglesia y sociedad en la Edad Media*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lanceros, Patxi y Andrés Ortiz-Osés (2005). *Claves de Hermenéutica, para la filosofía y la sociedad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Lecouteux, Claude (1999). *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*. Mallorca: Medievalia.
- Lecouteux, Claude (1999). *Enanos y elfos en la Edad Media*. Mallorca: Medievalia.
- Lévi-Strauss, Claude (1986). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Lévi-Strauss, Claude (2014). *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (2013). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (2010). *Mito y significado*. Madrid: Alianza editorial.
- Lévi-Strauss, Claude (2014). *Todos somos caníbales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lisón Tolosana, Carmenlo (1997). *Las máscaras de la identidad*. Barcelona: Ariel.
- Lisón Tolosana, Carmelo (2004). *La santa compañera. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Madrid: Akal.
- MacCulloch, Diarmaid (2011). *Historia de la cristiandad*. Madrid: Debate.
- Malinowski, Bronislaw (1994). *Magia, ciencia y religión*. Madrid: Planeta de Agostini.

- Mateos Muñoz, Agustín (2008). *Gramática latina*. Naucalpan: Editorial Esfinge.
- Medina, José Toribio (2010). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México D.F.: CONACULTA.
- Mereu, Italo (2003). *Historia de la intolerancia en Europa*. Barcelona: Paidós.
- Meyer, Jean (2009). *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica*. México D.F.: Tusquets editores.
- Michelet, Jules (2009). *La bruja: un estudio de las supersticiones de la edad media*. Madrid: Akal.
- Moradiellos, Enrique (2009). *La semilla de la barbarie, antisemitismo y holocausto*. Barcelona: Editorial Península.
- Muchembled, Robert (2011). *Historia del diablo, siglos XII-XX*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Momigliano, Arnaldo (Coordinador) (1989). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Universidad.
- Nickerson, Hoffman (2006). *La Inquisición*. Barcelona; Reeditar libros.
- Olivier, Guilhem (2004). *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Oronzo, Giordano (1983). *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid. Gredos.
- Pereira, Carlos (2002). *Historia ¿Para qué?* México D.F.: Editorial siglo veintiuno.
- Pieters, Simon (2009). *Diabolus*. México D.F.: Zenith.
- Poly, Jean-Pierre y André Vauchez (2001). *El despertar de Europa, 950-1250*. Barcelona: Crítica.
- Rahner, Hugo (2003). *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, Paul (2010). *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Ediciones encuentro.
- Ricoeur, Paul (2007). *Tiempo y narración* (tres volúmenes). México D.F.: Editorial siglo veintiuno.
- Rohde, Teresa E. (1972). *La India literaria*. México D.F.: Editorial Porrúa.

- Sáenz, Ramiro (2005). *La Inquisición medieval, una institución de la cristiandad*. Guadalajara: Asociación Pro-Cultura Occidental.
- Sanmartín, José (2004). *La violencia y sus claves*. Barcelona: Ariel.
- Séjourné, Laurette (1985). *Supervivencias de un mundo mágico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Serna, Juan Manuel de la (Coordinador) (1998). *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Somohano, Lourdes (2013). *Los seres que surcan el cielo nocturno novohispano. Brujas y demonios coloniales*. México D.F.: Editorial Fontamara y Universidad Autónoma de Querétaro.
- T. Furst, Peter y Salomón Nahmad (1972). *Mitos y arte huicholes*. México D.F.: SEP Setentas.
- Traverso, Enzo (2012). *La historia como campo de batalla*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Turberville, Arthur (2006). *La inquisición española*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Venturi, Tacchi (1947). *Historia de las religiones* (3 volúmenes). Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Zea Aguilar, Ana María (1988). *La magia en Jalisco*. Guadalajara: UNED.
- Zimmer, Heinrich (2001). *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Siruela.

Hemerografía:

- Ayala Calderón, Javier, “El Día de Muertos en México: un ejercicio de crítica e interpretación”, en *Valenciana*, núm. 1, vol. I, Universidad de Guanajuato, pp. 175-202.
- Gutiérrez Vidrio, Silvia, “El discurso político. Reflexiones teórico-metodológicas”, en *VERSIÓN*, núm.10, vol. X, 2000, UAM-Xochimilco, pp. 109-125.
- López Ridaura, Cecilia, “Las brujas de Coahuila y el Demonio”, en *Revistadeliteraturaspopulares*, núm. 2, vol. XI, 2011, México D.F., pp. 239-273.

- Traslosheros H., Jorge E., “El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630”, en *HistoriaMexicana*, núm. 3, vol. LI, 2002, El Colegio de México, A.C., pp. 485-516.
- Traslosheros, H., Jorge E., “Estratificación social en el Reino de la Nueva España siglo XVII”, en *Relaciones*, núm. 59, vol. XV, 1994, El Colegio de Michoacán, pp. 45-64.
- Yarza Díaz, Lorena, “Reflexiones teórico-metodológicas en el estudio del discurso político”, en *Espacios públicos*, núm. 22, vol. XI, 2008, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 10-19.

Tesis no publicadas:

- Miranda Félix, Luz Antonia, *Los indios de la cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia: identidad y estrategias de resistencia (1685-1810)*. Irapuato, Guanajuato, Tesis para obtener el grado de Maestra en Historia, Universidad de Guanajuato, 2016.
- Velázquez Delgado, Graciela, *La construcción del ciudadano en el México del siglo XIX*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Filosofía, Universidad de Guanajuato, 2007.

Fuentes de internet:

- Armengol, Anna, “Realidades de la brujería en el siglo XVII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, en *Tiempos modernos: revista electrónica de Historia moderna*, núm. 6, 2002; versión HTML en: <http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=23&layout=html>; [consultado el 09/02/2015].
- Covarrubias, Horacio Sebastián, facsímil de su diccionario *El tesoro de la lengua*, 1611; versión HTML en:
- <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>; [consultado el 01/03/2015].
- Traslosheros, Jorge E., “Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-1750”; versión HTML en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/indiosanteforos/006indiosTraslosheros.pdf>; [consultado el 02/05/2015].