



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

Frontera y mentalidades: relaciones sociales de mujeres a
través de la hechicería en Sombrerete, Zacatecas
(1570-1669)

Tesis presentada por

Brenda Alejandra Menchaca Montoya

para obtener el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2020

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis:

Dra. Ana Lilia Nieto Camacho

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dr. Rafael Alarcón Medina, lector interno
2. Dr. Thomas Hillerkuss, lector externo

*A mis padres, Teresa y Armando,
por su amor infinito
y al ángel que está en el cielo,
siempre.*

AGRADECIMIENTOS

Externo mi gratitud al CONACYT por otorgarme una beca con la cual pude llevar a cabo mis estudios de posgrado; asimismo, al Colegio de la Frontera Norte por permitirme ser parte de los alumnos elegidos en el programa de Maestría en Estudios Culturales.

Agradezco a mi comité tutorial por compartir su conocimiento, su disposición, paciencia y guía a través de sus valiosos y atinados comentarios que enriquecieron este trabajo, mi admiración y respeto:

Dra. Ana Lilia Nieto, por dirigirme, escucharme y apoyarme en este proceso de “borrachera conceptual” que muchas veces me desorientaba.

Dr. Rafael Alarcón, por sus consejos al hacer énfasis en el manejo y aplicación de conceptos para evitar usarlos como “pokebolas” e incentivar a cuestionarme con una mirada crítica.

Dr. Thomas Hillerkuss, por sus detenidas correcciones, su puntual y minuciosa lectura; así como su apertura al brindarme material documental y bibliográfico que me sirviera de apoyo.

De manera especial, agradezco al doctor José Enciso Contreras por su amabilidad al compartirme su transcripción paleográfica del proceso hecho contra Bárbola de Zamora.

A Irene Becerra y a la coordinación de la MEC, por atender las dudas antes y durante este proceso, y a cada uno de los docentes por compartir su conocimiento dentro y fuera del aula.

Doy gracias a mi familia, mi fuerza y pilar en la vida, por su amor incondicional y creer en mí, incluso cuando yo dudaba de mi misma.

A mis amigos, Mitzi, Cinty, Liz, Oscar por su cariño y por siempre estar a la distancia animándome.

A la doctora Faviola Castillo por su amistad, acompañamiento y apoyo constante antes y durante la maestría, mi cariño y respeto.

A Tete Alcalde, que durante 7 años me ha enseñado y recordado que no existen límites en la vida.

A los extraños con los que crucé camino, intercambié experiencias y que hoy son amigos: Mafer, Jonathan y Karla, muchas gracias por su compañía, las aventuras, las risas, por soportarme en mis momentos de tristeza, enojo y ansiedad.

Por último, y no menos importante, a Dios por todo lo recibido y por permitirme llegar a concretar este proyecto y esta etapa de mi vida.

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo conocer la construcción de la sociedad colonial fronteriza en Sombrerete a través de las relaciones sociales que se formaron alrededor del uso y práctica de la hechicería, y su función en la vida cotidiana de las mujeres durante los siglos XVI y XVII. A su vez, se pretende proporcionar un acercamiento a este espacio geográfico y a la gente que lo habitaba mediante el estudio de causas criminales, eclesiásticas e inquisitoriales procedentes del Archivo General de la Nación (AGN), las cuales tratan de mujeres acusadas de hechicería y otras ceremonias relacionadas con la magia y la trasgresión. El análisis de dichos casos y de su contexto permite recabar información sobre rasgos de la cultura popular, las representaciones culturales, el imaginario colectivo y de la condición de la mujer en el norte de la Nueva España; para ello se ha empleado el enfoque historiográfico de la Nueva Historia y los conceptos mentalidades y frontera.

Palabras clave: mentalidades, frontera y hechicería.

ABSTRACT

The present research aims to know the construction of the border colonial society in Sombrerete through the social relations that were formed around the use and practice of sorcery, and its role in the women's daily life during the 16th and 17th centuries. In turn, it is intended to provide an approach to this geographic space and the people who inhabited it through the study of criminal, ecclesiastical and inquisitorial causes from the General Archive of the Nation (AGN), which deal with women accused of sorcery and other ceremonies related to magic and transgression. The analysis of these cases and their context allows for the gathering of information on features of popular culture, cultural representations, the collective imagination and the condition of women in the north of Nueva España; for this, the emphasis of the historiographical approach of the New History and the concepts of mentalities and frontier have been used.

Key words: mentalities, frontier and sorcery.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	3
Nota metodológica	6
Estructura de la tesis	10
I. CAPÍTULO TEÓRICO CONCEPTUAL	11
1.1. Magia: brujería y hechicería	11
1.2. Frontera	13
1.3. Historia de las Mentalidades	22
II. TRATADOS TEOLÓGICOS SOBRE BRUJERÍA, HECHICERÍA E IDOLATRÍAS	26
2.1. La configuración de la bruja y la brujería en la Europa Medieval	27
2.2. Los tratadistas españoles entre brujas y hechiceras	33
2.3. Los tratados y edictos novohispanos de hechicería e idolatría	36
2.4. Brujería, hechicería y supersticiones novohispanas	39
2.5. Conclusión	41
III. ZACATECAS: FRONTERA NORTE DE LA NUEVA ESPAÑA	44
3.1. La Nueva Galicia y Zacatecas durante el siglo XVI y XVII	46
3.2. San Martín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete	52
3.3. Conclusión	56
IV. VIDA COTIDIANA: MUJERES, HECHICERÍA Y RELACIONES SOCIALES	57
4.1. La formación de la sociedad neogallega en el sector minero zacatecano	57
4.2. La religión	59
4.3. La Inquisición y los comisarios inquisitoriales	60
4.4. Hechicería en San Martín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete	61
4.4.1. La mulata Bárbola de Zamora: alcahueta, comadrona y hechicera	61
4.4.2. La hechicería amorosa de Constanza de Esquivel y María de Villarreal	68
4.4.3. Brujas voladoras y un chivato bailarín	71
4.5. La mujer en la sociedad colonial y el deber ser femenino	74
4.6. El matrimonio, la infidelidad y el amancebamiento	77
4.7. Relaciones sociales: entre mulatas, indias y españolas.	79
4.8. Conclusión	80
CONCLUSIONES FINALES	82
FUENTES CONSULTADAS	85

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y MAPAS

Ilustración 1: “Proceso eclesiástico y causa criminal contra doña María de Valenzuela”	p.09
Mapa 1.3. “Detalle de Nova Hispania, Nova Galicia, Gvatemala”	p.45
Mapa 2.3. “El avance colonial (1530-1608). Primeras poblaciones y reales de minas en Zacatecas”	p.55

INTRODUCCIÓN

El 29 de agosto de 1565 en las minas de los Zacatecas del Nuevo Reino de Galicia de la Nueva España, pareció ante Miguel Hernández de Herrera -bachiller y vicario de estas minas-, Beatriz Pérez -criada de Juan de Rentería, alcalde mayor- para acusar de hechicería a Bárbola de Zamora, mulata sevillana. En su declaración, Pérez alegaba que una mañana de 1564 uno de los hijos de su amo había caído enfermo y se desconocía el motivo, por lo que Bárbola, tras haber acudido a la casa de Hernández de Herrera a ver qué era lo que sucedía argumentó que el niño tenía mal de ojo, y "tomo al niño y lo empezó a santiguar diciendo algunas palabras, que esta testigo no pudo entender, y que bostezaba algunas veces mientras rezaba las dichas palabras" y lo untó de aceite; posteriormente Bárbola tomó unas tijeras y cortó un ribiete de una capa y que "con aquel paño, que cortó [...] sahumó¹ la dicha Bárbola al dicho niño, y que estándolo sahumando estaba diciendo otras palabras [...]" (Villaseñor, 1959:p. 31).

Continuando con la declaración, Beatriz mencionó que pasados dos meses el niño volvió a enfermar, y que Zamora sostenía que la criatura era víctima de "el mal de ojo", por lo que de nuevo "tomó al dicho niño y lo santiguó hablando entre dientes, [...] y bostezando muchas veces" (Villaseñor, 1959:pp.31-32), pero el niño murió después de cinco o seis días. Al confrontar a Bárbola, ella declaró que acudió a casa del alcalde mayor porque Elvira Pereira -su mujer- le mandó llamar diciendo que su hijo estaba enfermo y que las palabras que había pronunciado cuando curó y sahumó al niño eran oraciones ortodoxas.

En la resolución del caso se menciona que Zamora recibió una penitencia; sin embargo, en el año de 1570 la mulata enfrentó en San Martín otra causa inquisitorial, en ella se asentó que había huido de las minas de los Zacatecas a las de Pánuco porque la querían aprehender por ejercer la hechicería y el alcahuetaje, delitos que se le imputaban nuevamente.

Este caso es una pequeña muestra de lo que en el periodo colonial era conocido como un delito relacionado a la hechicería, ya que tenía como objetivo incidir en la realidad según la necesidad del practicante o solicitante. Asimismo, es un reflejo de la vida en el septentrión novohispano, aquel lugar que pese a las condiciones climáticas adversas y a los nativos indómitos que asechaban los caminos, motivó a muchos pobladores a asentarse en esa región que, como recompensa, contaba con ricos yacimientos de plata. Si bien, la vida podía ser precaria y

¹ De "Sahumar: dar humo aromático a una cosa a fin de purificarla o para que huelga bien" (Alonso, 1982: p. 3684).

peligrosa en la zona fronteriza, la búsqueda de riquezas y el sueño de una vida mejor fueron el origen de reales mineros que atrajeron poco a poco a diversos actores.

Los reales y, posteriormente, villas de San Martín y de Llerena, minas de Sombrerete,² fueron de los primeros centros poblacionales ubicados en la comarca minera zacatecana y después de Zacatecas, de los más importantes en producción, sobretodo San Martín. Desde sus inicios se asentaron mineros, comerciantes, artesanos y demás población proveniente del centro del virreinato y de España, así como africanos e indios (esclavos y libres), españoles y criollos, mestizos, mulatos y otras castas, que a veces sin tener oficios fijos, arribaron a los reales mineros en busca de fortuna y se insertaron en estos microcosmos³ sociales. Todos ellos traían consigo usos y costumbres particulares que a poco tiempo se fundieron en un verdadero crisol cultural, ejemplo de ellos fueron las creencias relacionadas a la magia como la brujería y la hechicería, mismas que se tienen registradas en diversos acervos documentales y que permiten tener un acercamiento a la vida cotidiana y a la cultura popular⁴ de la sociedad novohispana.

En este preámbulo y tomando como fuentes primarias causas criminales e inquisitoriales procedentes del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación (AGN) en la ciudad de México, que tratan de mujeres acusadas de hechicería, brujería, alcahuetería y otras ceremonias mágicas en Sombrerete durante los siglos XVI y XVII, se han planteado las siguientes preguntas: ¿Qué función tuvo la hechicería en la articulación de las relaciones sociales en el norte de la Nueva España? ¿De qué manera el contexto de frontera influyó en el desarrollo de estas actividades? ¿Qué nos indican estas prácticas sobre la vida cotidiana de las mujeres en Zacatecas en los siglos XVI y XVII? Para responder a estas preguntas se considera necesario

² Hoy ambos lugares son parte del municipio de Sombrerete, Zacatecas; San Martín bajo el nombre de Noria de San Pantaleón y Villa de Llerena, minas de Sombrerete es parte de la cabecera de dicho municipio.

³ Relacionado con los análisis microhistóricos, se centra en objetos reducidos, sobre todo en comunidades o grupos sociales, pero también en individuos, y que no pretende tomarlos solamente en cuanto tales, sino como parte de un tejido de relaciones que a su vez se insertan en contextos más amplios (Serna y Pons, 2003: p. 54). Ginzburg (1999 [1976]) lo denomina como “las características de todo un estrato social en un determinado período histórico” (p. 9).

⁴ Peter Burke (1997) define cultura como “todo aquello que pueda ser aprendido de una determinada sociedad, como comer, beber, andar, hablar, callar, etcétera” (p. 26). Asimismo, la idea de “cultura popular” engloba todas las expresiones culturales que proviene de los estratos sociales bajos, los obreros, los pobres, los campesinos, etcétera (Burke, 2004: p. 32). A su vez, la cultura popular es un “sistema de significados, actitudes y valores compartidos, así como de formas simbólicas a través de las cuales se expresa o se encarna el pueblo” (Burke: 1997, p. 29). Asociándose con expresiones culturales creadas, recibidas y destinadas por y para el pueblo; en las cuales encontramos prácticas y creencias supersticiosas como las estudiadas en este caso, es decir, de carácter supersticioso como: las oraciones, hechizos amorosos, brebajes, uso y consumo de plantas como peyote, anís, estafiate, etcétera.

conocer el proceso de la configuración de la brujería y de la bruja como algo “diabólico”, con el fin de comprender por qué fue una actividad severamente perseguida y condenada en algunas regiones europeas pero vista con menos rigor y tratada con más flexibilidad en el reino de Castilla y en sus territorios ultramarinos, y lo que esta mayor tolerancia significó para estas prácticas y las mujeres que las realizaban en el septentrión novohispano. Esta investigación tiene como objetivo general conocer la construcción de la sociedad colonial fronteriza en Sombrerete a través de las relaciones sociales que se formaron alrededor del uso de prácticas hechiceriles y su función en la vida cotidiana de las mujeres. Asimismo, se han planteado los siguientes objetivos específicos: analizar cómo el contexto de frontera incidió o condicionó a la población en el uso y praxis de la hechicería y en el relajamiento institucional; e indagar la función y la postura de las autoridades civiles y religiosas ante este delito relacionado a la magia. Aunado a lo anterior, se parte de la siguiente hipótesis: el contexto de frontera como un territorio lejano al centro político y administrativo de la colonia, se constituyó al mismo tiempo como un espacio de autonomía para los individuos que lo habitaban, lo que se vio reflejado en la aceptación e integración a la vida cotidiana de prácticas y creencias formalmente establecidas como delictivas, como las relacionadas a hechicería, y que en Zacatecas permitieron la formación de redes sociales y la interacción de los distintos grupos étnicos que las compartían y participaban de ellas.

En cuanto a la delimitación geográfica se pretende situar a la región zacatecana como frontera norte de la Nueva España haciendo énfasis en la descripción de los reales/villas de San Martín y Llerena, minas de Sombrerete debido a que fueron los lugares en donde se registraron las causas criminales y las trasgresiones relacionadas a las prácticas hechiceriles en las cuales se basa esta investigación. A su vez, en el periodo colonial estos centros mineros sobresalieron por su riqueza argentífera -sobre todo San Marín- llevando a un rápido crecimiento poblacional, y dada su lejanía con la Nueva España se rompían más fácilmente los códigos de conducta y moral, expresadas en una libertad de creencias e intereses en un mismo espacio. La temporalidad que se maneja se extiende entre los siglos XVI y XVII, desde los años de 1570 a 1669, fechas dispuestas por la misma documentación a analizar. Cabe mencionar que ambos siglos están marcados por cambios y adaptaciones económicas, políticas y sociales; así como el mestizaje cultural y el sincretismo religioso, elementos que definieron a la sociedad colonial.

Finalmente, se considera que la importancia de esta investigación radica en que los documentos ayudan a entender la construcción de una sociedad fronteriza en constante movimiento y la formación de relaciones sociales entre los distintos grupos étnicos que convergen en ese mismo espacio.

Nota metodológica

Esta investigación se sitúa en la corriente historiográfica francesa llamada “Nueva Historia”, de la que es parte primordial el estudio de las mentalidades. Esta corriente trata de “establecer una historia serial de las mentalidades, es decir, de las representaciones colectivas y de las estructuras mentales de las sociedades [...] en la de larga duración” (Gómez, 2012:p.1). La “Nueva Historia” se aleja de la historiografía positivista decimonónica centrada en los grandes hombres, caracterizada por pretender mostrar una verdad absoluta de la realidad por medio de lo que dictaban los documentos históricos como únicas fuentes, y no permitía al historiador hacer interpretaciones del pasado ni interrogarlo. Asimismo, encuentra sus bases metodológicas en la antropología histórica, definida como “el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo las cosmovisiones y las *mentalités* colectivas” (Darnton, 1990:p.220) y, cuya intersección entre historia y antropología se da cuando convergen en temas considerados como cultura popular, ya que, uno de los objetivos de ambas disciplinas es la “interpretación de la cultura” (Darnton, 1990: p.232). De esta manera la “Nueva Historia” permite tener un amplio campo de análisis partiendo de diversos conceptos y subjetividades para la interpretación del pasado que comprende todo acto o presencia humana, privilegiando temas que involucran la colectividad donde destaca lo “cultural y popular” como la vida cotidiana, los imaginarios colectivos, la sexualidad, los mitos, el matrimonio, la familia, el rumor, las cosmovisiones y la creencias.

Una de las vertientes de la “Nueva Historia” ha sido la historia de las mentalidades (*mentalités* o historia cultural) que estudia la forma de pensar, sentir y actuar de una colectividad en un contexto específico, siendo “la sociedad misma una representación colectiva” (Burke, 1990:p.85), pues “intenta mostrar no solo lo que la gente pensaba, sino cómo pensaba, cómo construyó su mundo, cómo le dio significado y le infundió emociones” (Darnton 2002[1984]: p. 11). En este estudio se analizan estas expresiones colectivas a través de las creencias en la hechicería en la Nueva España, mismas que eran practicadas con mayor frecuencia por las

mujeres de diversos estratos sociales. Las relaciones que la hechicería propiciaba entre los diversos grupos permitía el intercambio e integración de saberes culturales; estos vínculos sociales se ven reforzados por un contexto fronterizo como el de Zacatecas en los siglos XVI y XVII, ya que reales mineros eran comunidades que ofrecían libertades en el actuar y pensar de sus habitantes, convirtiéndolos un espacio privilegiado para la integración de las prácticas de hechicería en la vida cotidiana.

Las fuentes de información para la realización de este trabajo se basan en tres expedientes documentales ubicados en el ramo Inquisición, volúmenes 39, 131 y 482, expedientes 4, 13 y 3, procedentes del Archivo General de la Nación (AGN) en la Ciudad de México, que permiten recabar información sobre la vida cotidiana, la situación de la mujer, el matrimonio y relaciones sociales y culturales. Los casos específicos a trabajar son:

A) “Proceso eclesiástico contra Bárbola de Zamora por alcahuetería y hechicería”, en Archivo General de la Nación (AGN), México, Inquisición, vol. 39, exp. 4 (1570), 93 fjs. Gira en torno a una mulata sevillana -Bárbola de Zamora- acusada en 1570 ante el cura vicario de San Martín -Cristóbal de Miranda- de hechicería por rezarle al “Ánima sola”⁵ en busca de favores o alcanzar algún deseo; así como de ser alcahueta entre hombres y mujeres, y de haber dado peyote a indios chichimecas para localizar personas extraviadas. Tras las pesquisas y dos sentencias, la primera fallida debido a la fuga de Zamora, se le condenó a una pena pecuaria y corporal efectuada en un auto de fe.

B) “Caso criminal de oficio de la Real Justicia contra Constanza de Esquivel, mujer de Miguel Jerónimo, y María de Villarreal, mujer de Diego Barroso, por hechicerías”, en AGN Inquisición, vol. 131, exp. 13 (1582), 84 fjs. Trata de dos españolas sevillanas -Esquivel y Villarreal- vecinas de la Villa de Llerena, minas de Sombrerete, acusadas en 1582 ante la Real Justicia local y el alcalde ordinario, Pedro Gil, de llevar a cabo ceremonias hechiceriles como sahumar con hierbas el cuerpo y la ropa, oraciones y conjuros para atraer hombres y alejar mujeres, así como dar beber peyote a sus indias chichimecas para saber lo por venir, en especial lo relacionado a sus maridos. Las imputadas fueron condenadas cada una a pagar una multa en oro común.

C) “Proceso eclesiástico y causa criminal contra doña María de Valenzuela, española, por bruja que se transforma en paloma y hace que un chivato le bese el culo” en AGN, Inquisición, vol.

⁵ Alma purgante que no tiene quien le rece.

482, exp. 3 (1669), 21 fjs. En 1666 fray Antonio de Valdez -comisario inquisitorial- radicado en Villa de Llerena, minas de Sombrerete, recibió varias denuncias de vecinos que confirmaban que el vicario de la villa del Nombre de Dios⁶ decía que Felipa de Santiago Canchola -mestiza- era bruja, y que por las noches salía en compañía de doña María de Valenzuela -española- a recorrer las villas del Nombre de Dios, Sombrerete y Zacatecas convertidas en palomas. Asimismo, dichas mujeres llegaban a un establo de ganado cabrío en donde bailaban con un chivato y luego le besaban el trasero. Dicha causa quedó inconclusa.

La justificación de la selección de estos casos o procesos -criminales, eclesiásticos e inquisitoriales- radica en la gran cantidad de información que contienen, pues aportan datos sobre las decisiones de las autoridades civiles y eclesiásticas, lo que permite estudiar la posición de las autoridades en relación a la hechicería y conocer los antecedentes sociales de aquellos involucrados en los casos. Los testimonios que describen los rituales mágicos y el rol de las mujeres, de diversos orígenes, en estas actividades.

Para la elaboración de este trabajo se realizó investigación documental en diversos acervos del estado de Zacatecas y en el AGN, lugar donde se encuentran los tres documentos originales empleados. Cabe destacar que los expedientes 4 y 13 ya contaban con transcripciones paleográficas realizadas en 2003 (a cargo del doctor José Enciso) y 2018 (como proyecto de titulación de licenciatura, cotejada y editada con la colaboración del doctor Thomas Hillerkuss). Sin embargo, para el expediente 3 se usó la paleografía⁷ como técnica auxiliar para facilitar la lectura y transcripción del documento, ya que la letra en la que se encuentra redactado corresponde a la procesal encadenada o de cadenilla, cuyo nombre deriva por su uso durante los procesos de la corte y que fue usada comúnmente por los escribanos durante los siglos XVI y XVII. Aunque es considerada por algunos autores como una deformación de la escritura cortesana por ser “exageradamente cursiva”, este tipo de letra se caracteriza por tener un trazado variado y diverso; la mayoría de las letras están abiertas en la parte superior y poseen abundantes enlaces en la ligadura de las letras, así como abreviaturas; las mayúsculas son casi inexistentes,

⁶ Ubicada actualmente en el estado de Durango, fue fundada por Diego de Colio en 1562 (Arenas, 2010:p. 23).

⁷ Estudio de los documentos antiguos. Su campo contempla principalmente la escritura en materiales blandos, especialmente papel; sin embargo, también se extiende a otros aspectos dentro de ella, tales como la exégesis de sus caracteres o formas gráficas; la interpretación histórica de los documentos y su contenido, su evolución y transformación de acuerdo con el momento en que se escribieron (Pezzatt, 1990:pp.22-23).

Estructura de la tesis

La investigación se compone de cuatro capítulos; el primero presenta una revisión historiográfica sobre las categorías de análisis frontera y mentalidades o historia de las mentalidades, así como una breve introducción al tema de la hechicería y la brujería. Asimismo se presentan los conceptos operacionales con los que se abordaron los documentos históricos trabajados.

En el capítulo dos hace un recorrido por medio de tratados teológicos sobre brujería, hechicería e idolatrías, éstos muestran el surgimiento y la configuración de la bruja diabólica medieval y su impacto en España y Nueva España. A su vez, se diferencia la conceptualización sobre brujería y hechicería.

El tercer apartado presenta a Zacatecas como frontera norte de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII, describe las condiciones geográficas y contextuales de la zona minera zacatecana haciendo énfasis en los reales/villas de San Marín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete, lugares en donde se llevaron a cabo los procesos analizados.

El cuarto capítulo, de resultados, arroja información sobre la formación de la sociedad neogallega, las autoridades inquisitoriales y elementos de la vida cotidiana de las mujeres practicantes de hechicería, tales como sus relaciones sociales y su condición femenina según sus estratos sociales.

Para finalizar, la última sección presenta las conclusiones finales del trabajo en su conjunto.

I. CAPÍTULO TEÓRICO CONCEPTUAL

Este capítulo se divide en cuatro secciones. En la primera se presenta una relación de investigaciones sobre magia, hechicería y brujería en el periodo colonial como un antecedente al tema; la segunda y tercera sección abordan estudios relacionados a la frontera y las mentalidades. En la cuarta sección se plantea la forma en que se emplearán estos conceptos a lo largo del trabajo.

1.1. Magia: brujería y hechicería

Son varios los autores que han escrito sobre las prácticas mágicas en la Nueva España, entre ellos destaca los trabajos de Solange Alberro, Ruth Behar y Araceli Campos. Este breve balance historiográfico enfocado a la brujería, magia y hechicería pretende ilustrar e introducir al lector al tema brujería/hechicería, conceptos que se desarrollan de forma más profunda en el capítulo dos.

En el artículo “Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España” (1987), Alberro muestra los estereotipos de la mujer colonial y afirma que la hechicera fue un producto de la sociedad de su época, siendo un personaje familiar e indispensable ya que su función era favorecer las relaciones entre hombres y mujeres que por diversas cuestiones, como la condición social, no podrían establecerse. Asimismo, en su obra “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI – XVII” (1999), Alberro sostiene que la hechicería fue un arte empleado por mujeres forasteras, sobre todo mulatas, que llegaron a Veracruz, y que su utilización transgredía las normas sociales, ya que todas las acusadas comúnmente eran casadas pero vivían en relaciones extramaritales. Siguiendo la misma línea, Ruth Behar sostiene en “Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos” (1993) que la hechicería amorosa o la brujería sexual, como ella la llama, era la expresión del poder femenino con el objetivo de obtener control sobre los hombres ya fueran estos maridos o amantes.

Por su parte, Georgina Quiñones Flores en su tesis de maestría “Hechicería y brujería en Yucatán” (2006), realiza un estudio sobre la hechicería amorosa y la curativa, así como la apropiación de la imagen de la bruja a través de procesos inquisitoriales. Quiñones apunta que la actividad hechiceril pretendía asegurar una situación considerada como deseable o satisfactoria en el terreno amoroso, así como en el económico. Aunado a lo anterior, Noemí

Quezada en “Sexualidad y magia en la mujer novohispana, siglo XVI” (1987), ofrece una amplia explicación sobre la identidad de las mujeres que acudían a la hechicería amorosa y cuáles eran los motivos por los que lo hacían. Del mismo modo, en la obra “Oraciones, conjuros y ensalmos” (1999), Araceli Campos realiza un estudio literario sobre las oraciones y conjuros utilizados en la hechicería amorosa” como medio para tener el amor del ser amado.

Asimismo, en la literatura ha circulado la configuración de la imagen de la bruja y hechicera, entre ellas destacan obras como: “Las brujas y su mundo” (1997) de Julio Caro Baroja, en la cual se realiza una construcción histórica y cultural acerca de la creación de la imagen de la “bruja” a través de la mirada masculina en diferentes siglos. Otra obra ilustrativa es *La Celestina*, novela escrita por Fernando Rojas en 1499, en la cual se retrata la imagen de la hechicera y alcahueta y sus relaciones con la sociedad, por medio de su personaje Celestina, una mujer que se encarga de realizar cualquier brebaje. Una obra de particular importancia data de 1489. El *Malleus Maleficarum*, también conocido como *El martillo de las brujas*, es un tratado que sintetiza las ideas medievales sobre el origen y características de las brujas, así como sus actividades de manera muy ilustrativa.

La primera parte de estudios se centra en varios procesos inquisitoriales que involucraron mujeres de diversos estratos sociales por acudir a la hechicería y brujería en el periodo novohispano. La mayoría de ellos están vinculados a la hechicería amorosa -conjunto de creencias y prácticas donde el objetivo era la posesión de un individuo sin tener en cuenta su decisión-, en los cuales se analizan conjuros y el procedimiento de rituales y su significado. Aunque la mayoría de los procesos involucran a mujeres en dichos afeites, cabe señalar que los varones también participaban y acudían a ellos. Un punto contrario a lo que la historiografía ha señalado, es que las prácticas hechiceriles no fueron exclusivas de mujeres de estratos sociales marginados (negras, mulatas, españolas, criollas pobres), sino que hay registros de mujeres pertenecientes a la élite que eran clientas asiduas o como hechiceras desde la intimidad de su hogar. Por otro lado, es necesario anotar que la brujería no es sinónimo de hechicería, aunque algunos estudios las manejan como sinónimo ambas se diferencian en la forma de incidir en la realidad. Desde la publicación del *Martillo de las brujas*, la brujería fue representada como una secta herética, cuyas prácticas implicaban “un pacto demoníaco en el cual se entregaba el alma al demonio a cambio de poderes maléficos; la formación de una secta que rindiese culto al diablo en una ceremonia denominada “aquelarre” o “sabbat”; el vuelo en escoba; la transmutación y la

maldad” (Quiñones, 2006: p.10). Por su parte, la hechicería era una práctica empírica que necesitaba de ciertos medios para su realización, pues quienes acudían a ella dotaban y atribuían de propiedades curativas a cosas benditas (como cera, óleo santo, pedazos de ara consagrada), elementos de la naturaleza y fauna, mezclando lo sagrado y lo profano. Sin embargo, al hacer “uso de lo sagrado” se creía que el demonio engañaba a las mujeres y las inducía al pecado de la lujuria y a la trasgresión de las normas morales (Campos, 1999:p.31).

A partir de estas ideas expuestas, en este trabajo se entiende a la hechicería como: una práctica y creencia que por medio de un vínculo o filtro (amuletos, oraciones, brebajes, conjuros, plantas, hierbas, animales, vestiduras sacerdotales, desechos humanos, etcétera) incide en la realidad y satisface necesidades amorosas, médicas, religiosas e, incluso, venganzas u otros daños por medio de un ritual. Implica el conocimiento de la naturaleza, por lo que debe de ser enseñada y transmitida; no se liga al demonio, ya que en su praxis no se realizan aquelarres ni tratados diabólicos para obtener los resultados deseados.

Dicho concepto se verá reflejado en los documentos analizados a través de los hechizos y rituales realizados por mujeres, en síntesis, su uso y fin. Así como en la producción de las mentalidades, es decir, a través de las representaciones culturales y actitudes colectivas que se generaron alrededor de la hechicería.

1.2. Frontera

Son numerosos los estudios sobre la frontera en América y se ha abordado el tema desde diferentes disciplinas y enfoques; en esta selección de autores se han propuestos a aquellos considerados pioneros en la conceptualización de dicho concepto y su teorización.

Desde una visión histórica, la acepción más antigua y común de frontera es la de límite entre dos espacios distintos, que en los diccionarios suelen definirse como dos Estados. En el artículo “El concepto histórico de la frontera” (2007), Lawrence Taylor argumenta que la palabra frontera proviene del latín *frons*, que significa la frente o la parte delantera de algo, designando un área que forma parte de una totalidad, específicamente la que está en las orillas de la región interior de un país; asimismo, las palabras *frontería* y *frontaria* indicaban la tierra limítrofe, marca o línea de batalla (Taylor, 2007: p.232). De esta forma, la “frontera” tiene una raíz de inequívoca connotación marcial, que perdura en los términos confrontación y enfrentamiento.

En su análisis, Taylor menciona diferentes nociones de fronteras constituidas a lo largo del tiempo: a) frontera lineal, es aquella que se representa en los mapas "vista en la tierra al nivel del suelo, una zona más que una línea", y b) frontera natural, constituida por barreras tales como bosques o ríos y que actúan como defensa. El concepto de frontera había sido representado como una región geográfica o zona que separaba grupos o personas.

Por su parte, Jorge E. Brenna en "La mitología fronteriza, Turner y la modernidad" (2011) realiza una reflexión sobre la idea de frontera y su carácter simbólico cultural en la modernidad como rasgo civilizatorio, sostiene que "la modernidad ha sido hacedora de espacios, límites nuevos y fronteras en tanto a marcas metafísicas, mitológicas, simbólicas de territorios físicos e imaginarios" (Brenna, 2011:p.12). Estas fronteras limitan y crean muros que sirven para identificarnos con unos y categorizar a otros, por lo tanto categorizan, separan y segmentan; son un espacio exclusión, protección y de tensión en el que se enfrentan las "ilusiones identitarias compartidas con los de dentro, categorías conflictivas de diferenciación para los de fuera" (Brenna, 2011: pp.12-13), como lo son las identidades, los nombres, los símbolos, los imaginarios: la frontera es la línea de mayor enfrentamiento entre dos alteridades. Para Brenna todas las fronteras son culturales ya que se vive en comunidad, se comparten elementos de identidad como la lengua y las cosmovisiones- pero al organizar las decisiones políticas se transforman en fronteras geográficas. El autor sostiene que con la idea de modernidad en Europa se determina espacialmente como una realidad geo-cultural ya que surge el Estado-moderno consolidando las fronteras geográficas, mismas que darán "contenido cultural a las identidades nacionales" y demarcaran lo nacional de lo extranjero (Brenna, 2011:p. 19). Aparecen entonces factores identitarios como la religión o las ideologías políticas; un ejemplo de ello es la teoría de la frontera del historiador estadounidense Frederick Jackson Turner, ya que surge de un ideal o imaginario de actitudes y creencias transformadas en ideología que vinculan la frontera con la conquista del Oeste y deriva en el carácter democrático de las instituciones estadounidenses como fundamento de la nación norteamericana (Brenna, 2011:pp. 19-22).

A pesar de que la palabra *frontier* ya aparecía registrada en inglés en dos diccionarios estadounidenses a finales del siglo XIX, el *Century* y el *Western International*, recuperando el

sentido de "borde"⁸ o límite político, fue Turner⁹ quien en 1893 durante una conferencia en Chicago, presentó el ensayo titulado "The Significance of The Frontier in American History", inaugurando así una nueva línea de investigación para la historia de los Estados Unidos. Hasta entonces la perspectiva historiográfica dominante "sostenía que las instituciones americanas fueron una evolución de las europeas" (Yuln, 2010: p. 236). Turner rompió con esta tradición al establecer una relación directa entre la experiencia de la expansión territorial hacia el Oeste y el carácter de las instituciones políticas estadounidenses. Turner definió y conceptualizó la frontera como "borde exterior, el punto de contacto entre la barbarie y la civilización" donde "la existencia de tierras libres" sería el fundamento de las libertades políticas (Turner, 1987 [1893]: p. 188). En la tesis de Turner, la frontera fue el ámbito en el que nació una cultura única, sin rastros del germen europeo, donde la historia de la colonización del oeste constituía la propia historia americana al extender y promover la democracia.

A pesar de la gran influencia que ejerció la teoría de la frontera de Turner en algunos investigadores, también fue criticada y debatida. Un ejemplo de ello fue el historiador estadounidense Hebert Eugene Bolton quien en 1921 publicó *The Spanish Borderlands: A Chronicle of old Florida and California*, una crítica a la historia estadounidense, en donde narra y realza las exploraciones y colonización española a lo largo de los estados fronterizos colindantes con México. A pesar de ser discípulo de Turner, Bolton estuvo en desacuerdo con la teoría turneriana de la frontera a la que consideraba limitada y estrecha, ya que negaba el pasado hispano e indígena del territorio estadounidense. Para Bolton, "la historia americana podría ser mejor comprendida si se reconocían a los múltiples actores que interactuaron en los

⁸ Las palabras *border* y *boundary* adquieren el significado de límite político, aunque se advierte que *frontier*, *border* y *boundary* han sido utilizadas en muchos casos como sinónimos.

⁹ Poco más de un siglo de haberse publicado el ensayo de Turner, se han escrito un sinnúmero de artículos y libros en donde se analizan y debaten los postulados teóricos del estadounidense en relación a la frontera. Un ejemplo, fue la crítica realizada en 2001 por el historiador Alfredo Jiménez, quien en "*La Historia como fabricación del pasado: La frontera del Oeste o American West*" analiza la idea de frontera y diferencia los conceptos *American Frontier* y el *American West*, ya que el primero hace referencia a la frontera vista como un proceso, mientras que el Oeste se concibe como un lugar o un espacio; de tal forma que, para los autores estadounidenses la frontera es vista como una tierra prometida que permitió crear un pasado mitológico -alejado de las raíces europeas- basado en un destino manifiesto de abundancia, prosperidad y pureza que legitimó el expansionismo de los "americanos" y la masacre de cientos de naturales que ahí habitaban. Jiménez señala que la historia del mítico Oeste ha sido creada con base a elementos románticos expresados en la literatura y el cine, así como con la influencia de la Doctrina Monroe y la tesis de Turner, misma que "se sustenta en su fuerza mítica y en su capacidad para proporcionar una ideología nacionalista legitimadora y fructífera [...] haciendo de la frontera su epopeya nacional" (Jiménez, 2001:p.749).

distintos contextos coloniales y pre-coloniales para producir finalmente el moderno Estados Unidos” (Crespo, 2018:p.36).

Contemporáneos a Bolton fueron los historiadores John Francis Bannon y Walter Webb Prescott, quienes ofrecieron teorías diversas a la idea de Turner sobre la frontera. En 1970, Bannon publicó *The Spanish Borderland Frontier 1513-1821*, obra en la cual analiza la influencia española en la zona fronteriza de Texas. Al igual que Bolton, Bannon rechazaba la idea de la frontera democratizante como lo expresaba Turner, ya que negaba el pasado español e indígena del viejo Oeste, y sostuvo que la hostilidad con los indios, característica de las fronteras españolas en América, proporcionó la razón principal de la institucionalización de la misión y el presidio en la frontera (Crespo, 2018:p.62). Por su parte, Walter Webb Prescott en su obra *The Great Plains*, publicada en 1931, propuso que la frontera se encontraba al oeste del río Mississippi, en las planicies áridas, y enfatizaba "la importancia del medio ambiente de la frontera [...] en la modelación de las instituciones y en sus resultantes: individualismo, innovación, democracia y desorden" (Crespo, 2018:p.33).

En la segunda mitad del siglo XX, surgieron nuevos estudios que criticaron o retomaron algunas ideas de estos clásicos sobre la frontera. Uno de ellos fue el historiador David J. Weber, quien en 1991 realizó una crítica a las teorías de Turner y Bolton en *Turner, los boltonianos y las tierras de la frontera*. Weber estimó que la tesis de Turner no influyó directamente en los estudiosos de la frontera, pues sus seguidores se dedicaron a estudiar las interacciones y las relaciones fronterizas que le dan características únicas en el tiempo y en el espacio, más que su impacto en la conformación de las ideas políticas norteamericanas. Por su parte, los seguidores de Bolton estuvieron más preocupados por la investigación de archivo y en la reconstrucción de hechos que en la teoría o en el impacto de la frontera en particular.

Como se puede apreciar a lo largo de esta revisión historiográfica, la conceptualización turneriana de la frontera ha sido precursora y pionera en los estudios de este fenómeno político y cultural desde diferentes disciplinas, que han aportado caracterizaciones diversas sobre la frontera. Sin embargo, en diálogo y en crítica a las propuestas de Turner, historiadores norteamericanos interesados en la historia del septentrión español, han perfilado una noción de frontera con características y significados distintos al *American West*, considerándolo como un

territorio que respondió a otros procesos socioculturales y que es señalada por numerosos estudios como la primera frontera en América.

David Weber ha señalado que las primeras investigaciones sobre el norte de México habían sido elaboradas por extranjeros interesados en la historia colonial, mismos que se han convertido en clásicos, entre ellos destacan autores como David A. Brading, Peter Bakewell, Peter Gerhard - en la actualidad, varios investigadores mexicanos como Cecilia Sheridan se han especializado en el tema fronterizo-, cuyas obras se enfocaron en la conquista, el poblamiento y la vida en el septentrión novohispano y la producción de plata; la guerra y la disputa territorial entre naturales y españoles.

Weber se especializó en el estudio del sudoeste de los Estados Unidos. Entre sus obras destacan *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana* (1987) y *El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México, 1540-1821* (1976), en la cual señala que un aspecto importante dentro del sudoeste fue “la vitalidad ininterrumpida de la cultura mexicana -arte, comida, lenguaje, música-, reforzada con el constante flujo de inmigrantes mexicanos” (Weber, 1976:p.7) y menciona que debido a la carencia “de fronteras precisas, el sudoeste se deja definir mejor como una sensibilidad -como un estado mental- al cual contribuye sustancialmente la herencia mexicana de la región” (Weber, 1976:p.7).

Otro ejemplo de estos estudios fronterizos aplicados a la frontera mexicana es *La Guerra chichimeca* (1952) de Philip Wayne Powell, pionero en este tema, en el cual relata el enfrentamiento de los indios nómadas del norte contra las huestes españolas a lo largo de los años de 1550 a 1600; a su vez, Powell evoca la guerra del Mixtón en 1541 como antecedente a la rebelión de las “naciones” chichimecas. Asimismo, en *Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600* (1987), Powell menciona que la primera frontera en Norteamérica nació a mediados del siglo XVI con las avanzadas al territorio norte de las huestes españolas conforme al proceso colonizador y el descubrimiento de vetas argentíferas en Zacatecas, este espacio fue conocido como “La Gran Chichimeca” y fungió como una frontera militar entre españoles y naturales indómitos. Powell hace énfasis en el establecimiento de presidio y la misión religiosa como medios de defensa española contra los constantes ataques de indios chichimecas y pacificación de los mismos, menciona que “las dos instituciones [...] nacidas y forjadas en la Frontera Chichimeca, fueron la misión religiosa y el presidio militar, respuestas fundamentales

a la hostilidad [...], ambas instituciones surgieron con el intento de convertir al enemigo infiel, y erigir murallas de defensa contra sus ataques” (Powell, 1987:pp. 20-21). De esta manera, el presidio mantuvo larga vida como institución fundamental en el norte de la Nueva España, ya que separaba a españoles e indios levantiscos brindando protección, sirviendo de fuerte militar y como “agencia de política indiana en la frontera” (Powell, 1987:p.21).

Al igual que Powell, la historiadora Solange Alberro sitúa a Zacatecas como la frontera norte del virreinato novohispano a través del análisis de casos inquisitoriales. En el artículo "Zacatecas, zona frontera, según los documentos inquisitoriales, siglos XVI y XVII" (1985), Alberro menciona que debido al hallazgo de minerales en Zacatecas y su comarca, esta zona se convirtió en el punto de partida de nuevas y tortuosas expediciones que exploraron tierras aún más al norte, caracterizadas por un clima extremo y habitadas por pueblos de guerreros nómadas. A pesar de estas condiciones, el septentrión se fue poblando poco a poco por migrantes del centro del virreinato, que se desempeñaron en diversos oficios y trabajos; dicho territorio no solo ofrecía nuevas oportunidades, sino que concedía mayores libertades en el actuar y pensar de sus habitantes, como se muestra en los casos inquisitoriales en los cuales resaltan delitos “heréticos, desviaciones dogmáticas nimias, hechos violentos corrientes [...] deslices religiosos de toda índole y manifestaciones benignas de magia y hechicería” (Alberro,1985:p. 143). De esta manera, la distancia del centro de la Nueva España, la precariedad de los caminos y el aislamiento geográfico facilitaban “los relajamientos y deslices” en todos los sectores sociales, mismos que gozaban de “independencia arrogante” y “rebeldía” en relación con las autoridades del centro del virreinato. Para finalizar, Alberro sostiene que “esta desmedida y lejana región constituyó durante mucho tiempo una verdadera zona de frontera [...] una región que constituye una transición entre las tierras ya pobladas y las que están aún abiertas a las empresas de colonización” (Alberro, 1985:p. 151), restaurando y reforzando comportamientos y prácticas sociales en vías de desaparición en la metrópoli, que podrían considerarse feudales como el poder de las élites, la forma de la explotación de mano de obra, la estructura de la propiedad de la tierra, así como algunas las costumbres.

La idea de la frontera hispánica se transforma conforme avanza el proceso de conquista en todo el territorio ultramarino como lo demuestra David J. Weber en *Borbones y bárbaros. Centros y periferia en la política de España hacia los indígenas no sometidos*, publicado en 1998, en

donde realiza un análisis sobre la relación política entre los Borbones ilustrados y los indígenas que habitaban las zonas periféricas del imperio español a lo largo del siglo XVIII. Menciona que para los monarcas Borbones fue de suma importancia el establecer relaciones diplomáticas y conseguir la lealtad de los “indios salvajes”, mismos que “estudiaron las técnicas de combate de los españoles, aprendieron a defenderse de ellos, adoptaron el uso de las armas y los caballos españoles, y se reorganizaron a sí mismos mediante nuevas formas de gobierno o asociación” (Weber, 1998: p.150). Dicha situación, generaba un peligro constante para los intereses de la corona, no solo por la destrucción que los naturales dejaban a su paso, sino por la amenaza comercial y el miedo a que surgiera una alianza entre naturales e Inglaterra que pudiera “facilitar la expansión inglesa en tierras desde hacía tiempo reclamadas pero nunca ocupadas por España” (Weber, 1998:p. 152). Algunas políticas implementadas fueron la conquista espiritual y militar, mismas que fracasaron. Se intentó lograr el control de estos pueblos indios a través de relaciones comerciales, esperando que se convirtieran en súbditos, consumidores y en “soldados de frontera la Corona” (Weber, 1998:p. 157).

Estos son algunos ejemplos de trabajos historiográficos que resaltan características de la frontera hispánica. Estudios más recientes han comenzado a indagar el desarrollo de una idea de frontera propia de la experiencia española. Entre estos autores destaca la historiadora Cecilia Sheridan, quien se ha caracterizado por estudiar la historiografía del norte de México, entre su producción destacan *Anónimos y desterrados. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyla”. Siglos XVI y XVIII* (2000), en la cual menciona que la idea de frontera en la historiografía colonial se asocia al proceso de avance y ocupación española en el territorio norte: “todo aquello que ha sido frontera es Norte y el Norte deja de serlo ahí donde nunca ha habido experiencia de expansión” de tal manera que la noción de frontera emanada de las diversas políticas virreinales para avanzar sobre este espacio se puede sintetizar en la frase “poblar para usar”. Partiendo de esta idea, Sheridan describe tres nociones de frontera que coexistieron entre sí: la primera de ellas la denomina: “frontera de guerra” o “frontera enemiga”, que surge en la segunda mitad del siglo XVI como respuesta de avanzada a regiones habitadas por grupos nómadas guerreros y que se caracterizó por seguir una política radical de “sangre y fuego”. La segunda acepción de frontera la nombra de “infidelidad o religiosa”, ya que por medio de la misión se aplicaban políticas de conversión de los nativos a la fe cristiana, justificando el avance español. La tercera

sería una “frontera secular” surgida de los núcleos de población no indígena que se encontraban alrededor de las misiones.

En 2015 Sheridan publicó *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*. En dicha obra analiza la conformación de un espacio fronterizo que representaba un límite entre lo arcaico (la tierra de nadie) y la civilización, representada en el centro del virreinato, entre lo bueno y lo malo. La conquista va definiendo las fronteras, éstas se transforman y mueven según el avance colonizador, se crea otro del cual se distingue y se debe proteger, en este caso el “indio bárbaro” representa ese enemigo. A su vez, el término “fronterización” alude al proceso de conquista que se verá reflejado con el establecimiento de la misión, el presidio y la guerra, la frontera representa un encuentro dicotómico, un espacio de lucha, poder y segmentación que enfrenta identidades, ideologías y creencias.¹⁰

Por su parte, la historiadora argentina Florencia Roulet publica “Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX”, en 2006; en este artículo Roulet realiza un balance historiográfico del término “frontera” y menciona que dicha palabra tenía dos dimensiones implícitas: una militar y otra política, ya que constituía un espacio de lucha contra un enemigo hostil y una línea de demarcación entre el territorio bajo jurisdicción de la Corona española y el que controlaban los indígenas. Roulet narra ciertos enfrentamientos entre españoles y naturales que habitaban la zona fronteriza de Río de la Plata y cómo la palabra frontera comienza a incorporarse en las crónicas y relatos de los colonos españoles y al *Diccionario de Autoridades de la Real Lengua Española* en 1732, en el que definía la frontera como: raya y término que divide los Reinos, por estar el uno frontero del otro. Pero en su aplicación americana, la palabra indicaba un límite tanto político como cultural, y es este último aspecto de su significación el que adquiere más relevancia en el uso que le daban las gentes de entonces (Roulet, 2006:p. 3).

Es debido a los constantes ataques de indios indómitos y al estado de guerra latente que vivían las villas en la zona rioplatense, que la idea de frontera comienza a estar presente en los ánimos y en el vocabulario de todos, así se impuso en las decisiones políticas y empezó a colarse en los documentos. En este contexto hostil, se erigieron fortines y presidios en los límites del terreno ocupado por las estancias, “una línea defensiva de puestos fortificados con cercos de palo a

¹⁰ Cabe señalar que Sheridan toma elementos de la teoría de Turner para desarrollar su concepto de fronterización.

pique. Así nació la frontera *stricto sensu*” (Roulet, 2006:pp. 3-4). Dicha línea construía una barrera contra el enemigo y definía un adentro y un afuera, un “nosotros” y un “ellos”.

Este repaso historiográfico sobre la frontera muestra que ha sido vista como un área limítrofe geográfica y territorialmente que segmenta y divide a los de “afuera” y los de “adentro”, un espacio de pugnas y enfrentamientos que hace visible a aquellos “salvajes” ya que la frontera representa civilización y forma parte de un proceso político y sociocultural, como lo es la conceptualización de Turner que bajo la idea de pueblo elegido que se expande y conquista el Oeste (nula en la concepción española), consolidó las bases del nacionalismo estadounidense negando cualquier pasado indígena y español. De tal modo que, para la realización de este trabajo la tesis de Turner resulta limitada debido a que no se reconoce a la otredad, imposibilitando el mestizaje y el intercambio cultural ya que los colonos se dedicaron al exterminio con el fin de proteger su raza y su cultura. Asimismo, las *Spanis borderlines* de Bolton y Webb Prescott quedan fuera de la aplicación porque se enfocan en visibilizar y difundir el pasado español de los Estados Unidos para lograr una historia mejor comprendida de su país.

En contraste a estas ideas, la avanzada española buscó incorporar a “los otros” como súbditos de la Corona, esto permitiendo el mestizaje racial y cultural, incluso en las zonas fronterizas donde el carácter de los naturales que ahí habitaban representó un constante desafío para los no-indios. La frontera hispánica, es una concepción hecha por autores que se han dedicado al estudio de la misma; sin embargo, a pesar de estar fuera de su época es una idea expresada por los españoles ya que en sitios habitados por indios peligrosos como en la Plata o en Zacatecas las autoridades coloniales fundaron presidios como defensa y límite. El presidio en conjunto con la misión eran núcleos de aculturación en los que se buscaba establecer relaciones económicas con los indios indómitos y atraerlos a la “verdadera fe cristiana” como lo menciona Powell y Roulet.

Asimismo, los postulados de Sheridan en relación a las “frontera de guerra” y “frontera secular” son útiles para el análisis de un espacio como Zacatecas y su comarca, puesto que se caracterizó por ser un lugar de guerra entre españoles e indios nómadas que se disputaban un territorio, por la construcción de lugares de resguardo y protección como el presidio, el establecimiento de órdenes religiosas para la pacificación y conversión del “enemigo hostil”, y porque estas zonas periféricas se encontraban lejos de los grandes núcleos poblacionales como lo eran las grandes

ciudades; propiciando los relajamientos y deslices morales que se ven reflejados en las mentalidades (actitudes, creencias prácticas y relaciones sociales) que desarrollaron sus habitantes, como es el caso de la zona fronteriza de Zacatecas y los delitos relacionados a la hechicería, con los cuales se esperaba obtener beneficios o cumplir algún deseo.

Finalmente, se considera que para esta investigación la noción de frontera que se manejará será la hispánica, por lo que se sitúa a Zacatecas como: frontera o “zona fronteriza”, espacio geográfico lejano y distante, en transición entre tierras pobladas y las que están abiertas a nuevas empresas conquistadoras; caracterizado por la negociación y pugna ocasionadas por la violencia de la “frontera de guerra” entre españoles e indios chichimecas. Asimismo, representa un lugar de integración, interacción e intercambio generado por las fronteras “religiosa” y “secular”, que permiten la movilidad de la sociedad, la unión de nuevos súbditos al reino por medio de la evangelización, y el mestizaje étnico y cultural entre los diversos estratos sociales.

1.3. Historia de las Mentalidades ¹¹

¿De dónde viene la historia de las mentalidades? Uno de sus más claros exponentes, el historiador Jacques Le Goff, señala que “La mentalidad es hija de la filosofía inglesa del siglo XVII y designa la coloración colectiva del psiquismo, la forma particular de pensar y sentir de

¹¹ En las décadas de 1970 y 1980 las escuelas historiográficas anglosajonas y francófonas atravesaron por dos revisiones teórico-metodológicas conocidas como “giro lingüístico” y “giro cultural”, esta corriente conjugaba “las herramientas del análisis del discurso y la importancia dada a la forma narrativa con el estudio de las relaciones existentes entre las representaciones culturales y las prácticas sociales de una sociedad determinada” (Ríos, 2009:p.106). En ésta última se encasillan la Historia de las mentalidades y la Historia cultural, cuyos exponentes principales son Robert Darnton y Peter Burke.

En 1984 Darnton publicó “La Gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa”, insertando tal obra en la corriente historiográfica de las mentalidades, así como en la historia cultural ya que son homónimas y menciona que dicha corriente historiográfica “trata nuestra civilización de la misma manera como los antropólogos estudian las culturas extranjeras. Es historia con espíritu etnográfico” (Darnton, 1984: p.9). En tal obra, Darnton pretendía estudiar a las clases populares francesas del siglo XVIII por medio de “cómo pensaba, cómo construyó su mundo, cómo le dio significado y le infundió emociones” (Darnton, 1984:p.9). A su vez, señalaba al historiador como “historiador etnógrafo” cuyo objetivo era el estudio de “la manera como la gente común entiende el mundo, intenta investigar su cosmología, mostrar cómo la gente organiza la realidad en su mente, cómo la expresa en su conducta, cómo la gente piensa utilizando las cosas y lo que su cultura le ofrece, como los cuentos o las ceremonias (Darnton, 1984: p. 11). De tal forma que, las fuentes principales para Darnton las constituyen los archivos documentales del siglo XVIII, cuyo análisis muestran un sistema de significados que reflejan un contexto socio-cultural en particular; así como las preocupaciones, miedos, deseos o anhelos de los campesinos frente a su realidad (como lo fueron los cuentos de Mamá Oca).

Cabe señalar que Darnton define la Historia cultural como “el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo las cosmovisiones y las *mentalités* colectivas” (Darnton, 1990:p.220). Es la intersección entre historia y antropología, el encuentro se da cuando convergen en temas clasificados como cultura popular, ya que, uno de los objetivos de ambas disciplinas es la “interpretación de la cultura” (Darnton, 1990:pp. 229-232).

«un pueblo, de cierto grupo de personas, etcétera» (Le Goff, 1974: p.87). En las primeras décadas del siglo XX, el antropólogo y sociólogo francés Lucien Lévy-Bruhl publicó *La mentalidad primitiva*, obra en la cual introdujo los términos “mentalidad primitiva” o “mentalidad pre-lógica” como respuesta a las teorías evolucionista de antropólogos como Tylor y Frazer. Lévy-Bruhl estudió diversos grupos sociales alrededor del mundo y mostró que “la mentalidad primitiva no era un modo subdesarrollado de la mentalidad racional, sino otro modo distinto de operar, de pensar. La magia, la religión, la brujería, aquellas cosas que a ojos occidentales podían aparentar como las más disparatadas eran fruto de un modo de razonar que no era traducible a una racionalidad científico-lógica” (Anrubia, 2008:p.2). A su vez, clasificó la mentalidad primitiva como “esencialmente mística” ya que ésta estaba integrada por las fuerzas ocultas, místicas y sobrenaturales y eran las únicas que podrían explicar la realidad (Lévy-Bruhl, 1957: p.369).

Influenciados por Levy-Bruhl, los historiadores franceses y fundadores de la escuela de los *Annales*, Marc Bloch y Lucien Febvre intentaron mostrar las representaciones colectivas desde el plano cultural en sus diversas obras. Ejemplo de lo ello, fueron *Los Reyes Taumaturgos* (1924) de Bloch, considerada por autores como Burke, Chartier y Le Goff como la antesala de la historia de las mentalidades y de la antropología histórica. En esta obra se analiza el carácter sobrenatural atribuido al “poder taumatúrgico de los reyes de Francia e Inglaterra, considerados capaces de curar las escrófulas por simple contacto de la mano” (Chartier, 2000:p.265); dichos gestos, creencias y rituales colectivos sobrevivieron durante siete siglos, consolidando en la población feudal la creencia en el don milagroso de los soberanos. Bloch se desplazó del estudio de la historia política al análisis de lo simbólico y, al mismo tiempo, fundó el estudio de las "representaciones mentales" a través de un estudio comparativo de los casos inglés y francés (Chartier, 2000:p.266). De este modo, Bloch desarrolló una metodología basada en la psicología y la antropología que se ve reflejado en el análisis a largo plazo de la mentalidad supersticiosa y religiosa de la sociedad medieval, cuyo principal objetivo fue explicar la creencia popular en el toque real y su poder sanador.

Por su parte, Lucien Febvre se interesó por la geografía histórica, logrando numerosas publicaciones y aportó al campo de la historia política, social y cultural de Francia. Burke (1990) señala que Febvre desarrolló un “interés hacia el estudio de actitudes colectivas o la “psicología

histórica” (Burke, 1990:p. 26), ya que consideraba que todas las transformaciones históricas debían ser comprendida en el marco psicológico y, en consecuencia, las ideas, las obras y los comportamientos debían ser analizados en su contexto social correspondiente. A su vez, Febvre acuñó el término "utillaje mental" indicando que las formas de pensar de una época dependen de los “instrumentos mentales de la misma” (Murphy, 1998: p.24).

Estos dos historiadores iniciaron la corriente enfocada en el estudio de lo cotidiano así como de “las actitudes mentales, las visiones colectivas de las cosas, los universos culturales, los sentimientos y creencias de una sociedad con unas coordenadas espacio-temporales determinadas” (Cano, 2012: p. 137). Sin embargo, fue hasta 1961 que estos estudios de lo cotidiano y colectivo formarían una nueva corriente historiográfica conocida como “la historia de las mentalidades”, definida por Georges Duby como "un estudio de comportamientos y actitudes mentales” (Duby, 2000[1961]:p.44) ligadas a distintas temporalidades (corta, mediana y larga) que definían a un grupo de individuos, siendo la larga duración la más fructífera para este tipo de estudio, ya que las estructuras mentales cambian con mayor lentitud. Una investigación histórica con enfoque en las mentalidades tomará como objeto de estudio "los mecanismo intelectuales, los sentimientos, los comportamientos de los hombres que nos precedieron" (Duby, 2000[1961]:p.65), cuyas fuentes serán “todas las comunicaciones entre el individuo y lo que lo rodea, de los medios por los cuales recibe los modelos culturales”, desde archivos tradicionales hasta obras de teatro y literatura, pasando por mitos, ritos y creencias (Duby, 2000[1961]:p. 59).

En 1974 Jacques Le Goff dedicó un artículo a la historia de las mentalidades el cual título “Las mentalidades. Una historia ambigua”. Dicho ensayo era una crítica que tildaba a dicha corriente historiográfica de imprecisa. Le Goff afirmaba que “la primera atracción de la historia de las mentalidades está precisamente en su imprecisión, en su vocación por designar los residuos del análisis histórico, el no sé qué de la historia” (Le Goff, 1974:p.82). Sin embargo, Le Goff desmenuzó a lo largo del ensayo lo que significaba investigar y escribir una historia de las mentalidades, que necesariamente se acerca a otras ciencias como la etnología, intentado alcanzar el nivel más perdurable de la sociedad. A pesar de realizar una breve crítica, Le Goff se dedicó a lo largo de su carrera al estudio de las mentalidades durante la Edad Media; su obra más importante en este campo fue *El nacimiento del purgatorio* (1981) en donde se analiza el nacimiento de la idea del purgatorio a partir del antiguo judeo-cristianismo, “su expansión en el

Occidente medieval en la segunda mitad del siglo XII y su rápido éxito en el curso del siglo siguiente” (Burke, 1990: p. 74).

En suma, la historia de las mentalidades busca establecer la relación entre las creencias y los comportamientos colectivos que articulan la vida cotidiana de un grupo social en determinado contexto histórico, ya que es la mentalidad lo que un sujeto tiene en común con sus contemporáneos y es ésta la que lo convierte en “testigo colectivo de su época” (Le Goff, 1974:p.85). La historia de las mentalidades se entiende en este trabajo como el estudio de las representaciones culturales y actitudes colectivas -la forma en que la gente común concibe el mundo y organiza su realidad, viéndose reflejada en lo cotidiano, las creencias, ritos, valores, opiniones visiones, e imaginario, etcétera- registradas en los documentos inquisitoriales que se generaron en un contexto específico, en este caso, Zacatecas como frontera septentrional del imperio español.

A manera de conclusión de este capítulo, se puede decir que la interacción de estos conceptos (hechicería, mentalidades y frontera) se realiza al analizar el uso y la práctica de la hechicería, misma que se refleja en las mentalidades, es decir, en las actividades cotidianas de las mujeres y sus relaciones sociales en un contexto de frontera, en este caso, Zacatecas y su región minera como frontera norte de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII.

Hechicería + frontera= mentalidades.

II. TRATADOS TEOLÓGICOS SOBRE BRUJERÍA, HECHICERÍA E IDOLATRÍAS

La creencia de que seres como las brujas existen es parte tan esencial de la fe católica, que mantener con obstinación la opinión contraria tiene un manifiesto sabor a herejía.
-Sprenger y Kramer

Este apartado tiene como objetivo conocer la perspectiva de las autoridades eclesiásticas en relación a la brujería y hechicería; analizar su postura permite entender por qué a estas actividades se les consideraba ilícitas o prohibidas así como el actuar de los inquisidores, jueces civiles y eclesiásticos en torno al tema. Situar a la brujería en su contexto de gestación medieval permitirá comprender las afinidades y diferencias que las representaciones de esta práctica mantuvieron con su contraparte europea una vez que entró en contacto con los saberes indígenas y africanos en la América española. A través de textos, decretos, edictos y obras literarias es posible rastrear la formación del estereotipo de la bruja malvada y adepta al diablo particularmente en la Europa occidental. Estas ideas fueron parte de las discusiones sobre el tema en España en un momento en el que los teólogos y tratadistas se esforzaban por crear una idea de imperio para la corona de Castilla y situar a los nuevos territorios y sus habitantes dentro de los ideales de la monarquía católica. De este modo, las ideas sobre la brujería y la hechicería se integraron a “representaciones y códigos culturales” en formación dentro de la península ibérica y sus dominios (Quiñones, 2006: p. 64).

Es necesario conocer cómo surge la figura o estereotipo de la bruja y cómo se diferencia de la hechicera, ya que ambas fueron actividades que derivaron de la magia, la cual englobaba todos aquellos recursos o filtros por los cuales se obtenían poderes para dominar la voluntad de las personas o controlar la naturaleza. El origen y uso de la magia se rastrea en rituales antiguos de supervivencia y para la fertilidad de las tierras sin distinción entre ciencia, religión o cultura popular desde la Antigüedad hasta la Alta Edad Media. Sin embargo, durante la Baja Edad Media el discurso eclesiástico, intelectual y académico en torno a la magia cambió y pasó a ser considerada como herética y supersticiosa en dos de sus expresiones concretas: la brujería y la hechicería (actividades realizadas principalmente por mujeres), cuya diferencia se acentuaba por “la presencia del diablo a través de un pacto como recurso de mediación (y ocasionar maleficio), en el primer caso, y la ausencia de dicho pacto en el segundo” (Armengol, 2002).

Cabe resaltar que el pacto con el diablo otorgaba un poder a las brujas, motivo por el cual éstas “renunciaban a Cristo, a la Iglesia, a los sacramentos: le entregaban su alma. El pacto podía ser implícito: quien poseía estas fuerzas destructoras era porque se había sometido al espíritu inmundo” (Barbero, 1992:p.72). De tal manera que la hechicera era la menos infractora por no pactar con el demonio, ya que era una mujer dedicada a la curación y sanación; sin embargo, podía ocasionar “daños a las personas en su cuerpo o en sus bienes, [...] provocaba tormentas o pestes para que se perdieran las cosechas; conflictos matrimoniales por impotencia, infertilidad o adulterio; todo mediante el uso de hierbas y rituales, por un don innato y recursos mágicos” (Blázquez, 2014:p.17). Las prácticas también se diferenciaron por el material o instrumentos utilizados; por ejemplo, “la hechicería utilizaba materiales empíricos y la brujería, en cambio, se valía esencialmente de la imaginación y sugestión, en muchos casos a través de hierbas, ungüentos o alucinógenos” (Armengol, 2002). Provocando daños y maleficios por medio de magia negra, su relación con el diablo y las reuniones entre brujas y brujos conocidas como aquelarres o *Sabbat*,¹² siendo este elemento la principal diferencia entre brujería y hechicería. Asimismo, estas actividades no podían separarse de la presencia de un ser sobrenatural central, llamado Demonio, Cernunos o Diana (Callejo, 2006:p.27), incurriendo así en la herejía y amenazando a la sociedad y las costumbres religiosas, motivo por el cual se llevaría a su persecución y castigo por la Inquisición desde finales del XV y hasta mediados del XVII, e incluso hay registros de algunos procesos realizados en las últimas décadas del siglo XVIII.

2.1. La configuración de la bruja y la brujería en la Europa Medieval

¿Qué es una bruja? Se pregunta Jesús Callejo en *Breve historia de la brujería* (2006), y menciona que una bruja era aquella “Mujer que, según la opinión vulgar, tiene pacto con el diablo y, por medio de éste, hace cosas extraordinarias y [...] extrañas como volar por los aires o flotar en el agua” (Callejo, 2006:p.24), entre otras atribuciones señaladas por la población y la Iglesia a lo largo de la Edad Media y, cuya reproducción y transmisión de tal “imagen” es la misma que se trajo al Nuevo Mundo.

¹² Junta o reunión de las brujas con el demonio, representado en un macho cabrío. Gustav Henningsen menciona que “fue el aquelarre una construcción erudita acuñada por los jueces e inquisidores a ambos lados de la frontera hispano-francesa durante la gran persecución de brujas a principios del siglo XVII”, esto refiriéndose a Cataluña, y a su vez se toma aquelarre como sinónimo de Sabbat (Henningsen, 2012: pp. 57-50).

Para tratar de rastrear la “creación” de la bruja es necesario hacer énfasis en que el cristianismo se compone de los mitos de la cultura greco-romana y la tradición mitológica indoeuropea, de tal forma que la brujería representa un punto de intersección entre la tradición cultural cristiana de la iglesia y la tradición europea (Vilagran, 2003:pp.122-123), y cuya definición se debe a diversos teólogos que a través de sus obras describieron, y difundieron tal práctica y a sus seguidores. Entre los principales tratadistas se encuentran San Agustín, quien advertía sobre la maldad de las supersticiones y la demonología expresadas en la cultura popular, misma que habían pasado inadvertidas por ser consideradas simples fabulas populares. Y Santo Tomas de Aquino, que creía que las adivinaciones y supersticiones eran una muestra de "pacto con el diablo, que constituye un pecado grave, si la relación con el maligno es explícita" (Sánchez, 2005: p.415), misma que debía ser castigada. Sin embargo, otros grupos de la Iglesia calificaban de “tradición pagana [...] la creencia de mujeres que volaban por los aires para asistir a asambleas nocturnas en lugares nocturnos” (Vilagran, 2003: p.123). Ejemplo de ello, fue el *Canon Episcopi*, publicado en el siglo X y redactado por el abad de Prüm, cuyo objetivo era servir como guía disciplinaria para el uso de los obispos y sacerdotes; dicho documento recogía las creencias sobre vuelos nocturnos y pretendía enseñar a la población que las creencias en fantasmas, supersticiones y de mujeres que realizaban vuelos nocturnos con fines malévolos eran falsas:

No puede admitirse que ciertas mujeres perversas, pervertidas y seducidas por las ilusiones y espejismos de Satanás, crean y digan que se van de noche con la diosa Diana [...] y junto con una gran masa de mujeres, montando ciertos animales, recorriendo amplios espacios de la tierra. Una multitud innumerable se deja ganar por esa locura y considera que eso es verídico, se aparta del recto camino y se hunde en el error pagano (Becerra, 2004: p.122).

Asimismo, en los Decretales del obispo Bucardo del siglo XI se hacía énfasis en la creencia de mujeres que engañadas, obligadas, seducidas o entregadas al diablo y a sus apariciones realizaban cabalgatas nocturnas sobre animales “en medio de un tropel de diablos transformados en mujeres” (Becerra, 2004:p.123). En opinión del obispo, dichas supersticiones hacían que los creyentes se alejaran de la verdadera fe y creyeran en otros dioses y divinidades. Fue hasta la Baja Edad Media, entre los siglo XIII y XIV, que las autoridades eclesiásticas consideraron a la brujería como una doctrina capaz de atacar “la estructura ideológica de la Iglesia” (Vilagran, 2003:p.123) y, al igual que las herejías cátara y valdense (en el surde Francia y norte de Italia), debía ser reprimida para preservar la pureza del cristianismo, motivo por el cual en 1231 el Papa Gregorio XI crea la Inquisición Pontificia con la cual se buscaba establecer “un procedimiento

judicial para los delitos de herejía y apostasía en toda la cristiandad” y cuya meta era la creación de un mecanismo que permitiera resolver las desviaciones teológicas, morales y disciplinarias tanto de eclesiásticos como de seglares (Olivera, 2005:p.180). En el año de 1258 el Papa Alejandro IV pidió a los inquisidores perseguir a los magos solo cuando sus actividades manifestaran herejía; asimismo, se ordenó a los obispos vigilar y castigar la herejía que apareciera en sus diócesis con la amenaza de suspender a los prelados que no fueran diligentes en cumplir con esta obligación (Vilagran, 2003:p.123). Fue así que la Iglesia llegó a afirmar que aquellos feligreses que negaran y consideraran una ilusión el vuelo y el aquelarre estaban asociados con el demonio, motivo por el cual en el siglo XV las denuncias y acusaciones por brujería aumentaron, por lo que el Sumo Pontífice autorizó a los inquisidores a realizar pesquisas sobre brujos y brujas sin la intervención de las autoridades eclesiásticas locales (Quiñones, 2006:p.66).

Entre los años de 1324 y 1374, teólogos como Bernardo Gui y Nicolau Aymerich elaboraron manuales en los cuales el discurso demonológico se desarrolló en torno a la utilización y explicación de conjuros e invocaciones demoníacas. Aymerich comenzó con la descripción sistemática de “la brujería satánica” y su denuncia, misma que tomó fuerza legal con el Papa Inocencio VIII durante el siglo XVI. Como se ha visto, durante la Baja Edad Media se publicaron diversos manuales que tuvieron gran repercusión en la práctica cotidiana de los tribunales inquisitoriales (Vilagran, 2003:p.137); sin embargo, fue hasta la promulgación de la bula papal *Summis Desiderantes Affectibus* (1484) por parte de Inocencio VIII, en la que se señaló a la brujería como una nueva secta herética y se exhortó a la denuncia de sus miembros. A su vez, Inocencio VIII ordenó la elaboración de un libro que especificara las características de los adeptos a la brujería y se validara la creencia de la misma, por lo que en 1486 los monjes dominicos alemanes Jacobo Sprenger y Henri Kramer publicaron el *Malleus Maleficarum* o *El martillo de las brujas*, que a lo largo de tres siglos se convirtió en un manual de inquisidores, sacerdotes, jueces o cualquier autoridad eclesiástica para la identificación de la secta brujeril y su relación con el demonio. El *Malleus* hacía una recopilación teológica de la existencia de las brujas que incluía textos de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, San Agustín y pasajes bíblicos; en él dictaba que las mujeres (por su naturaleza débil) eran más propensas a caer en los engaños del demonio, ya que eran éstas quienes “tienen una lengua mentirosa y ligera: aquello que aprenden en las artes mágicas lo ocultan difícilmente a las otras mujeres amigas suyas, y como

son débiles intentan una venganza fácil por medio de los maleficios” (Sprenger, 2010: pp.100-101).

A partir del *Malleus*, frailes y teólogos de toda Europa se dieron a la tarea de publicar tratados de demonología y “contra las supersticiones, la magia y la brujería. Estos tratados anti-supersticiosos pretendían unificar la idea de la brujería para contrarrestar las variantes locales que aún existían” (Quiñones, 2006:p.70), arraigando así la creencia de la bruja diabólica y considerando a la brujería como una secta o culto encabezada por el Diablo, quien adoptaba toda clase de aspectos, engañaba mediante los sueños a las almas que tenía presas y hacía que la persona supersticiosa creyera que lo que veía en mente también sucedía en su realidad. Los “fieles” de esta secta eran hombres y mujeres que causaban pestes, catástrofes y practicaban “la brujería, las adivinaciones, las invocaciones diabólicas, los conjuros mágicos, supersticiones y artes malvadas y prohibidas” (Ginzburg, 1991:p.70) que atentaban contra la cristiandad. Una vez que se caracterizó a la brujería y se le condenó formalmente como una práctica herética, inició un periodo conocido como “caza de brujas” que tuvo lugar desde finales del siglo XV hasta la mitad del XVIII. Dicho periodo estuvo caracterizado por una persecución realizada por jueces inquisitoriales y civiles quienes, a través de denuncias anónimas, llevaban al acusado a un juicio y se dictaba condena: la excomunión y finalmente la muerte en la hoguera (Callejo, 2006:p.27).

Cabe destacar que especialistas en el tema de la brujería dividen al continente europeo en dos zonas según el grado de intensidad de la persecución de la brujería en este periodo. En el primer grupo se encuentran los territorios que hoy comprenden Alemania, Suiza, Francia e Inglaterra, cuyas autoridades eclesiásticas y civiles mostraron especial celo en condenar hombres y mujeres a morir en la hoguera. En estas regiones la forma de actuar de las autoridades se vio influenciada por el grado de importancia en la conceptualización de la brujería (convencidos de una conspiración diabólica para acabar con la cristiandad) y por cada contexto particular, siendo los territorios que se unieron a la Reforma protestante, donde la condena a la brujería adquirió relevancia no solo religiosa sino política, como lo fue el suroeste alemán y cuyo registro de muertes en la hoguera asciende a más de tres mil durante los años de 1560-1670. El segundo grupo fue más laxo en la persecución y condena de la brujería. Entre ellos destacan los territorios

que hoy comprenden Portugal, Italia y España.¹³ En los reinos de Castilla y Aragón la corona y las autoridades eclesiásticas presentaron menos atención al tema a pesar de la preocupación popular por los males que se suponía podían acarrear las brujas. Sin embargo, esto no significa que la Inquisición y sus procesos estuviesen ausentes en la Península Ibérica; por ejemplo, se tiene registrado que la mayor actividad inquisitorial se dio en la zona Vasco-Navarra durante el siglo XVII, siendo el proceso de “las brujas de Zugarramurdi” el más destacado y controversial, debido a la condena a muerte de siete personas y cinco más quemadas en efígie (Vilagran, 2003:pp.135-138; Quiñones, 2006:p.72).

Cabe destacar que el contexto castellano respondió a circunstancias totalmente diferentes que el resto de Europa ya que, tras la reconquista la península, Castilla se enfrentó a “las desviaciones doctrinales o morales que procedieron del terreno interno directamente relacionado con la presencia judía” (Olivera, 2005:p.182); de tal manera que “para los españoles el demonio tenía cara de judío o de mahometano porque a la Corona y a la Iglesia le interesaba acabar con estos enemigos políticos, económicos y religiosos” (Quiñones, 2006:p.72). Esta situación llevó a los Reyes Católicos a establecer en 1478 su propia Inquisición -que estuvo activa hasta 1820-, separada de la jurisdicción de Roma. La Inquisición española contaba con un inquisidor general que nombraba a sus propios inquisidores y que era designado por el monarca español y corroborado por el Papa.

Es necesario diferenciar las características de la Inquisición Pontificia y la Inquisición española para comprender el actuar de ambas instituciones en torno al tema de la brujería y la hechicería. Por un lado, la Inquisición Pontificia era presidida por el Sumo Pontífice, quien nombraba y delegaba a inquisidores (inicialmente eran los obispos los encargos de vigilar y castigar pero debido a los constantes delitos y omisiones que involucraban clérigos se determinó que los dominicos quedaran como jueces inquisidores sin importar la jurisdicción) para defender la doctrina cristiana en todos los territorios de la cristiandad de toda herejía o desviación y, tras la

¹³ En estos países los índices de procesos y ejecuciones fueron bajos en comparación con el resto de Europa. Los tribunales locales actuaron con cierto margen de independencia del control central, político y judicial. La mayoría de procesos fueron tramitados en tribunales con una jurisdicción geográficamente limitada, se trataba de tribunales de señorío, ciudades, condados, diócesis, provincias o territorios eclesiásticos. Eso no significa que las autoridades centrales no tuvieran competencias. Era frecuente que las autoridades centrales iniciasen la “caza de brujas” y concedieran a los funcionarios locales la autoridad para tramitar casos de brujería. Pero la mayoría fueron dirigidas por funcionarios judiciales de secciones administrativas menores que el Estado o la Iglesia. Dichos jueces ejecutaron a más brujas cuando no eran supervisados por instancias superiores. (Armengol, 2002)

Reforma luterana, de “aquellos que se dan a la predicación libre, creen y enseñan contrariamente a la Iglesia Católica sobre la Eucaristía, el bautismos, la remisión de los pecados y el matrimonio” (Sánchez, 2005:pp.417-419). Los procesos inquisitoriales a menudo se caracterizaban por utilizar métodos violentos como privar de alimentos y la tortura para obtener la confesión del reo, quien tras ser declarado culpable de incurrir en alguna conducta indebida recibía una pena que consistía en encarcelamiento, confiscación de bienes o la hoguera según la gravedad.

Por su parte, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición¹⁴ en España seguía las órdenes del inquisidor general (mismo que designaba a los demás inquisidores) y respondía directamente al rey, sin que éste interviniera abiertamente en el quehacer de dicha institución. La principal función del Santo Oficio fue la salvaguardia de la fe católica en todo el imperio español y hacer de los infractores “buenos católicos” y sembrar el arrepentimiento. De tal forma que el tribunal español (al igual que el pontificio) daba a cada acusado el derecho a un juicio (que consistía en tres interrogatorios) ante un jurado y testigos, así como a una defensoría; sin embargo, no se le otorgaba copia del proceso y el resultado de su causa se daba a conocer hasta el día de su auto de fe (Henningsen, 2010[1983]:pp.64-67). Cabe resaltar que los eclesiásticos pertenecientes al Santo Oficio no realizaban directamente la quema de herejes o la condena de azotes, solo dictaban sentencia y remitían a los condenados a las autoridades seculares para la ejecución del castigo; aunado a lo anterior, algunas de las penas eran corporales que infligían dolor, las galeras u otras, menos severas, como el destierro del reo de su comarca por un tiempo considerable o las penas pecuniarias. Asimismo, todos aquellos que habían sido castigados por la Inquisición quedaban excluidos de por vida de puestos de importancia y se les prohibía montar a caballo,

¹⁴ El Santo Oficio español constituyó una institución autónoma, con su propio ministerio: el Consejo de la Suprema y General Inquisición. Disponía de sus propios tribunales, sus propias prisiones y sus propias penitenciarías. Así como de su propio servicio de inteligencia, cuyos agentes principales, los comisarios de distrito, eran en su mayoría párrocos. Cada comisario estaba asistido por un notario de la Inquisición y por cierto número de familiares (persona al servicio de la Inquisición equivalente a “un agente inquisitorial”, que demostraba a través de limpiezas de sangre no tener antecedentes familiares heréticos). Dicho puesto no era pagado pero brindaba prestigio social. El comisario recibía información, interrogaba a testigos y llevaba a cabo detenciones; a su vez, realizaba determinadas inspecciones regulares. Todos sus empleados estaban sujetos al voto de sigilo, y los acusados y testigos eran igualmente exhortados a guardar silencio sin importar el tiempo que llevara un proceso. A su vez, los agentes inquisitoriales ocupaban puestos de vigilancia en los puertos y ciudades fronterizas, donde se dedicaban a la caza de un contrabando especial: los libros prohibidos que pudieran alterar las costumbres españolas (Henningsen, 2010 [1983]: pp. 67-68).

llevar armas, vestirse de seda o adornarse con oro, plata y perlas. Y la “infamia afectaba a sus hijos y nietos”; sin embargo, existió la posibilidad de burlar la ley, y por medio de la corrupción, muchos de los personajes acusados por distintos delitos o ascendientes de judíos que quisieran ser parte del Santo Oficio, como familiares o comisarios, compraban limpiezas de sangre para borrar aquello que les impidiera figurar entre los señores respetables (Henningsen, 2010[1983]:pp.73-74).

De tal manera que la principal diferencia entre la Inquisición Pontificia y el Santo Oficio español se encuentra en la jurisdicción y los delitos considerados herejía. En el caso de la brujería, mientras que para la Inquisición Papal representaba una de las principales herejías, ya que era el demonio quien otorgaba poderes maléficos a dicha secta para acabar con la cristiandad, para el tribunal español la principal preocupación era la propagación de ciertas ideas y prácticas relacionadas con la presencia de judíos, musulmanes, protestantes y falsos conversos en su territorio. A finales del siglo XV y hasta los primeros años del XVII se procedió a la expulsión de moriscos (mucho de ellos se refugiaron en la región andaluza) y persecución de judíos, quienes habitaban en las llamadas juderías o barrios judíos, motivo por el cual muchos se convertían al cristianismo; estos “nuevos cristianos” o “judíos conversos” tenían puestos en el gobierno y gozaban de gran prestigio social, gracias a las limpiezas de sangre que muchas veces eran compradas y fraudulentas; sin embargo, muchos de ellos eran, a decir de las autoridades eclesiásticas, falsos conversos ya que incurrían en sus antiguas creencias. De modo que uno de los principales objetivos del Tribunal del Santo Oficio era el establecer una unidad religiosa en todo el reino y salvaguardar la pureza de la religión católica en todos los dominios del rey de España (Olivera, 2005; Barbero, 1992; Sánchez, 2005; Henningsen, 2010[1983]).

2.2. Los tratadistas españoles entre brujas y hechiceras

Esta situación no quiere decir que el tema de la brujería pasara desapercibida en el territorio español, sino que se tenía una conceptualización diferente sobre “la bruja diabólica” que el resto de Europa. En su mayoría las autoridades religiosas castellanas consideraban “que este tipo de manifestaciones eran simples supercherías fruto de la ignorancia popular provocadas por ilusiones” (Vilagran, 2003:p.139). El Consejo de la Suprema y General Inquisición española mandaba a sus inquisidores instrucciones y aconsejaba a los jefes de gobierno y ministros examinar con prudencia las denuncias y procesos de brujería “para verificar y asentar la verdad

de la secta por la duda que entonces se tenía de que podrían ser cosas que pasaban entre sueño” (Henningsen, 2010 [1983]:p.88), y en su mayoría eran “producto de la imaginación desbordada de mujeres impresionables” (Campos, 2012:p.402). A su vez, se pedía a párrocos y eclesiásticos instruir a la feligresía en el camino correcto de la fe por medio del catecismo y los sermones.

A pesar de la circunspección inquisitorial, algunos teólogos y frailes se dieron a la tarea de reflexionar y debatir sobre el tema en diversos tratados publicados entre los siglos XVI y XVII. El teólogo Alfonso Fernández de Madrigal, obispo de Ávila, en sus comentarios sobre el *Génesis* (1507), opinaba que las declaraciones de las brujas eran delirios provocados por la acción de ungüentos y estupefacientes. Mientras que el inquisidor general, Fernando de Valdés, consideraba reprender a las brujas y sus acciones por medio de “un castigo proporcionado a la calidad de su imaginación, o según el efecto o propósito que tuvieran para apartarse de nuestra fe y atribuir al demonio la honra que a solo Dios debe” (Campos, 2012:p.401). Otros, en cambio, eran fieles a la tradición del *Malleus*, y se dedicaron a diferenciar entre la brujería y diversas supersticiones como la hechicería. Entre estos últimos se encuentra Martín del Río con el *Disquisitionum Magicarum* o *Disquisitiones magicae libri sex* (1599), obra en la que del Río manifestaba sus preocupaciones por la laxitud de las autoridades al reprender a una bruja y calificaba como pecador mortal a aquel juez que no condenara a muerte por tal delito, ya que esto significaba complicidad al igual que aquel que negase su existencia (Quiñones, 2006:p.72).

Por otro lado, Quiñones (2006) señala que hubo autores que compartieron las ideas europeas que se tenían sobre los vínculos entre la brujería y el demonio, y a su vez se dedicaron a diferenciar la brujería, la hechicería y las supersticiones, siendo el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (1529) de fray Martín de Castañeda uno de los más notables. Esta obra resumía la experiencia de su autor como inquisidor en la región de Navarra, y en ella se trataba de dar explicación del por qué las mujeres eran más adepta al “culto” brujesco y a creer en supercherías mágicas. Según él “eran las mujeres pobres y marginadas las que acudían a la brujería porque ésta era la única manera de satisfacer las necesidades carnales y materiales” (Quiñones, 2006: p.74). En esta misma línea reflexiva se ha señalado a Pedro Ciruelo, inquisidor, con la obra *Reprobación de las supersticiones y hechicería* (1530-1531), con la cual pretendía mostrar a la feligresía los errores en los cuales incurría y corregir dichas conductas. Quiñones (2006) sostiene que Ciruelo “era de los teólogos que creían en la realidad de la brujería pero observaba

que en España abundaban más las supersticiones, por lo que se centró en éstas y llegó a identificarlas con la idolatría y la herejía, prácticas que para él dimanaban del demonio” (p.75). A su vez, Ciruelo sugería que la gente recurría a las supersticiones y hechicerías a sabiendas que éstas no tenían poderes “dado que no fueron creadas para ello y si alguna vez resultaban certeras era por acción del demonio” (Quiñones, 2006: p.76), de tal forma que el mago o hechicero tenía pacto diabólico y por ende despreciaba a la Iglesia y los mandamientos, motivo por el cual debían ser castigados los trasgresores.

Otra obra destacable fue el *Tratado de superstición ladina* (1631) del canónigo Gaspar Navarro, con el que trataba de desengañar a la feligresía y demostrar la falsedad de las hechicerías, tales como: hechizos, ensalmos, conjuros, las artes adivinatorias y curativas, maleficios y exorcismos, entre otras acciones recurrentes. Navarro se enfocaba en los lineamientos característicos de la brujería: creía en la intersección del demonio para darle poder a brujos y magos por medio de las reuniones llamadas aquelarre donde se pactaba el acuerdo; sin embargo, algunas características como “la transformación no las aceptaba y decía que el diablo intervenía engañando los sentidos de las personas para dar la sensación de verdad” (Quiñones, 2006:p.77). Aunado a estas publicaciones, inquisidores famosos como Alonso de Salazar y Frías, inquisidor del caso de las brujas de Zugarramurdi en 1610, planteaban que “la mejor manera de detener la brujería era ignorándola y guardando el silencio más absoluto” (Campos, 2012:p.402). Demostrando que para las autoridades inquisitoriales la brujería y la hechicería no merecían una importancia excepcional, ya que se fundamentaban en la magia de saberes, creencias y supersticiones ancestrales, por lo tanto existía una reminiscencia de cultos paganos y populares a través de ella.

Asimismo, circularon obras literarias cuyo contenido mostraban la tradición española consolidando estereotipos y prejuicios sobre estas heterodoxias, como el que la hechicería era una industria preferentemente femenina. Tal fue el caso de *La Celestina*, tragicomedia que data de 1499 y relata el amor trágico entre Calisto y Melibea ayudados por una alcahueta, una mujer que “tenía seis oficios: labrandería, perfumera, maestra de hacer afeites y de hacer virgos, alcahueta y un poquito hechicera. Era el primer oficio cobertura de los otros” (Rojas, 1972 [1499]: p.42). En dicha obra se destacan oraciones, hechizos, conjuros y bebedizos que realiza Celestina para consumir la felicidad de ambos personajes, como el siguiente:

Conjúrote, triste Plutón, señor de la profundidad infernal, emperador de la corte dañada, capitán soberbio de los condenados ángeles, señor de los sulfúreos fuegos que los hirvientes volcanes manan, gobernador de los tormentos y atormentadores de las almas pecadoras, administrador de todas las cosas negras de los infiernos, con todas sus lagunas y sombras infernales y litigioso caos. Yo, Celestina, tu más conocida cliente, te conjuro por la virtud y fuerza de estas bermejas letras, por la sangre de aquella nocturna ave con que están escritas, por la gravedad de estos nombres y signos que en este papel se contienen, por el áspero veneno de las víboras de que este aceite fue hecho, con el cual unto este hilado, a que vengas sin tardanza a obedecer mi voluntad y en ello te envuelvas y con ello estés sin irte ni un momento, hasta que Melibea lo compre y con ello de tal manera quede enredada, que cuanto más lo mirare, tanto más su corazón se ablande a conceder mi petición, y se lo abras y lastimes del crudo y fuerte amor de Calisto; tanto que, despedida toda honestidad, se descubra a mí y me premie mis pasos y mensajes; y esto hecho, pide y demanda de mí a tu voluntad. Si no lo haces con rapidez me tendrás por capital enemiga; heriré con luz tus cárceles tristes y oscuras; acusaré cruelmente tus continuas mentiras; apremiaré con mis ásperas palabras tu horrible nombre. Y otra y otra vez te conjuro; y así confiando en mi mucho poder, parto para allá con mi hilado, donde creo te llevo ya envuelto (Rojas, 1972 [1499]:pp.150-152).

De este modo, la producción de tratados y la literatura dejan entrever que los habitantes de la Península Ibérica tenían un fuerte arraigo a las prácticas relacionadas con la magia y la hechicería, al grado de usarlas “para resolver todo tipo de problemática, creían en el poder de oraciones, conjuros, ensalmos, sabían las propiedades curativas de las plantas, a menudo interpretaban sus sueños, creían en agüeros y presagios” (Quiñones, 2006:p.95). Motivo por el cual muchos de los inquisidores no se enfocaban en perseguir y condenar tales ideas, producto de la imaginación popular, pues tenían preocupaciones y enemigos tangibles a quienes vigilar y perseguir, como los judíos. .

2.3. Los tratados y edictos novohispanos de hechicería e idolatría

Supersticiones, prácticas mágicas y hechiceriles fueron frecuentes en el Nuevo Mundo, particularmente durante el tránsito de los siglos XVI y XVII, algunas de ellas “viajaron” desde el viejo continente y se mezclaron con los saberes autóctonos y de esclavos negros, configurando así un entramado de conocimientos que, según la clerecía, podrían alterar el orden social establecido y confundir a la feligresía. La promulgación de tratados y edictos que prohibían estas prácticas mágicas fue labor permanente de las autoridades eclesiásticas en los años posteriores a la conquista, pues se buscaba “comprender las costumbres gentílicas de los indígenas para poder suprimirlas porque transgredían las normas establecidas por la Iglesia de actuar, pensar y creer” (Quiñones, 2006: p.84), mismas que por medio de la evangelización se trataron de erradicar. Cabe destacar que los indígenas fueron excluidos de la jurisdicción del

Tribunal del Santo Oficio, ya que, como nuevos cristianos, se consideraba que no se les podía juzgar con la misma severidad que a los cristianos viejos; de esta manera, solo la población conformada por españoles, mestizos, criollos y otras mezclas de razas, quedó bajo la tutela de dicha institución (Campos, 2012:p.402).

Entre los tratadistas que destacaron se encuentra fray Andrés de Olmos con el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553), donde trataba de persuadir a los lectores sobre la verdadera doctrina y sostenía que las ceremonias, cultos y creencias prehispánicas eran de origen diabólico. Olmos estaba impregnado por las concepciones de la brujería diabólica europea y esto lo motivó a identificar las prácticas religiosas y médicas indígenas (hechicerías, adivinación, maleficios y artes curativas) como heréticas. No obstante, el fraile se mostró flexible al remarcar la ignorancia en la que vivieron los indígenas durante mucho tiempo al desconocer la fe católica, lo que los orilló a caer en tales artificios, pero “al ser evangelizados debían comprender los dogmas de la fe y el que regresaran a sus antiguas creencias significaba que los indios idolatraban al demonio conscientemente y por voluntad propia, lo cual los hacía miembros de la iglesia diabólica” (Quiñones, 2006: p.86).

Entrado el siglo XVII y con la persistencia del uso y creencias en ciertos artificios por parte de los indígenas, diversos autores se enfocaron en zonas o distritos escolásticos de la Nueva España con el fin de combatir, comprender la idolatría y conocer las costumbres indígenas, por ejemplo: el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón escribió en 1629 el *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España* por solicitud del arzobispo de México, Francisco Manso de Zúñiga, como informe “de las costumbres gentílicas, idolátricas y supersticiones de los indios” (Quiñones, 2006: p.87). En dicha obra se mencionan conjuros, oraciones y ensalmos en náhuatl, ritos y costumbres como el consumo del peyote y *ololiuhqui*, la adoración a los cerros, entre otras prácticas, las cuales estaban ilustradas con historias y leyendas que los indígenas le contaron a Ruiz.

Por su parte, Gonzalo de Balsalobre editó el *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (1656), enfocado en el obispado de Oaxaca, región acerca de la cual describió cómo los indios acudían a la ayuda de sus falsos dioses y sortilegios para obtener ciertos beneficios o aliviar preocupaciones. Asimismo, la subsecuente publicación de tratados a lo largo del siglo XVII de

autores como Jacinto de la Serna, Pedro Feria y Pedro Ponce dejan entrever que los evangelizadores¹⁵ se dedicaron a eliminar todo paganismo indígena; sin embargo, a pesar de la evangelización y el adoctrinamiento que recibían los naturales, algunas prácticas persistieron. Aún cincuenta años después de la conquista seguían vivas, por tal motivo las autoridades eclesiásticas hicieron uso de los *Confesionarios* (1565) de Fray Alonso de Molina y de otros religiosos, obras en lenguas indígenas que sirvieron de guía para los párrocos quienes a base de preguntas sobre las prácticas más conocidas obtenían una confesión y dictaban penitencia al infractor (Quezada, 1996:p.71). Ciertas prácticas fueron calificadas como “costumbres” que en cualquier momento podrían ser motivadas por el demonio, por lo que su registro y estudio debían ser conocidos por párrocos o curas para no ser engañados, ya que “la propia Iglesia era responsable de obra u omisión de permitir, tolerar y alentar algunos comportamientos desviados en la religión de los indios” (Lara, 2015:p.302).

Los tratados y edictos no solo servían de guía para vicarios y curas, sino que eran a la vez críticas a la incompetencia de algunos en su labor evangélica y a la laxitud con la que actuaban ante las trasgresiones de los naturales. Durante el siglo XVIII se registraron tres edictos en diferentes partes del territorio novohispano en donde se denunciaban abusos y faltas cometidos por indígenas incurriendo en sus “antiguas supersticiones e idolatrías”. El primer edicto fue redactado por el arzobispo Manuel José Rubio y Salinas (1754) y condenaba la superstición e idolatría entre los indios otomíes, mataltzincas y nahuas de la zona matlaltzinca. El segundo es un texto de 1757 elaborado por Jiménez Caro, provisor de indios, para decomisar y someter a revisión los nescuitiles, guiones en lenguas indígenas de las representaciones teatrales de la Pasión de Cristo, que los naturales usaban para sus actos paganos. El tercer edicto fue promulgado para desterrar las idolatrías de los indios por el doctor don Manuel Joaquín Barrientos, provisor de indios en 1769 (Lara, 2015:p.306). A pesar de los siglos, el adoctrinamiento y la conversión por la cual habían pasado los naturales, las reminiscencias en antiguas creencias prehispánicas estaban muy presentes y habían encontrado diversas formas de ser expresadas con el mestizaje; ya que muchos de estos saberes autóctonos fueron adoptados y utilizados a su vez por los españoles.

¹⁵ Los evangelizadores creían en la idea del *Millenium*, un pueblo cristiano indígena alisado de los vicios españoles.

2.4. Brujería, hechicería y supersticiones novohispanas

Aunado a las idolatrías y creencias nativas, las autoridades eclesiásticas en América se enfrentaron al proceso de sincretismo entre supersticiones de origen español y creencias indígenas y africanas, siendo las mujeres las más susceptibles a emplear estos afeites para provocar daños, agüeros, curaciones de origen indígena y herbolaria, suertes y asuntos amorosos. Para evitar la propagación de tales prácticas y creencias el Tribunal del Santo Oficio de la Nueva España¹⁶ emitió códigos (instrucciones, ordenanzas, compendios y abecedarios) en los cuales se fundamentaban y clasificaban los delitos, así como las penas que debían imponerse a los culpados, y proporcionó luz en materia de denuncia, persecución y castigo a comisarios e inquisidores (Campos, 2012:p.404). En cuanto al tema de la magia, los códigos inquisitoriales novohispanos distinguían tres tipos: la astrología judiciaria, así como las distintas manifestaciones de “la magia culta, es decir, que implicaba un saber libresco como la quiromancia, la alquimia, la nigromancia” (Campos, 2012:p.405); la brujería y la hechicería -curativa y amorosa-, las supersticiones¹⁷ fueron relacionadas con diversas prácticas mágicas y en su mayoría se les clasificó dentro de la hechicería. Ejemplo de ello, fue un decreto publicado por el Tribunal Inquisitorial a finales del siglo XVI en donde abordaba el tema relacionado a las prácticas mágicas, refiriendo que:

muchas personas, especialmente mujeres fáciles y dadas a las supersticiones, con más grave ofensa de Nuestro Señor, no dudan en dar cierta manera de adoración al Demonio para fin de saber de las cosas que desean, ofreciéndole cierta manera de sacrificio, encendiendo candelas y quemando incienso y otros olores y perfumes y usando de ciertas unciones en sus cuerpos le invocan y adoran con nombre de ángel de luz [...] para lo cual las dichas mujeres se salen otras veces al campo de día y a deshoras de la noche y toman ciertas bebidas de hierbas y raíces con que se enajenan y entorpecen los sentidos (Jiménez, 1946: pp.198-199).

A pesar de incitar a la feligresía a no cometer faltas, el tribunal recibió gran cantidad de denuncias en materia de estas artes y “afeites” entre los que destacaron la adivinación¹⁸ y los

¹⁶ Establecido en 1571 y cuyo fin era proteger la ortodoxia católica, vigilar la conducta religiosa de los habitantes, así como perseguir y castigar a quienes no acataban las buenas costumbres y la moral cristiana (Campos, 2012:p.404).

¹⁷ La superstición se compartía entre astrólogos, adivinos, hechiceras y brujas, por eso su castigo dependía de una minuciosa averiguación que dictaminará la gravedad del delito para proceder a su clasificación y pena.

¹⁸ Se consideraba a la adivinación como algo “vano, supersticioso y reprobado e introducido por el Demonio, enemigo del género humano y émulo de la majestad y omnipotencia de Dios nuestro Señor, pretendiendo por este camino quitarle el culto y la adoración que se le debe [...]. El mismo demonio se ingiere y administra ocultamente a las dichas personas, actos, aprovechándose de su fragilidad y poca firmeza en la Fe” (Compilación de las instrucciones... s/fol. citado en Campos, 2012:p. 405).

sortilegios hechos con maíz, habas o cuentas, y con ellos se decían palabras o conjuros para encontrar objetos perdidos o personas, y en ocasiones se hacía uso de hierbas alucinógenas. Las supersticiones, se relacionaron al conjunto de prácticas y creencias que mezclaban lo sagrado con lo profano, la magia y la adivinación; dentro de los ejercicios de superstición eran citados hechizos, oraciones, conjuros, etcétera, utilizados para atraer al ser amado, proteger los caminos, para mejorar la salud de los enfermos, para encontrar objetos perdidos, entre muchas necesidades más. El uso y consumo de hierbas, y algunos bebedizos que producían alucinaciones, como el *ololiuhqui* y el peyote,¹⁹ que provocaban representaciones fantásticas y eran entendidas como “revelaciones” (Campos, 2012).

Para la Inquisición fue de suma importancia establecer la efectividad de los hechizos o encantamientos en su realización, de tal manera que si éstos resultaban positivos “implicaba la intervención del demonio, aunque fuera de manera indirectamente [...], si resultaban positivos había una penalización y si no se tachaba de superstición y no había castigo físico sino moral” (Quiñones, 2006:p.168). Siendo la hechicería una infracción recurrente entre la población femenina novohispana, el Santo Oficio optó por castigar a las infractoras por medio de la reconciliación y la confiscación de bienes. En este caso, las sentenciadas salían en acto público de fe con las insignias de hechiceras y eran expuestas a la vergüenza pública, además de darles 100 azotes, desterrarlas y asignarlas por cierto tiempo a un convento donde debían servir, siempre con la advertencia de que en caso de reincidencia las penas serían mucho más graves. En el caso de que no fueran apóstatas, se realizaban los mismos castigos, solo que en lugar de la reconciliación se abjuraba *de levi*²⁰ (Campos, 1999:p.31).

En relación a los castigos, Quiñones (2006) señala que:

La actitud de la Inquisición ante la hechicería amorosa y curativa fue muy tolerante porque, en primer lugar, eran consideradas prácticas supersticiosas que se limitaban a un mundo familiar e individual y el recurrir a ellas era más producto de la ignorancia que de la perversidad. En segundo lugar, eran las mujeres quienes más acudían a estas prácticas y se creía que las mujeres eran personas cortas de entendimiento que actuaban más por instinto que por razón. Asimismo, se creía que la hechicería atraía más a las mujeres porque los instrumentos, afeites e ingredientes estaban a su alcance y tenían motivos suficientes para hacer uso de ella. Por eso, se abstuvo de

¹⁹ El peyote se utilizó con fines “mágicos”, para encontrar cosas perdidas o hurtadas, saber sucesos pasados, presentes y futuros, o con fines medicinales como para curar enfermedades tales como el asma y los dolores crónicos e infecciones (Evans y Hoffmann, 2000:pp. 145-146).

²⁰ Era aquella que debían llevar a cabo los reos con respecto a los cuales el Tribunal sólo había encontrado indicios o sospechas de herejía.

poner castigos rigurosos a las hechiceras, sobre todo porque eran las clientas o las mismas hechiceras las que se denunciaban, lo cual, para los comisarios inquisitoriales, era una muestra de un verdadero arrepentimiento (pp. 168-169).

Sobre la brujería, el *Segundo Abecedario del Consejo Real y Supremo de la Santa Inquisición* mencionaba era una actividad con la cual se debía procesar con cautela pues era un “producto de mil engaños y embelecos causados por el diablo hacía creer a algunas personas inocentes” (Campos, 1999:p.30). En caso de que se comprobara tal delito, se aplicaba la misma pena que la hechicería, exceptuando la confiscación de bienes, y la absolución *ad cautelam*²¹.

2.5. Conclusión

Se considera que la connotación diabólica sobre la brujería fue un proceso teológico que cobró gran fuerza e influencia con la publicación del *Martillo de las brujas*, en el que se afirmaba la existencia de las brujas como seguidoras del diablo -enemigo de la fe cristiana-, quien a través de un pacto les otorgaba poderes para causar el mal y solventar diversas necesidades o deseos. Dicha imagen poco a poco se fue introduciendo y reproduciendo en del imaginario colectivo, adquiriendo características específicas como el vuelo o la transformación, a tal grado que cualquier expresión popular relacionada a la magia fue juzgada como herejía y paganismo; de tal forma, el sector dominante Europeo, en este caso el clero, trató de mantener una ortodoxia en torno a la religiosidad y las creencias, por lo que el miedo a ser castigado o morir en la hoguera sirvió como una arma de coacción para evitar que la población actuara en contra de los cánones establecidos. Así, la caza de brujas y su persecución se vieron motivadas por los grandes cambios y amenazas por los cuales atravesaba la Iglesia y su credo como la propagación de ideas heterodoxas las luteranas, cátaras o valdenses, etcétera.

Por su parte, el reino español se mostró más preocupado por la presencia judía y el creciente número de cristianos que vivían bajo la ley de Moisés a pesar de su conversión, así como alguno que otro inglés, francés u holandés que decidía deambular por territorio español y que traían consigo ideas luteranas; para las autoridades eclesiásticas, la brujería pasó a ser considerada parte de la cultura supersticiosa en la que vivía y creía la mayor parte de la población, y de la

²¹ Dicho de una declaración oral o escrita: Por la que se hace una determinada reserva en previsión de una eventual razón contraria.

que se tenían nulas pruebas fidedignas de su existencia, motivo por el que algunos inquisidores la consideraban producto de la imaginación que no merecía mayor atención.

En tierras americanas, las autoridades eclesiásticas se enfrentaron a un territorio desconocido y a sus habitantes ignorantes de la fe católica; por lo que uno de sus principales objetivos fue instruir a los naturales en el camino recto de doctrina cristiana; frailes, evangelizadores y doctrineros se dieron a la tarea de combatir las creencias paganas por medio de la evangelización. Asimismo, para proteger a todo súbdito de las herejías que pudieran llegar a las Indias, las autoridades se enfocaron en perseguir los delitos relacionados al calvinismo, luteranismo y judaísmo; entre los autos de fe efectuados en relación a dichas faltas resaltan el de Pedro Sanfray, pirata francés, acusado de luterano en 1574. Otro caso fue el de la familia Carvajal (de origen portugués), acusada de judaizantes en 1590 y 1596. En el primer auto de fe los Carvajal abjuraron, se les desterró y, después de algunas penitencias, fueron reconciliados; no obstante, “regresaron a las prácticas religiosas de la ley mosaica” siendo sentenciados por el Santo Oficio a morir en la hoguera en 1596 (Soberanes, 1998:p.289).

A pesar de que el Tribunal Inquisitorial se centró en los delitos de herejías, también se ocupó de la brujería y hechicería -que al tocar tierras americanas se mezclaron con los saberes de la población autóctona y de los esclavos negros-, aunque con una menor importancia. Estas prácticas fueron muy frecuentes entre la población novohispana y se acudía a ellas por asuntos relacionados al amor, la buena fortuna, problemas de salud u otra índole y, en ocasiones, ocasionar daño, en donde la mayoría de estos procesos su resolución llegaba a una penitencia monetaria o corporal, como azotes para el escarmiento del faltante. Existen diversas causas en relación a estas artes, en donde se destacan la figura de la bruja y hechicera, por ejemplo: el caso inquisitorial llevado a cabo contra Bárbola de Zamora en 1570, la catalogaba como alcahueta y hechicera, debido a las actividades que realizaba como intermediaria entre sus clientes y sus deseos; asimismo, a Felipa de Santiago Canchola y María de Valenzuela en 1669, se les acusaba de “brujas” y se describieron todos los elementos que las identificaban como tales, entre ellos destacaban las transformaciones en animales (palomas o vacas), las reuniones nocturnas que sostenían con otras brujas, así como su constante visita a los establos de ganado cabrío donde bailaban y adoraban a un chivato y le besaban el trasero, según los testigos. Sin embargo, nunca se mencionó que estas mujeres realizaran un pacto explícito con el demonio.

Tomando en consideracion todos los elementos antes descritos y situando esta investigacion en el periodo novohispano, se cree pertinente señalar que el concepto de hechicería que se maneja en esta investigacion -expuesto en el capítulo uno-, no es equiparable a la concepción europea de la bruja diabólica y su secta brujo. Puesto que las autoridades españolas y novohispanas consideraban tal práctica dentro de las supersticiones, motivo por el cual no merecía ser tomada en serio y en caso de presentar un juicio ante tal delito, éste tenía que ser minucioso para llegar a una comprobación del mismo y no fuera producto de la injuria o imaginación. Esto explica el cambio de título en algunos procesos registrados como “brujería”, pues al ser evaluados por los jueces cambiaban a “hechicería”, ya que los elementos imputados no comprobaban la invocación o pacto demoníaco.

En este sentido la hechicería y la producción de mentalidades se complementan mutuamente, pues a través de la hechicería y su práctica las mujeres esperaban obtener resultados que influirían en la vida cotidiana y se reflejarían en las relaciones sociales que se establecieron en la frontera zacatecana; para ello es necesario conocer las características sociopolíticas y geográficas de la zona, abordadas en el siguiente capítulo, con el fin de comprender la incidencia y la realización de dichos afeites.

III. ZACATECAS: FRONTERA NORTE DE LA NUEVA ESPAÑA

*Entre las cosas que hacen a una ciudad famosa
una es la gran copia de oro o plata que de ella se saca.
-De la Mota y Escobar*

La búsqueda de prestigio, fama y riquezas obligó a muchos de los conquistadores y exploradores que acompañaron a Cortés y a otros capitanes, a invertir su capital económico, político y social en nuevas expediciones y adentrarse al vasto y desconocido territorio al norte de la Gran Tenochtitlan, con “el objetivo de obtener botines de guerra y privilegios, representada en la riqueza material y en la adjudicación de esclavos de guerra y de indios de encomienda para el trabajo en las minas, los campos y ciudades” (Jiménez, 2006: p.46). Un ejemplo de estos hombres fue Nuño de Beltrán Guzmán, quien se aventuró a conquistar el territorio de occidente y noroeste, el cual conformaría el reino de la Nueva Galicia, con la finalidad de obtener riqueza, “mano de obra, nuevos dominios y almas para la Corona española, para sí mismo y su ejército” (Quiñones, 2013 p.15).

Sin embargo, ésta conquista territorial se caracterizó por ser difícil y lenta -en comparación con la de la Nueva España- debido a que estaba “plagada de indígenas indomables y diseminados por todos lados” (Regalado, 2016:p.141), quienes no vivían bajo una estructura socio-política como los mexicas, ni respondían a jerarquías de grupos dominantes, ocasionando gran resistencia en contra de los conquistadores. A esta situación se sumó el entorno natural del lejano, desértico e inhóspito norte que en ocasiones ofrecía:

una geografía de montañas interminables, barrancas retadoras, y caminos estrechos, cuando los había; [...] que a lo largo de las estaciones anuales y del trayecto se iba convirtiendo en tropical o árida, de temple, caliente o frío, a veces con lluvias copiosas, con vientos arrasadores, con ríos endémicos o con soles de infiernos dantescos que daban sed, hambre y que hacían enflacar [...] y morir (Regalado, 2006:pp.136-138).

Una *terra incógnita*, en contraste con la leyenda de las Siete Ciudades de Oro que los españoles esperaban encontrar para derribar sus murallas a tiros de cañón (Regalado, 2016: p. 139). A pesar de todas estas vicisitudes, el suelo era rico en minerales como la plata y el oro, y pronto esta "tierra sin límites" se vio transformada con el establecimiento de centros mineros y la fundación de reales y villas, siendo Zacatecas y su comarca una de las regiones más importantes en producción de minerales y el punto de partida a nuevas empresas, llegando a ser nombrada por algunos autores como “madre” o “civilizadora del norte” (Bakewell, 1976 [1971]: p. 46).

El objetivo de este apartado es situar a Zacatecas como zona fronteriza de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII; asimismo, se pretende dar una descripción sobre los reales mineros de San Martín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete para analizar el contexto en el que tuvieron lugar los casos de hechicería y supersticiones que se estudian en esta investigación.



Mapa 1.3: “Detalle de Nova Hispania, Nova Galicia, Gvatimala”. Fuente: Hillerkuss, 2013: p.23.

3.1. La Nueva Galicia y Zacatecas durante el siglo XVI y XVII

En diciembre de 1529, Nuño Beltrán de Guzmán, presidente de la primera Audiencia de México y gobernador de Pánuco,²² salió de la ciudad de México al frente de un gran ejército de españoles e indios aliados con el objetivo de evadir el juicio de residencia que se le quería practicar a él y a sus oidores, usando el argumento de realizar nuevas conquistas en el occidente, en una región que poco después se conocería como Nueva Galicia (1533) y que gobernaría durante los primeros años. Esta empresa estuvo marcada por la violencia de la guerra, la destrucción y la muerte; sin embargo, el vasto territorio escondía ricas vetas de plata y otros minerales, que con la avanzada conquistadora serían descubiertas y explotadas por los peninsulares, encontrando resistencia por parte de los naturales que lo habitaban (Regalado, 2016:pp.114-131). Algunas descripciones geográficas de la época mencionan que:

La Galicia septentrional no era más que una inmensa llanura polvorienta y triste, cuenca cerrada donde los escasos arroyos se pierden en lagunas saladas. Los indígenas que vivían allí eran indios bárbaros o Chichimecas, es decir, tribus muy salvajes, medio nómadas, casi irreductibles. Lejos de poder utilizarlos los españoles encontraron en ellos sus peores enemigos que destruían las haciendas o cortaban los caminos (De Arregui, 1946 [1621]: pp. 25-26).

A pesar de estas adversidades y como fin de la campaña militar, el nuevo reino comenzó a adquirir una estructura administrativa y para sustentar la gobernación se fundaron varias villas²³ entre 1531 y 1533. La primera fue San Miguel de Culiacán (1531), poblada por cien españoles, donde se construyó una iglesia y se encomendó a un cura. San Miguel funcionaba como la villa de avanzada hacia nuevas conquistas rumbo al norte. Ese mismo año se fundó Compostela, que constituía la capital de la provincia. Para 1532 Juan de Oñate fundó Guadalajara, donde habitaba uno de los pocos grupos indios sedentarios ya que en esa región la mayoría de los indígenas eran nómadas. Guadalajara era la única villa lejos de la costa y constituía el camino de avance hacia el Golfo de México y Pánuco, de donde aún era gobernador Guzmán. Para 1533 fundaron la villa de Nuestra Señora de la Purificación, punto de avanzada hacia el sur, y otra en las inmediaciones de Chiametla del Espíritu Santo, la “villa etapa” entre Culiacán y la capital; cada una de las villas tenía un cabildo (Regalado, 2016: pp.154-155). No obstante, Chiametla y Culiacán enfrentaron constantes ataques por parte de los nativos, quienes no pagaban tributo,

²² En la provincia de Veracruz, villa fundada por Hernán Cortez en 1522.

²³ Esta primera organización regional que se le dio al reino neogallego no fue fija, ya que constantemente y de acuerdo al contexto bélico las villas eran movidas a nuevos lugares, como lo fue Guadalajara.

trabajo, ni producto alguno a sus encomenderos o se hallaban en guerras, lo que las colocó al borde del abandono. Y en 1541 “la villa de la Purificación había estado a punto de caer en manos de los indios y [...] la villa de Guadalajara, en su nuevo emplazamiento a Tlacotlán, sufrió del asedio de los indios comarcanos” (Álvarez, 2016a: p. 177).

Sin embargo, en febrero de 1540 salió una expedición comandada por Francisco Vázquez de Coronado en búsqueda de las Siete Ciudades de Oro de Cíbola y Quivira, mismas que las leyendas indígenas situaban al norte de Guadalajara (en Tlacotlán) (Álvarez, 2016a: p. 179). Esta expedición más los malos tratos, la encomienda, los trabajos forzosos y la esclavitud a la que fueron sujetos los naturales en los cañones, detonó en 1541 lo que se conocería como “La Guerra del Miztón”, enfrentamiento territorial entre españoles e “indios chichimecas”²⁴ —en su mayoría sedentarios, nómadas y semi-nómadas— que cansados del maltrato, el sometimiento y la opresión dieron guerra a los peninsulares desde la región de los Cañones hasta la parte sur y occidental de la Sierra de Nayarit²⁵ con el fin de expulsar a los españoles de sus territorios tradicionales. Este conflicto puso en peligro a todo el reino, debido a que los naturales atacaban en ejército y se defendían desde lo alto de los cerros y mesas desconectadas de las sierras principales (técnica conocida como “empeñolarse”), poniendo en desventaja a los españoles, quienes desconocían gran parte del territorio y cuyas bajas no se hicieron esperar; ejemplo de ello, fue la muerte del capitán Pedro de Alvarado -entre Nochistlán y Yahualica- y la derrota del ejército Cristóbal de Oñate. Los reveses de las armas españolas motivaron al virrey Antonio de Mendoza a partir con un gran ejército de españoles e indios desde el centro de México y de Michoacán hacia el occidente donde suprimió el levantamiento indígena a finales de ese año; sin embargo, los cazcanes, tecuexes y zacatecos representarían un obstáculo en la avanzada al norte por varios años después (Quiñones, 2013: pp. 28-29).

Posteriormente, en 1542 con la fundación de la cuarta y definitiva Guadalajara en el valle de Atemajac y la persecución de naturales levantiscos que aún quedaban, los españoles lograron

²⁴Esta palabra significa “perro sucio e incivil”, era utilizada por los españoles para referirse a las tribus del norte (Powell, 1984 [1975]: p. 48). Entre ellos estaban los cazcanes, grupo sedentario que ocupaba el norte del río Santiago hasta la región de los Cañones; los zacatecos, extendidos al norte de Zacatecas y la zona suroriental de Durango; los tepehuanes, hacia el poniente y guachichiles, en el oriente (Bakewell, 1976 [1971]: p. 19).

²⁵Abarcando Tabasco, Juchipila, Jalpa, Nochistlán, Tlaltenango, Tepechitlán y Teúl, pero también por Acatic y Coinan. Con el paso de los meses se fue extendiendo hacia Tequila, la barranca del río Grande de Santiago, Tepetitlán, Xalacingo, Guaxacatlán, Ahualulco, Ixtlán, Tenamaztlán, Tonalá, Amatlán, Zapotlán y algunos pueblos de la villa de Purificación (Quiñones, 2013:p.28).

recuperar el control de algunas partes de la Nueva Galicia y darle un poco de estabilidad y continuidad a la ocupación que recibió gran impulso en 1543 al descubrirse las primeras vetas de oro en Xaltepec y de plata en Espíritu Santo; ese mismo año la suerte volvió a los peninsulares al encontrar más minas en Guachinango, Xolotlan y Etzatlán (Bakewell, 1976 [1971]: p. 20).

En los años siguientes la región prosperó y en 1545 comenzaron nuevas expediciones al norte; en 1546 encontraron ricos metales en lo que se conocería como las Minas de los Zacatecas, fundadas legalmente en 1548 y, distinguidas en 1585 por Felipe II con el título de “Muy Noble y Leal Ciudad de los Zacatecas” (Lange, 1999 [1957]:p.25). Estas primeras minas de Zacatecas “fueron organizadas y pagadas por un reducido grupo de veteranos y cateadores entre los que destacaron: Cristóbal de Oñate, Diego de Ibarra, Baltazar Tremiño de Bañuelos y Juan(es) de Tolosa [...], iniciando así con una *aristocracia de plata*” (Powell, 1984 [1975]:pp.27-28). A pesar de las vicisitudes que ofrecía este territorio alejado del centro del virreinato, de tierras áridas y conflictos permanentes con los indios insurrectos, Zacatecas se convirtió en destino de una gran emigración proveniente del centro de la Nueva España y pronto se dio el establecimiento de un aparato eclesiástico y gubernamental que gobernaría y resguardaría la provincia en nombre del rey. Por lo que, en 1549 la Audiencia de Nueva Galicia nombró a Pedro Mejía Marmolejo como alcalde mayor, con él se pretendió hacer llegar el orden público e impartir justicia; sobre todo para controlar la desmesurada población y los problemas que esto podría acarrear, tales como el vicio, la vagancia y la violencia, ya que para ese año se contaba con alrededor de 300 vecinos españoles más esclavos e indios libres que laboraban en las minas (Bakewell, 1976 [1971]: pp.31-32; Quiñones, 2013:p.35).

A su vez, se instaló una diputación de minas para organizar la vida política a falta de una estructura municipal. “Para la Audiencia de Nueva Galicia, la colaboración entre el alcalde mayor y la diputación era fundamental para el control de la naciente población de Zacatecas”. (Quiñones, 2013:p.35). Con el nombramiento de ciudad, se estableció el Cabildo²⁶ -mismo que

²⁶ La Corona Española se vio en la necesidad de instaurar un aparato gubernamental y administrativo, que permitiera organizar y trabajar de manera eficaz y eficiente, sin embargo, el dominio de estas tierras desconocidas planteó múltiples dificultades. En tierras americanas y ante los diversos contextos que ofrecía el extenso territorio hacer llegar el orden e impartir justicia a cada rincón del imperio en representación del monarca ausente estuvo a manos de capitanes generales y gobernadores durante la conquista, ocasionalmente se nombraba corregidores y alcaldes mayores; posteriormente dicha actividad fue llevada por audiencias y virreyes. A nivel local, las tareas corrieron en manos de cabildos, pertenecientes a alcaldías mayores o corregimientos, en ciudades y villas; en los pueblos de indios, por sus repúblicas (Becerra, 2016: p. 280). De tal manera que, el Cabildo o Ayuntamiento fue el

tardó varios años en encontrar un lugar propio, reuniéndose en la sacristía de la parroquia o en la casa del Alcalde Mayor- encargado de actividades como la legislación local, la administración de obras públicas, la expedición de ordenanzas, los abastos y la beneficencia, la economía local, la hacienda municipal y el ejercicio y administración de la justicia ordinaria; siendo orientada su política administrativa a la solución de problemas de carácter local y la sana convivencia social (Enciso, 2000: p.36).

Asimismo, el aparato eclesiástico secular y regular edificó sus primeros santuarios para atender las inquietudes de la población y guiarlos en los asuntos de la fe; una de las primeras capillas fue la establecida en el cerro del Bracho en 1549 y durante los sesenta años que siguieron a la fundación de Zacatecas se asentaron cinco órdenes religiosas y sus conventos. Entre ellos estaban los franciscanos, quienes habían llegado con Tolosa en su viaje de exploración, en 1580 ya contaban con una iglesia y un convento y para 1603 se había fundado la provincia franciscana con sede en la ciudad. Los agustinos arribaron en 1575; los dominicos en 1604; los juaninos, que edificaron una capilla y el hospital de la Vera Cruz en 1608 y, por último, los jesuitas que en 1616 (con el financiamiento del minero, Vicente de Zaldívar) establecieron un colegio (Bakewell, 1976 [1971]: pp. 68-73).

Acerca de la ubicación de Zacatecas, el obispo Alonso de la Mota y Escobar en su visita realizada por toda la diócesis a principios de 1600 la describía como un “gran Tesoro en estos montes escondidos” (De la Mota, 1966: p. 63), rodeada de grandes llanos y serranías, asentada en “una quebrada angosta y larga, a la ribera de un arroyo que por ella corre, así de una parte como de la otra, [...] toda esta ciudad es una calle que corre de norte a sur” (De la Mota, 1966: p. 107). A esta descripción, se agrega que “la ciudad de Zacatecas se encuentra situada en una pequeña depresión de montes” (Bakewell, 1976 [1971]: p. 13), de tal forma que la serranía a la que refería de la Mota y Escobar correspondía a montes de baja altura y las zonas con llanos o “llanuras polvosas” se limitaban al Norte y Oeste; asimismo, la región se caracterizaba por ser en su mayoría semidesértica, de suelo pobre y vegetación consistente en matorrales, arbustos, diversas cactáceas y ásperos pastos. Zacatecas representaba para vecinos y autoridades una frontera entre la civilización y la barbarie, ya que sus tierras eran habitadas por grupos de

organismo encargado de la gobernación y administración de una jurisdicción definida, estaba integrado por dos grandes ramas de la gestión pública: la justicia, impartida por alcaldes, y el regimiento o administración, a cargo de regidores (Nava, 1973: p. 20).

naturales nómadas o semi-nómadas que sobrevivían de la caza y recolección de plantas, entre ellos se encontraban los guachichiles que dieron problemas a los españoles hasta final de siglo (Bakewell, 1976 [1971]:pp.14-19). Razón por la cual se encontraban pueblos de indios para su pacificación, éstos se localizaban alrededor del núcleo español y

se agrupaban de acuerdo con las «naciones» a las que pertenecían, de las que había cuatro identificables [...] los tlaxcaltecas formaron un «barrio» llamado Tlacuitlapan [...]; los mexicas vivían en Mexicapan [...]; los texcocoanos ocupaban el barrio llamado del Niño Jesús [...] y, los tarascos formaron dos, de nombre San José y Tonalá Chepinque, al pie de los cerros (Bakewell, 1976 [1971]:pp.85-86).

Para el año de 1549, la Corona instaló en Compostela una audiencia y asignó un obispo a la provincia y unos años después tres cajas reales: en la villa de Compostela, Guadalajara y Zacatecas, consolidando formalmente a la Nueva Galicia (Bakewell, 1976 [1971]:pp.35-36). Este contexto de bonanza que rodeaba a los españoles, en el periodo de 1550 a 1590 se interrumpió bruscamente con la llamada “Guerra Chichimeca”, a la que algunos autores consideran como una extensión de la Guerra del Miztón, la cual se desató “entre indios nómadas y españoles después de la fundación de las minas de Zacatecas, sobre el nuevo camino a esas minas, no fue otra cosa más que la continuación de aquella que venía librándose ya desde hacía casi dos décadas sobre el camino de Guadalajara” (Álvarez, 2016b: p. 221). A su vez, “los naturales usaban tácticas de guerrillas no solo en los caminos sino también en las haciendas y estancias para evitar la llegada de suministros a las minas y así lograr su despoblamiento. Además de que se quedaban con el botín, en especial, los vestidos, alimentos, armas, caballos y mulas” (Quiñones, 2013:p.39). Hacia 1560 los ataques de los chichimecas aumentaron y se volvieron más osados ya que “habían aprendido a usar armas de fuego y tenían caballos” (Bakewell, 1976 [1971]:p.57).

Ante tal contexto de violencia fue necesario crear presidios para protección y defensa de las minas y caminos, así como el establecimiento de algunas villas o reales que sirvieron y funcionaron como instituciones de carácter político y militar, destinados a proteger y resguardar las actividades económicas de las zonas mineras, sus rutas de abastecimiento y el tránsito de las recuas y los carros de bueyes que transportaban la plata (Quiñones, 2013:p. 40; Langue, 1999:p.25). Finalmente, entre 1590 y 1600 el conflicto se dio por terminado cuando fueron

implementados tratados de paz con los indígenas en los cuales los presidios perdieron importancia y se dio gran reducción del número de soldados.²⁷

A pesar de que la guerra representaba altibajos, las empresas descubridoras seguían y en los años posteriores al descubrimiento de Zacatecas, fueron encontrados más yacimientos a los alrededores y se formaron los reales de Pánuco en 1548, las minas de San Martín en 1554 ó 1556, las minas de Sombrerete entre 1555 y 1558, Chalchihuites 1556, Avino en 1558, Nieves en 1559, Los Ranchos entre 1561 y 1562, Ramos en 1608 (Quiñones, 2013: pp.38-39; Arenas, 2010:pp.15-16). Completando así un distrito minero de gran importancia dentro de la Nueva Galicia durante los siglos XVI y XVII, en el que se establecieron “las villas de Jerez, Llerena y Aguascalientes y las incontables estancias y tierras de labrar, que durante el siglo XVII dieron origen a haciendas y ranchos” (Esparza, 2018:p.29), favoreciendo la economía, misma que encontró sustento con la crianza de hatos de ganado y la formación de centros agrícolas que cubrían las necesidades de los reales mineros. Los requerimientos de víveres, la ropa, animales de tiro, herramientas y otras mercancías necesarias para la minería impulsaron el trazo de caminos -todos éstos productos eran traídos de lugares lejanos y por caminos peligrosos- que conectaban con la ciudad de México, Guadalajara, Michoacán y Los Altos de Jalisco (Arenas, 2010:p.205; Hillerkuss, 2016:p.390). De esta forma, Zacatecas llegó a ser el eje de un extenso espacio económico compuesto por otros centros, poblados, villas, ranchos y haciendas, atrayendo a diversos personajes que conformarían la sociedad neogallega. Cabe señalar que durante la segunda mitad del siglo XVI la(s) sociedad(es) de la Nueva Galicia se encontraba en proceso de formación:

Algunas regiones dependían del proceso de factores externos como la riqueza, duración y accesibilidad de las vetas de plata; en otras zonas intermedias tuvieron un impacto profundo los indómitos naturales; donde se podían producir víveres era muy importante la disponibilidad de mano de obra barata y el acceso a mercados. Al mismo tiempo existía un centro administrativo cuyo impacto en el reino por causas de las grandes distancias, los malos caminos y uno u otro conflicto, siempre se veía mermado. En consecuencia [...] la Nueva Galicia se caracterizó por formas de sociedades muy variadas [...] dominadas por hombres poderosos y ricos, y otras en que alrededor de una actividad económica predominante se formó una élite que estaba ligada mediante el parentesco, compadrazgo relaciones de clientela y de interés compartido. Pero también existían regiones en donde reinaban la pobreza y miseria y en las cuales el estamento en

²⁷Durante la administración del virrey Luis de Velasco II se estableció un sistema de distribución de productos como alimentos, textiles y herramientas para repartir entre los indígenas; a su vez, se intensificaron las actividades misioneras y de evangelización y, con el establecimiento de indios sedentarios del centro como los tlaxcaltecas se esperaba que los chichimecas aprendieran a cultivar la tierra (Bakewell, 1976 [1971]: pp. 58-59).

el poder, los españoles y criollos dependían más de lo acostumbrado de mestizos, mulatos y caciques indios que vivían entre ellos (Hillerkuss, 2016: p. 405).

Es así que entre la variada población que habitaba Zacatecas se encontraban españoles, europeos, criollos, indios y negros (esclavos y libres), mulatos y otras castas que se desplazaba de un lugar a otro en busca de trabajo y riquezas y que se desempeñaron en cargos públicos o eclesiásticos y en diversos oficios, como lo menciona Esparza (2018):

La necesidad constante de mano de obra sobre todo para el trabajo en las minas, propició la llegada de gran cantidad de individuos de todas razas y estratos sociales (algunos arribaban por decisión propia, otros en calidad de esclavitud), haciendo de estos sitios centros en los cuales convergían diversas culturas y costumbres y donde, además, se dio de manera rápida el mestizaje (p. 60).

Esta composición socio-económica y política se desarrolló en todos los reales y lugares aledaños como villas y pueblos -así como las pocas ciudades que había en Nueva Galicia: Compostela, Guadalajara y Zacatecas- que de esta manera eran verdaderos “microcosmos sociales cuya estabilidad dependía de la calidad de las vetas” (Hillerkuss, 2016:p.389) y que, a su vez, influía en el *modus vivendi* de los habitantes. Por ejemplo, durante el siglo XVII la producción minera en el distrito zacatecano se caracterizó por dos épocas de auge, una de 1615 a 1635 y la otra de 1670 a 1690, y dos periodos de depresión, de 1640 a 1665 y de 1690 a 1705 (Flores *et. al.*, 1996). Esta fluctuación en la producción de minerales afectó a las villas que se encontraban alrededor de los centros mineros, ya que al hallarse en decadencia la población optaba por migrar a otro sitio de bonanza donde pudieran conseguir trabajo, ya fuera en alguna otra villa/real del sector zacatecano, de San Luis Potosí o a la Nueva Vizcaya.

3.2. San Martín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete

Los reales de minas y villas de San Martín y Llerena, minas de Sombrerete fueron descubiertas alrededor de 1554 y 1558,²⁸ entre lomerías y cerros de los que destacaban el del Papantón y del Sombreretillo, y algunos peñascos; lograron su apogeo y consolidación gracias a la riqueza mineral de sus vetas y por sus tierras fértiles ubicadas hacia el norte y oriente (Saín) que permitían que se cosecharan abundantes frutas europeas, trigo, maíz y legumbres, además de un poco de producción ganadera en las primeras décadas, así como sus sierras boscosas en el occidente y sur (Acuña, 1988: pp.244-254). Poco a poco se formó en cada uno de estos lugares

²⁸ El año de los descubrimientos es aproximado, ya que algunos autores marcan fechas entre 1553 y 1559.

un centro urbano, que por pequeño que fuera contaba con algunas las características antes descritas como casas de cabildo, iglesias parroquiales y conventos, haciendas ganaderas y mineras, así como una Caja Real en Llerena, minas de Sombrerete. Ambos reales encontraron continuidad y presencia debido a su cercanía ya que en su esplendor estuvieron habitados al viejo estilo del septentrión neogallego; es decir:

por nutridos sectores de europeos, entre los que destacaban vascos, castellanos, flamencos, alemanes y hasta ingleses, [...] grupos de negros y una mayoría indígena igualmente variopinta, compuesta básicamente por mexicas, tlaxcaltecas y tarascos, al lado de incipientes e inestables núcleos de chichimecas zacatecos, precariamente congregados de mala gana (Enciso, 2015: p. 114).

La riqueza de San Martín se basaba en metales como el plomo y la plata dándole un periodo de prosperidad en la década de los años cincuenta del siglo XVI, en 1556 se contabilizaron alrededor de treinta vecinos españoles, un cura secular y un alcalde mayor; sin embargo, durante su decadencia se presentaron altibajos en el poblamiento, por ejemplo: para 1604 contaba con unos cinco o seis vecinos, que se dedicaban a la agricultura, en específico al cultivo de manzanas, más que a la minería. Y en 1608 el oidor Gaspar de la Fuente hacía hincapié en el declive del real minero ocasionado por las inundaciones de las minas y la pobreza en la que vivían los pocos vecinos que lo habitaban (Quiñones, 2013: p.42). Cabe destacar que de San Martín salieron varias expediciones en las que se fundaron otros reales y villas como Sombrerete, Nombre de Dios -que primero fue pueblo de indios-, Nieves o Chalchihuites; no obstante, éste fue rebasado por Sombrerete.

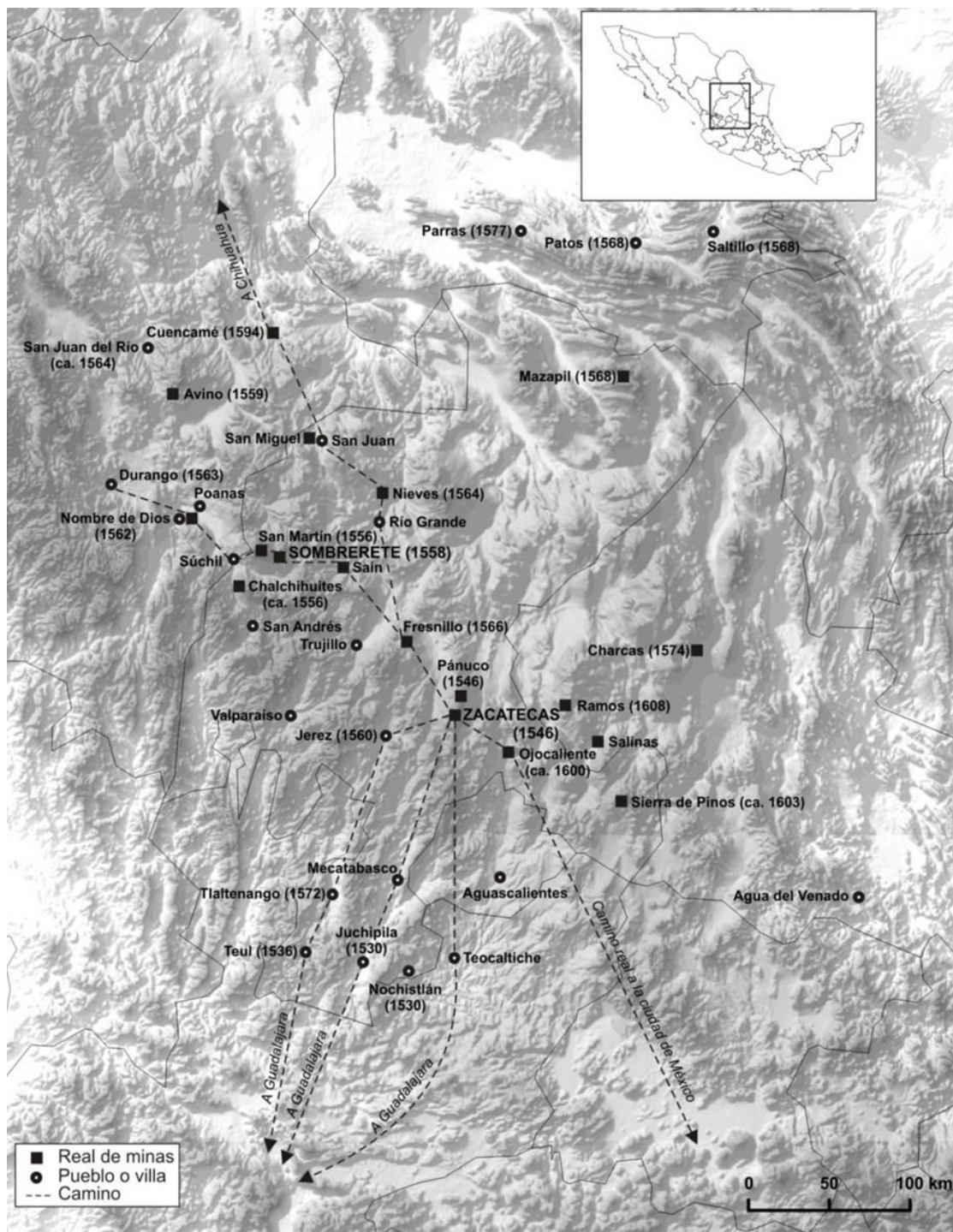
Por otra parte, la Villa de Llerena, minas de Sombrerete se destacó por sus yacimientos de plata y en 1558 le fue asignado el nombre de “Real y minas de Sombrerete”. En el año de 1570 el alcalde mayor, Diego de Colio, a petición de los mineros solicitó a la Real Audiencia de la Nueva Galicia el título de villa y tres años después recibió el nombre de “Villa de Llerena, minas de Sombrerete”, alcanzando en este momento su mayor auge y prosperidad, según el padrón de 1571 se registraron 60 vecinos españoles y 500 indios que acudían a sus minas (Arenas, 2010: pp.28-29). Tras recibir el título de villa se instaló un cabildo local, en el que el alcalde mayor se ocupaba de asuntos de gobierno y justicia a lo que correspondía la traza urbana y debía encargarse del orden y del respeto a la ley, el cumplimiento de las buenas costumbres y la defensa del lugar contra los indios saltadores (Saravia, 1993:p.24). Según don Alonso de la Mota

y Escobar en 1604, la justicia en Sombrerete estaba regida por “[...] un alcalde mayor, allende de dos alcaldes ordinarios que el concejo de villa elige” (De la Mota, 1966: p. 30).

Los vecinos consiguieron de las autoridades reales mercedes de tierras y denunciaron una gran cantidad de minas. Con el auge minero se establecieron haciendas de beneficio e ingenios que se encontraban a las cercanías del real/villa o que se ubicaban esparcidas entre las lomas y cerros más cercanos, con lo que se impulsó la economía. Para garantizar la defensa y seguridad de los vecinos, la circulación de personas, metales y mercaderías, así como la protección del ganado ante la amenaza de los chichimecas rebeldes se estableció un presidio en 1580 (Arenas, 2015: p. 103). Asimismo, los moradores de dicha villa se desempeñaban en los más variados oficios, como “mercaderes y, otros, de tener trato y granjería de hacer [a]masar pan para vender, y, otros, de hacer matar puercos, y, otros de hacer carbón para las haciendas” (Acuña, 1988: p. 267).

La importancia de la fe condujo al establecimiento del clero secular, representado por curas vicarios. Con la construcción de la parroquia de la Santa Veracruz se formaron varias cofradías que fueron sostenidas gracias a las aportaciones de los cofrades y de los vecinos, entre ellas estaba del Santísimo Sacramento, de Nuestra Señora del Rosario, del Dulcísimo Nombre de Jesús y la de las Benditas Ánimas del Purgatorio (Arenas, 2010: pp.31-32). De esta manera, la población empezó a ser administrada espiritual y sacramentalmente, se registraron bautizos y matrimonios entre españoles, castas, indios y negros (Arenas, 2015: p.113). Los curas tuvieron la tarea de atender problemas que alteraran el orden moral tales como la bigamia, la fornicación y el amancebamiento. A su vez, se instalaron los franciscanos y construyeron un convento.

Para el año de 1585 el número de habitantes disminuyó en comparación al registro de 1582, donde se contabilizan 200 vecinos, esto debido a las hostilidades de los indios. Cuarto de las 12 haciendas de benéfico que se tenían registradas en Nueva Galicia se encontraban en pésimas condiciones o incluso despobladas. A esta situación se sumó el abandono de ingenios y tierras sin cultivar, por lo que varios vecinos cayeron endeudados en la pobreza (Arenas, 2010: pp.32-38). Para el siglo XVII, Sombrerete logró recuperarse, aunque con algunos altibajos por la falta de mano de obra india, ya que en 1605 se contaba con 30 vecinos y en 1621 con 40 ó 50, más algunos indios. Durante 1675 y hasta 1695 ocurrió una bonanza minera con gran producción de plata, lo que alentando la economía y motivó al establecimiento de una Caja Real en 1681 (Arenas, 2015: pp. 105-108).



Mapa 2.3: “El avance colonial (1530-1608). Primeras poblaciones y reales de minas en Zacatecas”. Fuente: Arenas, 2010:p.14.

3.3. Conclusión

La conquista de la Nueva Galicia trajo consigo el establecimiento de villas y nuevas empresas en búsqueda de ricas vetas, desembocando en el descubrimiento de las minas de los Zacatecas en 1546 y otras más a lo largo del siglo XVI; convirtiendo a la región zacatecana en un distrito minero de gran importancia para el virreinato y constituyéndola como un límite geográfico al ser el punto de partida a nuevas expediciones más al norte y la conexión con el centro de la Nueva España. Esta zona fue la primera frontera militar del área septentrional del territorio novohispano y se caracterizó por la lejanía, la gran distancia y por estar el asedio de los indios chichimecas y levantiscos que dieron pelea a los españoles a lo largo del siglo XVI. A pesar de esta situación, Zacatecas se transformó poco a poco en una “frontera secular” gracias al flujo poblacional proveniente de la capital del virreinato, moradores que atraídos por la riqueza de las vetas y diversos intereses económicos y comerciales decidieron instalarse en los alrededores a pesar de un futuro incierto. De esta forma se fueron configurando pequeños centros mineros y poblacionales que adquirieron una estructura administrativa y eclesiástica, en los que se fue formando una sociedad de frontera con pobladores de diversos estratos sociales y orígenes étnicos que convivían y compartían un mismo espacio. Es aquí donde la interacción entre frontera y mentalidades se entrelaza, pues con la constante convivencia y las relaciones sociales que se forman entre los distintos personajes, se intercambian y mezclan elementos y representaciones culturales (la lengua, las creencias y cosmovisiones, los ritos, la religión, etcétera) que se ven reflejadas en comportamientos, actitudes y actividades colectivas cotidianas. Todos estos elementos son presentados en el siguiente capítulo como resultado del análisis de los documentos, en donde se pretende dar un panorama sobre la sociedad colonial sombreretense, la condición de la mujer, la vida diaria y las relaciones interétnicas que se formaban alrededor del uso y práctica de la hechicería.

IV. VIDA COTIDIANA: MUJERES, HECHICERÍA Y RELACIONES SOCIALES

“La naturaleza las hace brujas...” Es el genio propio de la mujer y de su temperamento. La mujer nace hada. Por el retorno regular de la exaltación, es sibila. Por el amor, maga. Por su finura, su malicia (...) es bruja y echa suertes, o por lo menos engaña, adormece las enfermedades.
-Jules Michelet

Este capítulo pretende mostrar un panorama general sobre la sociedad neogallega en los reales/minas de San Martín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete del sector minero zacatecano, se describe la composición social y la religión, a través del análisis de los casos de estudio se presentan elementos de la vida cotidiana de las mujeres y las relaciones sociales que se desarrollaron alrededor de ellas.

4.1. La formación de la sociedad neogallega en el sector minero zacatecano

A pesar de todas las vicisitudes que representaba la frontera septentrional, la búsqueda de una vida mejor e, incluso, de riquezas llevó a muchas personas a aventurarse y establecerse en aquella región. Por la lejanía del centro del virreinato y los peligros que se corrían en el camino, el costo de vida y de las inversiones para cualquier negocio eran muy altos, sin embargo, poco a poco y con sus respectivos altibajos, se dio el poblamiento de los nuevos centros urbanos o el establecimiento de una frontera secular con el arribo poblacional de españoles, europeos, negros e indios (libres y esclavos), entre otras castas, quienes se desplazaban de acuerdo a la estabilidad económica que ofrecían las minas para su subsistencia

La formación de la sociedad neogallega en esta región, en primer lugar, giró en torno a las minas; para ello, por ejemplo, se traían e invitaban a indios de otras partes del virreinato como fuerza de trabajo, tales como tarascos, mexicas, y tlaxcaltecas. Asimismo, llegaban personas que desempeñaron diversos oficios como albañiles, carpinteros, panaderos, zapateros, sastres, arrieros, carreteros, plateros, curanderos (-as), sacamuelas, pero también vagos, saltadores de camino, entre otros. Tampoco faltaron escribanos y notarios, alcaldes mayores y corregidores y oficiales de la Real Hacienda y demás funcionarios, igualmente se asentaron miembros del clero secular y regular. Estos pobladores llegaron y permanecieron a sabiendas que su futuro y éxito dependían de la calidad, accesibilidad y duración de las vetas, del momento en que se inundaran las galerías excavadas y de los ataques de los chichimecas (Hillerkuss, 2016:p. 389). Al igual

que los hombres, las mujeres también migraron a estos nuevos territorios y fueron pieza fundamental en su poblamiento con la procreación de hijos.

Los primeros desplazamientos ocurrieron en años posteriores a la conquista y entre ellos se encontraban mujeres nacidas en Europa (españolas o portuguesas), que constituían menos del 30% de la población. Éstas llegaron a petición y con la ayuda financiera de parientes o muchas veces seguían a sus maridos que se encontraban en tierras americanas. También arribaron pequeños grupos de beatas para convertir a las mujeres indias, y monjas que fundaron conventos a mediados del siglo XVI. Las criollas, en su mayoría pertenecientes a la élite local, que por lo general migraban cuando sus esposos debían de ocupar cargos públicos en otros lugares o para contraer nupcias (Socolow, 2004:p.65). Las españolas acompañaban a sus maridos, mestizas, indias y negras, cuyo desplazamiento fue forzado, aunque también hubo quienes se trasladaron por las condiciones de vida que ofrecían los diferentes entornos citadinos o rurales (ranchos y pueblos de indios o españoles) en busca de mejorar su situación económica (Socolow, 2004:p.66). Como ejemplo, se puede mencionar a Constanza de Esquivel, española de origen sevillano, quien viajó de España a la ciudad de México y después a la región zacatecana. Esquivel contrajo nupcias con un “platero de oro” en las minas de los Zacatecas en 1577 y, posteriormente, se estableció en Villa de Llerena, minas de Sombrerete, donde su marido se desempeñó como alcaide de la cárcel.

Así el distrito minero zacatecano se convirtió en uno de los núcleos poblacionales más importantes de la Nueva Galicia durante buena parte del siglo XVI; gracias a su vertiginoso desarrollo económico y a su activa oligarquía minera. Este sector poblacional formado por “señores de minas” representaba a la élite zacatecana, un grupo compuesto por algunos de los primeros conquistadores y sus descendientes, quienes se unieron en matrimonio con la aristocracia del centro del virreinato y establecieron redes sociales y de poder que reunían el dominio político-administrativo de las ciudades, villas o reales, así como el social y económico lo que muchas veces generó una dinámica conflictiva a la que el poder real intentó siempre someter y ordenar. Ejemplo de estos enlaces fueron los matrimonios de Juan(es) de Tolosa con doña Leonor Cortés Moctezuma, hija de Hernán Cortés, y el de Diego de Ibarra y doña Ana de Castilla, hija del virrey don Luis de Velasco (Enciso, 2000: p.12; Hillerkuss, 2014: p.82).

El segundo grupo de mayor influencia económica lo formaron los comerciantes, que en ocasiones establecieron alianzas con los mineros y con la burocracia colonial. En las bases de esta pirámide social se encontraban españoles y diversas castas que desarrollaron en variados oficios, seguidos por indios y negros -libres o esclavos- que trabajaban en minas o en el espacio doméstico. La población indígena era nominalmente libre, llegaba de otras regiones del virreinato y trabajaba en las minas por un salario, pues en el septentrión la política de encomiendas fracasó debido al carácter nómada y guerrero de la población indígena local. En esta región existieron dos formas de trabajo indígena: “el trabajo esclavo del indio cautivo y la contratación por medio de un salario” (Quiñones, 2013:p. 59). A su vez, dentro de la composición social se encontraba también aquellos que tenían mayor movilidad y eran considerados como “los del mal vivir, los vagos, los salteadores de caminos, aquellos que se ganaban su sustento con juegos de azar prohibidos, mujeres que ofrecían sus servicios, etcétera” (Hillerkuss, 2016:p.389). El aumento descontrolado de esta población podría generar escasez de alimentos e insumos y también violencia; su presencia y actividades eran severamente condenadas por las autoridades reales, aunque, como sería característico de la frontera, de una forma más formal que efectiva (Esparza, 2018: p. 61).

4.2. La religión

Como en toda sociedad novohispana, el profesar la religión católica y seguir los preceptos de la Iglesia era de suma importancia para todos, en Zacatecas las edificaciones como parroquias y conventos ayudaban a la traza y desarrollo urbanístico y, a su vez, la instalación del clero regular y secular mantenía la vida cotidiana regulada, vigilada y guiada, a través del calendario religioso que marcaba los tiempos y ritmos a seguir desde el trabajo minero, la bendición de espacios públicos y de laborar, hasta actos más íntimos de fe (Esparza, 2018:p. 50). Era de tal importancia contar con alguna autoridad eclesiástica en los centros urbanos fronterizos que en ocasiones el financiamiento de los curas, así como la construcción de capillas o templos, corrieron a manos de los mineros acaudalados que demandaban los servicios religiosos. (García, 2000:p.34).

A pesar de ser una sociedad creyente se registraron -a lo largo de todo el distrito minero- varios delitos e infracciones que iban en contra del dogma católico, tales como desviaciones dogmáticas, hechos violentos, blasfemias, bigamia, amancebamiento, deslices religiosos de toda índole y manifestaciones benignas de magia y hechicería que involucraban a la diversa

población desde comisarios inquisitoriales corruptos, extranjeros practicantes del judaísmo o luteranismo, mujeres que vivían en amancebamiento e indígenas o negros que practicaban sus antiguas creencias. Dichos delitos se vieron beneficiados por la lejanía del centro del virreinato, el aislamiento y el debilitamiento de las autoridades. Por otra parte, esa misma lejanía y aislamiento permitía que la población actuara y pensara de forma más libre, y fueron numerosos aquellos que se iban a estos páramos para practicar creencias o comportamientos que el rigor de las normas sociales hacía difícil de realizar en otros lugares (Alberro, 1985).

4.3. La Inquisición y los comisarios inquisitoriales

La conquista del territorio novohispano trajo consigo el establecimiento de diversas instancias para preservar el orden social y las buenas costumbres, entre ellas la Inquisición.²⁹ En la Nueva Galicia, la Inquisición episcopal estuvo a cargo de su diócesis -erigida en 1546- y encabezada por el obispo, don Pedro Gómez de Maraver; sin embargo, en sus primeros años ésta no tuvo mucha actividad ya que el prelado se dio a la tarea de organizar el obispado de Compostela y resolver conflictos jurisdiccionales y administrativos relacionados con la gestión por el cambio de sede a Guadalajara; la escasez de clérigos y religiosos o la instrucción y evangelización de los indígenas. Tras la muerte de Gómez de Maraver en 1551 le sucedió en el cargo fray Pedro de Ayala, de 1559 a 1569, quien durante su administración llevó un mejor control jurisdiccional y de sus feligreses por lo que dividió el obispado en tres partidos eclesiásticos: Guadalajara, Zacatecas y Nueva Vizcaya, nombrando curas y vicarios para hacerse responsables del gobierno de las iglesias o parroquias de las villas y reales mineros, y ejercer como jueces de comisión e impartir la justicia eclesiástica e inquisitorial (Quiñones, 2013: pp.76-77).

Con el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio en 1571, el obispado de Guadalajara pasó a formar parte del mismo y su representación en la ciudad de México dentro del mencionado cuerpo judicial recayó en alguno de los miembros capitalinos, mermando así la jurisdicción del obispado (Villaseñor, 1959:p.19). Aunado a esto, las funciones inquisitoriales en provincia pasaron oficialmente a manos de comisarios del Santo Oficio, quienes “fungían como jueces de instrucción puesto que debían de incoar la cabeza de los procesos y evacuar las diligencias

²⁹ Ésta se desarrolló en dos etapas: monástica, ejercida por frailes evangelizadores y extirpadores de idolatrías de 1522 a 1533. Y episcopal, llevada a cabo por dominicos de 1535 y, ocasionalmente por el clero secular, hasta su establecimiento formal como tribunal de justicia extraordinaria e inquisitorial en 1571(Alberro 2015[1988]: p.21-22; Guerrero, 2009:p.65).

necesarias que se tuvieran que llevar a cabo en todos los contornos de la Nueva España” (Guerrero, 2009:pp.69-70). A pesar de ejercer un poder local, todas las funciones administrativas estaban supeditadas al Tribunal Inquisitorial, el cual determinaba las actividades, los trámites burocráticos y las diligencias a seguir ante un proceso acusatorio (Miranda, 2007:p.164). Cabe mencionar que quienes se desempeñaron como comisarios debían ser hombres de la fe, letrados, de buena vida y costumbres; a su vez, tenían que presentar información sobre su genealogía a través de una “limpieza de sangre” para comprobar su ascendencia cristiana. A pesar de todas estas características, algunos comisarios utilizaban el Tribunal “como instrumento de venganza y como medio de obtener poder y prestigio” (Quiñones, 2013:p.95); eran corruptos e infractores (blasfemos y jugadores), ya que participaban del escándalo generado por conflictos con los vecinos y demás miembros de la Iglesia. Hubo otros que se destacaron por su ardua labor en las visitas, en recibir denuncias, promulgar edictos de fe y tratar de establecer una estricta vigilancia sobre los vecinos, ya que “en Zacatecas no se conocía el santo Tribunal, porque estaba sin veneración, sin respeto, ni temor” (Quiñones, 2013:p.137).

4.4. Hechicería en San Martín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete

En Zacatecas, para algunas mujeres españolas la hechicería y la convivencia estrecha con otras castas era una parte de la vida cotidiana en una época en que ambas prácticas eran seriamente censuradas. En el septentrión, donde la vida y la bonanza económica eran precarias, “todo justifica el recurso a recetas mágicas: el descubrimiento de una mina, la búsqueda de un objeto extraviado o robado, un viaje, una enfermedad, cualquier acontecimiento de la vida privada o pública y, más aún, el amplio y suntuoso territorio de las relaciones amorosas”(Alberro 2015[1988]: p.160). Es así como en el tránsito de los siglos XVI y XVII en los reales/villas de San Martín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete -entre otros casos que involucraron varias partes de la zona minera de Zacatecas- se llevaron procesos eclesiásticos, civiles e inquisitoriales contra mujeres por acudir y realizar actos y prácticas concernientes a la hechicería amorosa.

4.4.1. La mulata Bárbola de Zamora: alcahueta, comadrona y hechicera

El primero de ellos se registró en las minas de San Martín el 10 de abril de 1570, cuando Cristóbal de Miranda –vicario y deán de Yucatán- tras escuchar que

Bárbola de Zamora, mulata, mujer soltera que reside en estas dichas minas, con poco temor de Dios nuestro Señor y en grande ofensa suya, ha tenido y tiene de costumbre en estas minas y en otras partes hacer ritos y hechicerías, invocando con ellas los demonios, llamándolos con gran fervor y (confianza) de saber y entender cosas que [...] solo a Dios nuestro Señor se pueden pedir para que las revele y manifieste (*Doc. cit.*, 1, fj. 3).

Miranda, decidió emprender un juicio eclesiástico contra Zamora (comadrona o partera), ya que era reincidente en hacer dichas prácticas e inducir con ello a otras personas invocando con ellas los demonios y ofendiendo a Dios gravemente, motivo por el cual debía ser castigada para que escarmentara y sirviera de ejemplo a otros. De esta forma, el prelado comenzó las diligencias para el proceso, se presentó en casa de Francisca de Torres -mujer de Cosme de Saucedo, ambos vecinos de San Martín-; ésta mencionó que meses atrás (estando en casa de Domingo de Garate y otros presentes, entre ellos Zamora, quien atendía un parto) no pudo disimular su tristeza por la ausencia de su marido, a lo que la mulata le aconsejó “reza (ra) el ánima sola, que todo lo que le pidieres alcanzaréis” (*Doc. cit.*, 1, fj. 2) ya que “el ánima sola es el ánima que está en el purgatorio que no tiene quién haga por ella y está más desamparada” (*Doc. cit.*, 1, fj.5). Zamora agregó que, ella tiempo atrás le había rezado por recomendación de una vieja, de nombre Isabel de los Ríos, en Taxco y así logró casarse con su difunto marido, Urbán de Balderas, diciendo “ánima sola: favoréceme, si no nunca te favoreceré ni ayudaré con mis oraciones” (*Doc. cit.*, 1, fj.3). A su vez, Bárbola le comentó que la misma oración se la había dicho a Catalina García un día que Juan Álvarez -su marido- había desaparecido cuando fue a buscar unas mulas y que no sabían de él, por lo que García se dirigió al campo a rezarle al ánima sola y al otro día su marido regresó a casa.

A este relato se sumó el de Ana de Torres, quien confirmó que Bárbola le dijo a Francisca de Torres “señora comadre: si quiere saber de mi compadre sálgame al corral y rece cinco avemarías y cinco *pater noster* al ánima sola y diga al ánima sola: favoréceme en esto que te pido, si no te haré bien [*sic*] y verá cómo alcanza lo que desea y que las yerbas parecerá que se levantan por ella y se alegran”. (*Doc. cit.*, 1, fj.11). A estos testimonios se agregaron más, dejando entrever que la mulata recomendaba a diversas vecinas tener por devoción al ánima sola, pidiéndole favores de varios tipos como encontrar objetos perdidos, saber el paradero de alguna persona perdida o ausente y alcanzar deseos. Por ejemplo, Bárbola le recomendó a Isabel de Saucedo, quien quería concebir un hijo, que rezara al ánima sola y agregara la siguiente oración: “Madre de Dios: ojostenéis, miradme; oídstenéis, escuchadme; boca tenéis, tragadme” (*Doc. cit.*, 1, fj.17), para que le cumpliera su ilusión. En la declaración de Isabel, ésta afirmó que la

mulata era alcahueta, pues hacía que mujeres “se juntasen con ciertos hombres a hacer sus voluntades en ofensa de Dios nuestro señor, [...] y por ello ha causado grandes ofensas [...] y de todo tiene muy mala fama [...] es incorregible” (*Doc. cit.*, 1, f.18).

Entre los diversos testimonios, se asentó que Zamora “ha sido alcahueta y hechicera y de ello tiene mala fama y se murmura de ello y de tener mala lengua, difamando personas honradas” (*Doc. cit.*, 1, fj. 20) y que por ello, en 1568 “la dicha Bárbola de Zamora se ausentó y huyó de las minas de los Zacatecas y se fue a las de Pánuco porque la querían aprehender diciendo que era alcahueta y hechicera” (*Doc. cit.*, 1, fj.53). Tras las pesquisas, el 10 de abril el vicario Miranda solicitó la presencia de Bárbola para confrontarla con las declaraciones, ésta argumentó que solo había mencionado lo del “ánima sola” para tener conversación con las mujeres presentes en el parto y pidió penitencia como buena cristiana; por lo que el vicario dictaminó arraigo bajo pena de excomunión mayor y el pago de doscientos pesos de oro. Sin embargo, diez días después Miranda recibió más acusaciones contra Zamora que la vinculaban con la alcahuetería, motivando a éste a dictarle cárcel pública y solicitando la ayuda del alcalde mayor -Digo de Colio- y del alguacil -Francisco de Ballesera

- pero al llegar a la morada de ésta se había dado a la fuga, desencadenando una persecución que involucró a indios y negros en su búsqueda por los alrededores, a caballo y a pie; al no ser encontrada la mulata, el vicario decidió excomulgarla por haber roto la carcelería y mandó secuestrar sus bienes. Molesto, Miranda ordenó al notario sacar del archivo un expediente anterior -llevado a cabo en marzo de 1569 por el vicario Francisco de Gutiérrez Obregón en las mismas minas-, en el que los testigos aseguraron que Zamora era bruja y se untaba las coyunturas con yerbas, y que hacía que indios chichimecas tomaran peyote. Así lo narraba como parte de su confesión Martín, indio, quien recordó que en una ocasión unas indias chichimecas de Bárbola habían huido y ésta las buscaba, por lo que un indio viejo (esposo de Angelina, mulata) le dijo que Bárbola le buscaba. Al acudir, una mulata -criada de Zamora- le dio seis pedazos de peyote (que exhibió ante el vicario) y luego, la dicha Bárbola le dijo “hijo haz que beban ese peyote tus amigos o algún viejo para que sepan dónde están mis muchachas, y en sabiéndolo ven a mí que yo te lo pagaré muy bien; y si hubieren ido al Sombrerete o a Chalchihuites” (*Doc. cit.*, 1, fj. 29).

Por otra parte, en la declaración de Angelina, mulata, ésta dijo que un día Bárbola de

Zamora fue a su casa “y le dijo y rogó, que porque ella tenía en su casa unos tocinos que estaban algo dañados y no los podía vender y asimismo (quería) mazapán para vender, que le buscara entre los indios chichimecas o mexicanos algunas yerbas para con ellas hacer que se le vendiese todo” (*Doc. cit.* 1, fj. 20). Sin embargo, Angelina se negó al pedido ya que no sabía a qué se refería Bárbola, y le contó lo sucedido a su esposo. Días después, tras encontrarse afuera de la iglesia mayor de San Martín, Zamora la confrontó diciéndole “¿Venís vos a confesar?, pues pedidme perdón de lo que habéis dicho de mí” (*Doc. cit.*, 1, fj. 20), pero Angelina se negó a tal petición y le advirtió que iría ante el alcalde mayor a denunciarla, a lo que Bárbola le contestó que si decía algo “le había de cortar o hacer cortar la casa” (*Doc. cit.*, 1, fj. 20). El fallo del vicario Gutiérrez, tras encontrar culpable a Bárbola por haber dado peyote a beber a un indio chichimeca para encontrar a sus indias chichimecas, fue el siguiente:

La debo de condenar y condeno que un domingo día de fiesta, primero siguiente esté a la misa mayor en pie y descalza a toda ella, con una candela encendida en la mano y el manto por medio de la cabeza, de suerte que tenga todo el rostro descubierto y que se pueda hincar de rodillas una vez mientras se alza el santísimo sacramento, y luego se levante y esté <en> pie hasta que se acabe la dicha misa, y más, le condeno en las costas de este proceso justa y [Ilegible] mente cuya tasación en mí reservo, y para que no salga de la prisión en que está hasta tanto que cumpla la dicha penitencia y pague las dichas costas, y por esta mi sentencia definitiva, juzgando así lo pronuncio y mando. Francisco Gutiérrez Obregón (*Doc. cit.*, 1, fj. 41).

El castigo fue efectuado el 20 de marzo del dicho año, en donde la mulata “estuvo en pie y con una candela de cera encendida en la mano y el rostro descubierto, teniendo el manto por mitad de la cabeza, desde que Juan Gómez, clérigo empezó misa rezada hasta que acabó de decir, hincándose una vez de rodillas y cuando se alzó el santísimo sacramento, y levantándose” (*Doc. cit.*, 1, fj. 42). Tras la lectura de este proceso, el vicario Miranda procedió a incorporar ambas causas en un solo expediente; posteriormente, el vicario hizo pública la excomunión de Zamora y exhortó a los vecinos a cooperar para dar con el paradero de la mulata. El 30 de abril -20 días después de estar prófuga- Bárbola de Zamora se presentó ante Miranda, por lo que fue presa, aislada e interrogada por los delitos antes descritos; finalmente, el 27 de mayo el licenciado Miranda dictó una segunda sentencia para Bárbola:

Que de la cárcel en que está sea sacada en cuerpo, descalza y desnuda de la cintura arriba de manera que las espaldas tenga descubiertas y emplumadas, y con una coraza en la cabeza, y sea llevada a la puerta del perdón de la iglesia mayor de estas minas, y allí sea absuelta públicamente de la excomunión mayor en que incurrió y sea puesta encima de una escalera alta, y allí esté de esta manera desde que se comience la misa mayor hasta que se acabe; lo cual se cumpla el

primero día de fiesta o domingo siguiente. Y más, le destierro en cuatro años de destierro precisos de estas minas y su jurisdicción, el cual salga a cumplir dentro de tercero día de como haya cumplido la dicha penitencia desde la cárcel y prisión en que está; y no lo quebrante, so pena que lo cumpla doblado y de cien azotes que le den alrededor de la dicha iglesia. Y más, le condeno en cuatro libras de cera para la dicha iglesia, y en las costas de este proceso, cuya tasación en mí reservo, y por esta mi sentencia definitiva, usando de misericordia, así lo pronuncio y mando. Licenciado Cristóbal Miranda, deán de Yucatán (*Doc. cit.*, 1, fj. 87).

Sin embargo, Zamora presentó una apelación debido a que no estaba de acuerdo con la sentencia. Alegó que estando presa se le prohibió hablar con otros para evitar que pudiera defenderse y pedir justicia, acusó al vicario y al fiscal de no haberle proveído un letrado ni procurador por el hecho ser mujer. Pidió llevar su caso ante el juez superior en el Cabildo de Guadalajara del obispado de Galicia; sin embargo, su solicitud fue denegada. El domingo 28 de mayo se ejecutó la pena, Bárbola salió de la prisión caminado desnuda y descalza, con solo un manto en la cabeza para recibir la absolución pública a sus faltas en la Iglesia Mayor; antes de iniciar la misa se le puso una coraza de papel en la cabeza y le emplumaron parte de su espalda, estuvo sentada en el suelo hasta terminar la ceremonia y después de hacer procesión.

¿Pero quién era Bárbola de Zamora? Como se ha mencionado, Zamora era una mulata de origen sevillano; hija de una morena negra y de Pedro de Zamora Tello, español, quien la recomendó como criada a Juan Jiménez, minero. Por lo que se embarcó a la Nueva España en el navío de Peragustín y se estableció en Taxco donde sirvió a Jiménez y, posteriormente, a Pedro de Salcedo, encomendero, quien la quiso casar con un criado suyo pero ésta se negó. Zamora partió a la ciudad de México y se casó con Urbán de Balderas en 1545 y después se mudaron a las minas de los Zacatecas, lugar donde Balderas se desempeñó en pequeños puestos públicos; por ejemplo, fue alguacil en 1562. Con la muerte de éste, Bárbola se fue a San Martín donde ejerció como partera o comadrona, mismo que se comprobó al encontrar una caja con quince panes de jabón durante el inventario de sus bienes (*Doc. cit.*, 1, fj. 62; Enciso, 2015:p.140). Entre algunas conjeturas, se podría decir que Zamora al contraer matrimonio con Balderas obtuvo cierto estatus social y dejó de ser criada para convertirse en esposa y señora de un español (aunque en la declaración de la mulata no se especifica si Balderas era español; se puede deducir ya que los puestos dentro del Cabildo local estaban dirigidos a los vecinos españoles), dicha situación le permitió alcanzar cierta libertad para moverse y decidir sobre qué hacer de su vida dentro del territorio novohispano, así como ejercer un oficio; cabe destacar que Bárbola tenía a su servicio a una mulata -de nombre Madalena Ruiz- y a dos indias chichimecas, tal vez eran herencia que

su marido le dejó al morir. (*Doc. cit.* 1, fjs. 30 y 32).

Aunado a estos elementos, la escasa población de mujeres en la lejana frontera y la convivencia cotidiana en mercados, conventos, iglesias, etcétera, fomentó relaciones sociales estrechas y complejas entre mujeres de distintos orígenes étnicos y culturales (Velázquez, 2006:p.24), dejando en claro que las diferencias entre raza o clase no eran tan restrictivas; estos explica cómo es que Bárbola se “codeaba” con españolas de un estrato social medio como lo era Elvira Pereira -esposa del Alcalde Mayor de las minas de los Zacatecas en 1565- y algunas de sus clientas, a las que atendía en el parto. Estos vínculos sociales permitieron que la mulata se diera a conocer como hechicera, curandera y alcahueta -el alcahuetaje fue una actividad mal vista desde la Edad Media, a tal grado que en las Siete Partidas³⁰ se establecieron varias leyes al respecto. Las penas que se aplicaban al infractor eran: el destierro de la villa, la pérdida de las casas del condenado, diez libras de oro y la pena capital (Enciso, 2015:p.136)- entre las españolas, no solo porque Bárbola se jactaba de “curar mal de ojo” o de rezarle al ánima sola para obtener favores; sino que en la época a los negros y mulatos (libres o esclavos) se les relacionaba con ritos mágicos y paganos.³¹ Alberro (2015[1988]) menciona que debido a su condición servil y desarraigada, éstos renegaban y blasfemaban por su suerte miserable, lo que les obligaba acudir al diablo y firmar algún pacto que les asegura riquezas, libertad o amores (pp.405-417), así lo ilustra la siguiente descripción:

Agustina de Rivera era una mulata, esclava del factor Bartolomé Álvarez de Prado. Durante la cuaresma de 1628 [...] declaró entonces ante el comisario el Santo Oficio, aceptando que había realizado una ligadura a su antiguo amo que se llamaba Juan Simón, misma que duró poco tiempo. El procedimiento que eligió fue quemar una cresta de gallo para luego molerla hasta que se hizo polvo, posteriormente lo usó en chocolate para dárselo, y así éste “no pudiese tener acto con su mujer, ama de esta declarante”. Para el momento en que compareció, el delito/pecado ya tenía tiempo de haber sucedido, y ella era propiedad de otro amo. Según sus palabras, había desistido de la idea de ligar de nuevo a Juan Simón después de que éste la vendiera. Habló también de la mujer que le enseñó a hacer la ligadura, ella era una negra de

³⁰ El “alcahuete que engaña a las mujeres, sonsacando y haciéndolas hacer maldad de sus cuerpos. Y son cinco maneras de alcahuetes: La primera es de los bellacos malos que guardan las putas que están públicamente en la putería, tomando su parte de lo que ellas ganan. La segunda de los que andan por trujamanes, alcahuetando las mujeres que están en sus casas para los varones por algo que de ellos reciben. La tercera es cuando los hombres tienen en sus casas cautivas u otras mozas a sabiendas para hacer maldad de sus cuerpos, tomando de ellas lo que así ganaren. la cuarta es cuando el hombre es tan vil que él alcahuetee a su mujer. La quinta es cuando alguno consiente que alguna mujer casada, u otra de buen lugar, haga fornicio en su casa por algo que le den, aunque no ande por trujamán entre ellos”(Las Siete Partidas de Alfonso “el Sabio”, 1985,citado en Enciso, 2015:p.136)

³¹ La estigmatización de los negros por medio del “paganismo [...] proporcionaba una excusa útil para la conquista y esclavización, aunque más tarde la distinción entre las razas fue sustituida en América por la dicotomía típicamente colonial entre conquistadores y conquistados, o de amos y sirvientes o esclavos. De esta forma se estigmatizó al negro o al mulato por ser esclavos o descendientes de ellos” (Velázquez, 2006:p. 53).

quien no supo decir el nombre, pero afirmó que ya había muerto (Esparza, 2018: pp.188-189).

Entre las varias denuncias por hechicería o supersticiones, también se incluyeron a aquellas mujeres que se desempeñaron como curanderas y parteras de oficio; sin embargo, se les vinculó con dicho afeites por el uso y conocimiento de hierbas medicinales y algunos animales. En cuanto a la partería, se consideraba que el asistir a una mujer durante el parto representaba un auténtico ritual lleno de superstición, pues:

Incluía riquísima parafernalia aportada por la propia comadrona; después de más o menos cuidar de la ropa de cama y la limpieza del recinto del alumbramiento, previo al acto reservaban sitios adecuados para instalar toda clase de estatuillas de beatos, estampitas de santos abogados del parto; encendían numerosas velas benditas y hacían un colgadero de medallas y escapularios (Enciso, 2015:p. 128).

A su vez, el *Malleus Maleficarum* había estigmatizado la partería en el siglo XV; mencionaba que las parteras perjudicaban la fe católica y causaban mayores daños, pues mataban a los niños desde el vientre materno o “cuando no matan al niño, entonces, obedeciendo a otro designio lo sacan fuera de la habitación, lo levantan en el aire y lo ofrecen al demonio” (Sprenger, 2010:p.148). El conocimiento de las comadronas no podía compararse con la labor de un médico, por lo que sus ingresos eran pocos y muchas de ellas realizaban otras actividades para poder sostenerse; como lo fue la alcahuetería, compartida por esclavas o libres (Enciso, 2015:pp.128-129). Por ejemplo, en 1617 se acusó de alcahuetas a varias mujeres -entre ellas una negra esclava de don Luis Martín de Carvajal- de usar “costumbres embusteras y dar bebidas a muchas personas para que con ellas estén locos y sin juicio para que quieran a las mujeres con quien tratan haciendo para ello brebajes y cosas de hechicería y dándolo a beberen el chocolate a las tales personas” (Velázquez, 2006:p.244). Tal como lo hacía Bárbola, así lo mencionó Elvira Moreno en su testimonio asegurando que

Bárbola de Zamora fue alcahueta entre una mujer y un hombre que estaba en estas minas, [...] para que se juntasen en ofensa de Dios nuestro Señor en el pecado de la fornicación” y “que la dicha Bárbola de Zamora fue y habló a esta testigo de parte de un hombre [...] para que esta testigo se juntase con él en el pecado que está dicho; y les persuadió a ello muchas veces la suso dicha, prometiéndole dádivas de parte del dicho hombre (*Doc. cit.*, 1, fj. 21).

Para reforzar un poco más la imagen trasgresora de Zamora, entre sus pertenencias las autoridades encontraron tres barajas de naipes, un juego de azar o suertes relacionados con la magia, puesto que “los juegos de azar [...] adivinaban el futuro, se asumían decisiones de inmediato y se arriesgaba con la confianza de obtener inmensos beneficios o maravillosas riquezas” (Flores, 2016). Llevando a la construcción de un discurso “maligno” y una política

prohibitiva con la intención de extirparlos por considerarlos vicios; sin embargo, estas medidas no funcionaron debido a que la magia y el azar formaban parte de la vida cotidiana de los pueblos mineros, “de la sociabilidad, del tiempo dedicado a la convivencia, al descanso, a los placeres y probar suerte para crear cosas extraordinarias y admirables” (Flores, 2016). Quizás Zamora utilizaba los naipes para jugar o “leer o adivinar” el futuro de sus clientas; a su vez, se podría deducir que con la muerte de su esposo, la mulata no contaba con el suficiente capital para subsistir y mantener a sus tres criadas, por lo que su oficio de comadrona se tuvo que combinar con la hechicería y alcahuetería. Ya que las mujeres que se dedicaban a la hechicería eran aquellas que se encontraban en el límite de la sociedad de los españoles por su origen étnico, relacionándolas principalmente con grupos marginados de indios y negros, asimismo, en ocasiones su estado civil y la edad eran motivos de exclusión en algunos trabajos (Alberro, 2015[1988]:p.270). Así que Bárbola no tuvo otro remedio que ejercer libremente tales diligencias en la lejana e incierta frontera, donde encontró asidua clientela que buscaba aliviar sus preocupaciones.

4.4.2. La hechicería amorosa de Constanza de Esquivel y María de Villarreal

A su vez, el 09 de enero de 1582 en la Villa de Llerena, minas de Sombrerete se inició el proceso criminal contra Constanza de Esquivel, de origen español, casada con Miguel Jerónimo, antiguo alcalde de la cárcel de dicha villa. La acusación la señalaba como practicante de hechizos y vanas, y responsable de cometer actos supersticiosos en contra de la santa fe católica:

Ha hecho hechizos y vanas y ha usado de cosas contra nuestra santa fe católica para saber lo porvenir, y lo que se hacía en partes remotas y apartadas y nuevas; lo cual hacía con indias chichimecas de su servicio que les hacía tomar el peyote y que lo bebiesen y comiesen para que las tales indias hablasen con el demonio para que le dijese lo que se había hecho en partes remotas y apartadas, y usaba de otras ceremonias (*Doc. cit.*, 2, fj.1).

El primer testigo fue Juan Muñoz, vecino de la villa, quien acusó a Esquivel de los delitos de la cabeza del proceso y otros más. Dijo que estando preso en la cárcel, un día vio que esta señora de manera sospechosa se encerró en un aposento durante dos o tres horas. Porque él había escuchado que la habían desterrado de las minas de los Zacatecas por hechicera, y por esta causa procedió a hablar con Catalina, india chichimeca, esclava de la pareja. Le preguntó que qué era lo que su ama había estado haciendo; a lo que la muchacha contestó: “que su señora había estado mirando si venía su marido de Guadalajara” (*Doc. cit.*, 2, fj.1v). Consternado, Muñoz cuestionó que cómo era posible, y la india le explicó lo que su señora hacía: “tendía una frazada debajo y

ponía encima de la frazada una taza de vidrio y la hundía de agua hasta arriba y que luego comenzaba su señora a santiguar con la mano, diciendo: “Señor san Julián, suertes echastes [*sic*] en la mar, y si buenas las echastes [*sic*], mejores las habéis de sacar. Súfraos por vuestra santidad y ruego por vuestra santidad” (*Doc. cit.*, 2, fj.1v). Por medio de esta declaración y las de los diversos testigos surgió poco a poco la trama. Se narró cómo Esquivel hacía uso de plantas como el peyote, el toloache, el estafiate y el anís, para cuestiones amorosas, “amarrar” a su marido y evitar que éste se fijara en otras mujeres y, al mismo tiempo citaba algunas oraciones con el mismo fin.

La declaración de Esquivel permite observar que en relación al terreno afectivo y amoroso, las mujeres novohispanas compitieron constantemente para conservar/atraer al hombre amado; asimismo, muestra que a pesar de que éstas debían cumplir con un rol restrictivo estereotipado en el “deber ser femenino”, se las ingeniaron para explorar y satisfacer diversas necesidades por medio de la hechicería amorosa, definida como “el conjunto de creencias y prácticas que tenían como objetivo la posesión del ser amado sin respetar y tomar en cuenta su facultad de decisión” (Quezada, 1987: p.275). La realización de este tipo de magia estaba ligada a la sexualidad y al erotismo, ya que en su mayoría vinculaban actividades extraconyugales que buscaban el placer y no la reproducción, vulnerando así el matrimonio -preceptos que sustentaban y reproducían el esquema social colonial-, ya que “con la ayuda de la hechicería amorosa se podía acceder al adulterio, a la simple fornicación, a la prostitución, al amancebamiento” (Quiñones, 2006: p.109).

A su vez, dichos afeites tenían la capacidad de enamorar, desenamorar, imposibilitar sexualmente y cualquier otra finalidad a través de oraciones, bebedizos, conjuros y rituales de los que eran asiduos creyentes hombres y mujeres que acudían a hechiceras -que tras realizar el trabajo recibían una paga por ello-, quienes poseían los medios y saberes que usaban para moldear la voluntad. (Quezada, 1987:p.269; Esparza, 2018: p. 190).

Al acudir a la hechicería amorosa, las mujeres esperaban aliviar preocupaciones relacionadas al matrimonio, la infidelidad, la soltería, “el amor” e, incluso, satisfacer sus necesidades sexuales, debido a que

buscaban mantener o incrementar el afecto de un hombre determinado, ya fuera su esposo, pretendiente o amante; en caso de ser soltera desposarse con un buen partido que le «asegurase no solo su sustento económico de cara al futuro, sino una posición socialmente aceptada»; si ya

se era casada, evitar las infidelidades o los maltratos del cónyuge; si se tenía un amante obligarlo a retornar al lecho y evitar que el marido se diera cuenta de la situación (Acevedo, 2019: p.57).

Así como lo confesó Esquivel tras ser confrontada, mencionó que varias de las oraciones las supo de María de Villarreal, especialmente dos: una a santa Marta, rezada para que los esposos permanecieran a lado de sus mujeres y, otra a una estrella, para lograr el afecto del hombre deseado y hacerlo perder el sosiego. Villarreal también le recomendó que hiciera lo que ella había hecho con su esposo, Diego Barroso, quien se hallaba perdido y enamorado de una mujer. Para regresarlo con ella, María buscó la suciedad (sangre de la menstruación) de ésta e hizo un hoyo en la tierra en donde la metió hasta que se puso mohosa. Constanza no recordó si María mencionó si se la dio a comer a Barroso o le sahumó las camisas con ella. De esta forma, aseguraba que el marido infiel aborreció a la amante y ya nunca se le volvió a acercar; asimismo, María le mencionó que se lavara con unas hierbas (toloache), al igual que lo hacía ella, pero que no se limpiara mucho, que quedara húmedo el cuerpo; de esta forma cualquier hombre que se acercara no se podría retirar.

Por su parte, los hombres pretendían infundir pasión erótica sin ningún tipo de compromiso, “alcanzar los favores de una mujer con fines eróticos o de prestigio amoroso [...] así como proteger su virilidad” (Acevedo, 2019:p.56). Como se muestra en la siguiente descripción:

Juan Pérez era un mestizo y estaba casado con Magdalena García, una mulata libre, y ambos vivían en Sierra de Pinos. El hombre explicó haber traído unas hierbas que servían para atraer mujeres y para asegurarse contra habladurías. Este remedio se lo proporcionó un indio de nombre Agustín, de quien se aseguraba que falleció unos cuantos meses atrás. Por su parte, a Francisco de Ontiveros se le acusaron de haber recibido unos polvos de parte de una india que para la fecha de la denuncia ya estaba muerta; esos polvos servirían a Francisco para suministrárselos a una amiga suya en el chocolate, con la finalidad de conseguir su amor. (Esparza, 2018:p. 191)

Cabe mencionar que la hechicería amorosa novohispana fue el resultado del mestizaje de creencias españolas y autóctonas, pues con la llegada a América los españoles tuvieron que adaptarse al nuevo contexto por lo que “sustituyeron las sustancias empleadas en el Viejo Mundo por hierbas, raíces, polvos y demás materiales asequibles en la nueva geografía; por ejemplo, el peyote tomó el lugar de plantas europeas con similares propiedades alucinógenas y narcóticas -mandrágora, beleño y belladona-, mientras que el maíz remplazó a las habas en ciertas prácticas adivinatorias” (Acevedo, 2019: p. 59).

Regresando al proceso acusatorio hecho a las sevillanas: para su resolución, el juez hizo una última evaluación del mismo y sentenció a Constanza de Esquivel a pagar 100 pesos de oro

común, más 25 pesos de costas al escribano y cinco pesos para el juez, por 45 firmas; y a María Villarreal, a pagar 30 pesos de oro común e, igualmente, en las costas, cantidades que serían dirigidas a la Cámara de su Majestad, y la mitad, para las obras públicas de la villa. Sin embargo, la sentencia le pareció injusta a Villarreal, quien apeló el caso ante el Alcalde Mayor, don Alonso Carvajal. Éste lo remitió a su teniente, Juan Gutiérrez Castellanos (a quien había pretendido María de Villarreal). Con este auto fechado el 23 de febrero, abruptamente termina el documento, no sin antes hacer mención que ambas mujeres y sus respectivos maridos solicitaron que se les entregaran a sus criadas

4.4.3. Brujas voladoras y un chivato bailarín

El 05 de mayo de 1666 en la Villa de Llerena real y minas de Sombrerete, se acusó de brujería y hechicería a doña María de Valenzuela, española, y a la difunta Felipa de Santiago Canchola - mestiza-, ante fray Antonio de Valdez -comisario del Santo Oficio-. Se presentó Miguel Costilla y Espinoza, y dijo que hacía cuatro años que había escuchado decir a Pedro Flores de Rivera (vicario de la villa del Nombre de Dios) que Santiago de Canchola decía que doña María de Valenzuela, era bruja. A esta declaración se sumaron otros siete testigos que referían a que tiempo atrás el vicario aseguraba públicamente que Valenzuela “era bruja y que se volvía paloma que iba a Zacatecas y Sombrerete, y que iba en su compañía otra mujer mestiza llamada Felipa Canchola” (*Doc. cit.*, 3, fj, 137). Posteriormente se presentó Miguel de Ontiveros, para descargar su conciencia y declaró que se rumoraba que en las villas había muchas brujas y que en Nombre de Dios había una llamada Felipa de Canchola, que una vez se trasformó en vaca cuando un hombre la aporreó y que “comúnmente [...] doña María de Valenzuela, mujer de Diego Flores de Rivera, acompaña en estas cosas a la dicha Felipa de Canchola y que en una ocasión salieron a bailar al campo y que bailaban alrededor de un chivato que estaba en su compañía” (*Doc. cit.*, 3, fj.138v). Asimismo, en el relato presentado por Pedro de Rivera Flores, español, destacó que un día estando en casa de su tío (el vicario) le oyó decir que

Felipa de Canchola, mestiza, y doña María de Valenzuela, y un hijo suyo llamado Alonso, eran brujas y que iban todas las noches a un corral de ganado cabrío donde estaba un chivato rosillo que se salía del corral a bailar con ellas y, después del baile le besaban en el culo y luego se iban a volver y que iban a Zacatecas y a Sombrerete y a otras partes. [...]Y qué asimismo, había oído [...] que las contenidas usaban cuando querían salir de noche ponerles a los que estaban en casa durmiendo unos huesos de muerto por debajo de la cabecera porque no las echasen menos (*Doc. cit.*, 3, fj.140).

Prosiguiendo con las declaraciones, doña Anna de Hermosillo -española- mencionó que cinco años atrás el dicho vicario le contó que “juzgaba injustamente una mestiza llamada Felipa de Canchola y que ésta había dicho [...] que doña María de Valenzuela [...] era bruja y que la había enseñado a ella a serlo y que en casa de la tal doña María se untaban la una a la otra porque la dicha Felipa de Canchola era aprendiz entonces” (*Doc. cit.*, 3, fj.143). Y que para poder salir en medio de la noche sin ser vistas, las mujeres ponían un hueso debajo de la almohada del marido para que se quedase dormido, no sintiera la ausencia y no despertara hasta su regreso. A su vez, Hermosillo señaló que un día Canchola le dijo que ella y Valenzuela, junto con una “camada” de brujas, fueron a Sombrerete a heredar unos dotes de una bruja que estaba moribunda de nombre doña Beatriz de Andrada.

El 06 de enero de 1669 el Tribunal del Santo Oficio solicitó la ratificación de dichas declaraciones y encomendó tal labor al notario, Alonso López de Bravo. Ya que el comisario, Antonio de Valdez, no pudo concluirlos en su tiempo y forma debido a que se encontraba “falto de salud e imposibilitado su caballo”; asimismo, Valdez señaló que la distancia entre villas y la ciudad era bastante “y que es todo camino de riesgo de indios chichimecos que estos días han andado alterados” (*Doc. cit.*, 3, fj. 134); sin embargo, el comisario agregó que tan pronto recuperara sus fuerzas para poder caminar iría a poner en ejecución el mandato de los inquisidores. Por otro lado, el notario procedió a la corroboración de los testigos, encontrando que cuatro de ellos ya habían fallecido al igual que una acusada, Felipa de Santiago Canchola; por lo que solicitó al vicario de la parroquia local las partidas de defunciones para ser asentadas en el expediente, mismo que quedó sin resolverse.

Este caso muestra que el deber de los comisarios inquisitoriales en un espacio fronterizo podría tornarse complicado, ya que ellos no estaban autorizados para dar resolución o dictar sentencia en un proceso y solo fungían como representantes provinciales del Santo Oficio. Sus labores se basaban en recibir las denuncias, examinar a los testigos, practicar las ratificaciones y remitirlas al Tribunal Inquisitorial en la ciudad de México para su determinación y continuidad; tareas que podrían tardar meses o años debido al alejamiento geográfico y las grandes distancias entre las villas y la capital, dejando la mayoría de los procesos inconclusos y sin sentencia. En 1617 fray Lope Izquierdo -comisario en Zacatecas- escribió a los inquisidores capitalinos que “ninguno de los señores comisarios clérigos se dispone a salir un paso de su casa por acá por la distancia

de la tierra” (Alberro, 2015[1988]: p. 350), debido a que implicaba la amenaza del ataque de indios alzados y de ladrones que merodeaban en los peligrosos caminos; tal y como lo mencionó fray Antonio de Valdez -comisario de Sombrerete-, al excusarse con las autoridades inquisitoriales capitalinas tras afirmar que los indios habían andaban alterados y por tal motivo el camino representaba riesgo y no podía ir de inmediato a poner en ejecución las ordenes de éstos sobre el caso de Canchola y Valenzuela (*Doc. cit.*, 3, fj. 134). Sin embargo, no se puede asegurar si en verdad los naturales eran los responsables de todos los asaltos, robos y conflictos que se suscitaba dentro y fuera de las villas, ya que la vagancia y los vicios relacionados al juego desmesurado y la embriaguez eran problemas públicos que generaban desorden emitido por vagabundos y paseantes, quienes formaban parte de la población flotante que buscaba enriquecimiento rápido y fácil. Así lo ilustraba el oidor Paz de Vallecillo en 1606 quien, según Quiñones (2013), señaló que:

En la Nueva Galicia había muchos vagabundos muchos de ellos españoles, que pasaban como oficiales y aquí se volvían holgazanes y mercachifles. El problema con los desocupados era la proclividad a cometer diversos delitos, sobre todo hurtos. [...] el mismo oidor [...] manifestó que “otros hombres sueltos y viandantes no arraigados suelen cometer los más delitos, especialmente mestizos, mulatos y negros libres, es gente que llaman de fuste que no poseen más que aquella mala silla y una yegua ligera hurtada y su arcabuz o media lanza. Andan de pueblo en pueblo y de estancia en estancia (p.70).

De tal modo que el barullo no solo era provocado por los chichimecas sino también por gran parte de la población e, incluso, eclesiásticos, como lo fue el comisario don Diego de Herrera Arteaga en los primeros decenios del siglo XVII en Zacatecas, quien:

Era un parangón de vicios y defectos: grosero, holgazán, irreligioso e incluso sacrílego, sembraba la discordia con los chismes que propalaba y los escritos anónimos que difundía, instigaba a la violencia; llegó incluso a pegar a varias mujeres con sus propios chapines, que él mismo les arrancaba; reñía con todos, hacía trampas en los juegos públicos, decía misa con los dedos adornados de sortijas, cuyo brillo admiraba, se negaba a administrar los sacramentos, etcétera (Alberro, 2015[1988]: p.36).

Estos comportamientos se generaban debido a que “la distancia, el alejamiento geográfico, el aislamiento [...] facilitaban los relajamientos, los deslices, prácticamente asegurados de verse impunes” (Alberro, 2015[1988]:p.350), y hacían que los reales mineros fueran considerados -por funcionarios y eclesiástico capitalinos- como “centros de vicio, lugares donde se perdían las buenas conciencias y se impugnaban las costumbres ancestrales” (Flores, 1997:p.95). Por lo que, el culpar a los chichimecas por todo lo ocurrido podría significar una excusa y justificación

para evitar realizar ciertas diligencias de justicia y corruptela en pos del beneficio propio e ilícito, ya que no eran los únicos que alteraban el orden.

Por otro lado, regresando a la resolución del caso ésta pudo haberse extraviado en su camino de la ciudad de México a Zacatecas o haber sido archivado entre el papeleo de diversos procesos que esperaban una sentencia. Cabe señalar que había otros temas de suma importancia relacionadas con ideas religiosas heterodoxas, por lo que un caso fundamentado en rumores de unas supuestas “brujas” que salían a volar por las noches no era algo tan grave en comparación con la abundancia de judaizantes y extranjeros seguidores de Lutero que pudieran contaminar al resto de la población con estas ideas y alterar el orden social por ir en contra de la verdadera fe.

En este preámbulo, estas mujeres acudieron al uso de prácticas mágicas donde mezclaban lo sagrado y lo profano -oraciones, conjuros, amuletos, uso de hierbas y plantas, ungüentos, ritos, etcétera- en búsqueda de aliviar aflicciones sexuales y amorosas, males de salud, encontrar cosas perdidas o saber el paradero de alguna persona, conseguir algún deseo o anhelo como la buena fortuna o simplemente infundir miedo entre la población. Estos elementos ofrecen gran información sobre la forma de pensar y ver el mundo de una sociedad supersticiosa; así como la condición en la que viven las mujeres su matrimonio, sexualidad, relaciones sociales y las trasgresiones al “deber ser” o al rol asignado socialmente, todo esto perteneciente a las mentalidades como procesos de larga duración.

4.5. La mujer en la sociedad colonial y el deber ser femenino

Al igual que los hombres, las mujeres también migraron de un continente a otro y se incorporaron a la vida novohispana. Españolas, indias, negras, mestizas y otras ocuparon un lugar dentro de la jerarquía social donde se desarrollaron según las normas sociales establecidas, pero ¿quiénes eran estas mujeres y qué papel o rol social debían de seguir?

En la época novohispana se otorgó a las mujeres, principalmente a las de estratos sociales altos, las señoras, ser el objeto de culto por sus perfecciones morales y estéticas, exigiéndoles una actitud de recato y modestia: a las casadas por ser responsables de la dignidad de su hogar y la educación de los hijos y a las doncellas porque eran el símbolo del honor de sus padres y hermanos y, además, solo así conseguirían un matrimonio ventajoso (Cangas, 2006: p. 7). En la

jerarquía social se encontraban las mujeres peninsulares y algunas indígenas del grupo de las cacicas o señoras naturales que conservaron su estatus alto, éstas estaban bajo la tutela del padre o del esposo y debían de seguir severas normas de conducta, por medio de las cuales se acreditaba la honorabilidad de su origen y su superioridad sobre las castas (Gonzalbo, 1987: p. 53).

Según Gonzalbo, la educación que las mujeres recibían variaba dependiendo del origen social, pero todas compartían los mismos principios religiosos y morales. La vida religiosa les ofrecía “el ideal de perfección” pero solo algunas mujeres alcanzaban el “ideal” y en su mayoría “se conformaban con mantenerse célibes, vivir en la proximidad de las monjas, limitar sus devociones y someterse a la disciplina y el enclaustramiento temporal indefinido” (Gonzalbo, 1987: p. 52). El matrimonio, como base para establecer el tejido social mediante parentesco, permitía consolidar la posición social de la familia o del individuo e incorporarse a la élite o grupos que ostentaban el poder, en donde “empresarios ricos procedentes tanto del sector minero como comercial y burócratas afortunados formaron nuevos grupos elitistas, los cuales intentaron vincularse estrechamente con las antiguas familias establecidas sobre la base de la encomienda y la tierra” (Lavrin, 1990: p. 113). Ofreciéndole a las mujeres la oportunidad de aspirar a vivir cómodamente y ascender social y económicamente.

Las mujeres de estratos más humildes como españolas y criollas pobres, indias, negras y mestizas, entre otras castas, fueron más dadas a casarse con hombres de origen étnico diverso. Las actividades en las que se desarrollaron estas mujeres dependía de acuerdo al grupo étnico y social al que pertenecían; por ejemplo, las criollas y mestizas en ocasiones administraban pequeñas tiendas o eran propietarias de establecimientos junto a sus maridos o se convertían en propietarias al enviudar; este trabajo por cuenta propia tenía una posición más elevada que la del servicio doméstico o el de obraje. Las mujeres indígenas y negras por lo general trabajaban el área doméstica como criadas, en mercados o como vendedoras de maíz y otros artículos, de la costura y también eran tenderas. A inicios de la colonia, algunas mujeres indígenas fueron casadas con españoles –la mayoría sufrieron violaciones o se convirtieron en amantes de los peninsulares–, otras quedaron a vivir en pueblos de indios donde se ocupaban de las labores del hogar y recibían el adoctrinamiento cristiano; sin embargo, también hubo ocasiones que debían servir como esclavas a españoles. Las ocupaciones de las mujeres negras y mulatas eran diversas

pues realizaban trabajo doméstico y venta en la calle, así como tareas agrícolas y muchas eran esclavas y formaban parte de las dotes de mujeres ricas, por lo que trabajaban para sus propietarias. Otras tantas eran libres, lo que les permitía movilidad a diferentes zonas en busca de trabajo (Lavrin, 1990: pp. 116-135).

Se observa que la vida de las mujeres novohispanas transcurría en un mundo que les restringía los espacios de participación pública, política y administrativa, la oportunidad de expresión y la realización personal; su comportamiento debía estar regido por la prudencia y la moderación (Gonzalbo, 2004: p. 70). De tal modo, que su rol en la sociedad respondía a una serie de normas que regulaban las relaciones sociales, jerarquizándolas y legitimándolas; en este sentido la mujer encarnaban su feminidad en un “deber ser”, pero a su vez construía un “no debe ser”, Cicerchia (1997) señala que “la construcción de las identidades de género en la sociedad novohispana [...] con base en principios morales y jurídicos, puso en marcha todo un aparato coercitivo de carácter obligatorio que otorgó un lugar y un papel específico a hombres y mujeres” (p. 42). Siguiendo estos principios, “el deber ser femenino” se reducía a una postura de sumisión, responsabilidad de su propio cuerpo y del hogar, de apoyo y aceptación de los mandatos de recato, obediencia y virtud, que la convertirían en buena cristiana, madre y esposa (Gonzalbo, 1987: pp. 53-54).

De esta manera, la feminidad se reduce a un “deber ser” ejemplar y limitado al hogar y al matrimonio, misma que se trasgrede y pasa al “no deber ser” en el momento en que estas mujeres acuden a la hechicería para obtener lo que desean sin considerar lo señalado por la sumisión y la obediencia. Ya sea que se desempeñen como hechiceras -como se ha descrito- o como solicitantes o partícipes de los rituales, infringen las normas y los roles sociales establecidos, dando lugar a las malas costumbres. Por ejemplo: el sahumarse con hierbas para atraer a hombres, como lo hacía María de Villarreal, era una actividad que se creía realizaban las mujeres públicas o de estratos sociales más bajos o marginadas; sin embargo, también las ricas y poderosas, como la mujer del oidor Ávalos y Toledo a principios del siglo XVII en Guadalajara, eran asiduas a ello, pues buscaban “ligar” o atraer hombres. Así lo mencionaba un texto un texto de fray Bernardino de Sahagún al afirmar que “la puta es mujer pública [...] que anda vendiendo su cuerpo [...] Tiene también la costumbre de sahumarse con algunos sahumaros olorosos, [...] es andadora o andariega, callejera y placera, ándase paseando, buscando vicios, anda riéndose, nunca para y es de corazón desosegado (Chápela, 1991: p. 122). Como se puede apreciar,

algunos de estos recursos también eran empleados por mujeres pertenecientes a los estratos altos o medios de la sociedad.

4.6. El matrimonio, la infidelidad y el amancebamiento

El matrimonio constituía un sacramento impuesto por la Iglesia católica y era visto como “la sociedad legítima del hombre y la mujer que se unían con vínculo indisoluble, para perpetuar su especie, ayudarse a llevar el peso de la vida y participar de una misma suerte” (Sanchiz, 2005:p.338); de tal modo que servía como una especie de compañía socio-económica empresa que ayudaba a mantener la riqueza, la posición social y establecer nuevos lazos sociales (entre ellos se vieron implicados intereses políticos y económicos). Como lo menciona Asunción Lavrin (1990) al afirmar que “el matrimonio fue la base para establecer el tejido social y consolidar la posición social de la familia o la del individuo [...] El matrimonio también fue el medio para incorporarse a los grupos que ostentaban el control de los gobiernos municipales y la burocracia administrativa y judicial, por lo tanto, la puerta de acceso al poder político (p. 113). En el caso de la frontera, dichos enlaces se dieron entre mineros acaudalados o militares que en este territorio adquirieron gran poder económico y político y, que, gracias a eso adquirieron títulos de nobleza pasando a ser parte de la élite novohispana y de la aristocracia zacatecana al establecerse uniones matrimoniales con los vástagos de las grandes familias del centro del virreinato o con miembros de su mismo nivel social (García, 2000: p. 61).

En estos vínculos de parentesco y poder que posicionaba a los individuos dentro de la vida pública, pero en los que el “amor” quedaba fuera, no es de sorprenderse el encontrarnos con la infidelidad o el amancebamiento por parte de hombres y mujeres dentro de la sociedad colonial así como el acudir a la llamada para resolver problemas maritales y de amores, que se vivían dentro del matrimonio. Por ejemplo, María de Villarreal mencionó que su esposo, Diego Barroso, “estuvo perdido” durante algún tiempo por una mujer de nombre Francisca de la Rosa, y que en otra época “ha sido travieso y andado con mujeres” (*Doc. cit.* 2, fj. 27v); mientras ella intentaba ligar con Juan Gutiérrez Castellanos utilizando diversos artificios como el sahumarse, rezarle a la Virgen de Rocamador, diciendo: “Yo te juro a Dios y a esta cruz [...] que has de andar tras de mí como el alba tras la luz y que no me has de olvidar como la crisma a la cristiandad”, y lanzando conjuros de amor a la luz de la luna para conquistar su corazón. Por otro lado, en la acusación hecha a Zamora se exalta constantemente su condición de

“amancebada”³², primero se menciona que antes de casarse con Urbán de Balderas, éste había estado amancebado con una mujer en Taxco, por lo que Bárbola le pidió un favor al “ánima sola”:

Ella le había rezado para casarse con su marido, [...] y que estándole rezando en el campo en una iglesia sin puertas, había oído por detrás un ruido como quien arrastraba y que había hablado con ella el ánima sola y díchole que alcanzaría lo que quería y que fuese con ella y no temiese, y que había ido y detrás le había salido a ella un perro negro con una cola grande, y que cuando le rezó le dijo: “Ánima sola, favoréceme si no, no te haré bien” (*Doc. cit.*, 1, fj. 17).

Al morir su esposo, algunas vecinas de la villa decían que Bárbola estaba amancebada con un hombre de nombre Pedro Martín.

A las infracciones a la moral imperante se suma el contexto de frontera en el que el control civil y eclesiástico sobre la población era más limitado, y que permitía que tanto hombres como mujeres llevaran una vida más relajada y con mayores libertades, pues “la distancia y el aislamiento garantizaba a esos grupos e individuos infractores actuar con impunidad” (García, 2000: p. 61). Asimismo, la frontera representó peligro y preocupación, ya que muchas de estas prácticas mágicas y hechiceriles (oraciones y consumo del peyote) estaban encaminadas a proteger los caminos y saber el paradero de los maridos durante sus ausencias -cuando éstos se encontraban viajando por el vasto territorio- ya que podrían morir víctimas de accidentes o por el ataque de los indios chichimecas que asaltaba los precarios y peligroso caminos, aunado a la lenta comunicación nunca se tenía la certeza de que los esposos volverían o se conseguirían a otra mujer y las abandonarían a su suerte. Sin duda alguna, cualquiera de estos posibles escenarios, más la incertidumbre, el aislamiento o la mera necesidad de satisfacción, alcanzar deseos, ejercer su sexualidad más allá del lecho matrimonial (fuera de los fines de procreación) y aliviar preocupaciones, hicieron que las mujeres practicantes de supersticiones, adúlteras o amancebadas buscaran otras alternativas de asegurar su supervivencia en la frontera a lado de otros hombres que, en caso de faltar su pareja, les pudieran brindar protección, un lugar donde vivir y, quién sabe, hasta amor.

³² El amancebamiento era considerado un delito contra la moral, ya que tenía implicaciones sexuales. Asimismo, el amancebamiento hace referencia a ya estar casado en otro lugar y mantener, al mismo tiempo, una relación más o menos estable con otra pareja, fueran hombres o mujeres (Esparza, 2018: p. 62).

4.7. Relaciones sociales: entre mulatas, indias y españolas.

Aunado a estos elementos culturales, las relaciones sociales también formaban parte de las mentalidades. Realizar ciertos ritos o consumir algunas hierbas, ayudaban a entablar relaciones de mayor complicidad entre mujeres, ya que compartían intereses similares relacionados a la pareja y a los asuntos amorosos, e incluso, algunas que pertenecían a estratos marginados encontraron a través de estas prácticas una forma de lidiar con su situación servil y de desesperanza. Asimismo, el intercambio de saberes entre españolas, mujeres de otras castas, esclavas negras e indias dio como resultado un sincretismo en creencias y nuevas formas de concebir el contexto, resolver problemas e integrarse socialmente. Por ejemplo, Alberro (2015 [1988]) destaca un esquema que sirvió para la incorporación social y en el funcionamiento del proceso mágico:

La india proporciona las sustancias y procedimientos necesarios y la española los recibe por medio de la mujer negra o mulata. Este esquema refleja exactamente la realidad social en que las castas no pueden ser sino intermediarias entre productores y consumidores, y el campo marginal y en cierta medida clandestino de la magia y de la hechicería es precisamente el que les permite muy temprano iniciar esta función social de intermediario. (p. 419)

Esta dinámica se observa en los documentos analizados al momento en que las españolas acudían a indias y negras, ya fuera para obtener los recursos para la realización de algún ritual o que éstas comieran y bebieran algún brebaje según la necesidad de la demandante. Asimismo, estas relaciones sociales otorgaban a las mujeres de estratos más bajos (como las indígenas) vivir cómodamente y con autonomía, ya que éstas eran el medio para poder utilizar el peyote en alguna ceremonia. Ya fueran esclavas o libres, conocer los secretos en el uso del peyote permitía a las indias recibir alguna compensación dada por la alcahueta o un trato digno de parte de su ama, en donde además se embarcaban en un proceso de aculturación donde aprendían castellano y eran bautizadas. Cabe señalar, que el trato a los naturales y esclavos africanos en el norte no fue tan severo, ya que mantener a uno de estos personajes resultaba caro y por su condición física o carácter reactivo no soportaban el trabajo minero, así que se reducían a las labores domésticas donde eran alimentados y vestidos (Lucena, 2000: pp. 75-85).

Por último, había lazos sociales establecidos con diversos agentes que ponen en evidencia cierto clientelismo. Por ejemplo, los delatores de Zamora fueron sus vecinos y uno que otro cliente que acudieron ante el vicario pero protegieron ciertos nombres de personajes “influyentes” involucrados con la mulata, quizás porque estos eran parte de la pequeña élite establecida en el

real. De igual manera, en los casos de Villareal y Esquivel, había claras conexiones entre miembros del Cabildo, del Clero y estas mujeres, ya fuera porque sus esposos o amantes trabajaban dentro del ayuntamiento -como fue el caso de Miguel Jerónimo, esposo de Esquivel, y de Juan Gutiérrez Castellanos, con quien Villarreal tenía un idilio amoroso-.

4.8. Conclusión

A lo largo de este capítulo se ha observado que la vida en la frontera zacatecana giraba entrono a las minería, atrayendo a los centros mineros y villas a los más variados moradores en busca de metales preciosos, inmensas fortunas, trabajo, y uno que otro prófugo. La interacción y convivencia de los diversos grupos étnicos en los espacios de sociabilidad originó que “a través de ciertas prácticas [...] la población encontrara algunos nexos para construir y compartir elementos de su identidad” (Flores,1997:p 92); como las creencias que giraban alrededor de la hechicería, actividad que formaba parte de la vida cotidiana de los residentes ya que se acudía a ella para aliviar aflicciones o solventar necesidades ligadas a la suerte, el amor, la salud y el trabajo. A su vez, las condiciones geográficas propias de la región fronteriza como la inestabilidad de las minas, la lejanía, las grandes distancias, sumado al relajamiento institucional y a la libertad en el pensar y actuar con la que se movía gran parte de la población, influyeron para que hombres y mujeres fueran partícipes “de los excesos en las diversiones públicas, los juegos de azar, el alto consumo de bebidas embriagantes, las conductas sexuales relajadas” (Flores, 1997:p.95), y de las prácticas hechiceriles. Con la incertidumbre de lo que podría significar el contexto de auge y decadencia de la producción de plata y otros metales, una oración servía de protección en la mina para evitar derrumbes e inundaciones; así como echar suertes que ayudaran a encontrar vetas de ricos minerales o a ganar en el juego.

Se decía que “en las villas había muchas brujas” (*Doc. cit.*, 3, fj.138), que solo eran mujeres comunes y corrientes que para subsistir en este espacio inminentemente masculino e incierto, se dedicaban a la hechicería y realizaban rituales amorosos con el fin de ligar o amarrar varones, alejar a la amante, saber el paradero de alguna persona -casi siempre del marido que salía al peligroso camino rodeado de chichimecas-. Todas estas creencias y conductas trasgresoras (sobre todo la magia amorosa, que atentaban contra la base de la sociedad colonial, el matrimonio) hicieron que las mujeres practicantes de hechicería se sintieran seguras sobre sus relaciones amorosas, y empoderadas pues rompían el rol asignado por la sociedad patriarcal de

esposa abnegada, y a través de ellas, obtuvieron un espacio para expresarse emocionalmente y sexualmente; asimismo, el acudir a éstas prácticas les garantizaba que no se quedarían solas en la lejana frontera zacatecana, reforzando las creencias en estos afeites y las relaciones sociales de complicidad entre sus criadas, vecinas o proveedoras de dichos servicios y conocimientos.

CONCLUSIONES FINALES

El tema de la hechicería novohispana puede ser abordado desde diferentes perspectivas, en esta investigación se decidió analizarlo desde un enfoque cultural a través de las categorías frontera y mentalidades para indagar las relaciones sociales que se formaban a través de dicha práctica, de acuerdo con procesos inquisitoriales que se llevaron a cabo en los reales/villas del sector minero zacatecano -San Martín y Villa de Llerena, minas de Sombrerete-, frontera septentrional de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII. Para ello se ha concluido que la hechicería fue tradicionalmente una actividad vinculada a mujeres por ser consideradas débiles de mente y susceptibles a la superstición -según algunos inquisidores- pero su actividad cotidiana implicaba el conocimiento de la naturaleza con el fin de aliviar males. Gracias al mestizaje de saberes y creencias relacionadas a la magia entre españoles, indígenas y afrodescendientes, las practicantes de estas actividades obtuvieron nuevos recursos para intentar incidir en la realidad y satisfacer necesidades económicas, sexuales, amorosas o cualquier acción que implicara el deseo y control de la voluntad humana. Su uso y praxis generó redes sociales de conocimiento, complicidad y confianza menos rigurosas en los centros mineros que en otros puntos del virreinato entre los grupos étnicos que la compartían y participaban de ella; de tal modo que uno de los elementos más importantes que este acercamiento produjo fue la fusión de las distintas tradiciones culturales que llevó a la retroalimentación de la hechicería colonial. A su vez, la hechicería dio a las mujeres la oportunidad de expresarse, intentar perseguir lo que querían y de ejercer autonomía dentro de sus relaciones sentimentales e, incluso, de su cuerpo al romper con el rol establecido por la sociedad patriarcal del “deber ser” femenino.

Aunado a esto, el contexto de frontera en donde el distanciamiento y “el alejamiento [...] hacían siempre posible la huida hacia el norte, el anonimato en el extremo del mundo” (Alberro, p. 357), ocasionaron que la zona sirviera de refugio y no estuviera vigilada en su totalidad por autoridades centrales. A estas condiciones se sumaron las características particulares de los reales mineros, ya que eran pequeños lugares aislados unos de otros, sujetos a la vulnerabilidad de las condiciones geográficas y climáticas, al ataque de los indios chichimecas y a la inestabilidad de la producción de minerales pero económicamente autónomos. Dichas circunstancias hicieron que un grueso de la población (representada en la oligarquía minera) detentara el poder en estos lugares, mermando muchas veces la autoridad central y ofreciendo un ambiente de permisividad y laxitud. En este contexto la población se desenvolvió con más

libertad y buscó gestionar y satisfacer necesidades fuera de los marcos institucionales y morales por medio de actividades que se consideraban relajadas, delictivas o trasgresoras como la embriaguez, los juegos de azar -para apostarle a la fortuna e intentar cambiar el futuro- y las celebraciones con peleas de gallos -que los vinculaban a la magia y a lo profano- (Flores, 1997), así como la práctica de la hechicería amorosa que podría derivar en pecados como lujuria, la bigamia, la fornicación, la infidelidad y el amancebamiento.

Asimismo, estos microcosmos estaban habitados por personas de diversos estratos sociales y orígenes étnicos, quienes traían consigo expresiones culturales particulares que formaban parte de su identidad, y tras la constante convivencia estos elementos se intercambiaron y se mezclaron con otros, reflejando así la integración social y dando como resultado nuevas formas de representaciones culturales y actitudes colectivas que se expresaron en la vida cotidiana (mentalidades), mismas que algunos eclesiásticos o visitantes calificaron de “libertinas” e “irreverentes” (Alberro, 1985). Dejando entrever que la sociedad formada en estos centros era menos estructurada y estratificada, pues en esta zona limítrofe aquellos considerados marginales como los negros o mulatos encontraron un lugar para expresarse y desenvolverse dentro de la sociedad colonial; tal fue el caso de la mulata Bárbola de Zamora, que desde su movilidad a esta región pudo ejercer un oficio diferente a lo que su condición racial la encasillaba, al grado de tener a indias y mulatas a su servicio. A su vez, fue aceptada por algunos miembros de la sociedad como una mujer con conocimientos en medicina natural, de modo que curaba males del cuerpo y apoyaba en el parto u otras cuestiones de salud; proyectando así una la imagen de sanadora/curandera/comadrona que la vinculaba a la “Celestina” medieval, ya que al igual que este personaje que “tenía seis oficios: labradora, perfumera, maestra de hacer afeites y de hacer virgos, alcahueta y un poquito hechicera” (Rojas, 1972 [1499]: p.42). Zamora se desempeñaba en la partería, curandería, alcahuetería y hechicería, sin embargo, a pesar de ser un miembro activo y necesario para la salud, también cargaba con el estereotipo de “bruja” (producto del *Malleus Maleficarum*) que ocasionaba el mal induciendo a la feligresía al pecado. Por lo que muchas de las mujeres que se dedicaron a la hechicería eran consideradas peligrosas y embusteras debido a la mala influencia que pudieran generar entre otras mujeres, y porque través de sus engaños podrían alterar el ambiente natural y manipular el orden socialmente constituido.

A partir de todos los elementos señalados se considera que el trabajo abre nuevas líneas de interpretación y análisis sobre las categorías de clase, género y raza como parte de la identidad de estas mujeres, y cómo ésta pudo influir en la forma en la que fueron juzgadas ante las instituciones de justicia. Asimismo, el concepto de “estigma” podría entrar para analizar tanto la raza y la profesión de Bárbola de Zamora, ya que ambos elementos estaban relacionados, al menos eso se creía, con actos e invocaciones demoniacas dentro de la sociedad colonial. A pesar de que en las fuentes analizadas aparecen hechizos y conjuros, no se llegó a indagar el significado de éstos por lo que se pueden plantear preguntas para una futura investigación: ¿Cómo era el proceso de aprendizaje entre indias y españolas en la trasmisión de conocimientos sobre diversos rituales? ¿Qué significado recibían los hechizos, conjuros, oraciones, ritos, etcétera, por parte de la población?

En suma, la hechicería forjó lazos y redes de conocimiento y sociabilidad entre las mujeres de diversos grupos étnicos que la practicaban y acudían a ella para solventar cualquier incertidumbre que las achacaba en su vida diaria, aún y cuando dichos afeites se movieran entre lo permisivo y lo transgresor.

FUENTES CONSULTADAS

- Documentales

“Caso criminal de oficio de la Real Justicia contra Constanza de Esquivel, mujer de Miguel Jerónimo, y María de Villarreal, mujer de Diego Barroso, por hechicerías” en Archivo General de la Nación (AGN), México, Inquisición, vol. 131, exp. 13.

“Proceso eclesiástico contra Bárbola de Zamora por alcahuetería y hechicería” en AGN Inquisición, vol. 39, exp. 4.

“Proceso eclesiástico y causa criminal contra doña María de Valenzuela, española, por bruja que se transforma en paloma y hace que un chivato le bese el culo” en AGN, Inquisición, vol. 482, exp. 3.

- Bibliográficas

Acevedo, Jair (2019). «*Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar*»: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano, 1571-1671. Una poética de la subversión (tesis de maestría). San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis.

Acuña, René (edit.) (1988). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Alberro, Solange (1987). “Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España”, en *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*, Edición de Carmen Ramos-Escandón. México: El Colegio de México / Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

Alberro, Solange (2015[1988]). *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.

Alberro, Solange (1999). “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI – XVII”, en *Del dicho al hecho...Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. Seminario de Historia de las Mentalidades: México: INAH.

Alberro, Solange (1985). “Zacatecas, zona frontera, según los documentos inquisitoriales, siglos XVI-XVII”, en *Estudios de Historia Novohispana*. Vol. 8, no. 008. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 139-174.

Alonso, Martín (1982). *Enciclopedia del idioma*. Madrid: Aguilar.

Álvarez, Salvador (2016a). “La primera regionalización (1530-1536)” en Thomas Calvo y A. Regalado (coord.), *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 165-210.

Álvarez, Salvador (2016b). “La Guerra Chichimeca” en Thomas Calvo y A. Regalado (coord.), *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Guadalajara: Universidad De Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, pp.211-259.

Arenas, Tomás (2010). “*La población de la parroquia de Sombrerete (1558-1825)*” (tesis de doctorado). Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.

Arenas, Tomás (2015). “Minería y población en Sombrerete durante el periodo colonial”, en *Revista Mañongo*, no. 44, Vol. XXIII, enero-julio, pp.97-122.

Anrubia, Enrique (2008). “Acercamiento a la noción cognoscitiva de representación colectiva. El caso histórico de Lévy-Bruhl” en *Gazeta de Antropología*.

Armengol, Anna (2002). “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*, Vol. 3, No.6. España. (en línea), <<<http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=23&layout=html>>> (consultado: febrero 2020)

Bakewell, Peter (1976 [1971]). *Minería y sociedad en el México colonial, Zacatecas (1546-1700)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barbero, Marino (1992). *La represión de la brujería en Alemania en los siglos XVI y XVII*. Extremadura, España: Editorial Trujillo.

Becerra, Celina (2016) “En servicio del rey y Dios: institucionalización en el siglo XVI”, en Thomas Calvo y A. Regalado (coord.), *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México: Universidad De Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades: pp. 263-315.

Becerra, Daniel (2004). “Ungüentos, trasformaciones y vuelos. Brujería y psicoactivos de la Antigüedad como antecedente de la brujería de la Edad Media” en *Bolskan*, no.21, pp.121-128.

Bethell, Leslie (edit.) (1990). *Historia de América Latina*, tomo 4. Barcelona, España: Editorial Critica/ Universidad de Cambrich.

Blázquez, Norma (2011). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México /Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Brenna, Jorge (2011). “La mitología fronteriza: Turner y la modernidad” en *Estudios Fronterizos. Revista de ciencias sociales y humanidades* vol.12, núm.24, julio-diciembre. México, pp. 9-34.

Burke, Peter (2004) *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona: Editorial Paidós.

Burke, Peter (1990). *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*, 3ª edición. Barcelona: Editorial Gidesa.

Burke, Peter (1997). *La cultura popular en la Europa moderna* Barcelona: Altaya.

Calvo Thomas, Aristarco Regalado Pinedo (coords.) (2016). *Historia del reino de la Nueva Galicia*. México: Universidad De Guadalajara/ Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Callejo, Jesús (2006). *Breve historia de la brujería*. Madrid: Editorial Nowtilus.

Campos, Araceli (1999). *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España (1600-1630)*. México: El Colegio de México.

Campos, Araceli (2012). “Un tipo popular en la Nueva España: la hechicería mulata. Análisis de un proceso inquisitorial” en *Revista de literaturas populares*, año XII, no. II. México: Facultad De Filosofía y Letras; Escuela Nacional De Estudios Superiores, Unidad Morelia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cangas, Omar (2006). “El amor se volvió mujer. Las mujeres y el amor en el México colonial” en *Avances*, No.132. México: ICSA, pp.1-28.

Caro Baroja, Julio (1990). *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza,

Chápela, Gustavo (dir.) (1991). *Espacios de mestizaje cultural: anuario conmemorativo del IV Centenario de la llegada de España a México*. México: Universidad Autónoma de México.

Chartier, Roger (2000). *El juego de las reglas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cicerchia Ricardo (1997). “Familia, género y sujetos sociales: propuestas para otra historia” en Soledad González Montes y Julia Tuñón (comp.). *Familias y mujeres en México: del modelo a la diversidad*. México: El Colegio de México, p. 40-42.

Crespo Horacio, Andrés Kozel y Alexander Betancourt (coords.) (2018). *¿Tienen las américas una historia común? Hebert E. Bolton, las fronteras y la “Gran América”*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Darnton, Robert (1990). *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre la historia cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.

Darnton, Robert (2002[1984]). *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

De Arregui, Domingo (1946[1621]). *Descripción de la Nueva Galicia*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

De la Mota, Alonso (1966). *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. México: Editorial Pedro Robredo.

Duby, Georges (2000 [1961]). “Historia de las mentalidades” en Beatriz Rojas, (comp.) *Obras selectas de Georges Duby*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 44-66.

Enciso, José (2015) “Bárbola de Zamora: su proceso eclesiástico por hechicería y alcahuetaje en las minas de San Martín, Zacatecas, 1570” en *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis*

Soberanes Fernández, Tomo II. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp.113-146.

Enciso, José (2000) *Zacatecas en el siglo XVI. Derecho y sociedad colonial*. Zacatecas, México: Universidad de Alicante/ Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde.

Esparza, Anais (2018). *Magia, sexualidad, y amores prohibidos. Zacatecas durante los siglos XVI y XVII* (tesis de doctorado) Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas.

Evans, Richard y Albert Hoffmann (2000). *Plantas de los Dioses, México*: Fondo de Cultura Económica.

Flores, Eduardo (1997). “El Lado oscuro de la plata. La vida en los reales mineros novohispanos a finales del siglo XVIII”, en *Anuario de estudios americanos*, vol.54, no.1, pp.89-106.

Flores, Eduardo (2016). La magia y los juegos de azar en los Reales Mineros Novohispanos, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en línea) <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71241> (consultado: mayo, 2020)

Flores Jesús, (et. al,) (1996). *Breve historia de Zacatecas, México*. México: Fideicomiso historia de las américas/El Colegio de México /Fondo de Cultura Económica, (en línea) <<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/zacateca/html/sec_28.html>> (consultado: abril 2020)

García, Francisco (2000). *Familia y sociedad en Zacatecas. La vida de un microcosmos minero novohispano, 1750-1830*. México: El Colegio de México /Universidad Autónoma de Zacatecas.

Ginzburg, Carlo (1999 [1976]). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península.

Ginzburg, Carlo (1991). *Historia nocturna: desciframiento del aquelarre*, España. Muchnik,

Gómez, Jorge. (2012). La Nueva Historia: una herencia del pasado, en *Revista de Claseshistoria*, no.9, vol. 3, pp. 1-10.

Gonzalbo, Pilar (2004). “Las mujeres novohispanas y las condiciones de la sociedad patriarcal” en Gonzalbo, Pilar y Berta Ares (coords.) *Las mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas*. Sevilla-México: El Colegio de México /Centro de Estudios Históricos, pp: 121-139.

Gonzalbo, Pilar (1987), *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*, México: El Colegio de México.

Gonzalbo, Pilar y Berta Ares (coords.) (2004). *Las mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas*, Sevilla-México: El Colegio de México /Centro de Estudios Históricos.

Guerrero, Luis (2009). *Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de justicia inquisitorial en Zacatecas, siglos XVIII* (tesis de doctorado). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Guzmán Antonio y Lourdes Martínez (eds.) (1992). *Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*. México: INAH.

Henningsen, Gustav (2010 [1983]). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. España: Editorial Alianza.

Henningsen, Gustav (2012). El invento de la palabra “aquearre” en *Revista internacional de los estudios vascos: Cuadernos: 9. Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo*, no. 9. pp. 54-65.

Hillerkuss, Thomas (2016). “Élite y sociedad en la segunda mitad del siglo XVI”, en Thomas Calvo y A. Regalado Pinedo (coords.), *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Guadalajara: Universidad De Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 367-412.

Hillerkuss, Thomas (2013). Las minas de la Nueva España en mapas del siglo XVI. ¿Un secreto de. Estado?, en *Apuntes. Revista De Estudios Sobre Patrimonio Cultural*, 26(1). pp. 10 – 25.

Hillerkuss, Thomas (2014). “Una sociedad en construcción. La organización de la élite minera en Zacatecas durante el siglo XVI”, en Laura Rojas y Susan Deeds, (coords.), *México a la luz de sus revoluciones*. Vol. I, México: El Colegio de México / Centro de Estudios Históricos, 2014, pp. 67-101.

Jiménez, Alfredo (2001). “*La Historia como fabricación del pasado: la frontera del Oeste o American West*” en *Anuario de estudios americanos*, Vol. 58, No.2, pp. 737- 755.

Jiménez, Alfredo (2006). *El Gran Norte de México. Una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*. Madrid: Editorial Tebar.

Jiménez, Julio (1946). *Herejías y supersticiones en la Nueva España (los heterodoxos en México)*. México: Imprenta Universitaria.

Langue, Frédérique (1999). *Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*. México: Fondo de Cultura Económica

Lara, Gerardo (2015) *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones Históricas.

Lavrin, Asunción (1990). “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana”, en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina*, tomo 4. Barcelona, España: Crítica/Universidad de Cambridge, pp. 109-137.

Le Goff, Jacques (1974). “*Las mentalidades. Una historia ambigua*”, en Nora Pierre y Jacques Le Goff, *Hacer la historia*, Barcelona: Editorial LAIA : pp. 81-96.

Lévy-Bruhl, Lucien (1957). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.

Lucena, Manuel (2000). *Leyes para esclavos: El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española (Segunda parte)*. Madrid: Función Histórica Tavera.

Miranda, Pedro (2007). "Las comisarias del Santo Oficio, en *Desacatos*, núm. 25, pp.163-190.

Michelet, Jules (1987), *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Madrid, España: Ediciones Akal.

Murphy, Susana y Raúl Fradkin (1998). "Mentalidades, representaciones, comparación", en *Prohistoria*, año II, no. 2, pp. 23-34.

Nora, Pierre y Jacques Le Goff (1974). *Hacer la historia*. Barcelona: Editorial LAIA

Nava, Guadalupe (1973). *Cabildos y ayuntamientos de la Nueva España en 1808*. México: SEP.

Olivera, César (2005). "La Inquisición de los Reyes Católicos" en *Clío y Crimen*, no. 2. España, pp.175-205.

Pezzat, Delia (1990). *Elementos de paleografía novohispana*, México: Universidad Nacional Autónoma de México /Facultad de Filosofía y Letras.

Powell, Philip (1982). "Génesis del presidio como constitución fronteriza, 1569-1600" en *The Western Historical Quarterly*, vol. XIII, No. 2, pp. 19-36.

Powell, Philip (1984). *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica/Edición Lecturas Mexicanas.

Quezada, Noemí (1987). Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI, en *Anales de Antropología*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de investigaciones Antropológicas, v. XXIV, pp. 263-288.

Quezada, Noemí (1996). *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdez.

Quiñones, Georgina (2006). *Hechicería y brujería en Yucatán en el siglo XVII* (tesis de maestría). San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis.

Quiñones, Georgina (2013). *La palabra blasfema y el delito de proposiciones en Zacatecas, siglo XVI y XVII* (tesis de doctorado). Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.

Regalado, Aristarco (2016). "Una conquista a sangre y fuego (1530- 1536)", en T. Calvo y A. Regalado (coords.) *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Guadalajara: Universidad De Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 131-164.

Rojas, Beatriz (2000). *Obras Selectas de Georges Duby*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rojas, Fernando (1972 [1499]). *La Celestina*. Barcelona: Bruguera Editorial.

- Rojas, Laura y Susan Deeds (coords.) (2014). *México a la luz de sus revoluciones*, vol. I. México: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos.
- Roulet, Florencia (2006). “Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX” en *Revista TEFROS*, Vol. 4, No. 2, pp. 1-26.
- Rubial, Antonio (coord.) (2005). *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Sánchez, José (2005). *Historia de la Iglesia II: Edad Media*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Sanchiz, Javier (2005). “La nobleza y sus vínculos familiares”, en A. Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. La ciudad barroca*, vol. II. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, pp. 335-375.
- Saravia, Atanasio (1993). *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*, vol. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones Históricas.
- Serna, Justo y Anacleto Pons (2003). Una reflexión sobre la historia local y el microanálisis” en *Contribuciones desde Coatepec*, México: UAEM, enero-junio, pp. 35-56.
- Sheridan, Cecilia. (2000). *Anónimos y desterrados. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyla”*. Siglos XVI-XVIII, México: CIESAS/Porrúa.
- Sheridan, Cecilia (2015). *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*. México: CIESAS/Instituto Mora.
- Soberanes, José (1998). “La Inquisición en México durante el siglo XVI” en *Revista de la Inquisición*, México, No.7, pp.283-295.
- Socolow, Susan (2004). “Mujeres y migraciones en América Latina colonial” en Gonzalbo, Pilar y Berta Ares (coords.) (2004). *Las mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas*, Sevilla-México: El Colegio de México /Centro de Estudios Históricos, pp. 63-85.
- Sprenger Jacobo y Heinrich Kramer (2010), *Malleus Maleficarum* (El martillo de las brujas), Valladolid, España: Editorial Maxtor.
- Taylor, Lawrence (2007). “El concepto histórico de la frontera” en Miguel Olmos, (coord.), *Antropología de las fronteras*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa, pp. pp. 230-261.
- Turner, Frederick (1987). “El significado de la frontera en la historia americana” en *Secuencia*, no. 7, enero-abril, pp.187-207.

Velázquez, María (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: INAH/Universidad Nacional Autónoma de México/ Programa Universitario de Estudios de Género.

Vilagran, Martí (2003). *La palabra del predicador, contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)* (tesis de doctorado). Barcelona, España: Universidad Autónoma de Barcelona.

Villaseñor, Rubén (1959). *La Inquisición en la Nueva Galicia. Siglo XVI*. Guadalajara, México: Editorial Imprimátur.

Weber, David (1998). “Borbones y bárbaros. Centros y periferia en la política de España hacia los indígenas no sometidos”, en *Anuario IEHS*, Vol. XIII, pp.147.171.

Weber, David (2000). “*La idea de las Spanish Borderlines*” en Salvador Bernabéu, (edit.) *El septentrión novohispano: Ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*. Madrid: Consejo superior de investigaciones Científicas, pp. 177-196.

Yuln, Melina (2010). “Una construcción de fronteras. El territorio y los relatos culturales de la frontera en la construcción nacional Argentina, Brasil y Estados Unidos” en *Pampa. Revista Interuniversitaria de Estudios Territoriales*, año 6, no. 6. Santa Fe, Argentina, pp.231-244.

La autora es Profesional técnico-bachiller en Alimentos y bebidas por el Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica (CONALEP) y Licenciada en Historia por Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), se ha desempeñado como asistente de investigación en archivo.

Correo electrónico: brendale.menchaca@gmail.com

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar:

Menchaca, Brenda (2020). “Frontera y mentalidades: relaciones sociales de mujeres a través de la hechicería en Sombrerete, Zacatecas (1570-1669)”. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A. C. 92 pp.