



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN
NICOLÁS DE HIDALGO**

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS DEL DISCURSO
FACULTAD DE LETRAS**

**Cuatro relatos inquisitoriales del Obispado de
Michoacán, siglo XVIII. Aproximación desde el relato co-
construido**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS DEL DISCURSO**

PRESENTA:

LAURA YADIRA LÓPEZ BRIBIESCA

DIRECTORA DE TESIS:

DOCTORA ARIADNA ALVARADO LÓPEZ

MORELIA, MICHOACÁN

JUNIO DEL 2019

Para mi madre, Jimena y Julio

A mi familia

Quiero agradecer a mi directora de tesis, Ariadna Alvarado López, por su asesoría y atenciones durante este tiempo. A mis lectores les agradezco su orientación y valiosas observaciones. Profesora Cecilia López Ridaura, gracias por compartir su pasión por la hechicería, la brujería y por ayudarme a comprender el mundo de los expedientes inquisitoriales. Al profesor Bernardo Enrique Pérez Álvarez, por explicar y poner a mi alcance distintas herramientas para diseñar mi investigación.

Agradezco a mis profesores de maestría sus enseñanzas, disposición y paciencia; valoro profundamente su contribución para la construcción de este trabajo. A mis compañeros y amigos del posgrado, ha sido un privilegio compartir esfuerzo, cansancio y crecer en su compañía estos años. A todas las personas que colaboraron para la creación de este proyecto. Gracias a mi amiga de vida, Brenda Cuarao, quien me mostró la puerta de entrada a los archivos y al final es gran responsable de este lío.

También deseo agradecer a toda mi familia. Y, como siempre, agradezco a mi mamá y hermanos: Julio y Jimena por animarme, por la paciencia y entusiasmo con que soportaron mis interminables monólogos inquisitoriales, les agradezco con la misma fuerza con la que me han sostenido en éste y en todos mis proyectos.

ÍNDICE

RESUMEN	5
ABSTRACT	6
INTRODUCCIÓN.....	7

CAPÍTULO I. LA INQUISICIÓN EN EL OBISPADO DE MICHOACÁN DEL SIGLO XVIII: DEL DELITO AL DOCUMENTO

15

1.1. La Inquisición novohispana: establecimiento y función del aparato inquisitorial	17
1.2. La Inquisición en el siglo XVIII: magia en el Obispado de Michoacán	22
1.3. El corpus: cuatro procesos inquisitoriales del Obispado michoacano en el siglo XVIII	27
1.3.1. El relato en el proceso inquisitorial: estructura general de los procesos	27
1.3.2. La estructura y ubicación de los relatos en cuatro procesos inquisitoriales del Obispado michoacano.....	31
1.3.2.1. El proceso contra María, la Guzmaná	32
1.3.2.2. El proceso contra Isabel Melgosa.....	33
1.3.2.3. El proceso contra don Joseph de Villela y don Francisco Vibanco.....	34
1.3.2.4 El proceso contra Juan Nepomuceno Perales	36
1.3.3. La magia en el relato inquisitorial: distintos delitos, un mismo principio	37
1.3.3.1. María, la Guzmaná. Maleficio.....	39
1.3.3.2. Isabel Melgosa, la hechicera de piedra. Maleficio, hechicería y metamorfosis	40
1.3.3.3. Joseph de Villela y Francisco Vibanco, dos españoles en busca de tesoros. Magia por indicio y varitas de virtud	40
1.3.3.4. Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible. Usos maléficó y magia amorosa.....	41

CAPÍTULO II. DE RELATOS Y MAGIA

44

2.1. El relato inquisitorial: un relato co-construido	44
2.2. Criterios para la transcripción y la edición de los relatos inquisitoriales	50
2.3. Relatos inquisitoriales del Obispado michoacano	52
2.3.1. María la Guzmaná y el baile de mujeres	52
2.3.2. Ilícita amistad y el hechizo de Isabel Melgosa.....	59

2.3.3. Joseph de Villela, Francisco Vibanco y sus varitas de virtud	68
2.3.4. Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible	74
CAPÍTULO III. LA CO-CONSTRUCCIÓN DEL RELATO INQUISITORIAL	80
3.1. Relatos co-construidos a partir del marco semántico: magia como superstición y transgresión de la religión católica.	80
3.1.1. “María la Guzmanana y el baile de Mujeres”	84
3.1.2. “Ilícita amistad y el hechizo de Isabel Melgosa”	111
3.1.3. “Joseph de Villela, Francisco Vibanco y sus varitas de virtud”	122
3.1.4. “Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible”	131
CONCLUSIONES	143
BIBLIOGRAFÍA	150
ANEXOS	159
ANEXO I. MAPA DEL OBISPADO DE MICHOACÁN	159
ANEXO II. TABLA: RASTREO DE CONCEPTOS	160
ANEXO III. PORTADA DE LOS EXPEDIENTES	164

RESUMEN

En esta aproximación a cuatro expedientes de la Inquisición en el Obispado de Michoacán del siglo XVIII, consultados en el Archivo Histórico Casa de Morelos, analizamos y explicamos la existencia y construcción de un relato coherente a través de los testimonios de los declarantes, bajo la orientación de los representantes de la autoridad inquisitorial y de acuerdo con la conceptualización de los eventos narrados en cada caso como superstición y transgresión de la religión católica. Para entender el proceso de co-construcción de los relatos fue necesario ubicar los expedientes en su contexto; empleamos algunas nociones de la *semántica de marcos* y de la *co-construcción* narrativa. Como resultado de esta investigación presentamos también la edición de los cuatro relatos inquisitoriales titulados: “María la Guzman y el baile de mujeres”; “Ilícita amistad y el hechizo de Isabel Melgosa”; “Joseph de Villela, Francisco Vibanco y sus varitas de virtud” y “Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible”.

PALABRAS CLAVE: relato, co-construcción, narrativa, expedientes inquisitoriales, superstición.

ABSTRACT

In this approach to four records of the Inquisition in the eighteenth century Obispado de Michoacán, consulted in the archives from the Archivo Histórico Casa de Morelos, we analyze and explain the existence and construction of a coherent story through the declarants' testimonies, guided by the inquisitorial functionaries according to their conceptualization of the events narrated in each case as superstition, that is to say as a transgression of the Catholic religion. In order to understand the co-construction process of the stories it was necessary to locate the files in the context of the time; in addition, we use the notions of *frame semantics* and narrative *co-construction*. As a result, we also present an edition of the four inquisitorial stories: “María la Guzman y el baile de mujeres”; “Ilícita amistad y el hechizo de Isabel Melgosa”; “Joseph de Villela, Francisco Vibanco y sus varitas de virtud” and “Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible”.

KEYWORDS: story, co-construction, narrative, inquisitorial files, superstition.

INTRODUCCIÓN

La actividad narrativa permite a los miembros de una comunidad representar sucesos, pensamientos y emociones, y reflexionar sobre ellos, pero esta oportunidad puede estar asignada de un modo asimétrico en el que algunos poseen más derechos a la reflexión que otros [...] la co-narración compone biografías e historias; sin embargo, la significación de la experiencia y la existencia –lo que es posible, real, razonable, deseable– tiende a ser definida por algunos más que por otros. (Ochs, 2000: 297)

El relato como género narrativo es una constante en cada ámbito de la experiencia humana que ofrece siempre posibilidades interesantes desde la perspectiva que se le aborde; es posible encontrar narraciones y relatos en casi cualquier situación comunicativa y es esa la motivación que impulsa un trabajo con el que se pretende dar cuenta de la construcción de un relato cuyo estudio requiere de una aproximación desde un enfoque multidisciplinar como el de los estudios del discurso. Nos referimos aquí al relato inquisitorial que se construye a partir de los fragmentos narrativos en los testimonios de cuatro expedientes resguardados en el Archivo Histórico Casa de Morelos (AHCMO), correspondientes al fondo diocesano, serie Inquisición del siglo XVIII en el Obispado de Michoacán.

Para nuestra investigación se ha conformado un corpus que consta de cuatro expedientes de la Inquisición mismos que, de acuerdo con los catálogos del archivo, constituyen una muestra representativa de las causas perseguidas a las que se puede denominar como prácticas mágicas y a las que se clasifica en una de estas fuentes como: hechicerías, sortilegios, maleficios y supersticiones (Mendoza Briones, 1981).

Los expedientes analizados corresponden, específicamente, al periodo de mediados de siglo, de 1744 a 1776. El primer expediente se registró en San Miguel el Grande, en 1744; los representantes de la autoridad inquisitorial asignaron un encabezado en el que se anota la causa perseguida: “Contra Márgara de Gloria, mulata o negra y otras, por maléfica” (Inquisición, Exp. 17, f. 1r). El segundo expediente se ubica en el año de 1755, en la Piedad y Tlazazalca, el delito perseguido no consta en el registro, pero en éste se acusa a Isabel

Melgosa por haber hechizado a Antonio Magaña y a su esposa, entre otros. El tercer caso estudiado corresponde a la “Denuncia contra don Joseph de Villela y don Francisco Vibanco” (Inquisición, Exp. 21, f. 1r) también en San Miguel el Grande por el año de 1746 y, aunque tampoco se anota el delito perseguido, a estos españoles se les acusa de emplear varitas para encontrar tesoros. Finalmente, trabajamos con el documento que comprende el caso “Contra: Juan Nepomuceno Perales, mestizo natural de Guanajuato, preso en la cárcel eclesiástica de Valladolid. Por usos maléficos” (Inquisición, Exp. 103, f. 1r), levantada precisamente en Valladolid, en 1776.

El acercamiento a los textos inquisitoriales desde la observación de las estructuras narrativas que albergan los testimonios en los cuatro procesos y su configuración como relatos, representa un ejercicio de lectura y análisis tan enriquecedor como complejo; sobre todo porque estos expedientes son, de por sí, poco estudiados. Durante nuestra investigación, localizamos algunas fuentes en las que se trabaja con algunos de los textos que integran el corpus: el “Catálogo de documentos inquisitoriales de brujería y hechicería en el Obispado de Michoacán, siglo XVIII” a cargo de Cecilia López Ridaura; un artículo publicado por la UMSNH de Jorge Amós Martínez Ayala: “...a bailar con tal encanto y arte... La historia cultural como cámara oscura” (2012); finalmente, el trabajo de tesis de licenciatura de Brenda Guadalupe Cuarao Contreras que se encuentra en desarrollo.

El enfoque desde el que se abordan los documentos de la Inquisición en las fuentes encontradas difiere de nuestra propuesta por lo que fue necesario buscar y diseñar rutas teórico-metodológicas que permitieran explicar la construcción de un relato en textos cuya función, antes que narrar una historia, pasa por argumentar y establecer un juicio sobre determinados acontecimientos.

En la búsqueda de instrumental teórico-metodológico para sustentar la presencia del relato en los documentos, encontramos una primera fuente invaluable en los trabajos de Enrique Flores (2010), Mariana Maserá (2004) (2010) y Cecilia López Ridaura (2007) (2011). La revisión de estas investigaciones sobre los relatos de la Inquisición, el análisis y edición de los textos inquisitoriales en los trabajos de los autores, desde distintas aproximaciones como la tradición oral y la literatura popular, apuntó la posibilidad de

encontrar construcciones discursivas similares en los expedientes del AHCMO. La aproximación a los expedientes reveló la presencia de expresiones narrativas en los testimonios; no obstante, desde nuestra lectura, comprendimos que para hablar de la organización de tales estructuras narrativas en términos de relato debíamos partir de una definición que permitiera dar cuenta de las particularidades del mismo.

Así, abordamos el estudio del relato inquisitorial desde la definición del relato co-construido (aplicado sobre todo en el análisis del relato o narración conversacional) de Sally Jacoby y Elinor Ochs (1995), a partir del cual encontramos factible explicar la conformación de los cuatro relatos inquisitoriales en los documentos del archivo. De acuerdo con las autoras, la co-construcción se define como: “the joint creation of a form, interpretation, stance, action, activity, identity, institution, skill, ideology, emotion, or other culturally meaningful reality” (1995: 171); por lo tanto, la co-construcción es un proceso que explica también la configuración de textos y narraciones como las que nos ocupan, en cuya construcción intervienen dos o más participantes.

Nuestro acercamiento al relato inquisitorial como relato co-construido, parte también de la definición de narrativa de Ochs y Jacoby, desde la cual: “las narraciones describen una transición temporal de un estado de cosas a otro [y] pueden hacer referencia a un tiempo pasado, presente, futuro, hipotético, habitual, o cualquier otro modo culturalmente relevante de pensar el tiempo.” (Ochs, 2000: 277- 278). Nos interesa igualmente la noción de la trama como elemento que distingue al relato de una serie de acontecimientos ordenados cronológicamente, es decir, que en el relato se organizan los acontecimientos en torno de un evento central y desde un punto de vista que le da coherencia (2000: 283). Finalmente, para comprender el punto de vista que atraviesa y organiza las narraciones de los declarantes como un relato coherente, consideramos la idea de las *relaciones asimétricas* en el proceso de co-construcción narrativa, es decir que existen interacciones en las que algunos participantes orientan el sentido de las intervenciones del resto de los interlocutores a partir de su participación en la situación comunicativa.

Con base en las nociones del relato co-construido y en esta última idea acerca de las relaciones de asimetría en el proceso de construcción planteamos que debido a las

características de la situación comunicativa en la que se producen los textos estudiados, el interrogatorio y audiencias inquisitoriales, los representantes de la autoridad inquisitorial (comisario y notario) dirigen el sentido de las narraciones de los declarantes y orientan así la construcción general de los relatos desde sus cuestionamientos y basados en su punto de vista acerca de los eventos narrados en las declaraciones, es decir, desde su conceptualización de los eventos que constituyen el eje temático de los relatos.

A partir de los planteamientos anteriores sobre el relato inquisitorial surgen las siguientes preguntas de investigación: ¿Existen elementos narrativos y discursivos necesarios para demostrar la presencia del relato en los documentos inquisitoriales estudiados? ¿Cómo se define al relato inquisitorial? ¿Cómo se construye el relato en los documentos inquisitoriales? ¿Cuáles son los roles de los participantes del interrogatorio inquisitorial (notario, comisario, denunciante, testigos, acusados) en el proceso de co-construcción del relato? ¿Cómo se conceptualizan, en el contexto de la Inquisición novohispana, las prácticas que constituyen las causas perseguidas y el eje temático del relato inquisitorial? ¿Cómo editar el relato inquisitorial? ¿Cuáles son los parámetros para su edición?

Con base en las interrogantes señaladas, presentamos el objetivo general que orienta la investigación:

Objetivo general. Demostrar la presencia del relato en cuatro expedientes inquisitoriales del Obispado de Michoacán en el siglo XVIII, desde los fundamentos de la co-construcción y a partir del análisis de la organización de las narraciones en los testimonios de los cuatro documentos.

También sirven como guía de trabajo los siguientes **objetivos particulares**:

- Definir el relato inquisitorial desde sus rasgos particulares a partir de las nociones del relato co-construido y presentar la edición de los cuatro relatos que conforman el corpus.
- Exponer los aspectos del contexto de producción de los expedientes inquisitoriales, pertinentes para comprender la construcción del relato en los documentos, desde el contexto global de la Inquisición novohispana, por ejemplo: la conceptualización de

las prácticas denunciadas, la función del Santo Oficio; y, desde el contexto local: la situación comunicativa específica que supone el interrogatorio.

- Analizar la co-construcción del relato inquisitorial a partir de la organización de las narraciones desde el punto de vista de los representantes de la autoridad inquisitorial y de la conceptualización de los eventos narrados como magia supersticiosa, considerando algunas categorías de análisis de la semántica de marcos y del discurso referido.

Así, el desarrollo de esta tesis parte del siguiente **supuesto de investigación**:

La Inquisición como organismo de control, censura, persecución y castigo de los delitos contra la Iglesia y la religión católica, registró en los expedientes del Obispado de Michoacán una serie de narraciones en los testimonios de los declarantes. A la luz del análisis de estos fragmentos narrativos desde el relato co-construido, entendemos que estas narraciones no son producciones discursivas espontáneas ni independientes; estas expresiones narrativas se organizan como un relato coherente, bajo la dirección y el punto de vista de los representantes de la autoridad inquisitorial, en torno de un evento central y desde la conceptualización de estos sucesos o prácticas como magia supersticiosa. Hoy en día, estos relatos inquisitoriales, desprovistos de su función original, constituyen una ventana hacia la experiencia de estas prácticas en el pasado.

El estudio de los cuatro relatos inquisitoriales del Obispado de Michoacán en el siglo XVIII, quedó organizado en tres capítulos: en el primero se exponen algunos aspectos del contexto de producción de los expedientes inquisitoriales de donde se han extraído los relatos estudiados. Con base en las ideas de Teun A. Van Dijk (2012) acerca de la relación entre el discurso y el contexto, y con la intención de entender la configuración del relato en los textos inquisitoriales, lo ubicamos primero en el contexto a nivel macro o global; describimos las funciones del Santo Oficio desde el surgimiento de la institución, hasta su instauración en la Nueva España. Desde los trabajos de Solange Aberro (2004) y Oliva Gargallo (1999), anotamos datos sobre las denuncias y procesos de prácticas mágicas, similares a los del corpus, en el territorio novohispano y en el Obispado de Michoacán. A nivel micro-contextual, para comprender el papel de cada uno de los participantes de la interacción

comunicativa en que se construye el relato, se indican las funciones de los representantes de la autoridad inquisitorial (notario y comisario), las fases del proceso y la estructura del interrogatorio a los denunciantes, testigos y acusados.

Finalmente, ya que las narraciones se organizan como relatos coherentes a partir del punto de vista de notarios y comisarios, establecemos cuál es la conceptualización de los eventos narrados, de acuerdo con el discurso inquisitorial del siglo XVIII, para ello tomamos como base el trabajo del catedrático en teología y derecho canónico, Pedro Murillo Velarde (2005) [1743]. En su obra, el autor define prácticas similares a las que se narran en nuestros relatos y cómo éstas se vinculan con la superstición, por lo que significaban un delito contra la religión católica y se les clasificaba como tipos de magia supersticiosa: hechicería, maleficio, filtro amatorio o magia amorosa, prácticas zahoríes, curanderismo, etc. Cerramos la aproximación a los relatos desde su contexto con una breve descripción de las prácticas mágicas que aparecen en cada uno de los cuatro relatos.

El segundo capítulo representa la base de la investigación; por una parte, definimos aquí al relato inquisitorial, fundamentalmente, con base en las ideas Elinor Ochs y Sally Jacoby (1995) acerca del relato como género narrativo y desde algunas nociones de la co-construcción. Por otro lado, presentamos los relatos inquisitoriales del Obispado de Michoacán, editados de acuerdo con los parámetros de la edición literal modernizada que permite la conservación de la mayor parte de los rasgos del texto original, pero con acentuación y puntuación actualizadas para facilitar la lectura de los mismos. Resultado de este proceso de transcripción y edición de los textos, obtuvimos cuatro relatos a los que se han impuesto los siguientes títulos: “María la Guzman y el baile de mujeres”, “Ilícita amistad y el hechizo de Isabel Melgosa”, “Joseph de Villela, Francisco Vibanco y sus varitas de virtud” y “Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible”.

El último capítulo de la tesis comprende el análisis de la co-construcción de los cuatro relatos inquisitoriales. Abordamos la configuración de estos relatos a través de las enunciaciones narrativas de los declarantes, orientadas por la participación de los representantes de la autoridad inquisitorial. Mediante la observación del uso de los verbos de comunicación y de discurso referido en los textos inquisitoriales, explicamos la manera en

que el relato se construye en una dinámica enunciativa en la que el notario, en tanto encargado del registro escrito del interrogatorio y en su papel de redactor del relato, funge como locutor y otorga la palabra a los interlocutores (comisario, denunciante, testigos, acusados) que co-construyen el relato.

No obstante, debemos precisar que, aunque es a través de la transcripción del notario que conocemos las narraciones que integran los relatos, detrás de la transcripción, es el comisario del Santo Oficio quien pregunta y orienta las intervenciones narrativas de los declarantes en el interrogatorio. Hecha esta precisión, podemos señalar que principalmente el comisario y el notario – este último normalmente sólo desde su papel de transcriptor– como representantes de la autoridad inquisitorial conducen las enunciaciones de los declarantes y desde su posición jerárquica como coautores en el proceso de construcción del relato, orientan el sentido de las narraciones en función de su conceptualización de los eventos narrados como magia supersticiosa y transgresión de la religión católica.

En esta parte de la investigación, planteamos que las narraciones de los declarantes se configuran como un relato coherente gracias a su adscripción al marco semántico impuesto por el discurso inquisitorial en el que los sucesos narrados se conceptualizan como magia supersticiosa. Empleamos herramientas de la semántica de marcos de Charles Fillmore (1982) para evidenciar la manera en que los eventos centrales, eje de las narraciones, se conceptualizan como magia supersticiosa mediante el empleo de conceptos que activan el marco de la magia como superstición y transgresión de la religión católica. Por ejemplo, la asignación del sentido transgresor de las prácticas narradas se manifiesta de manera directa cuando los interlocutores denominan los acontecimientos empleando conceptos a los que la Inquisición confería una carga semántica transgresora, que para el siglo XVIII era compartida por la sociedad: HECHICERÍA, MALEFICIO, ENCANTO; o, cuando el notario y el comisario refieren los acontecimientos mediante los conceptos de BRUJERÍA y VUELO e indican así el marco para las enunciaciones posteriores. Se explican pues, los mecanismos por medio de los cuales las narraciones se ubican dentro del sistema conceptual de la magia como superstición y transgresión de la religión católica y cómo dicho marco dota de coherencia al relato inquisitorial.

Hemos emprendido la investigación desde los estudios del discurso con el propósito específico de demostrar la presencia y configuración del relato en cuatro expedientes del Obispado de Michoacán; no hemos pretendido nunca agotar el análisis ni de los documentos ni de los relatos del corpus. En principio, nuestra aproximación puede representar una base para otros acercamientos pero reconocemos que el enfoque desde los estudios del discurso podría arrojar resultados pertinentes para las áreas de la historia y la lingüística. Las posibilidades se potencian si consideramos la riqueza de los documentos inquisitoriales y el valor del relato como herramienta de representación, construcción y conceptualización de la experiencia.

Con el registro y estudio de los relatos inquisitoriales, desde esta perspectiva teórica, proponemos un portal hacia una época en la historia regional de Michoacán y una ruta de acceso hacia el conocimiento de un pasado tan remoto, temporalmente hablando, y espacialmente tan próximo que resulta un desperdicio ignorar estas fuentes. Sea este trabajo una invitación a continuar con el estudio de estos documentos y, particularmente, del relato en los expedientes inquisitoriales del Obispado de Michoacán del siglo XVIII.

CAPÍTULO I. LA INQUISICIÓN EN EL OBISPADO DE MICHOACÁN DEL SIGLO XVIII: DEL DELITO AL DOCUMENTO

Para comprender la configuración de los relatos a los que nos enfrentamos en los cuatro expedientes inquisitoriales del Obispado de Michoacán que constituyen nuestro objeto de estudio, necesitamos entender el contexto de producción de los mismos. Ya que las estructuras narrativas a que denominamos “relatos inquisitoriales” se encuentran adscritos al discurso (jurídico-religioso) de la Inquisición, es recomendable conocer algunos aspectos del contexto inquisitorial novohispano del siglo XVIII que dan cuenta de la conceptualización¹ de las prácticas que constituyen las causas perseguidas en los expedientes consultados, y que operan, desde nuestra lectura, como eje temático de las narraciones que conforman dichos relatos.

De manera general, la orientación hermenéutica de nuestro acercamiento a los textos inquisitoriales marca la pauta para considerar al contexto como un punto de partida para su estudio². A pesar de que los textos que nos ocupan poseen una estructura prominentemente narrativa, no se debe pasar por alto que, dada la naturaleza misma de los documentos de que forman parte, estas narraciones cumplen con una función argumentativa en el proceso inquisitorial³, como señala Ochs:

¹ Nos referimos a la conceptualización de manera general como se define en el diccionario de Helena Beristain (1995), como la forma en que asignamos sentido a la experiencia, es decir, la manera en que nos relacionamos con la realidad a partir de un proceso de conocimiento o de las ideas que nos hacemos acerca de cualquier objeto o evento.

² Menciona Mauricio Beuchot en su explicación de la hermenéutica como interpretación de textos: “Y es que interpretar es poner un texto en su contexto. Tenemos la intuición común de que un texto descontextualizado no puede comprenderse de manera adecuada.” (2004: 36) “[Cuando] nos enfrentamos con algo que hemos identificado como un texto. Un primer movimiento es buscar su contexto (aunque no se descubra plenamente, pero al menos lo indispensable). En la contextualización se trata de conocer (a veces de adivinar) la intencionalidad del autor. Esto exige conocer su identidad, su momento histórico, sus condicionamientos psicosociales o culturales, lo que lo movió a escribirlo. También exige saber a quién o quiénes quiere decir lo que dice. Lo que quiere decir constituye el contenido del texto, y ello es dependiente del autor quien quiere que interpreten eso los destinatarios.” (2015: 28).

³ Nos referimos al proceso inquisitorial como todo el procedimiento del que se tiene registro, y en el que se ven implicados los declarantes y la autoridad inquisitorial, desde el momento de la denuncia o acusación y hasta la sentencia, o bien, hasta la fase de que se tenga constancia en los documentos. Al respecto, María del Camino Fernández Giménez señala y describe tres fases del proceso inquisitorial: La fase inicial “En los tribunales inquisitoriales lo más frecuente era que el proceso comenzase mediante denuncia o acusación presentada por

[...] las narraciones se organizan en virtud de los contextos en los que se las construye [pues] aun los textos escritos pueden formar parte de una interacción comunicativa en progreso – por ejemplo una disputa o una súplica, o una agenda política–, interacción que, de maneras sutiles y profundas, moldea el texto narrativo [es así que] Estudiosos que van desde Burke, pasando por los formalistas rusos (Bajtín, 1981; Todorov, 1984), hasta los que proponen estudios culturales (Williams, 1982; 1983) ruegan a los intérpretes de narraciones que consideren estos textos dentro de los diálogos sociales e históricos de los que forman parte. (2000: 276)

El contexto resulta pues, de vital importancia para la construcción de los textos y la comprensión de los discursos; es por ello que partimos de las consideraciones de Teun A. Van Dijk (2012) respecto de la relación entre el discurso y el contexto.⁴ Aunque la línea del análisis crítico del discurso (ACD) no sea necesariamente la línea metodológica de este trabajo, el enfoque multidisciplinar de los Estudios del Discurso permite que, para analizar la configuración de los relatos inquisitoriales en torno de las prácticas mágicas en el discurso inquisitorial novohispano y específicamente en los cuatro textos inquisitoriales, recurramos a algunas categorías respecto a los niveles del contexto que el autor explica en términos de niveles macro y micro contextuales, y a otras categorías contextuales como los objetivos comunicativos⁵ de los participantes de la situación comunicativa en que se construyen los relatos estudiados.

los particulares y, en su defecto, de oficio por el juez.” (2000: 22); la fase intermedia: “La actuación de los tribunales contra un supuesto hereje no se limitaba a la mera acusación, denuncia o inquisición. Era necesario fundamentar estas formas de iniciar el proceso de fe. Para ello, el inquisidor interrogaba a los testigos de donde obtenía la información necesaria.” (28); fase final: “Una vez terminado el proceso, y si los inquisidores o el reo consideraban no ser necesario aportar nuevas pruebas, inmediatamente se entra en la fase decisoria o final. Esta constaba de la consulta de fe y de la publicación de la sentencia.” (38).

⁴ Señala Van Dijk sobre el contexto y su relación con el discurso: “Debido a que, por intuición, casi todo puede volverse relevante para el discurso [...] una teoría del contexto podría volverse una «Teoría de Todo». Por lo tanto, es fundamental «definir» literalmente [...] lo que de otra manera podríamos extender a una gran parte de la sociedad.” (2012: 12) “[...] A menos que queramos perdernos en contextos infinitos, debemos concluir que no todo lo que de alguna manera podría entenderse como «trasfondo» para el discurso es necesariamente parte de su «contexto» [Se deben] seleccionar aquellos elementos de una situación comunicativa que son sistemáticamente relevantes para el discurso.” (2012: 13)

⁵ Parafraseando a Van Dijk podemos justificar la importancia de conocer los objetivos y a los participantes que construyen el relato inquisitorial cuando el autor señala que muchas propiedades del discurso se adaptan a situaciones complejas, situaciones que están definidas por actividades, objetivos y participantes específicos (2012: 175).

1.1. La Inquisición novohispana: establecimiento y función del aparato inquisitorial

Entre los elementos macro-contextuales⁶ a considerar se encuentran las funciones y causas perseguidas por el Santo Oficio en Nueva España y en el Obispado de Michoacán del siglo XVIII; conocer, por ejemplo, los delitos perseguidos y sancionados por el tribunal inquisitorial permitirá percibir con mayor claridad la presencia y conceptualización de la magia en los textos inquisitoriales.⁷ Mientras tanto, en un nivel microcontextual, a partir de las fuentes documentales nos acercaremos también a algunos aspectos formales de la situación comunicativa⁸ que suponía el interrogatorio inquisitorial y, así, a los propósitos y objetivos comunicativos⁹ de los participantes (declarantes y autoridades inquisitoriales) y

⁶ De acuerdo con Van Dijk, en una situación comunicativa –en el caso de la producción de nuestros textos, en el interrogatorio o audiencia inquisitorial– los participantes representan algunos niveles sociales como parte del contexto; toman no sólo elementos de la situación comunicativa inmediata sino, simultáneamente, elementos o información de un marco mayor “más global o macro” que cobran relevancia sobre todo en discursos institucionales –como el de la Inquisición–. Es decir, en la construcción de los discursos se consideran no únicamente aspectos “en términos del escenario, los roles, o los objetivos (micro) de los participantes”, sino aspectos de un nivel macro. En este caso, desde nuestra perspectiva, el nivel macro-contextual de los relatos inquisitoriales pasa por la función y objetivos de la Inquisición novohispana de la época (2011: 175, 176).

Respecto a la “situación comunicativa”, Van Dijk la define en estos términos “podemos definir las situaciones como fragmentos demarcados espacio-temporalmente de mundos (sociales) posibles [...] se debe tener en mente que los participantes viven las situaciones comunicativas o sociales como episodios reales en sus vidas diarias y no como meras creencias [...]” (2012:51).

⁷ No es uno de los objetivos centrales de la investigación, pero cabe mencionar que conocer la conceptualización de la magia en los textos inquisitoriales permite vislumbrar el imaginario respecto de la misma por parte de declarantes y autoridades inquisitoriales. Partimos aquí de la categoría de “imaginarios sociales” de Juan Camilo Escobar Villegas (2000) quien define imaginario social o colectivo como un conjunto de “imágenes mentales” que funcionan en un espacio, en una época determinada, que intervienen en los comportamientos sociales y se valen de distintos medios para ser transmitidos: “Lo imaginario, o más precisamente un imaginario, es un conjunto real y complejo de imágenes mentales, independientes de los criterios científicos de verdad y producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones y transferencias relativamente conscientes; conjunto que funciona de diversas maneras en una época determinada y que se transforma en una multiplicidad de ritmos. Conjunto de imágenes mentales que se sirve de producciones estéticas, literarias y morales, pero también políticas, científicas y otras, como de diferentes formas de memoria colectiva y de prácticas sociales para sobrevivir y ser transmitido.” (2000: 113).

⁸ Acerca de la relevancia de la situación comunicativa en la producción –e interpretación– de los discursos, Van Dijk señala que: “las situaciones comunicativas no solo exhiben información sobre los escenarios, los participantes y sus acciones, sino que necesariamente también deben representar las intenciones, propósitos, objetivos, conocimientos y posiblemente, otras propiedades «mentales» de los participantes.” (2012: 128).

⁹ Encontramos relevante el conocimiento del funcionamiento y los objetivos del aparato inquisitorial en tanto para Van Dijk la situación comunicativa y la selección de los aspectos relevantes de ésta por parte de los participantes tiene una influencia en el discurso. Así, el propósito, objetivo o intención comunicativa influye en la construcción del discurso como ejemplifica en el caso concreto de la producción de una descripción “podemos adaptar nuestra descripción a las restricciones contextuales, como nuestros objetivos (por ejemplo, defendernos, atacar a los oponentes), nuestra posición [también vinculada con los objetivos] (ser un abogado o fiscal)” (Van Dijk, 2012: 269). El mismo autor sugiere que el discurso y el uso del lenguaje dependen del contexto y por tanto para su estudio se deben tomar en cuenta “no sólo los grupos sociales de estos contextos, sino que también los tipos de situaciones, actividades y objetivos involucrados” (2012: 175).

cómo éstos han podido influir en la construcción del discurso en la narración de los acontecimientos.

El surgimiento de la Inquisición en Europa obedece a situaciones sociohistóricas particulares, a saber, la lucha contra grupos religiosos que cobraban fuerza, tal es el caso de los Cátaros y Albigenses en la región de Francia, “El PROPÓSITO de la Inquisición fue el de preservar la supremacía de la fe y de los dogmas católicos romanos contra aquellos individuos que sostenían puntos de vista heréticos o que eran culpables de actos carentes de respeto hacia los principios religiosos. [...] A fin de enfrentarse a ese desafío el Papa Gregorio IX fundó una Inquisición monástica en 1231.” (Greenleaf, 1992: 11). De igual manera, la llegada de la Inquisición a la Nueva España en las primeras décadas del siglo XVI y su funcionamiento a lo largo de tres siglos (1522-1820), corresponden a determinadas circunstancias relacionadas esencialmente con el encuentro entre la cultura española y las culturas precolombinas; si bien se rige por los principios generales de la Inquisición española, poco a poco incorpora algunas particularidades; a ese respecto señala Solange Alberro:

Los CÓDIGOS aplicados en Nueva España son los que estaban vigentes en los tribunales peninsulares [...] Por otra parte, el cardenal, inquisidor general y presidente del Real Consejo don Diego de Espinosa, juzgó conveniente dar, en 1570, instrucciones complementarias para el Tribunal de México, las cuales, sin modificar el corpus fundamental de los textos anteriores válidos para todas las inquisiciones, permitía que el nuevo Tribunal se adaptara a las condiciones particulares de la colonia. (2004: 68)

Una de las principales adecuaciones en las funciones de la institución inquisitorial en el virreinato novohispano tiene que ver con la actitud del aparato inquisitorial ante las distintas prácticas y creencias de los indígenas:

En el mismo año (1569) en el que se ordena el establecimiento de la institución inquisitorial, el Consejo de la Suprema Inquisición española redactó la siguiente instrucción: “Item se os advierte que, en virtud de vuestros poderes no habéis de proceder contra los indios del vuestro distrito, porque por ahora y hasta que otra cosa se os ordene, es nuestra voluntad que sólo useis de ellos contra los cristianos viejos y las otras personas contra quien en estos reinos de España se suele proceder.” [...] Estas medidas que excluyeron a los indígenas de la jurisdicción de la Inquisición respondieron, por una parte, a la severidad con que fueron tratados por la autoridad inquisitorial; y por la otra, por ser los indígenas “tan nuevos en la fe, gente flaca y de poca sustancia”. (Gargallo, 1999: 23)

Y aunque los indígenas estaban a salvo de la acción inquisitorial, no lo estaban de aparecer implicados en los procesos contra mulatos, mestizos y españoles; debido al inevitable contacto entre los distintos grupos que conformaban la sociedad novohispana –como se verá en algunos casos de nuestro corpus–. Si una de las principales funciones de la Inquisición fue la de impedir la influencia de las ideas protestantes entre los colonos y perseguir a los grupos que difundían ideas contrarias a los dogmas de la Iglesia, Oliva Gargallo hace hincapié en otras funciones de la institución “[La Inquisición] amplió su brazo coercitivo hacia todo dicho o hecho que tendía a perjudicar la moral, las buenas costumbres cristianas, los sacramentos, al sumo pontífice, a la autoridad civil y a los objetos del culto para fines paganos.” (1999: 11).

Nos adentraremos ahora en la función del aparato inquisitorial que resulta más relevante para efectos de nuestra investigación: la persecución de la magia. De acuerdo con Solange Alberro (2004), pese a las adecuaciones de la Institución inquisitorial al entorno colonial, la mayoría de los textos que normaban la Inquisición en Europa siguieron vigentes en el nuevo territorio. En este sentido, podemos suponer la validez de las discusiones y documentos que dictaminaban el carácter delictuoso de la magia para la Inquisición en tanto estaba vinculada con actitudes supersticiosas y heréticas.¹⁰

¹⁰ Al respecto de las prácticas mágicas como delito, Araceli Campos Moreno (1999) señala cómo existió una identificación entre magia y herejía que se construyó a partir de 1258 cuando el Papa Alejandro IV determina que formas de la magia como la hechicería y la adivinación debían ser juzgadas por la Inquisición cuando implicaran herejía¹⁰. Tiempo después en el siglo XIV, señala la autora, se observa una actuación más severa contra los seguidores de la magia en el sur de Francia aun cuando no existía una clara identificación de la magia con la herejía. Ya durante el siglo XIV, cuando la Inquisición está funcionando en Nueva España, el inquisidor aragonés Nicolao Eymerico reconoce en su Manual para inquisidores de España y Portugal los delitos de magia entre los que distingue: “la hechicería, en la que incluye la adivinación, la invocación del demonio, la astrología y la alquimia. [...] Advierte, además sobre la existencia de “nuevas hechicerías” como la quiromancia, la suerte de los dados, la interpretación de los astros y el uso de pócimas amatorias” (1999: 27). Algunos de estos delitos son considerados menores, pero destaca el carácter herético de los invocadores del demonio, los astrólogos y los alquimistas quienes también suelen invocar al demonio, lo cual representa una evidente transgresión a la fe católica (27).

En palabras de Oliva Gargallo García, prácticas mágicas como la hechicería, entre otras, estaban vinculadas inevitablemente con la herejía: “La hechicería, la superstición, el curanderismo y los delitos afines caían dentro del grupo de herejes, pues, implicaban la existencia de creencias erróneas y contrarias a la religión católica que debían combatirse. Castigando tanto a las hechiceras por aparentar poderes sobrenaturales, como a los que usaban los instrumentos que ellas les proporcionaban” (1999: 66).

Por su parte, Gerardo Lara Cisneros indica acerca del carácter delictivo de la magia en el siglo XV: “Para mediados del siglo xv, la Iglesia estableció la idea de que toda práctica mágica era herética y por lo tanto debía

De acuerdo con Julio Caro Baroja cuando se refiere a los delitos por magia y a la superstición, ésta se define como: “[...] el pecado, por *exceso*, contra la virtud de la Religión; ésta, como virtud moral, queda en el justo medio entre dos excesos: el de la irreligiosidad, de un lado; el de la fe supersticiosa, de otro. Dentro de la superstición se incluye, por un lado, el *culto indebido a Dios*, es decir, un culto con arreglo a formas que no son adecuadas ni gratas, que son superfluas o alteradas; por otro, queda toda especie de *Idolatría*; también todas las formas de *Adivinación* y las llamadas de *Observancia*. Es idolátrico el culto dado a un ser o ente que no sea Dios (demonio como tal, o ídolo, o falsa divinidad, que lo ocultan de modo más o menos engañoso). Cuando el hombre procura su socorro para obtener efectos que sobrepasan lo natural recurre a un género de observancia, las artes adivinatorias y lo que se llama Magia precisamente.” (1992: 26).

La hechicería, según algunos autores, era un tipo de magia vinculada con la superstición. Araceli Campos Moreno cita al teólogo Pedro Ciruelo quien, en su *Tratado de Supersticiones*, define la superstición como: “las creencias y prácticas falsas que no tienen ningún provecho ni utilidad” (1999: 28), no obstante, reconoce que la magia como superstición actúa en contra de la fe católica ya que “bajo todo tipo de superstición y hechicería se encuentra el diablo, quien con engaños, enseña a los hombres estas supercherías para apartarlos del culto y la adoración que se le debe dar a Dios” (28).

A pesar de que la atención del Tribunal del Santo Oficio fue captada por algunas de las circunstancias socio-culturales como la migración de judíos¹¹ y otros grupos, incluso los propios colonos españoles, que esparcían ideas contrarias a la doctrina cristiana en el territorio novohispano, es posible apreciar una preocupación moderada respecto de la magia –con las implicaciones señaladas– por parte de la incipiente Inquisición novohispana;

ser perseguida y exterminada ya que era un atentado contra Dios, contra la Iglesia y contra el reino” (2014: 106).

¹¹ Solange Alberro indica que durante los años 1640-1645 surge un movimiento extraordinario del aparato inquisitorial “motivado por la persecución de la ‘complicidad’ de los judeocristianos que seguían practicando secretamente el mosaísmo” (2004: 148). “Aquí impera más bien una herejía [...] como la de estos judaizantes postrados, aferrados a restos de prácticas que se les escapan [...] arrastrados por poderosos torbellinos sincréticos [...] herejía casual y original de algún corsario inglés o francés” (2004: 170).

aunque, la actitud de los inquisidores para con la magia fuera esencialmente el considerarla una práctica supersticiosa y propia de ignorantes.

En su recorrido por la actividad inquisitorial en México, Solange Alberro puntualiza que, tras la creciente actividad que sigue a la instauración de la Inquisición en 1571, se da una importante producción de procesos en los años finales del siglo XVI, en ese tiempo “quienes sufren los rigores inquisitoriales son los colonos españoles, los blasfemos o los que profieren toda clase de discursos inconvenientes o escandalosos, los bígamos o los partidarios de la fornicación banalizada y sin remordimiento” (2004: 149). Por otra parte, señala que entre 1610 y 1630 existe un movimiento de trámites inquisitoriales constituido por una serie de “denuncias multitudinarias” contra prácticas hechiceriles. Prueba de la prohibición y persecución de los delitos de magia, en este periodo, se encuentran en un edicto publicado el ocho de marzo de 1616 en el que, por medio del Promotor Fiscal del Santo Oficio, se dice tener noticia de personas que:

[...] se dan al estudio de la Astrología judiciaria y la exercitan con mezcla de muchas supersticiones haciendo juyzios por las estrellas [...] exercitan el arte de la Nigromancia, Geomacia, Hydromancia, Piromancia, Onomancia, Chiromancia, usando de sortilegios, hechizos, encantametos, agujeros, cercos, bruxerias, caracteres, invocaciones de Demonios, teniendo con ellos pacto expreso, o a lo menos tacito [...] descubriendo, o señalando lugares donde ay thesoros [...] y que usan también de ciertas maneras de suertes [...] mezclando las sagradas con las profanas [...] cavellos, cintas, polvos y otros hechizos semejantes [...] para efecto de casarse, o alcanzar los hombres a las mugeres, y las mujeres a los hombres que desean [...] o hacer a ellos y a las mujeres otros daños y maleficios en sus personas, miembros, o salud. (AGN, Edictos, Vol. I, 1616: Fojas 2-5)

Así pues, en el Edicto anterior se exhorta a denunciar a cualquier persona que haya usado de la astrología u otra “Arte mágica” (Foja 3). Sin embargo, señala Alberro que estas denuncias no provocaron mayor reacción en el Tribunal debido a las preocupaciones más bien económicas de la institución, pues, entonces “el Santo Oficio no acostumbra perseguir con rigor estos delitos de poca monta que nacen la mayoría de las veces de la ignorancia y son indignos de la atención de profesionales preparados para acometer la herejía [...]” (2004: 149). De acuerdo con la autora, las prácticas de magia, “[...] erótica, el uso de hierbas, de procedimientos adivinatorios con fines diversos, etc.” (170), ocupan el cuarto lugar entre las causas perseguidas por la Inquisición en Nueva España; por debajo de los delitos religiosos

menores, las transgresiones sexuales y la herejía. No obstante –como se verá en el siguiente apartado–, no debemos perder de vista que la función y preocupaciones del Tribunal varían en los diferentes momentos de la Inquisición.

1.2. La Inquisición en el siglo XVIII: magia en el Obispado de Michoacán

Hasta aquí hemos llegado con la revisión global de la función del aparato inquisitorial en Nueva España, desde su fundación oficial en 1571 (Greenleaf, 1992: 27) hasta antes del siglo XVIII. Ahora, y aún como parte de estos aspectos sociales que se incluyen dentro del marco macro-contextual de los discursos analizados, resulta útil bosquejar algunos datos acerca del propósito y funcionamiento del aparato inquisitorial en el Obispado de Michoacán durante el periodo en el que fueron producidos los relatos inquisitoriales de nuestro corpus, alrededor de la segunda mitad del siglo decimoctavo.

Nos hemos valido de fuentes que pudieran aportar información sobre aspectos contextuales de la Inquisición en Valladolid y el Obispado michoacano, pues no ha sido posible, al momento, localizar información más específica sobre las circunstancias particulares de cada uno de los cuatro procesos¹² estudiados que corresponden, además de Valladolid, a otras dos zonas del Obispado de Michoacán:¹³ San Miguel el Grande y San Sebastián de la Piedad, jurisdicción de Tlazazalca.¹⁴

Antes de referirnos a la Inquisición michoacana en esta etapa de la actividad inquisitorial, haremos mención de algunos datos generales sobre la Inquisición novohispana de finales del siglo XVII y del siglo XVIII que, desde nuestra lectura, ilustran acerca de los procesos en general y acerca de los procesos por magia en Michoacán. Ya se ha dicho que

¹² Nos referimos a los cuatro expedientes como procesos –incluso si los expedientes no están concluidos o no cuentan con una sentencia–, en el sentido más general del término como procedimiento y considerando que el proceso inquisitorial iniciaba desde la denuncia o declaración inicial, como señala María del Camino Fernández Giménez, quien reconoce que el proceso inquisitorial constaba de tres fases: “El proceso inquisitorial estaba compuesto de una serie de actos que debían seguir un orden para la validez del mismo. Las fases del proceso son tres: fase inicial que comprende la acusación, denuncia e inquisición; la fase intermedia que comprende el interrogatorio de los declarantes; y, la fase final que “constaba de la consulta de fe y de la publicación de la sentencia” (2000: 22-39)

¹³ Cfr. Anexo I, Mapa geográfico del Obispado de Michoacán.

¹⁴ El antiguo Obispado de Michoacán se funda en el año 1536 (De la Torre Villar, 1970: 3) y, para el año 1768, de acuerdo con los datos del *Atlas Geográfico del Estado de Michoacán*, abarcaba los estados de Michoacán, Guanajuato, Colima, Jalisco, Guerrero y San Luis Potosí (Durán Carmona y Sevilla Palacios, 2003: 14).

los intereses y preocupaciones de la Inquisición novohispana variaban en función de las condiciones sociales y políticas. A partir de las fuentes documentales y la revisión de Edictos, se detectan periodos en los que se priorizaba la persecución de la magia y las supersticiones; otras veces, la persecución de grupos judaizantes, mahometanos o protestantes. Así, para el siglo XVII una dinámica de mayor convivencia entre los diversos grupos que conformaban la sociedad virreinal –con sus distintas creencias mágicas– genera, en la segunda mitad de este siglo, un nuevo incremento en los procesos por prácticas relacionadas con magia:

Los procedimientos europeos se mezclan armoniosamente con los indígenas, los africanos, si bien las habas [empleadas para adivinación] son sustituidas por el maíz, la belladona por el peyote, en un sincretismo feliz cuya eficacia multiplicada constituye sin duda ninguna uno de los mejores lubricantes de esta difícil sociedad colonial, teóricamente erizada de prohibiciones, restricciones y conveniencias, pero que, al ser irrigada por las múltiples corrientes de estos intercambios solapados, logra desarrollarse con asombrosa vitalidad. Esto es lo que revela el volumen ascendente de procesos por prácticas mágicas a partir de la segunda mitad del siglo XVII, de acuerdo con la oleada creciente de tales contactos en numerosos niveles, compensaciones provechosas y servicios mutuos y furtivos que tienden a establecer, en la realidad de la vida diaria e individual o en un plano simbólico, un equilibrio flexible entre los deseos y las necesidades. (Alberro, 2004: 183)

Los datos acerca de un incremento en las denuncias y procesos por magia, así como las posibles causas que para ello ofrece la autora, permiten realizar deducciones también acerca de la actitud de los declarantes en torno a la magia y la influencia de estas prácticas, pues como Alberro señala, queda evidenciado que las prácticas mágicas “lleen todos los intersticios de la vida colonial” (2004: 183). Aunque enseguida la autora reitera que la acción inquisitorial ante las denuncias se limita casi siempre a archivarlas sin que se desarrolle el proceso correspondiente.

Oliva Gargallo en su trabajo *La Comisaria Inquisitorial de Valladolid de Michoacán del siglo XVIII*, coincide al señalar que después de la fase inicial de la Inquisición novohispana, en la cual su función central consistió en la persecución de actos heréticos relacionados con el protestantismo, las ideas de Lutero y los judaizantes, la Institución se adaptó a las condiciones de la colonia de tal manera que hacia la segunda mitad del siglo XVII y durante el siglo XVIII se incrementaron los procesos por el delito de hechicería. Y con respecto a los delitos por magia perseguidos en este periodo señala Gargallo: “El uso de

las hierbas, esencialmente de origen indígena como el peyote, el puyomate, el ololiuhqui, estuvieron comúnmente asociadas a la hechicería, a la adivinación, a la sanación, a la salvación de problemas psicológicos y a la magia erótica; fueron delitos de persecución que debían erradicarse.” (1999: 25, 26).

También aporta a la reconstrucción de la conceptualización de la magia en el discurso inquisitorial, un edicto emitido durante los primeros años del siglo XVIII, 1712, en el que nuevamente se prohíbe la absolción de los delitos de herejía, se pide denunciar a quienes profesen doctrinas contrarias a la católica y a aquellos “Que han sido Astrólogos Judiciarios, Adivinos, o Supersticiosos. O si para lo referido, o descubrir hurtos o tesoros. O saber el [ilegible] de Caminos, Navegaciones, Flotas, y Armadas, Muertes u otros casos en lugares ocultos o distantes han usado del Arte Mágica, Hechizos, Encantamentos, Agueros [...]” (AGN, Edictos, Vol. I, 1712: 28).¹⁵

Gargallo indica cómo durante el siglo XVIII además de la persecución y sanción de las practicas mágicas, hay funciones de la Inquisición vigentes desde su fundación y a lo largo de toda su historia como evitar la importación de libros que promovieran ideas heréticas: “El empeño de los inquisidores en rastrear libros y lectores continuó a lo largo del siglo XVIII y primeros años del XIX. Ya no solo se va a censurar los escritos de las herejías tradicionales, también las obras inspiradas en las ideas ilustradas, que a partir de 1760 hay un incremento en la importación de libros modernos.” (1999: 26).

En contraste con los edictos relacionados con la persecución de la magia, una gran cantidad de los edictos archivados en el AGN, sobre todo los correspondientes a la segunda mitad siglo XVIII, tienen que ver con la prohibición de libros. Entre los libros prohibidos, Gargallo destaca aquellos “que contengan ideas opuestas a la religión católica, a la dependencia y sumisión que debían al soberano [...] temas de libertad, igualdad y emancipación.” (1999: 27). Señala igualmente que las obras y manuscritos prohibidos abarcaban una amplia variedad de temas: “desde religión, ciencia, historia, política hasta las bellas artes” (27); podríamos agregar algunas coplas y versos populares. Este giro en la

¹⁵ En el índice en línea del AGN el edicto aparece en la foja 28, al cotejar el documento original, que corresponde con la descripción del índice, la foja está numerada, a lápiz, con el número 27.

actividad del Santo Oficio tiene que ver con razones socioculturales como la entrada del pensamiento ilustrado en Europa:

En el siglo XVIII, Europa fue testigo de un importante movimiento científico, intelectual, social y político que se venía gestando años atrás. Este movimiento es conocido como la Ilustración. Esta no fue proyectada como una teoría ni como “una doctrina, sino un nuevo modo de ver las cosas y entender la vida, del cual nacerían muchas ideas, muchos dogmas, muchos programas. La Ilustración tuvo un inicio común al sinnúmero de ideas que brotaron en su seno: el de la libertad o autonomía de la razón”. (Gargallo, 1999: 103)

En un rápido recorrido por los edictos del siglo XVIII del AGN encontramos que, efectivamente, entre los textos y manuscritos prohibidos abundan aquellos, escritos en francés, inglés, latín o castellano que aluden a las tesis de Lutero o Calvino; en 1756 se prohíben aquellos en que se ataca a los miembros del clero o a los principios y dogmas religiosos o que contengan coplas inapropiadas¹⁶; en 1744 y 1759 respectivamente, se prohíben “La historia civil de España” del religioso Franciscano Descalzo, Fray Nicolás de Jesús Belando y “Plan de la Nueva República del Paraguay”. Se censuran obras de derecho eclesiástico, en 1741; volúmenes de enciclopedias de Diderot, en 1759 (AGN, Edictos de Inquisición, Vol. I: Fojas 2-5, 41, 49, 85; Vol. II: Foja 42; Vol. III: Foja 84, Vol. IV: Foja 31).

Por lo que se refiere al caso vallisoletano y de acuerdo con lo que los expedientes del siglo XVIII en el Archivo Histórico Casa de Morelos¹⁷ permiten observar, los habitantes del Obispado de Michoacán muestran un nutrido apego hacia la práctica de la magia,¹⁸ sobre todo en la segunda parte de la centuria. De acuerdo con nuestra revisión del trabajo de Carlos Juárez Nieto (1998), el más reciente de dos catálogos de la serie Inquisición del Fondo Diocesano que se encuentran en el AHCMO, de los 160 casos numerados entre los delitos perseguibles por el Santo Oficio, existen por lo menos 54 expedientes cuya temática se

¹⁶ En el texto de Oliva Gargallo (1999) quedan referidas algunas décimas y coplas censuradas por el aparato inquisitorial vallisoletano como las coplas de la “Tizana”, catalogadas en 1779 como “sátira de la religión” y eran recitadas en fandangos y tabernas (119-121).

¹⁷ En adelante AHCMO. En trabajos anteriores este archivo es referido como: Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez.

¹⁸ Más adelante se anota la justificación para el empleo de la categoría *magia supersticiosa* para referir las prácticas descritas en los expedientes.

adscribe a las prácticas mágicas, y a los que María Ofelia Mendoza Briones (1981) cataloga bajo las denominaciones de hechicerías, sortilegios, maleficios, supersticiones y herejías.

Entre los casos mencionados se encuentran denuncias contra hombres (mulatos, españoles y mestizos) por maleficio y hechicería para conseguir el amor o rendir en el trabajo por medio de amuletos; encontrar tesoros ocultos; practicar curandería supersticiosa; realizar pacto con el demonio y por mal empleo de símbolos religiosos para obtener beneficios. Entre los casos contra mujeres (mayormente mulatas, mestizas y negras) se encuentran las prácticas supersticiosas: el maleficio que atenta contra la salud, la hechicería amorosa y la que procura la venganza o destrucción del matrimonio y la curandería.

El trabajo de Gargallo sobre la Inquisición de Valladolid advierte de nuevo sobre la actitud intolerante, indiferente y escéptica de la autoridad inquisitorial sobre la magia y la hechicería a la que se definía como “un maleficio o daño dirigido hacia alguna persona a través de poderes mágicos que se atribuían a las hechiceras, aunado a ello, el uso de yerbas, objetos, brebajes pócimas, ritos, oraciones e invocaciones de ayuda a las fuerzas sobrenaturales (el Diablo) con la finalidad de propiciar en su totalidad el hechizo o daño.” (1999: 58); y la consideraba como: “creencias extrañas a la fe religiosa, historias supersticiosas, imaginativas contrarias a la razón y carentes de científicidad.” (1999: 67).

No obstante, en lo que concierne a los declarantes en los casos, a partir de los documentos inquisitoriales de la Comisaría de Valladolid se aprecia que la magia impregnaba diversos aspectos de la vida social en esta región del territorio novohispano y que era una práctica extendida; por ejemplo, señala la autora que la creencia en la magia amorosa, atribuida principalmente a las mujeres, también fue empleada por los hombres (Gargallo, 1999: 62).

De manera general observamos que en la segunda mitad del siglo XVIII la actividad inquisitorial novohispana se enfoca en la prohibición de obras que contravienen los principios católicos, a la autoridad real de la corona española y a la autoridad clerical; en detrimento de la atención que ofrecía a las prácticas mágicas, supersticiosas y heréticas. Los edictos y las otras fuentes consultadas también dicen mucho sobre la actitud de los declarantes respecto a la magia. En contraste con la actitud de los representantes de la autoridad inquisitorial, todo

parece indicar que en este momento existe un interés importante de la sociedad novohispana por las prácticas mágicas y, como señala Gargallo en su trabajo sobre casos de hechicería en Valladolid en la segunda mitad del siglo, la población de la época no sólo se interesa, sino que parece creer en la efectividad de la magia¹⁹ (1999: 68, 136).

1.3. El corpus: cuatro procesos inquisitoriales del Obispado michoacano en el siglo XVIII

En este punto es preciso abordar algunos aspectos microcontextuales²⁰ de los textos inquisitoriales, es decir, a nivel más local desde la interacción comunicativa en que éstos se produjeron. Referimos aspectos estructurales o formales de los procesos, consideramos las partes que los conforman; los participantes y sus roles, objetivos o propósitos comunicativos a la hora de construir su discurso en las declaraciones; hasta elementos de su contenido, prestando atención a las casusas denunciadas y a las circunstancias de los procesos que permitan hacer deducciones acerca de la conceptualización de las prácticas y sucesos admirables que se narran en los textos.

1.3.1. El relato en el proceso inquisitorial: estructura general de los procesos

Conocer la estructura general de los procesos inquisitoriales permitirá identificar algunos aspectos de la situación comunicativa (audiencia o interrogatorio) que, de acuerdo con la teoría del contexto de Van Dijk, pueden tener influencia en la construcción de las narraciones de los declarantes y en la conceptualización de los acontecimientos mágicos en las mismas. Si las narraciones testimoniales²¹ se localizan en una sección del proceso cuyo objetivo es el

¹⁹ Tras la revisión de algunos procesos contra personas acusadas de hechicería en la Comisaría de Valladolid, la autora sugiere que el hecho de que personas pertenecientes a distintas castas acudieran al trabajo de las curanderas, evidencia la creencia en la hechicería, e indica cómo algunos declarantes se muestran convencidos de poseer auténticos “poderes mágicos” (1999: 68).

²⁰ Se ha mencionado antes acerca de los aspectos microcontextuales de acuerdo con Teun A. Van Dijk que, en tanto el discurso se encuentra inmerso en prácticas sociales o “comunidades de práctica”, su estudio implica tomar en cuenta la influencia, no solo de aspectos macro, sino de los participantes y sus roles, objetivos o propósitos para la construcción del mismo durante la interacción comunicativa (2011: 175 - 182). En su ejemplo del discurso parlamentario señala cuáles son algunas categorías macro y microcontextuales del discurso: “es bastante probable –y sus discursos lo demuestran [...]– que los MP [miembros parlamentarios] interpreten la situación comunicativa en curso no sólo en términos del escenario, los roles o los objetivos (micro) de los participantes actuales, sino también en términos del papel que juega la Cámara de los Comunes en la política exterior [...]” (2011: 176).

²¹ En el segundo capítulo de la investigación se contempla una definición del relato inquisitorial y la exposición de las expresiones narrativas a que las que llamamos aquí “narraciones testimoniales”; por ahora, cabe señalar que nos referimos a la existencia de relatos en los procesos en un sentido similar al de Enrique Flores y Mariana

de la acusación o el de defensa, si una parte del relato se añade luego de las preguntas del comisario, dicho propósito comunicativo tendrá implicaciones en la configuración de las mismas.

Recordemos, como se indicó previamente, que el proceso inquisitorial consta de tres fases: una fase inicial que incluye la acusación, denuncia e inquisición; la fase intermedia que comprende el interrogatorio de los distintos declarantes; por último, la fase final que implica la consulta de fe y la publicación de sentencias (Fernández Giménez, 2000: 22-39). Así, acudimos otra vez al texto de Gargallo (1999) para exponer una síntesis de las partes de que se compone el procedimiento inquisitorial en su registro, posteriormente se realizarán las anotaciones necesarias para cada caso del corpus estudiado.

A partir de las instrucciones del cuaderno de *Cartas Acordadas* que complementaba la Cartilla para Comisarios de Valladolid y la transcripción de la “INSTRUCCIÓN QUE HAN DE GUARDAR LOS COMISARIOS DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN, EN LAS CAUSAS Y NEGOCIOS DE FE Y LOS DEMÁS QUE SE OFRECIERAN” (Gargallo, 1999: 42, 43, 139). El registro del proceso se ordena en 34 pasos, de entre los cuales se citan ahora aquellos que tienen que ver con las causas de fe y la manera en que había de hacerse el interrogatorio inquisitorial. Realizamos aquí una síntesis de los pasos más relevantes de acuerdo con la naturaleza de los expedientes que analizamos:²²

1. La denuncia sea por escrito jurada y ante notario;

2. La forma de la denuncia: tiempo del delito, lugar y testigos; (42)

[...] tiempo del delito. Tal día, de tal mes y año (o si no se acordare bien cuándo fue, dirá cuánto tiempo habrá a poco más o menos) estando en tal parte.

[...] lugar. De tal ciudad, villa, lugar, tratándose o haciéndose tal cosa, vio y oyó, si lo vio solamente y no lo oyó, o lo oyó y no lo vio, lo declare que N. dijo tales palabras o hizo tal cosa o uno y otro si ambas cosas fueron; a lo cual se hallaron presentes,

[...] Contestes. que lo vieron y oyeron, tal y tal, declara el denunciante la cosa o palabras muy particularmente y si lo hizo o lo dijo más que una vez y cuántas y si hubo reprehensión, replica, tu [sic] amenaza y quién la hizo y lo que a ella respondió el denunciado; y no estando

Masera (2010) cuando señalan que en las audiencias inquisitoriales existen distintas voces de declarantes que se organizan en discursos narrativos para conformar un relato (32).

²² Esta información se retomará para el análisis de las intervenciones formulaicas y las marcas de co-construcción activa del notario y comisario del Santo Oficio en los cuatro relatos inquisitoriales.

en su entero juicio y natural acuerdo, sino ebrio, colérico o enagenado de alguna pasión fuerte [...] Y acabará diciendo: y ésta es la verdad, por el juramento que tiene hecho y siéndole leído, léasele todo lo que hubiera dicho: dijo que estaba bien escrito y que no lo dice por odio; prometió el secreto y firmó de su nombre; no sabiendo firmar dirá y por no saber escribir lo firmó por él el dicho señor comisario y o firmará y a el pie dirá: pasó ante mí N. de N. Notario. (140)

3. Forma de examinar a los testigos [contestes]. (42)

Los contestes que hubiera en la dicha denuncia los mandará llamar y los examinará a todos con todos los demás que de ellos resultaran [...] salvo que en lugar de lo que se dice, pareció sin ser llamado, diga: pareció siendo llamado [...] (140)

4. Preguntas para todos los testigos llamados. (42)

Preguntado si sabe o presume la causa por qué ha sido llamado [...] (141)

5. Monición a los testigos que no dicen enteramente. (42)

Fuele dicho, que en este Santo Oficio hay información que el dicho tal, fuera de lo que tiene declarado, dijo tales palabras o hizo tal cosa en el mismo tiempo y lugar, que lo demás que acaba de decir, que por reverencia de Dios se le pide y encarga recorra su memoria y diga la verdad enteramente [...] (141)

6. Pregunta para los que no presumen por qué han sido llamados.

[...] se escribirá su respuesta diciendo: Dijo que no lo sabe ni presume. Y luego se le hará otra pregunta. Pregunta si sabe o ha oído decir, que alguna persona haya dicho o hecho cosa laguna, que sea o parezca ser contra nuestra Santa Fe Católica Romana o contra el recto y Santo Oficio [...] (142)

7. Pregunta más particular a los dichos [contestes o testigos].

Pregunta si sabe o ha oído decir, que alguna persona haya dicho tal cosa, declarándole por escrito todo aquello ismo de que está dado por conteste, sin declarar la persona testificada, ni el tiempo, lugar y personas que se hallaron presentes. (142)

8. Monición a los dichos [contestes o testigos].

Fuele dicho que en este Santo Oficio hay información, que en tal tiempo y lugar [...] en presencia de ciertas personas, sin declararle cuáles, a tal propósito, dirá lo que hacía o trataba cierta persona, la cual no la nombrará, dijo tales palabras o hizo tal cosa volviéndole a declarar las mismas palabras o cosa de que está dado por conteste, a lo cual él se halló presente y lo vio y oyó ,que por reverencia de Dios recorra su memoria y diga la verdad. (142)

9. La persona denunciada no se nombre a los testigos;

10. Deudos, criados y amigos del denunciado no se examine;

13. El testigo que estuviere enfermo de peligro se ratifique ad perpetuum;

14. Si algún testigo no se halla, haga fe de ello el notario;

15. La información se envíe sellada y cerrada;
 16. Prisión no la haga salvo concurriendo tres causas: la primera, que toque el caso muy claramente al Santo Oficio; la segunda, que haya suficiente información y la tercera, que exista el temor de la fuga;
 17. Los presos estén en cárcel segura;
 19. A la ratificación de los testigos asistan dos personas religiosas;
 20. Forma de la ratificación; (43)
- [Se debía indicar lugar, tiempo, datos del testigo y el comisario a cargo] el cual, estando presentes por honestas y religiosas personas, tal y tal, clérigos y frailes si lo fueran, Presbíteros que tienen jurado el secreto, fue recibido juramento en forma y prometió decir verdad. Preguntado si se acuerda haber depuesto ante algún Juez o Comisario del Santo Oficio contra persona alguna, sobre cosas tocantes a la Fe. (146)
21. Los testigos que resultan de las ratificaciones se examinen y ratifiquen;
 22. Examinar a los testigos en defensa;
 32. El Comisario informe al Tribunal de su parecer
 33. Secreto en los negocios y
 34. Buena custodia en los papeles. (Gargallo, 1999: 43)²³

Con respecto a la tarea del registro del proceso y de las declaraciones, queda por señalar a los encargados de recoger y registrar las denuncias, testimonios de testigos y acusados; de acuerdo con la investigación de Oliva Gargallo, este trabajo recaía directamente en el comisario y en el notario del Santo Oficio: “Y por cuanto importa muchísimo el que los comisarios reciban precisamente por sí mismos las denuncias y declaraciones, dictándoselas al notario conforme va diciendo el que declara, sin fiar su recepción a solo el notario por hábil que sea, lo que aun ni los Inquisidores pueden hacer y se lo prohíben las Cartas Acordadas e Instrucciones del Santo Oficio [...]” (1999:147). La pertinencia de esta información radica en que la participación de estos miembros de la Inquisición, con la

²³ Para la descripción del registro del proceso inquisitorial y del interrogatorio, tomamos los encabezados de los pasos del proceso que cita Oliva Gargallo (1999: 42- 43) y los complementamos con la descripción de los mismos que aparece como apéndice en el trabajo de la autora (1999: 139- 152) y que corresponden al documento “INSTRUCCIONES QUE HAN DE GUARDAR LOS COMISARIOS DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN, EN LAS CAUSAS Y NEGOCIOS DE FE Y LOS DEMÁS QUE SE OFRECERAN” del A.G.N. Inquisición, vol. 843, exp. 9 y 10, 1768 en Gargallo.

señalada actitud respecto de la magia y con sus roles respectivos como miembros del Santo Oficio, puede influir en la configuración de las narraciones y en la conceptualización de las prácticas denunciadas por los declarantes.

1.3.2. La estructura y ubicación de los relatos en cuatro procesos inquisitoriales del Obispado michoacano

Como indica Van Dijk, es posible que las características del evento comunicativo en que se produce el discurso –especialmente en un contexto institucional como es el caso de la Inquisición–, resulten relevantes en la configuración de dicho discurso a distintos niveles: lingüístico, semántico, etc. Para efectos de nuestra investigación, es necesario puntualizar aquellas partes de los procesos inquisitoriales en las que se ubican las narraciones de los declarantes que conforman los relatos inquisitoriales de nuestro corpus (2011: 36, 173).

Podríamos denominar a los fragmentos narrativos que constituyen los relatos, “narraciones testimoniales”, dicha denominación indica su ubicación en las secciones del proceso en que los implicados, como participantes del interrogatorio (denunciantes, testigos y acusados), realizan sus testimonios o declaraciones. Se han señalado las partes que componen los procesos inquisitoriales de manera general; enseguida se mencionan las secciones del proceso de donde se han extraído las narraciones que conforman los relatos seleccionados para el análisis. También, al final de la descripción de cada caso, se apuntan fragmentos de otras secciones y documentos del proceso que, aunque han sido omitidas como parte del relato, sugieren algunas nociones sobre la conceptualización de la magia en el Obispado de Michoacán durante el siglo XVIII.

Antes hemos señalado que nuestros relatos se produjeron en el Obispado de Michoacán a mediados del siglo XVIII. Para poder referir cada uno de los procesos y hacer la descripción de su estructura, apuntamos cuáles son esos casos, en orden cronológico pero separando aquellos en que se acusa a mujeres de los que se produjeron en contra de hombres.

El primero se desarrolla a partir de la denuncia contra María, la Guzmán, y sus familiares, por maleficio (aunque en el desarrollo del proceso se les acusa literalmente de ser hechiceras); dicha denuncia se efectuó en San Miguel el Grande en 1744. Nuestro segundo proceso se lleva a cabo en 1755, en el Pueblo de San Sebastián de la Piedad, jurisdicción de

Tlazazalca, y consiste en la denuncia contra Isabel Melgoza por Maleficio. En el tercer caso, don Joseph de Villela y don Francisco Vibanco son acusados de usar “varitas” para encontrar tesoros también en San Miguel el Grande por el año de 1746. El último caso se inicia en la ciudad de Valladolid en 1776, contra Juan Nepomuceno Perales quien es acusado por “usos maléficos”.

1.3.2.1. El proceso contra María, la Guzmaná

El expediente consta de nueve folios numerados. La primera parte del documento, como el resto de los casos, está compuesta por una portada donde aparecen resumidos los datos de la denuncia, el lugar y la fecha en que se lleva a cabo. En la portada del primer expediente, la causa registrada es “Contra Márgara de Gloria, mulata o negra; y otras por maléfica” (AHCMO, Inquisición, Exp.17, 1744: f. 1r); el texto que hemos seleccionado para el análisis es el primero de los dos casos perseguidos en este proceso, en el que se denuncia a María la Guzmaná y a sus familiares. El proceso sigue con la carta de los inquisidores ordenando las diligencias necesarias, pero nosotros hemos tomado los relatos de la denuncia interpuesta por Juana Antonia Niño contra “La Guzmaná” por haber oído que realizó bailes con “encanto del Demonio”; contra la tía de la acusada, a quien san Antonio le dejaba una moneda bajo la almohada cada día y quien aparentemente, en una primera declaración, poseía la capacidad de convertirse en sapo; finalmente, acusa a su sobrina por hechicería.

El resto del relato se compone a partir de los testimonios de quienes resultan implicados en la denuncia: Francisco Xavier de León, quien contó en primer lugar la historia del baile de la Guzmaná a la denunciante; posteriormente, se registra la declaración del “mozo bermejo”, Esmeregildo González, testigo que presenció el baile de la acusada.

El proceso cuenta con la declaración de Joseph Lázaro Correa, quien también resulta implicado y es llamado a audiencia por el Santo Oficio; en su declaración desmiente la versión del baile de las mujeres y el desfile de ratones, declara haber entrado a la casa de una mujer apodada “la Nana” para ver las sombras de quienes pasaban por fuera del lugar. El caso finaliza con los testimonios de los testigos del segundo caso del expediente, contra Márgara de Gloria; el caso no cierra con una sentencia ni resolución por parte del Santo Oficio.

Otras partes del documento ofrecen pistas sobre la actitud de la autoridad inquisitorial acerca de la magia. Así, en la segunda pregunta del notario a Joseph Lázaro Correa, ante la negativa de conocer la causa porque ha sido llamado el testigo, se hace saber que el Santo Oficio tiene conocimiento de su participación en eventos “extraordinarios” como se cita a continuación: “ay información de que aora cinco o seis años, un día de Jueves Santo, en cierta casa y en concurrencia de ciertas personas bailaron unas mugeres, con alguna novedad extraordinaria; y que se vio en el quarto no sé qué marcha de ratones a lo cual se halló el presente y lo vio” (AHCMO, Inquisición, Exp. 17, 1744: f. 5r). En esta cita apreciamos que el notario refiere a los delitos por magia como “novedades extraordinarias”, con cierto matiz peyorativo en la frase “y que se vio en el cuarto no sé qué marcha de ratones [...]” es probable que estas expresiones, aunadas a la falta de resolución del proceso, sugieran acaso la poca veracidad e interés que el aparato inquisitorial otorgaba a las acusaciones de magia en la época.

Cabe señalar un dato relevante para el análisis posterior del relato, en este caso el interrogatorio y registro de las declaraciones son realizados por el notario del Santo Oficio. Lo anterior consta en una carta del comisario del Santo Oficio en la villa de San Miguel el Grande, Marcos González Galindo, fechada en 1744, en donde señala que el notario Joseph Antonio Ramos de Castilla recibió dos denuncias que entregó después diligenciadas y ratificadas, entre ellas la que se levanta en contra de María la Guzman (AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja: 1235, Exp. 14, 1744: f. 2r). Esto constituye una irregularidad importante pues, como se ha señalado antes, las instrucciones de los inquisidores ordenaban que el comisario debía ejecutar el interrogatorio, siempre en presencia del notario quien era encargado de registrarlos detalladamente, levantar las actas y firmar las actas con las declaraciones como testigo (Gargallo, 1999: 36).

1.3.2.2. El proceso contra Isabel Melgosa

La portada del expediente no indica el delito perseguido, lo hemos denominado como hechizo y maleficio a partir de la denuncia y los testimonios seleccionados. De los veintinueve folios numerados que integran el caso, las partes que aportan al relato testimonial son, en primer lugar, la denuncia de Antonio Magaña, víctima del hechizo maléfico (AHCMO, Inquisición, Exp. 39, 1755: ff. 4r - 6r); el testimonio de Juan de Hornelas, que sostuvo también “ilícita

amistad” con la denunciada y cuya mujer falleció por causa de sus hechizos; aportan al relato testimonial, tanto la ratificación de Hornelas en que añade que Isabel tenía la capacidad de transformarse en piedra para escapar del peligro; y, finalmente, los eventos narrados por Antonio Reyes en que se acusa a la hermana de Isabel de causar similares daños, por medio del hechizo, a la mujer del testigo.

Se ha omitido la ratificación de Antonio Magaña (f. 7r) porque no aporta nada diferente a lo declarado en su primera denuncia. Se omitió también la ratificación de Antonio Reyes (f. 11v). Se omiten igualmente la denuncia y la ratificación de segundo, tercer y cuarto testigos: Juan Ramos (ff. 7v, 8r, 8v y 9r), Cayetano Ramos (ff. 9r, 9v y 10r) y Alonso Magaña (ff. 10r, 10v, 11r), por no aportar nueva información en la relación con los eventos narrados contra la acusada

El expediente contiene las declaraciones, también omitidas, de otros tres testigos: don Francisco Caballero y Esquivel, español, (f. 14r); don Joaquín Martínez de las Heras, español, (f. 14v) y don Vicente Carrillo (f. 15v) quienes declaran en favor de la denunciada Isabel Melgosa. El primero de ellos se refiere a la acusación de Magaña contra Isabel como “el cuento tan sonado”, lo que resulta interesante en tanto evidencia que el relato sobre los hechizos de Isabel era en realidad conocido y compartido por la sociedad. Por otra parte, es relevante porque nuevamente la expresión con que el testigo se refiere a estas historias indica que hay un sector de la sociedad que comparte una actitud ante la magia similar a la de los inquisidores de mediados del siglo XVIII –de acuerdo con algunas fuentes–, es decir, que el declarante consideraba que la historia era ficcional y falsa.

El caso cuenta con sentencia a favor de la acusada por no contar con las pruebas suficientes en su contra, así como por la buena opinión que de ella se tiene, por acudir a misa y comulgar como señala el testigo de defensa. Y está fechada el once de mayo de 1756, se indica que se realizó por orden del Ynquisidor Fiscal y firmada por don Thomas Cuber y Liniar (ff. 29r, 29v).

1.3.2.3. El proceso contra don Joseph de Villela y don Francisco Vibanco

Este pexpediente está conformado por diez folios de los cuales se numeran siete. El delito tampoco está registrado en la portada, pero se acusa de usar varas de virtud para encontrar

tesoros a los vecinos españoles de San Miguel el Grande: el viudo, don Joseph de Villela y el joven de veinticinco años, Francisco Vibanco. Aparece enseguida una carta en que se avisa de la entrega de las diligencias encargadas por Santo Oficio (AHCMO, Inquisición, Exp. 21, 1746: f. 2r.) ni ésta ni la denuncia inicial de Juan Joseph González Colado han sido consideradas para la edición del relato testimonial.

Para la edición del relato, partimos de la denuncia de Juan Joseph Gonsales Colado contra Joseph Villela. Y ya que las actas del proceso nos permiten conocer la declaración de los dos acusados, Villela y Vibanco, se integran también sus testimonios. El relato se ve nutrido por otros testimonios de múltiples testigos que se van integrando a la audiencia conforme se ven implicados en las acciones narradas en alguna declaración. Así, se anexan las declaraciones de Nicolás de Peñaranda quien, de acuerdo con Francisco Miguel Vibanco era el dueño de las varas; éste, a su vez, señala como dueño anterior de las varas a Juan Guillermo Sisneros y Baca quien declara cómo el que contó de la virtud y modo de fabricación de las varas había sido don Julián de los reinos de Castilla.

Se han omitido las ratificaciones y contestes levantados en los folios siguientes (Exp. 21, 1746: ff. 5v - 7v) porque en éstos no se narran eventos diferentes a los contenidos en los otros testimonios. Cabe señalar también la falta de resolución del proceso el cual no cuenta con una sentencia.

Como ya se indicó, en este punto nos proponemos tratar también algunos aspectos micro-contextuales, sobre todo si atañen a la conceptualización de las prácticas mágicas en los relatos o si pueden ofrecer claves para identificar la actitud hacia la magia por parte de la autoridad inquisitorial o de los involucrados en los casos. Entonces, merece la pena comentar algunas circunstancias, sobre el proceso, expuestas en la correspondencia entre el notario, el comisario y el Santo Oficio en México. En apartados anteriores se mencionó que era obligación del comisario levantar las declaraciones y dictarlas al notario, y que éste, en ningún caso, debería tomar declaración por su cuenta. Llama la atención, entonces, la carta del notario Martín Zamudio donde indica que, debido a las ocupaciones del comisario, don Juan Manuel Villegas, queda a cargo de las diligencias encomendadas por el Santo Tribunal. Estas obligaciones delegadas constan también en un escrito firmado por el mismo comisario

(AHCMO, Inquisición, Exp. 21, 1746: ff. 2r, 3v). Delegar obligaciones con respecto a la examinación de los contestes, lo mismo que la falta de sentencia en el proceso, puede ser un indicador de relajación de las normas inquisitoriales debido a la falta de interés en los delitos de magia en esa época.

1.3.2.4 El proceso contra Juan Nepomuceno Perales

En este caso, compuesto por cuarenta y un folios numerados, además del delito de Perales, “usos maléficos”, se indica que en el momento que inician las audiencias el acusado se encuentra detenido en la cárcel eclesiástica de Valladolid.

El relato está compuesto por información obtenida de la denuncia realizada por José Bernardo Torres (AHCMO, Inquisición, Exp. 103, 1776: ff. 6v - 7V), y por el testimonio del propio acusado Juan Nepomuceno Perales. La denuncia inicial la realiza don Fermín de Monrreal y Erros en 1776, ante el comisario, doctor don Domingo de Arana, canónigo lectoral de la Santa Iglesia Catedral y examinador sinodal del Obispado de Michoacán (ff. 6r, 6v); tomamos además de las intervenciones de los declarantes señalados, la denuncia de Bernardo Torres en que la narración de los acontecimientos, además de contener la información de la denuncia precedente, es más detalla.

El proceso contra Juan Nepomuceno Perales concluye con sentencia a su favor y la orden de dejarlo en libertad en el año de 1779, firmada por el comisario doctor don Joaquín de Cuevas (ff. 41r, 41v).

Se omiten las informaciones contenidas en la correspondencia con que comienza el expediente y en la que se ordenan las diligencias para el caso. No obstante, vale la pena citar una parte del documento (f. 10r.) en la que uno de los Inquisidores expresa, por solicitud del Santo Oficio, su parecer respecto a la causa perseguida contra el acusado como sigue:

Digo: que según lo asentado por el mismo reo en su declaración [ilegible] parece que ciertamente ha incurrido en bastante defecto creiendo experimentaría efectos maravillosos y favorables a sus intereses con solo traer las [ilegible] y paxarillo muerto que se le encontraron. Bien que se advierte una gran ignorancia en él por ser bastante [ilegible]. En ese supuesto jusgo que en quanto los testigos aseguran que trahia Perales consigo esos chismes, y que el traerlos es de supersticiosos, dicen verdad; y aunque añaden se hacía invisible, esto lo aseguran sobre la fee de otros [...]. (AHCMO, Inquisición, Exp. 103, 1776: f. 10r)

La importancia del párrafo anterior radica en la información contextual que ofrece con respecto a la actitud hacia la práctica de la magia por parte de la autoridad inquisitorial novohispana y que coincide con la información de los autores citados cuando señalan que la Inquisición a mediados del siglo XVIII concibe a la magia, y a los delitos con ella relacionados, como elucubraciones de personas ignorantes y supersticiosas.

1.3.3. La magia en el relato inquisitorial: distintos delitos, un mismo principio

En el apartado “1.1 La inquisición Novohispana: establecimiento y función del aparato inquisitorial” nos aproximamos a la actitud del aparato inquisitorial novohispano respecto de las prácticas mágicas. Llegados a este punto, deberíamos ser capaces de explicar el empleo del término magia para referirnos a los eventos, situaciones y elementos admirables, alrededor de los cuales se construyen los relatos inquisitoriales del Obispado de Michoacán durante el siglo XVIII.

Aun cuando ésta no es una discusión sencilla, queremos empezar por aludir a la definición de la magia que se hace en el trabajo de Julio Caro Baroja, y que se ha citado anteriormente;²⁴ en ésta, la magia aparece vinculada con la superstición y por tanto como una de las formas de delito contra la fe católica por exceso.²⁵

²⁴ Ver la cita en el apartado: “1.1 La inquisición Novohispana: establecimiento y función del aparato inquisitorial”.

²⁵ También resulta ilustrativa la definición de la “magia” en el Diccionario de Autoridades de la RAE (1734):
MAGIA: Ciencia o arte que enseña a hacer cosas extraordinarias y admirables. Lat. Magia. Niemb. Philos. occult. lib. a. cap. 95. La magia legítima y pura, así natural, como artificial, va por diferente camino lícito y sin tropiezo, y toca a la consideración del artificio de la naturaleza.

MAGIA NATURAL. Es la que con causas naturales produce efectos extraordinarios. Llámese magia blanca, a diferencia de la diabólica. Lat. Magia naturalis.

MAGIA NEGRA. Es el abominable arte de invocar al demonio, y hacer pacto con él, para obrar con su ayuda cosas admirables y extraordinarias. Lat. Magia supersticiosa, vel diabólica. (255)

Y, por otra parte, dada la naturaleza de los textos estudiados, de acuerdo con un enfoque más teológico católico mostramos la definición de magia del *Diccionario enciclopédico de la fe católica* que también permite acercarse a la conceptualización, más actual, de la magia de acuerdo con la religión católica:

MAGIA (turiano imga, profundo, origen del persa antiguo magus, un hechicero). La potestad o práctica de producir efectos físicos maravillosos ya por la invocación de los espíritus malos (ésta es la magia negra, pecado muy grave de superstición, v.) o por medios que generalmente se tiene por desproporcionados con relación a los efectos que producen (ésta es la magia blanca, que en materia de gravedad varía de acuerdo con la gravedad de la materia y la medida de la desproporción). La Iglesia ha reconocido siempre la posibilidad de la magia negra (cf. Brujería) y ha prohibido a sus hijos el ejercicio de ella; pero su incidencia varía grandemente con las épocas y lugares, y no da por sentada con facilidad la actividad de los espíritus malignos a solicitud de los hombres. Entrando al estudio de la religión comparada, encontramos que la magia es una corrupción de la religión, epidémica durante los períodos de decadencia de las civilizaciones. (Zuloaga y Palomar, 1953: 360)

Como Caro Baroja, unos siglos atrás, Pedro Murillo Velarde parte de Sano Tomás para definir la superstición como un delito contra la religión católica que se comete de dos maneras ya sea adorando a Dios de una forma o por vías indebidas o bien, rindiendo el culto y la adoración, que se debe sólo a Dios, a una criatura o falsa divinidad. Así según el texto de Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico indiano e hispano* (1743), existirían cuatro tipos principales de superstición: idolatría, adivinación, vana observancia y magia.

La magia entendida como el arte de obrar efectos admirables estaría dividida en dos clases: la magia natural, cuyos efectos se atribuyen a causas o medios naturales; y, la magia supersticiosa, cuya práctica y consecución de fines se atribuye a la intervención del demonio por medio de pacto implícito o explícito. La magia supersticiosa, de acuerdo con el catedrático de teología y derecho canónico, contendría a su vez distintas prácticas, entre las que destacan: la hechicería, el maleficio y el filtro amatorio –magia amorosa de acuerdo con otros autores–; el autor señala igualmente que son sospechosos de superstición y vínculo con el demonio las encantadoras, ensalmadoras o santiguadoras, los curanderos y zahoríes (Murillo Velarde, 2005: 189- 191).²⁶

Encontramos pertinente partir del texto de Murillo Velarde para aproximarnos a la conceptualización de las distintas prácticas que conforman las causas perseguidas en los textos inquisitoriales como magia, ya que esta obra corresponde al contexto de producción de los textos, mediados del siglo XVIII.²⁷ Además, la pertinencia de esta fuente estriba en que cada una de las prácticas asociadas o, mejor dicho, conceptualizadas como magia supersticiosa en el derecho canónico, según Murillo Velarde, se corresponde con las causas

²⁶ Retomaremos las definiciones de magia como superstición y los tipos de magia o prácticas mágicas en el tercer capítulo de la investigación, cuando revisemos si esta conceptualización de las prácticas en los cuatro expedientes como magia supersticiosa constituye el marco dentro del cual se construye el sentido global de los textos y si este opera, simultáneamente, como el eje temático en torno del cual se organizan las narraciones de los declarantes como relatos coherentes.

²⁷ Además, esta fuente resulta adecuada ya que, en palabras de Alberto Carrillo Cázares en la presentación de *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano*: “La obra de Murillo fue un texto usado extensamente en la formación de juristas en las cátedras de ambos derechos de las escuelas del mundo hispánico y en la dilucidación de innumerables problemas jurídico- morales de la sociedad hispana peninsular y ultramarina, en los siglos XVIII y XIX.” (1997: 13). Por otra parte, se menciona que “El curso de Derecho de Pedro Murillo Velarde, sigue la estructura del Texto del derecho canónico, conocido como *Decretales de Gregorio IX*, que es el segundo de los cinco volúmenes que forman el *Cuerpo de Derecho Canónico* que fue la norma jurídica de la Iglesia católica desde el Medioevo hasta el primer cuarto del siglo XX.” (16).

que constituyen los delitos en los cuatro textos inquisitoriales de donde tomamos los relatos, como veremos en los siguientes apartados.²⁸

Dada la variedad de prácticas y elementos en torno a los que se organizan los relatos de nuestro corpus, aun en un mismo texto, y en tanto los miembros del Santo Oficio y los declarantes se refieren a estos elementos como supersticiones, maleficios, hechicería, etc., así como por cuestiones de operatividad, hemos recurrido a una categoría que nos permitiera referir y, acaso, englobar estos sucesos, elementos y prácticas, de manera que no sea sino hasta el análisis de los textos que denominemos cada práctica de acuerdo con el concepto que se utilice en cada caso. Magia es entonces la categoría bajo la cual se ha denominado a estas prácticas, por el discurso inquisitorial del siglo XVIII, por ello optamos por referirnos así – magia, práctica mágica– a estos elementos mediante los cuales se obran actos extraordinarios y se satisfacen deseos y necesidades humanas que no podrían satisfacerse por otros medios.

Con base en las anteriores reflexiones, se mencionan enseguida los distintos tipos de magia que constituyen los delitos en los textos del corpus.

1.3.3.1. María, la Guzmaná. Maleficio

En la portada del expediente se anota el delito por maleficio que se equipara con la hechicería cuando el fin de ésta sea el de ocasionar daño. En la denuncia inicial se acusa a María y a su compañera de realizar bailes con “arte y encanto del Demonio”; durante dicho baile sucede la multiplicación extraordinaria de dos mujeres en diez, las que danzan con los pies pegados en las vigas del cuarto en donde tienen lugar éstos y otros acontecimientos admirables.

A lo largo del proceso, en la denuncia y testimonios, a la acusada y a sus familiares se les asignan cargos por prácticas como ostentar recibir dinero de los santos o pelearse entre ellas, empleando para ello hiervas de que se valen las hechiceras como la rosa maría.²⁹ Se les

²⁸ Algunos autores consultados han referido otras fuentes en las que también se trata de la magia y de la conceptualización de las prácticas mencionadas como tal; Araceli Campos Moreno (1999) señala que la magia también se trató en otros manuales como el de Eymerico y en los Abecedarios, donde ésta se clasificaba en tres diferentes tipos: astrología judiciaria, brujería y hechicería (30). Aunque, debemos señalar que la brujería que implica siempre pacto con el demonio, no es parte de la magia perseguida en los expedientes del corpus –por lo menos desde la clasificación que se sugiere en los índices del archivo–.

²⁹ En el texto de Flores y Maserá, *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia y otras supersticiones*. (2010) es posible consultar algunas hierbas populares entre las hechiceras.

adjudica la capacidad de transformarse en animales, metamorfosis, aunque esta capacidad parece tener más que ver con la magia asociada con la brujería; indican Enrique Flores y Mariana Masera (2010) que en algunos de sus relatos inquisitoriales “el rasgo determinante para identificar a una bruja es su capacidad para transformarse en diferentes animales como la culebra y el guajolote.” (44). Se le imputa también a otra de sus familiares la capacidad de realizar hechizos con fines de venganza, así cuando a dicha mujer le es robada una gallina, quien la hurta no puede disfrutarla porque el animal aparece muerto un día después.

1.3.3.2. Isabel Melgosa, la hechicera de piedra. Maleficio, hechicería y metamorfosis

Como se apuntó antes sobre este caso, en el expediente no aparece el delito específico del que se acusa a Isabel. Pero, en el desarrollo del proceso, se identifican los cargos por hechizar³⁰ a Antonio Magaña, con quien sostenía ilícita amistad, a su mujer y a otros más causando daño en su salud e incluso la muerte. Se le acusó por emplear muñecos de cera con espinas clavadas (práctica que puede ser clasificada como hechizo y maleficio de acuerdo con Masera y Flores).³¹ Y, finalmente, se le acusa de tener la capacidad de metamorfosis porque en una ocasión se transformó en piedra para ocultarse y escapar del peligro.

Es posible asociar la hechicería en este caso con el maleficio y con lo que Oliva Gargallo denomina “hechicería destructiva” que “se dirigió a alterar negativamente la existencia exterior de la persona a la cual estuvo dirigido el hechizo, provocando enfermedad e incluso la muerte.” (1999: 59).

1.3.3.3. Joseph de Villela y Francisco Vibanco, dos españoles en busca de tesoros. Magia por indicio y varitas de virtud

Sobre los delitos mágicos por uso de “varitas” para encontrar tesoros, del que son acusados Joseph de Villela y Francisco Vibanco, se puede decir primero que es un tipo de magia a la que se puede denominar “Magia por indicio”³² (Flores y Masera, 2010: 55). Según los criterios de los autores, “existen diferentes prácticas mágicas llamadas de indicio que se

³⁰ Revisar la definición de hechicería de Oliva Gargallo García (1999) en apartado “1.2 La Inquisición en el siglo XVIII: magia en el Obispado de Michoacán”.

³¹ Ver Flores y Masera sobre hechizo y maleficio mediante el uso de muñecos (2010: 52).

³² Para el análisis de los relatos inquisitoriales, en el tercer capítulo abordaremos la denominación y características de esta práctica, con mayor profundidad, de acuerdo con otros autores.

utilizan para indagar quién realizó un hurto o dónde se halla un tesoro.” (2010: 55), los autores señalan que la búsqueda de tesoros por medio de “varitas de virtud” es una de las variantes de este tipo de magia, de las más frecuentes en la Nueva España y de claro origen español; dichas varitas señalaban la ubicación de los tesoros al inclinarse en su dirección (2010: 56).

Se han comentado antes las razones por las que los delitos de magia se encuentran vinculados a la superstición. Cabe señalar que la magia por indicio en este caso expone su relación con la superstición ya que parte del ritual para encontrar los tesoros consistía en rezar el credo al tiempo de sostener las varas para activar su poder, lo que supone desde luego una creencia equivocada y un uso indebido de elementos de la religión católica.

1.3.3.4. Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible. Usos maléficos y magia amorosa

Entre las acusaciones que pesan sobre Perales se cuentan distintos tipos de magia. La denuncia principal puede considerarse una variedad de metamorfosis, ya que el denunciado es acusado de poder hacerse invisible para cometer hurto; para obtener tal efecto, el acusado se vale de un amuleto construido con un chuparrosa, peyote, huesos, piel de coyote, trozos de cera y cabellos, entre otras cosas de que usaban los hechiceros. Se indica en el relato que, además de lo señalado, el amuleto contenía unas estampas religiosas por lo que se evidencia su condición de supersticioso.

En su declaración, Juan Nepomuceno relata que obtuvo el envoltorio, con los objetos señalados, de un hombre que se lo dio para ganar en el juego y para que las mujeres lo quisieran. De esta manera, a sus faltas se anexa también la de la magia amorosa, sobre la cual Oliva Gargallo menciona que aun en los últimos cincuenta años de la colonia se puede observar en los documentos inquisitoriales de Valladolid la creencia en el poder mágico de los amuletos y refiere que no solamente las mujeres, sino también los hombres, usaban de ellos para obtener el amor; previamente se ha citado que los elementos de que éstos se componían eran, entre otros, peyote, chupamirtos y cabellos, precisamente algunos de los cuales conformaban el amuleto de Perales (1999: 62,63).

Hasta aquí hemos llegado con el recorrido por el contexto –global y local–, estructura y contenido general de los cuatro procesos inquisitoriales del siglo XVIII resguardados en la

ciudad de Valladolid (Morelia) hasta el día de hoy. En este último apartado hemos podido apreciar que, aun si los delitos registrados en los procesos no se definen con suficiente claridad, sí se distingue en ellos un principio mágico por medio del cual, los implicados obran efectos extraordinarios o admirables que impregnan sus narraciones de un carácter igualmente mágico y supersticioso. Y, si bien dichos eventos, situaciones o elementos resultaban admirables y extraordinarios, aparentemente gozaban de crédito y, así, eran compartidos por la sociedad novohispana de la época en el Obispado.

De acuerdo con lo investigado, magia es un acto admirable por medio del cual se satisfacen los deseos y necesidades de las personas y que implica la sospecha de ser llevado a cabo por medio del pacto con el demonio. Para el Santo Oficio la magia se relaciona con la superstición, con la desobediencia y contradicción de los principios de la fe y la religión católica.

Desde su origen más remoto la Inquisición surge con el propósito de combatir a grupos heréticos contrarios a la doctrina católica. En Nueva España, la Inquisición surge con la finalidad de evitar la invasión de judaizantes, mahometanos y otros grupos considerados herejes pero también va a sancionar las prácticas heréticas y supersticiosas de los grupos que conforman la propia sociedad novohispana.

El aparato inquisitorial reconoce en los indios una creencia arraigada en las prácticas mágicas de ahí, por ejemplo, la expedición de edictos advirtiendo sobre el uso que hacen del peyote y otras yerbas con propiedades mágicas; no obstante, les exime de juicio al ser “nuevos en la fe”. Se entiende que los inquisidores atribuyen el empleo de la magia por parte de los indios no a la maldad, sino al desconocimiento de los preceptos y la ley de la “Santa Madre Iglesia”.

La información documental y la revisión de nuestro corpus sugiere que la Inquisición novohispana en este periodo considera las acusaciones por magia como eventos extraordinarios a los que no hay que prestar demasiada atención. El Santo Oficio plantea la sanción de los otros grupos de la sociedad novohispana: españoles, mestizos, mulatos, etc., cuando incurran en tales delitos; éstos han de ser sancionados por la creencia y el uso de la magia en cualquiera de sus formas ya que conocen la fe y los principios de la Iglesia. Pero,

aunque conocedores de la fe cristiana, los implicados en estos procesos no solo practican, sino parecen también creer en la efectividad de la magia y los actos extraordinarios que ella obra como la metamorfosis, la invisibilidad, el daño en la salud, la influencia en el afecto de las personas, la multiplicación de los cuerpos, hasta la aparición de ratones con escopetas.

Los españoles, mulatos y mestizos de nuestros cuatro procesos poseen también conocimiento sobre la magia y acuden a estas explicaciones cuando denuncian el daño que se les ha hecho o los eventos extraordinarios que otros les cuentan y que algunos de ellos afirman haber presenciado. Parece que estas prácticas mágicas son de conocimiento común, forman parte del imaginario y permiten la construcción de un discurso coherente en los testimonios a través de los cuales los declarantes denuncian, ofrecen testimonio y se defienden durante la audiencia inquisitorial.

A pesar de que la actitud del Santo Oficio con respecto a la magia en esta época sea más indiferente, los representantes de la autoridad inquisitorial llevan a cabo la búsqueda de la creencia en estas prácticas conceptualizadas como superstición, han perseguido las huellas de las prácticas mágicas en los testimonios de los declarantes, revelando y dejando constancia escrita además de la conceptualización de la magia de otros grupos de la sociedad novohispana.

En el segundo capítulo de este trabajo se presentan los relatos editados a partir de las expresiones narrativas seleccionadas en cada expediente, orientados por la definición del relato inquisitorial. Se expone el corpus, así como los criterios para su edición.

CAPÍTULO II. DE RELATOS Y MAGIA

2.1. El relato inquisitorial: un relato co-construido

Para Rosa Aurora Pimentel el relato se define de forma general como “la construcción progresiva por la mediación de un narrador de un mundo de acción e interacción humanas, cuyo referente puede ser real o ficcional” (2005: 10), la autora señala que a partir de una definición tal, el relato abarcaría “desde la anécdota más simple, pasando por la crónica, los relatos verídicos, folklóricos o maravillosos y el cuento corto, hasta la novela más compleja, la biografía o la autobiografía.” (10). Bajo esta definición, las narraciones presentes en nuestro corpus ya podrían denominarse relatos. Sin embargo, existen rasgos de la narrativa estudiada que pueden explicarse mejor en términos del relato “co-construido”.

Los textos jurídicos a los que nos enfrentamos surgen por su propia naturaleza de un tipo de interacción comunicativa entre distintos participantes, los representantes de la autoridad inquisitorial y los declarantes,³³ durante la audiencia. Y aunque en principio podrían ubicarse en el género argumentativo, lo cierto es que, en las intervenciones de los declarantes, los testimonios se desarrollan como textos narrativos. La presencia de la narración en los expedientes no es de extrañar, tal como señala Elinor Ochs: “La narrativa no sólo puede alojar otras actividades lingüísticas, sino que ella misma puede estar incorporada en un género o una actividad mayor. Por ejemplo, una narración puede, además de contener una disputa, estar ella misma alojada dentro de una disputa actual, como cuando alguien cuenta una historia para ilustrar el punto de vista que quiere sostener” (2000: 275); el ejemplo de Ochs es pertinente toda vez que, por medio de las narraciones en los expedientes, precisamente se pretende demostrar un punto de vista sobre unos acontecimientos específicos y la culpabilidad o inocencia de quienes participan de los mismos.

³³ Hacemos esta distinción entre los representantes de la autoridad inquisitorial y los distintos declarantes, de manera general, pero entendemos y aludimos en el Capítulo I, en el apartado de edición de los relatos y en el análisis, los distintos roles que cumplen estos participantes de la interacción (comisario, notario, denunciante, acusado, testigo) y, sobre todo durante el análisis, se tomará nota de las implicaciones de estos roles en la construcción de los relatos.

De vuelta a la definición de los textos inquisitoriales como relatos, nos interesan las nociones de Elinor Ochs cuando se refiere al relato como una narración de acontecimientos organizados temporalmente, lo mismo que sus señalamientos sobre el relato co-construido. Respecto al primer punto, Ochs señala que narrativa puede emplearse de forma específica para denominar al género del relato o bien para referir una serie más amplia de géneros, además de éste, como los informes, las noticias, transmisiones deportivas, etc. (2000: 277). Entre las características comunes a las distintas narraciones se destaca el orden temporal de los acontecimientos, es decir que “describen una transición temporal de un estado de cosas a otro” (277), no obstante, esta característica de la narración no es suficiente para determinar que ésta constituya efectivamente un relato (277).

Cuando la autora se enfoca en la definición del relato, refiere cómo normalmente en éste se narran eventos que merecen ser contados y que, por lo general, se organizan en torno a un objetivo: “los relatos tienen un objetivo que organiza la construcción de la narración misma. A menudo el objeto es la evaluación moral de un hecho acaecido [...]” (2005: 282). Es la organización de la narración a partir de un objetivo y desde un punto de vista, es decir la trama, lo que distingue a una lista de acontecimientos de una historia o de un relato de acontecimientos, pues “Los relatos no son tanto descripciones de hechos como interpretaciones de sucesos acaecidos” (283). Y, en cita de K. Burke (1962), Elinor Ochs continúa: “La trama anuda elementos circunstanciales como escenas, agentes, instrumentos, actos y propósitos en un esquema coherente que gira alrededor de un suceso excepcional, generalmente perturbador.” (2005: 283).

Con base en lo anterior, las narraciones en los testimonios inquisitoriales se construyen como auténticos relatos, pues se organizan en torno a un suceso central – excepcional– en el que se implican elementos vinculados con la magia supersticiosa.³⁴ Las narraciones de los declarantes se estructuran además a partir de un punto de vista³⁵ y con un

³⁴ En el apartado “1.3.3 La magia en el relato inquisitorial: distintos delitos, un mismo principio”, se explica la conceptualización de los eventos narrados en los expedientes del corpus como *magia supersticiosa*.

³⁵ Acerca del punto de vista y de las características comunes a cualquier tipo de relato, verdadero o de ficción, Paul Ricoeur (1994) señala que además de un orden secuencial o cronológico, las historias o el relato propiamente dicho tiene una dimensión “configuracional”, que se basa en el punto de vista que vincula al narrador con la historia, a partir del cual los distintos eventos, ordenados cronológicamente, o no, son comprendidos como parte de una “totalidad”: “la actividad de contar no consiste simplemente en añadir

propósito: narrar unos acontecimientos en los que se presenta uno o más elementos asociados con la magia que se configura o conceptualiza como una transgresión, hasta cierto punto, de la religión católica,³⁶ ocasionando así que los involucrados sean susceptibles de denuncia ante el Santo Oficio.

Por otra parte, para nuestro estudio resultan relevantes algunas consideraciones sobre el relato co-construido. Haciendo referencia al trabajo de Bajtín, Bauman y Goodwin, entre otros, Elinor Ochs señala lo siguiente: “los autores de las narraciones no son solamente aquellos que las presentan sino también los muchos lectores e interlocutores que influyen en la dirección de la narración [...] Esta coautoría resulta bien evidente en las narraciones conversacionales, en las que los interlocutores hacen preguntas y comentarios, y además contribuyen explícitamente a un relato en desarrollo” (2000: 271-272). Hemos referido que, aunque se han preservado por medio de la escritura, los textos inquisitoriales son producto de una interacción comunicativa oral –entre representantes de la autoridad inquisitorial y una serie de declarantes– y en consecuencia poseen un cierto carácter, si no necesariamente conversacional, sí dialógico.

Así, los relatos inquisitoriales son también resultado de un proceso de *co-construcción* en términos de Sally Jacoby y Elinor Ochs quienes definen el término como: “the joint creation of a form, interpretation, stance, action, activity, identity, institution, skill, ideology, emotion, or other culturally meaningful reality” (1995: 171).³⁷ En nuestro caso, quizá el ejemplo más evidente de dicho proceso se muestra en los cuestionamientos de los representantes de la autoridad inquisitorial que orientan la narración de los acontecimientos

episodios unos después de otros: construye totalidades significantes, también a partir de eventos dispersos” (Ricoeur, 1994: 44- 47). Acerca del “punto de vista” señala que en el relato no ficcional éste abarca toda una serie de actitudes del narrador con respecto a la historia que narra: “se puede afirmar que pertenece al arte narrativo ligar una historia a un narrador. Esta relación envuelve toda la gama de actitudes del narrador con respecto a su historia. Esas actitudes constituyen lo que Scholes y Kellog llaman ‘punto de vista en el relato’” (Ricoeur, 1994: 47).

³⁶ En el apartado “1.2 La Inquisición en el siglo XVIII: Magia en el Obispado de Michoacán”, con base en los trabajos de Solange Alberro, Oliva Gargallo y Rocío Alamillos, se explica cómo la magia como superstición debía ser perseguida y erradicada pues era “un pecado más, entre los muchos que contradecían los dogmas religiosos” (Alamillos Álvarez, 2015: 131).

³⁷ Traducción personal: “La creación conjunta de una forma, interpretación, postura, acción, actividad, identidad, institución, habilidad, ideología, emoción u otra realidad culturalmente significativa”.

por parte de los declarantes³⁸, como se ilustra en el siguiente ejemplo tomado del primer relato “Baile de mujeres (María, la Guzmaná)”, en el que resaltamos en negritas la parte que corresponde a la participación de la autoridad inquisitorial para distinguirla de la que pertenece a la voz de los declarantes:

Y, preguntado si sabe o presume la causa porque ha sido llamado, dixo que no sabe ni lo presume. **Preguntado si sabe o ha oído decir que alguna persona aya dicho o echo cosa alguna que sea o parezca ser contra nuestra sancta fee cathólica, ley evangélica que predica y enseña la Sancta Madre Yglesia cathólica, romana o contra el recto y libre exercicio de el Sancto Oficio.** Dixo el que aora sinco [o] seis años el domingo de pasqua de resurrección le contó un bermejo llamado Esmeregildo González, casado con Francisca de Vanda, vendedor de pollos y huevos en el monte de San Nicolás, que el Jueves o Viernes Santo de dicho año como a las diez de la mañana, haviéndole dicho Joseph Correa que si quería ver un fandanguito, y respondió que sí; lo llevó a una casa en donde no sabía dicho bermejo quién vivía y, después, enseñándosela a dicho Francisco Xavier de León, éste le dixo que vivía en ella una muger llamada la Guzmaná –de cuió nombre no se acuerda pero sí sabe que es muger de un yndio arriero– [...] (AHCMO, Diocesano, Justicia, Inquisición, Siglo XVIII, Expediente 17: f 4v.)

No obstante la producción de textos co-construidos implica la intervención de distintos participantes, Jacoby y Ochs (1995) señalan que la co-construcción ocurre aun en interacciones comunicativas en las que se expresan puntos de vista opuestos o diferentes. Tal es el caso, de los fragmentos narrativos correspondientes a los acusados en dos de los expedientes³⁹ del corpus en los que, como es de esperar, éstos presentan puntos de vista parcialmente distintos en torno a los acontecimientos narrados en la denuncia y en el resto de los testimonios.

La aproximación a los textos inquisitoriales desde esta perspectiva llama también la atención hacia la colaboración de los participantes para producir una narración coherente, con un mismo objetivo pero con distintos niveles de influencia en la construcción del relato; lo que se define como “relaciones de asimetría” en la interacción: “relationships of asymmetry [...] may be reproduced through co-constructed interaction; co-construction certainly does not mean that participants play identical interactional roles or that trough interaction asymmetrical social relations fall away into an egalitarian utopia” (Jacoby y Ochs,

³⁸ Las implicaciones de la intervención de los participantes en la construcción de los relatos inquisitoriales se explicarán con mayor profundidad en el tercer capítulo de la investigación.

³⁹ Los casos referidos son los que siguen la causa contra Juan Nepomuceno Perales y contra los españoles, Joseph de Villela y Francisco Vibanco; se profundizará en su análisis en el tercer capítulo.

1995: 178). Así, dadas las características del evento comunicativo en el que surgen los textos inquisitoriales, es innegable que los representantes de la autoridad inquisitorial, comisario y notario, como interlocutores-coautores juegan un papel particular en la interacción y en la co-construcción de los mismos.⁴⁰

Cabe señalar desde ahora que notario, comisario y los declarantes co-construyen la narración de los sucesos, pero también la conceptualización de la magia –los distintos eventos y elementos asociados a ella– como transgresión de la religión católica. Es decir, desde las nociones de la co-construcción, notario y comisario como coautores –desde su posición en la interacción comunicativa– orientan, desde el nivel semántico, el sentido de las prácticas mágicas hacia la superstición y la transgresión y, de este modo, dirigen o propician también la narración de determinados eventos por parte de los co-narradores: denunciantes, testigos y acusados; generando así, en colaboración, la producción de un relato coherente en torno de un evento mágico transgresor.⁴¹

Las ideas de Ochs acerca del relato y la co-construcción han orientado igualmente algunas decisiones durante el proceso de edición de los relatos; pues al considerar que los

⁴⁰ Este rol jerárquico de los representantes de la autoridad inquisitorial se retoma también para el análisis de la conceptualización de la magia como transgresión de la religión católica –que constituye el eje de la narración– en el último capítulo de la investigación para entender cómo era la conceptualización de la magia, como transgresión de la religión católica por parte del discurso inquisitorial de la época, lo que orienta la conceptualización de lo mágico en los relatos inquisitoriales e influye así en los sucesos específicos que narran los declarantes.

Igualmente importante es señalar que la asimetría en la co-construcción del relato inquisitorial por parte de la autoridad inquisitorial se manifiesta incluso antes de la interacción comunicativa que representan los interrogatorios; el discurso de los inquisidores ejercía una primera intervención en el proceso de co-construcción de los relatos inquisitoriales a través de los *edictos de fe*, pues a partir de la publicación y lectura de estos documentos, la población y los futuros delarantes eran informados de las prohibiciones y faltas perseguidas por el Santo Oficio. De manera que los eventos narrados en las denuncias y testimonios no deben considerarse del todo espontáneos. “Este documento, uno de los más célebres del Santo Oficio y de más larga vida, se leía al público que acudía a oír misa en las diferentes iglesias para luego colgarlo en sus puertas con el objetivo de que todo el mundo se enterara de su contenido. En el edicto se conminaba a la población a confesar las posibles herejías que ellos mismos hubieran hecho o dicho, así como pretendían que delatasen a otras personas, incluso familiares, a las que hubieran visto cometer herejías u oído decir palabras heréticas o narraciones relativas a ellas” (Galende Díaz y Cabezas Fontanilla, 2012: 135).

⁴¹ Las consideraciones sobre la co-construcción y la influencia simultánea de las intervenciones de las autoridades inquisitoriales en la conceptualización de la magia, y por ende en la narración de determinados sucesos por parte de los declarantes, se desarrollarán con mayor profundidad durante el análisis en el Capítulo III, en el que se describirá la manera en que la magia se conceptualiza en los relatos como transgresión de lo católico, para comprender así la disposición de los distintos fragmentos narrativos que conforman los relatos inquisitoriales.

relatos poseen un carácter dialógico y se construyen mediante la colaboración de una serie de participantes, se conservan las narraciones de los declarantes y, también, los cuestionamientos e intervenciones de los representantes de la autoridad inquisitorial, de este modo podemos apreciar mejor el registro de la co-construcción asimétrica del relato inquisitorial. Además, a partir del concepto de la trama como prueba de la existencia del relato, se ha decidido considerar los distintos fragmentos narrativos de los expedientes como parte de un mismo relato co-construido pues existe un objetivo y un evento central que son el eje de la narración en los distintos testimonios; aun cuando la relación de los acontecimientos se construye desde la colaboración de distintos participantes co-narradores y, principalmente, bajo la orientación de las intervenciones de los funcionarios del Santo Oficio.

Por ejemplo, en el primer expediente⁴² se introduce el relato central del baile “con tal arte y encanto de el demonio” de la acusada, durante el cual tienen lugar algunos elementos mágicos; pero, también se incluyen otros fragmentos narrativos que abonan al relato principal y al objetivo de éste: demostrar la calidad de hechicera maléfica –y por tanto transgresora de la religión católica– de la denunciada. Sin embargo, en la parte final de este relato, la narración del testigo, directamente implicado en los hechos, aporta una relación de acontecimientos que atenúan el sentido transgresor de los eventos mágicos ocurridos, específicamente los que tienen que ver directamente con el baile de la Guzmaná. Así, aunque los conarradores relatan eventos similares y aportan otros distintos, consideramos que lo que hacen con cada participación es nutrir, co-construir, un mismo relato que se introduce en la denuncia o testimonio inicial.

Igualmente, las consideraciones acerca de la trama como base del relato, y del evento mágico central, conceptualizado como superstición y transgresión de la religión católica, como eje para la construcción del relato, ha servido de guía para la selección del material narrativo que se integra en cada uno de los cuatro relatos inquisitoriales en el proceso de

⁴² Expediente “Contra Mária de Gloria, mulata o negra y otras por maléfica”. AHCMO, Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1744), Caja 1235, Expediente 17.

edición. Durante la revisión de las narraciones en los testimonios, se integran al relato sólo aquellas cuyo sentido se orienta en torno de la magia supersticiosa.⁴³

Con base en las consideraciones anteriores, la edición de los relatos inquisitoriales se ha llevado a cabo bajo los parámetros que se describen enseguida y en la forma que se muestra a continuación.

2.2. Criterios para la transcripción y la edición de los relatos inquisitoriales

La transcripción de los cuatro textos que conforman nuestro corpus se realizó siguiendo algunos criterios de la “transcripción literal modernizada”,⁴⁴ con la intención de permitir una lectura más ágil de los mismos, intentando conservar en lo posible cierta fidelidad con el texto original que no comprometa la comprensión (Tanodi, 2000: 263).

Los criterios para la transcripción de los textos son los siguientes:⁴⁵

- Se conserva la ortografía del texto original.
- Se actualizan la acentuación, la puntuación⁴⁶ y el uso de mayúsculas y minúsculas.
- Se desarrollan las abreviaturas.⁴⁷
- Las palabras y frases cuya lectura resulte dudosa se anotan como han sido interpretadas, entre signos de interrogación y corchetes: [¿once?].

⁴³ El ejemplo más claro se presenta en el capítulo III cuando se analiza el primer relato estudiado, apartado: 3.1.1.1. “María la Guzman y el baile de Mujeres”.

⁴⁴ Branka M. Tanodi (2000) explica: “La diversidad en el modo de transcribir documentos históricos manuscritos se ha debido principalmente a dos tendencias, podríamos decir que opuestas entre sí, que adoptaron copistas y editores. La primera se refiere al manuscrito con el propósito de transcribirlo de la manera más fiel en su aspecto paleográfico y la otra se ocupa más del lector para ofrecerle el texto en forma accesible y comprensible. Una tercera tendencia [...] se esfuerza en presentar el texto fiel y al mismo tiempo en la forma más accesible al lector.” (2000: 260) esta tercera tendencia es la transcripción literal modernizada.

⁴⁵ Para definir los criterios para la edición de los textos inquisitoriales se tomaron en cuenta los trabajos de Branka M. Tanodi (2000) y los criterios en *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito magia y otras supersticiones, siglos XVII- XVIII* (2010) coordinado por Enrique Flores y Mariana Masera.

Para contraste de la transcripción se contó con el apoyo de las transcripciones del catálogo en línea: “Brujería y hechicería en el siglo XVIII en Michoacán. Catálogo Razonado de Expedientes Inquisitoriales” coordinado por Cecilia López Ridaura. <<https://www.lanmo.unam.mx/brujeriayhechiceria/index.php>>

⁴⁶ Como señala Branka M. Tanodi: “En las ediciones de divulgación se mantendrá la fidelidad del texto pero podrá modernizarse la ortografía y la puntuación.” (2000: 270)

⁴⁷ Para desarrollar las abreviaturas se recurrió a la revisión del trabajo coordinado por Enrique Flores y Mariana Masera; así como a la herramienta en línea “Diccionario de abreviaturas novohispanas Ak’ ab Ts’ ib”, coordinado por María Elena Guerrero del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

- Si es evidente la falta de un apalabra que dé sentido a una frase, se colocará ésta entre corchetes: “Y que, porque él no [la] regañara, las había tapado.”
- Se respeta la unión de dos palabras como: desta, della.

Notas sobre la edición de los relatos inquisitoriales:

- Se ha colocado un título general, numerado como apartado y en negritas, para cada relato de acuerdo con el contenido general del mismo, ejemplo: [**2.3.1 Baile de mujeres (María, la Guzmaná)**].
- Se indican los datos de clasificación y ubicación de los textos inquisitoriales: fondo, sección, siglo, serie, caja, expediente y número de folios.
- Se transcribe la portada de cada caso.
- Resaltado en negritas y entre corchetes, se anota el folio en el que se ubica cada sección del texto transcrito, indicando si se encuentra en el recto (r) o en el verso (v), ejemplo: [**f. 5r**].
- También de acuerdo con su contenido se asigna un subtítulo, centrado, entre comillas y en negritas, para los distintos fragmentos narrativos de los testimonios que conforman el relato.
- También, entre corchetes, se apunta el nombre y otros datos generales del declarante, así como el tipo de intervención (denuncia, testimonio, ratificación); se anotan el día y lugar en que se registró la declaración. En el testimonio inicial se transcriben además los datos generales del declarante en el cuerpo del texto, tal como aparecen en el documento original. En el resto de los testimonios del expediente estos datos se resumen entre corchetes como queda señalado al principio del párrafo.
- Al final de cada relato, en cursiva y con una sangría mayor, se coloca un párrafo explicativo con información general del expediente: testimonios u otras secciones que lo conforman; secciones omitidas y las causas de dichas omisiones: así como el nombre del notario y comisario a cargo.

2.3. Relatos inquisitoriales del Obispado michoacano

2.3.1. María la Guzman y el baile de mujeres

Fondo: Diocesano
Sección: Justicia
Siglo: XVIII
Serie: Inquisición
Caja: 1235
Expediente: 17
[9 folios numerados]

[Portada f. 1r]

San Miguel el Grande, Año de 1744

El Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio.

Contra

Márgara de Gloria, mulata o negra y otras, por maléfica.

“Un baile con encanto y arte del demonio”

[Denuncia de Juana Antonia Niño contra María, la Guzman, y declaración sobre sus familiares. En la villa de San Miguel el Grande, 1743]⁴⁸

[f. 3r]

En la villa de San Miguel el Grande, en catorce de septiembre de el año de mil setecientos y quarenta y tres, por la tarde, pareció ante mí, el infrascripto notario del Santo Oficio de esta dicha villa, por causa de los edictos de el Santo Tribunal que se han publicado; y juró en forma que dirá verdad, una muger que dixo llamarse Juana Antonia Niño,⁴⁹ viuda de Francisco Anguiano cuio oficio era fructero, vezina de esta dicha villa, de edad de sinquenta años. La que, para descargo de su conciencia, dize y denuncia que por la quaresma de ahora

⁴⁸ Cabe recordar que en el testimonio inicial que compone cada relato aparecen los datos generales del procesado entre corchetes, pero también en el cuerpo del texto; en los fragmentos narrativos siguientes, los datos se anotan sólo entre corchetes para facilitar la lectura.

⁴⁹ Puede ser Nino o Niño, el trazo (virgulilla) sobre la “n” no es suficientemente claro en esta parte del texto como para determinar si se trata de una letra “n” o “ñ”; en un caso posterior sí se distingue con claridad el trazo sobre la palabra “niño”.

dos años, estando en su cassa en dicha villa, le oió decir a Francisco Xavier de León –que vive en la hacienda de la Petaca, como quatro leguas distante de esta villa– que le contó por cierto un mozo bermejo colorado y robusto, a quien le comienza a apuntar el bozo, el que no sabe cómo se llama, pero sí sabe que vive en un paraje de estos alrededores llamado Las Chamaqueras,⁵⁰ –a quién sí conoce dicho Francisco Xavier León–. Y, a éste le contó dicho mozo que, habiendo ido en compañía de uno de los Correos (que vive en la labor de el padre don Hypolito de Aguado, en cassa de las Guzmanas, junto a las Lucías, en donde vive María Guzman, loba, casada con un yndio blanco llamado Cayetano)⁵¹, halló dicho bermejo y su compañero Correa (quien lo llevó) a esta dicha María Guzman con otra muger que la acompañaba el día Jueves Santo en la tarde. Y, metiéndolos adentro de su cassa, cerraron la puerta y comenzaron las dos a bailar con tal encanto y arte de el demonio que, siendo ellas sólo dos, se les hicieron diez mugeres, las que, en cueros, su modo de baylar era pegar los pies en las vigas y dar brincos por todo el quarto, de lo que quedó atemorizado dicho bermejo; durando dicho baile hasta como las quatro de la tarde, habiendo comenzado como después del medio día.

“La moneda de san Antonio y el sapo”⁵²

Otrosí declara dicha denunciante que en el año de onze que vino a esta villa, vio que en ella fue azotada públicamente la dicha María Guzman en tiempo de don Joseph de Marroquín, comisario de el Santo Oficio, por no sé qué echiserías que hazía con varias hiervas.

Y declara que toda la familia de esta tal Guzman ha tenido esta lacra; pues una tía suia, era cosa común y sabida en esta villa, que decía siempre el que Antonio (hablando de el santo) le traía todos los días un peso y se lo metía baxo de la almohada.

Y, de ésta misma se supo en esta villa que por causa de impedirle a una muger el que entrase a curar a la muger de un fulano Lara, que se hallaba en esta dicha villa, se puso en medio de la calle transformada en la figura de un sapo horroroso, estorvándole con esto el

⁵⁰ El subrayado en este relato aparece en el documento.

⁵¹ Este paréntesis que no se cierra y los otros, que aparecen en este relato, aparecen en el documento original; hemos colocado el paréntesis final para facilitar la lectura.

⁵² Aquí encontramos un fragmento narrativo en que se distinguen dos acciones centrales distintas, no obstante consideramos que al referirse al mismo “personaje” era conveniente mantenerlo como un mismo fragmento.

que entrara a curar a la enferma; la cual tía se llama Manuela Guzmán y vive en la misma calle en que vive dicha María, aunque no en una misma casa.

“Las tres velas”

Otrosí declara y denuncia que una sobrina de esta dicha María Guzmán, llamada Antonia Efigenia, la Guzmán, que vive como la otra en la misma calle, aunque en casa diversa, supo de esta tal que estando en su casa y cama acostada con un hombre, a el inclinarse éste a cojer la xícara o vacinica, halló debaxo de la cama tres velas encendidas tapadas con unas ollitas. Y preguntándole el hombre ¿qué era aquello? le respondió la tal Antonia que una vezina se las había dado para que las encendiera y que, porque él no [la] regañara, [f. 3v] las había tapado.

“El robo de la gallina”

Asimismo, que supo el que haviéndole hurtado a la dicha María Guzmán una gallina, y la persona que la hurtó, haviéndola vendido a una muger llamada Michaela, ésta la metió baxo de un huacal; y haviendo dicha María conocido el hurto, se peleó con la que se la había hurtado, resultando de esto que la dicha Michaela, que compró la gallina, la halló al otro día (baxo de el mismo huacal donde la avía metido) muerta y toda llena de gusanos.

“La ‘hierva del niño’”

Finalmente, dice que ha oído decir comúnmente en esta villa que, siempre que está con otras de su jaés, se pelea: unas y otras se sacan a la cara varias porquerías de echizos y hiervas de que se valen y de que usan. Y ella también, algunas veces, las ha oído. Y que esta hierva de que usan discurre llamarse rosa maría, la llaman ellas la hierva del niño,⁵³ la cual siembran en unos huertecitos de su casa.

⁵³ Es probable que la hierba a la que se alude sea el peyote, como señala Gonzalo Aguirre Beltrán: según los registros de la Inquisición, el peyote recibía distintas denominaciones durante todo el periodo de la dominación española, entre ellas: Niño Jesús (Ciudad de México en 1617) y Santa María (Valladolid a partir de 1625) (1973: 148).

Y todo lo dicho es la verdad por el juramento que tiene echo. Y, siéndole leído, dixo que estaba bien escrito y que no lo dice por odio; prometió el secreto y, por no saber firmar, lo firmó por él el presente notario de que da fee.

“Baile por un real”

[Testimonio de Francisco Xavier de León, labrador en la hacienda de la Petaca, de treinta y tres años, casado, llamado por el Santo Oficio el 19 de septiembre de 1743]

[f. 3v]

Y, preguntado si sabe o presume la causa porque ha sido llamado, dixo que no sabe ni la presume. Preguntado si sabe o ha oído decir que alguna persona aya dicho o echo cosa alguna que sea o parezca ser contra nuestra sancta fee cathólica, ley evangélica que predica y enseña la Sancta Madre Yglesia cathólica romana o contra el recto y libre exercicio de el Sancto Oficio. Dixo el que aora sinco u seis años el Domingo de Pasqua de resurrección le contó un bermejo llamado Esmeregildo González, casado con Francisca de Vanda, vendedor de pollos y huevos en el monte de San Nicolás, que el Jueves o Viernes Santo de dicho año como a las diez de la mañana, haviéndole dicho Joseph Correa que si quería ver un fandang[u]ito, y respondió que sí; lo llevó a una casa en donde no sabía dicho bermejo quién vivía y, después, enseñándosela a dicho Francisco Xavier de León, éste le dixo que vivía en ella una muger llamada la Guzmaná –de cuió nombre no se acuerda pero sí sabe que es muger de un yndio arriero–. Hallaron en la dicha cassa a la la [sic] [f. 4r] dicha Guzmaná con otra muger que la acompañaba y, metiéndolos allá dentro, cerraron las mugeres la puerta; y, quedando el quarto totalmente obscuro, se aparecieron repentinamente muchas luces; y, haviendo entrado solas dos mugeres, vio en dicho quarto muchas, todas las quales comenzaron a bailar siendo el modo de su baile brincar desde el suelo hasta las bigas en donde hazían el son con los pies, de lo que quedó asustado dicho Esmeregildo González y más porque, antes de entrar, le dixo dicha Guzmaná que se quitase el rosario, lo qual no hizo. Quedando el quarto después de el baile, (el que no se acuerda si le dixo hasta qué horas duró) obscuro como al principio; hallando solas a las dos mugeres que havían entrado, las que le pidieron un real, el que no dio por no tenerlo, aunque su compañero Correa dixo que él lo daría por él, quedando dicho González temeroso de que, no por no haver dado el real, le hizieran algún daño.

Asimismo, dize y declara dicho Francisco Xavier de León que, a el oír lo que dicho González le contaba, juzgando que aquello que había visto fuera cosa de títeres o juego de manos, le dixo a dicho González le enseñase la cassa donde avía sido. Y, llevándolo a caballo, le enseñó la cassa, señalándosela con el dedo y es la misma (dize) en donde vive dicha Guzman. Diciéndole dicho González que no era cosa de títeres, sino cosas de bailes de mujeres. Asimismo, dize que, este mismo día que supo esto, aquella mañana se lo contó dicho Francisco Xavier a Juana Antonia Niño, puestera de la plaza, la que le dixo le enseñase a el bermejo, como se lo enseñó, llevándolo a su puesto después del medio día. Y platicando el dicho Francisco Xavier con dicha Juana, a la noche, este suceso, ésta le dixo que la dicha Guzman avía sido azotada en esta villa por orden de el Santo Officio, por causa de que parando unos forasteros en su cassa y estando la muger de uno de ellos enferma, le hizo la dicha Guzman algunos remedios. Y la dicha enferma le dijo a su marido la sacase de allí porque avía visto en aquella casa no sé qué cosas; y no sabe si por esto la azotaron, y si estos la acusaron al Santo Officio, pero sí sabe que dichos forasteros luego se salieron de la cassa.

Y esta es la verdad por el juramento que tiene echo y, siéndole leído, dixo que está bien escrito y que no lo dice por odio; prometió el secreto y, por no saber escribir, lo firmó por él el dicho notario de que da fee.

“Brujerías’ y el desfile de ratones”

[Testimonio de Esmeregildo González, vecino de las Chamacueras o hacienda de los cinco señores, español, vendedor de pollos, casado, de veinte años de edad aproximadamente, quien es llamado a declarar el 3 de octubre de 1743]

[f. 4v]

Preguntado si sabe o presume la causa porque ha sido llamado, dixo que no sabe ni presume la causa. Preguntado si sabe o ha oído decir que alguna persona aya dicho o echo cosa alguna que sea o parezca ser contra nuestra sancta fee cathólica, ley evangélica que predica y enseña la Sancta Madre Yglesia cathólica, romana o contra el recto y libre exercicio de el Santo Officio, dixo que no sabe ni ha oído decir cosa alguna de las que se le preguntan. Preguntado si sabe o ha oído decir que alguna persona aya echo algunas brujerías como lo es haver bolado

dentro de algún quarto o haver bailado en él de modo que aya causado su baile algún asombro en los circunstantes, dixo que no sabe ni ha oído decir tal cosa.

Fuele dicho que en el Sancto Officio ay información de que, por el tiempo de la quaresma, en esta villa, un día de Jueves Santo en presencia de algunas personas, en cierta cassa, se vieron bailar pegando los pies en las bigas a ciertas mugeres con otras que se aparecieron repentinamente, a lo cual él se halló presente y lo vio y oió. Y que, así por reverencia de Dios, nuestro señor, recorra bien su memoria y diga la verdad.

Dixo que es verdad el que aora se acuerda que havrá seis años, más o menos, que el Jueves Santo de dicho año, estando en casa de un hombre llamado Santiago de León, llegó a él Joseph Lázaro Correa con quien saliendo a pasear le dixo dicho Correa que si quería ir a veer una marcha de ratones; a que respondió que sí. Y, llevándolo a una cassa, que no sabe cuál es ni como se llama quien vive en ella, halló en la tal cassa a una muger sola y no sabe si adentro había otras; y al entrar en ella le dixo dicho Correa que se quitara el rosario, lo que le instaba con persuasiones, a que respondió que no haría tal cosa.

Habiéndose sentado, le dixo Correa a la muger estas palabras: “vaia usted señora echando esa ynfanteria”. Y, cerrando la muger la puerta, se salió fuera de el aposento y discurre el que se fue dicha muger a la asotea. Y de allí a un rato de haverse salido, vio con la poca luz que entraba por las renhendijas de la puerta, vio andar por las vigas las sombras de unos ratones que, en su propia figura de ratones, traían todos cargadas unas escopetas, siendo los ratones de el mismo tamaño que son ellos. Cuias marchas duró en pasar por las vigas poco espacio; y, viniendo después la muger, abrió la puerta y ellos se salieron luego de la cassa. Saliendo de ella, dicho Esmeregildo, lleno de pavor y miedo.

Así mismo, dize que también concurrió con ellos a esto un harriero de Parras [f. 5r] llamado Phelipe Alexandro de quien no sabe dónde ni en qué lugar vive y sea vezino. No sabiendo otra cosa alguna de esta materia ni vio otra cosa más de lo que lleva dicho. Y esta es la verdad por el juramento que tiene echo. Y, siéndole leído, dixo que estaba bien escrito y que no lo dize por odio. Encargósele el secreto, prometiolo y, por no saber firmar, lo firmó por él dicho notario de que da fee.

El expediente está compuesto por dos denuncias: contra María Guzmán y sus familiares y, una segunda contra Márgara de Gloria por hechizar a Xavier García [f. 8r]. Se ha tomado únicamente la primera denuncia porque en el corpus se cuenta con otro caso similar a la segunda. Se omitieron las ratificaciones de la española Juana Antonia Niño quien agrega que no ha sido Manuela Guzmán, tía de María, quien se transformó en un sapo horroroso, sino una india hechicera que le impidió el seguir curando de hechizo a otra persona [f. 6r]; así, se omite también la ratificación de Francisco Xavier de León [f. 6v] quien no añade nada distinto a lo declarado y la ratificación de Esmeregildo González quien añade únicamente que no recuerda que las sombras de ratones tuvieran esa forma exacta.

No se incluye la declaración de un testigo, Joseph Lázaro Correa [f. 5r-5v], quien desmiente los hechos referidos y explica que lo que se observó en el cuarto oscuro fueron las sombras de las personas que se proyectaban invertidas a través de la puerta cerrada, lo que le parecía normal.⁵⁴

[...]se estuvieron divirtiendo el tiempo que puede durar el resar tres o quatro credos, mirando las sombras de los que por la calle pasaban; pues cerrando la puerta o la bentana se veían las sombras de los que pasaban vocabaxo con los pies en las soleras de el embigado [...] y que esto que vio como es cosa que no le hizo fuerza alguna, pues dize que en cualquier tiempo que cierran dicha puerta o ventana, haviendo sol, siempre se veen dichas sombras [...] [f. 5r-5v]

El proceso no cuenta con una sentencia. El notario del Santo Oficio encargado de este expediente es el bachiller Joseph Anttonio Ramos de Castilla.

⁵⁴ Este testimonio no se ha considerado para la edición del relato en tanto no aporta directamente a la co-construcción del relato inquisitorial central en que se conceptualiza la magia como transgresión de la religión católica. Sin embargo, Joseph Lázaro Correa participa en la co-construcción del texto, aunque no de forma colaborativa al no compartir el punto de vista sobre los acontecimientos ni el objetivo comunicativo, pues lo que hace es normalizar los eventos acaecidos y atenuar así el rasgo mágico y transgresor de los mismos. Puede encontrarse un estudio respecto a este caso en el trabajo de Jorge Amós Martínez Ayala (en Martínez Ayala y Gutiérrez López, 2012: 17- 28).

2.3.2. Ilícita amistad y el hechizo de Isabel Melgosa

Fondo: Diocesano
Sección: Justicia
Siglo: XVIII
Serie: Inquisición
Caja: 1236
Expediente: 39
[29 folios numerados]

[Portada f. 1r]

Isabel Melgosa.

Piedad y Tlasasalca año de 1755

El secretario que haze oficio de fiscal del Santo Officio de México

Contra Isabel Melgosa, soltera, mestiza, vecina de la estancia de Purépero del curato de Tlasasalca.

“Hechizo de Isabel Melgosa sobre Antonio Magaña y su familia”

[Denuncia de Antonio Magaña contra Isabel Melgoza por hechizarlos a él y a su esposa. Magaña denuncia también a Micaela Melgosa, hermana de Isabel, por hechizar a su hija. San Sebastián de la Piedad, 1755]

[f. 4r]

En el pueblo de San Sevastián de la Piedad, jurisdicción de Tlasasalca Nueva España de este Ovispado de Michoacán, en trece días del mes de mayo de mil setesientos cincuenta y cinco años, por la mañana, ante el señor doctor don Agustín Francisco de Esquivel y Bargas, cura beneficiado por su magestad de este dicho pueblo y comisario del Santo Officio, por ante mí, don Agustín Zarco y Serrano, alguacil mayor del dicho Santo Officio en este referido pueblo, notario nomvrado para el curso de estas diligencias a falta del propio que lo es el bachiller don Antonio Pérez de la Busta, su lugarteniente de cura del pueblo de Tanguenguato, distante de esta cavecera ocho leguas i en actual ocupación, y dicho don Agustín, aviendo echo ante mí el juramento de fidelidad y secreto, pareció, sin ser llamado, y juró en forma

que dirá verdad un hombre que dixo llamarse Antonio Magaña, español y besino de esta jurisdicción en la estancia de Purépero, curato de Tlasasalca, casado con Rita Baes, española de edad de cuarenta años. El qual, por descargo de su conciencia, dice y denuncia que habrá materia de quince años, siendo ya casado con la enunciada consorte, que tubo ylicita amistad con Ysavel Melgosa, soltera, mestiza y becina de dicha estancia de Purépero, la que se tiene por parienta del espresado Magaña; y, aunque dice ylicita amistad, no fue con frecuencia porque sólo una vez cayó en aquel entonces con ella, pues, aunque la dicha lo siguió y persiguió varias veces, no le hizo caso.

Por los años de cincuenta y tres pasado, le sucedió que haviéndose quedado solo en su cassa sin su esposa, por haver hido al pueblo de Penxamillo a apadrinar a un hermano suyo, le cayó la dicha Ysabel acompañada de María Antonia, que se tiene por mestiza, casada con un becino de dicha estancia llamado Donato; y le dijo que le llevaba aquella mujer. A lo que el que denuncia le dijo que él no le había pedido tal muger, haciéndole cargo y llamándole [f. 4v] y acordándole la amistad que ellos habían tenido. Esto pasó a fines de fevrero del citado año, estando el dicho Magaña una noche antes de cenar con Bernardo, el sastre, vezino del pueblo de Tlasasalca, casado con una yndia llamada Lucía, quien bio llegar a las dichas dos mugeres y que llamaron a solas al que denuncia. Haviéndose visto a solas con ellas, aunque procuró escusar la provocación con la dicha María Antonia para quien fue provocado de la misma Ysabel, y llevado tamvién a la ymportunidad de la espresada María Antonia, la qual asta le dijo que por no dar un rreal dormiría con una piedra, con esto se dejó llevar de su fragilidad y, al tener cópula con la dicha María Antonia, la halló totalmente ynpotente e yncapaz de penetrar. Esto pasó a vista, ciencia y paciencia de la Ysabel, las que maltrató de razones haciéndoles patente la burla que fueron a hacerle; con la que se sintió desde aquel día emvarado y enfermo del estómago, con una debilidad de pies que por seis meses estuvo sin poder salir de su cassa.

Biniendo ya la dicha su esposa del pueblo de Penxamillo adonde avía ydo, como lleva declarado, le acometieron en el camino unas bascas. Llegó a su cassa y, al tener a la noche con ella el uso matrimonial, la halló totalmente ligada e ympotente como le a sucedido asta el día de oy. Hubo por fin andando días de declararse con el que denuncia, y le dijo que de a dónde podría haverles venido y originádoseles aquel daño, y le respondió que de las dos

mencionadas Ysabel y María Antonia por el caso que le pasó en su ausencia. Entonces la dicha su muger partió a casa de la espresada Ysabel y le dio de palos tratándola de echicera por el daño que les había echo. Desto resultó que, a la dicha Rita, su esposa, le empezó a crecer el biente como si estuviera preñada y por tal lo juzgaron las parteras; pero ella, con gran desconfianza de que no fuera preñez, pasados los nueve meses, fue al puevlo de Zacapo a encomendarse al señor san Antonio. Venida que fue de allá se le enjutó y secó el biente pero quedó asta el día de oy con bascas continuas y envarado el estómago. Afligidos de berse enfermos ocurrieron al remedio del cielo, se encomendó a María Santísima y al Señor Sacramentado a quien le mandó decir una missa.

Echa esta diligencia, [f. 5r] se le ynformó de cassa de Diego Duarte, vezino de dicha estancia, hallarse en dicha su cassa una yndia soltera llamada Lucía, vezina del pueblo de Chilchota, colindante del dicho curato de Tlasasalca; curandera que estaba curando de echizo, según le digeron, a una muchacha doncella, hija de dicho Duarte. La mandó llamar y, venida que fue dicha curandera, le dijo que tenía echizo pero que lo curaría con una ayuda que había de tomar. Otro día por la mañana le untó el vientre, a lo que vio, con sebo rebuelto con unos polvos que no supo su calidad. Le echó la ayuda y, al tiempo de deponerla, le puso su muger el baso en que, ya sentado y deponiendo dicha ayuda, sintió dentro del baso un animal que saltava; halló que era un sapo, el que lazó la curandera con una cuerda, le echó una poca de sal y lo colgó a bista de su esposa, madre y hermanas del que declara. Depuso también unos como chochos llenos de sangre y enbultos en una tela. Con este remedio quedó sano del estómago y le declaró la curandera que ese daño se lo había hecho Ysabel Melgosa, como tamvién se lo hizo a su muger pero que a ésta no se hallaba capaz de curar.

Pasando esto, a los quince días, se le ofreció al declarante matar un puerco para vender. Llegó a comprar Micaela Melgosa, hermana de la enunciada Ysabel, tomó una parte de carne a la que le echó chile de adobo y la conpuso Juana, muchacha, hija del dicho Magaña, doncella, y a poco tiempo de haberse despedido la dicha Micaela, sintió la doncella un dolor behemente en el dedo de una mano que le fue suviendo asta las fauzes de la respiración como que la haogava. Después le repitió el mismo accidente y, entendido el que declara que semejantes daños le venían por dichas Melgosas, pasó a Tlasasalca a querellarse ante su cura el bachiller don Phelipe Martínez de Borja quien le dijo no le recibía la denuncia

por tocarle a dicho señor comisario. Volbió a su cassa y halló en ella a dicha su curandera Lucía la que le ratificó que las dichas Melgosas eran tamvién las que havían enfermado a su hija; que ella la sanaría, como de facto tomó una ventosa con la que le echó del omvro un chocho y quedó buena y sana la enferma.

Deseoso siempre y anelando por la salud de su muger, hubo quien le aconsejara que procurara gratificar y llebarse bien con Ysabel. Y, no hallando otro modo o pareciéndole el más [f. 5v] eficaz, la trató ylicitamente y reyncidió con ella unas cuatro vezes, acariciándola al fin de que le sanara a su esposa. En una de estas ocasiones le dijo la dicha Ysabel que vuscara remedio y que sanaría pero que le digera, si en caso de morir su esposa, se casaría con ella, lo que repudió y replicó que de ningún modo. Después, lo mandó a llamar a su cassa con una muchachuela, hija de la dicha, que fue al llamado y le pidió un poco de lienzo y le dio tres varas de bretaña; recomvínola que por qué no se avían bisto donde otras ocasiones, a que le satisfizo que por andar allí el theniente.

A esto acaeció que sugerido y aconsejado citó a Ysabel al campo una noche para amedrentarla. Con amenazas y castigo, temerosa, hubo de decirle que ella tenía enferma a su esposa y que le prometía curarla; en bista de esto, la amarró de las manos y la llebó cuarteando o dándole unos azotes, a lo que le ayudó un manzebo llamado Juan Magaña, asta la orilla de dicha estancia. Allí mandó llamar a Joseph de Espinoza y a don Bicente Carrillo para que fuesen testigos de la declaración y promesa de Ysabel. Carrillo se escusó y bino Espinoza en compañía de Juan Ramos y Cayetano Ramos, parientes del que declara, ante quienes declaró ser ella la que tenía emferma a su esposa y que prometía su curación. Pidióle que la llevase a ver a dicha su esposa, fueron juntos los dos, haviéndose ydo los otros a sus cassas, estuvo con la espresada su esposa; le pidió perdón y le dijo que al día siguiente la curaría, lo que no cumplió porque luego por la mañana le mandó decir con su hija que bebiese un poco de azeite y ella se pasó a Tlasasalca a poner demanda de querella por los azotes ante el theniente de alcalde mayor. Que esto fue el pasado mes de marzo del corriente.

Que cree y se persuade a ser verdad todo lo dicho por la mala fama y opinión que tiene la dicha Ysabel y su hermana Micaela en lo que lleba dicho, como tamvién su hermana Dionisia y su compañera Gertrudis de Orozco. Que todas son tenidas por echiceras en la

referida estancia. A esto se agrega haver oýdo decir a Juan de Hornelas que Ysabel mató a su muger de echizo. Que tamvién oyó decir a Antonio Reyes que dicha Ysabel avía muerto tres mugeres con encantos y echizos. Que tamvién le dijo don Joseph de Borja de la mala opinión [f. 6r] de Ysabel y que, en caso necesario, declararía mucho por ciertas diligencias que hizo de orden del cura su hermano.

Que todo lo que lleva dicho y declarado es la berdad, so cargo del juramento que fecho tiene, en el que se afirmó y rratificó. Siéndole leýda esta su denuncia de berbo ad berbum, dijo que estava vien escrita, que no lo dice por odio. Prometió el secreto y firmolo de su puño.

“El muñeco de cera y hechizo mortal contra varias personas”

[Testimonio de Juan de Hornelas, español, casado, de treinta y cuatro años, fue llamado el mismo día, 13 de mayo de 1755, por el Santo Oficio y declaró contra Ysabel Melgoza con quien también sostuvo ilícita amistad]

[f. 6v]

1º testigo: Juan de Hornelas⁵⁵

Preguntado si sabe o presume la causa porque a sido llamado, dijo que presume será para que declare lo que, aora siete años, le pasó con Ysabel Melgosa, mestiza y soltera de dicha estancia de Purépero. Y declara que aviendo tenido antes, siendo soltero, amistad ylízita con la dicha Ysabel por espacio de seis años, le sucedió que estando una vez con ella le metió la mano en la volsa y le sacó un muñeco de cera del tamaño de un gеме⁵⁶ con unas espinas clavadas al pecho y envuelto en unos cavellos; lo quemó y este lance le sirvió para avrir los ojos y retirarse de la dicha Ysabel y dar forma de casarse con Catalina Magaña, su primera esposa, como lo hizo. Aunque la dicha Ysabel procuró ympedirle dicho matrimonio y le puso ympedimento ante el theniente de cura de Tlasasalca llamado don Manuel, siendo cura

⁵⁵ En este proceso aparecen señaladas las intervenciones de los distintos involucrados en el documento original, por eso no aparecen entre corchetes.

⁵⁶ Xeme, de acuerdo con la definición del Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española (1734): “La distancia que hai desde la extremidad del dedo pulgar a la del dedo índice, que sirve de medida [...]” <<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.1.0.0.0..> ».

ynterino don Phelipe Martínez Borja, por el qual ympedimento se le detuvo el matrimonio algún tiempo.

Por fin, la dicha le amenazó de muerte a su muger y sucediole a los nueve meses de casados que, haviendo parido, se fue a bañar al ojo del agua de dicha estancia de adonde, repentinamente, rresultó con el biente tan ynchado como si estuviese otra vez preñada. Y que esto lo vieron Onofre Magaña, [f. 7r] que ya murió, y Roque Magaña, que aún vive, todos vecinos. Así que vio a su muger de esa forma, presumió ser echizo por la misma Ysabel por lo que le avía pasado del muñeco. Solicitó curanderas y a la boz de la yndia María que vivía en Tlasasalca, y murió el año pasado, fue a berla para que curase a su esposa y se le escusó diciéndole que no se atrevía a curarla porque le tenía miedo a Ysabel de Melgosa, la que había enfermado a dicha su esposa. Hallábase en dicha estancia una forastera, que no save su nomvre, tamvién curandera; valiose de ella, la llevó a su cassa y le dio a la enferma un saumerio de la yerba que llaman de santa maría con el qual le provocó una basca y despidió por la voca unos popotes y unas tecatas de pino y una estaquilla de ocote y una maraña de cabellos. De todo lo qual es testigo Juan Ramos, vezino de dicha estancia, casado con Quiteria de la Cerda, y pariente del declarante. Al día siguiente, requirió a la dicha forastera que prosiguiese su curación y se le escusó diciéndole que no volvía a curarla porque, la noche de antes, la habían estacado de pies y manos y que se desapareció de dicha estancia, luego yncontinenti y no a sabido más ni tiene razón adónde se halla esta curandera. Como la enferma no sentía aliento, bino al puevlo de Numarán a la boz de otra yndia curandera llamada María que no save si es viva o muerta; la llevó a su cassa y, haviendo bisto y rreconocido a la emferma, le dijo que ya no tenía remedio, que tenía comidas las partes ynteriores, que no llegaría a la noche con vida, como así le sucedió, como pueden decirlo Roque Magaña y Cayetano y Juan Ramos.

Que declara también cómo mató por vía echizo a Juan Francisco de la Cerda, en el dicho Purépero, de una ynchazón en una rodilla porque no quiso casarse con Micaela Melgosa, hermana de la dicha Ysabel, que esto es púvlico y notorio. Declara tamvién que pocos días hace que, estando en casa de Joseph Magaña, vio llegar a la dicha Ysabel en compañía de Gertrudis de Orosco, en solicitud de una bieja curandera llamada Beatriz para que curase a Ysabel de unos azotes que le dio Antonio Magaña; escusose dicha Beatriz a la

curación mientras no diese fee de los azotes la justicia. Ynstole Gertrudis a que la curase y oyole decir el que declara cómo ya se avía puesto la querella ante el cura de Tlasasalca; y, que si dicho cura se cargase a la parte de Magaña, estuviese cierto que le clavaría un malacate en el corazón como se lo clavaron a Miguel de la Cerda y a Balerio Melgosa los que, de público y notorio, fallecieron de un accidente que no se conoció.

Que esta es la verdad por el juramento que tiene fecho [f. 7v] y siéndole leydo dijo que estaba bien escrito y que no lo dice por odio. Prometió el secreto. No firmó por no saver, firmolo por él dicho señor comisario.

“La mujer de piedra”

[Tres días después de haber declarado, 16 de mayo de 1755, Juan de Hornelas acude nuevamente para ratificar su testimonio]

[f. 7v]

Ratificación de Hornelas y adicción

Preguntado si se acuerda haver depuesto ante algún juez contra persona alguna sobre cosas tocantes a la fee. dixo acordarse de la declarazió echa ante su merced contra Ysabel Melgosa y sus hermanas y refirió en sustancia lo en ella contenido. Pidió se le leyese, y se le dijo que se esté atento y se leerá su dicho y si en el huviere que alterar, añadir o enmendar, lo haga de manera que en todo diga la berdad y se afirme y ratifique en ella porque lo que aora digere parará perjuicio a la dicha Ysabel y sus hermanas. Y que el señor fiscal del Santo Officio le presenta por testigo en una causa que trata con las dichas; y, siéndole leydo, lo oyó y dijo que lo abía entendido y dicho según se le abía leydo, que estava vien escrito y asentado.

Sólo añade que estando la citada María de Numarán curando a su esposa, le mostró una noche por la ventana a Ysavel que le rrodeava la cassa; salió en pos de ella el que declara y, al alcanzarla, se le bolvió piedra que no la pudo mover del suelo, allí le dio unas patadas y golpes a la dicha piedra que hacía vulto de media vara. Otro día, remaneció querella de la dicha ante el comisario Béjar de la billa de Zamora, contra el que declara, por haver aporreado a la dicha Ysabel; siendo así, que no había tenido con ella otro encuentro.

Que esta es la verdad en que se ratifica y de nuevo la produce no por odio, sino en descargo de su conciencia. Encargósele el secreto en forma, prometiolo y, por no saber firmar, lo hizo por él dicho señor comisario con los bachilleres arriba mencionados.

“Ylícita amistad con Micaela Melgosa, el remedio del palito”

[Antonio Reyes, mestizo, de cincuenta años y casado, es llamado el 14 de mayo de 1755 y declara contra Ysabel Melgosa y su hermana Micaela.]

[f. 11r]

5° testigo: Antonio Reyes

Preguntado si save la causa por que a sido llamado, dijo que la sabe y declarava en descargo de su conciencia cómo, habrá tiempo de tres años, que llegó a su cassa Gerardo Orozco, y que oy se halla en un presidio, y dijo al que declara, en presencia de su muger e hijas, que no se fiasen de su hermana Gertrudis Orozco ni de Ysabel Melgosa por ser echiceras tales que tenían tres debajo de tierra, y, aunque lo tenía por hombre de verdad, no le hizo caso ni aprecio ni se metió en preguntarle. Pero es corriente bulgar opinión que la Ysabel es echicera.

Declarava también, para descargo de su conciencia, que en años pasados tubo amistad ylícita con Micaela Melgosa, hermana de Ysabel; apartose buenamente y, al cavo de dos años, resultó la muger del que declara como preñada. Pasó el tiempo de la preñez y, entrando en cuidado, ocurrió a hacerse barios remedios y vevedizos, entre los quales tomó por consejo de una vieja que allí asomó de los puevlos de Chilchota, y ya es muerta, una bebida con un palito con la qual sanó y se declaró no ser preñez. Que, de este mismo palo, por haverlo guardado su mujer, le dio a la muger de Antonio Magaña porque decían [f. 11v] estava del mismo modo. Que quando la esposa del que declara se enfermó, no tuvo presunciones de que a su esposa la huviesen burlado. Que esto es lo que save y no se le ofrece otra cosa que declarar y es la verdad por el juramento que tiene echo. Que estava vien escrito, no lo dice por odio, prometió el secreto. No firmó por no saber, firmolo dicho señor comisario.

Se ha omitido la ratificación de Antonio Magaña [f. 7r] porque no aporta nada diferente a lo declarado en la denuncia. Se omitió también la ratificación de Antonio Reyes [f. 11v]. Se omiten igualmente la denuncia y la ratificación de segundo, tercer

y cuarto testigos: Juan Ramos [ff. 7v, 8r, 8v y 9r], Cayetano Ramos [ff. 9r, 9v y 10r] y Alonso Magaña [ff. 10r, 10v y 11r], por no aportar nueva información contra la acusada.

El expediente contiene las declaraciones de tres testigos más: don Francisco Caballero y Esquivel, español, [f. 14r]; don Joaquín Martínez de las Heras, español, [f. 14v] y don Vicente Carrillo [f. 15v] quienes declaran en favor de la denunciada Isabel Melgosa. El primero de ellos, por ejemplo, se refiere a la acusación de Magaña contra Isabel como “el cuento tan sonado”.

Dan fe de los testimonios el comisario Agustín Francisco de Esquivel y Bargas; el notario Agustín Zarco y Serrano, alguacil del Santo Oficio, en suplencia del notario Antonio Pérez de la Busta. Son testigos de las ratificaciones los bachilleres Joseph de Aguilar y Francisco Javier Ruíz.

El caso cuenta con sentencia a favor de la acusada con fecha del 11 de mayo de 1756, a petición del ynquisidor fiscal y firmada por don Thomas Cuber y Liniar [ff. 29r y 29v].

2.3.3. Joseph de Villela, Francisco Vibanco y sus varitas de virtud

Fondo: Diocesano
Sección: Justicia
Siglo: XVIII
Serie: Inquisición
Clasificación: Justicia
Caja: 1235
Expediente: 21
[10 folios - 7 folios numerados]
J/S XVIII/ 0327/ Caja 1235

[Portada f. 1r]

San Miguel el Grande año de 1746

Denuncia contra don Joseph de Villela y don Francisco Vibanco

[f. 3r]

“Que creen en el credo revuelto con las varitas”

[Denuncia de Juan Joseph Gonsales Colado contra Joseph Villela en la villa de San Miguel el Grande por hablar sobre el uso de varitas de virtud, 1746]

En la villa de San Miguel el Grande en veinte seis días del mes de abril de este presente año de mil setesientos y quarenta y seis años, por la tarde, ante el señor comissario del Santo Oficio de esta dicha villa, pareció sin ser llamado, y juró en forma que diría verdad, un hombre que dijo llamarse Juan Joseph Gonzales Colado de oficio de barbero, español, vesino de dicha villa, de edad de treinta años. El qual por descargo de su consciencia dice y denuncia que ahora como quince días, poco más o menos, estando en la plasa de los gallos como a las onse y media de la mañana, le oió desir a un hombre que le preguntó a Joseph Villela, viudo, vesino de esta villa, (que del nombre de quien le pregunta a Joseph no se acuerda):

– ¿En qué an parado ustedes con las varitas?

A que respondió:

–Y an echo sus hollos y no an hallado nada.

Preguntó el que declara:

– ¿Qué modo de varitas son esas?

Y respondió Villela y dijo que eran dos varitas que juntas las tenían con ambas manos y resaban; y que éstas, al tiempo que le resaban, se inclinaban a un lado y allí escarbaban a fin de buscar minas o plata porque esa virtud tenían. A que respondió el hombre –de cuió nombre no se acuerda– y le dijo que si no era christiano, que para qué creía en las varitas; y dijo Villela que él cría en el en el⁵⁷ credo nomás, que en las varitas, no. Que eso [¿aía?] con Guillermo y Peñaranda que eran los que andavan con las varitas. Entonces, el que declara dijo que creen en el credo revuelto con las varitas. Que no respondieron nada y se rieron. Que todos estaban en su entero juicio y, aunque avían varias personas, no atendieron a lo que hablaban. Y esta es la verdad por el juramento que tiene echo y, siéndole leído, dijo que estaba bien escrito y que no lo dice por odio. Y añade que el hombre –de cuió nombre no se acuerda– le dijo a Villela:

– ¿Pues, no dicen que se lo dijeron al señor cura?

Que respondió Villela no se lo avrán dicho, pues no los abía llamado. Y esto es todo lo que pasó y lo firmó de su nombre y prometió el secreto.

“Las varas y el poder del credo”

[Testimonio del acusado don Joseph Villela, español, viudo, llamado a declarar el día 27 de abril de 1746 ante el padre Martín Samudio, notario y revisor del Santo Oficio y por orden del comisario, Juan Manuel Villegas]

[f. 3v]

Y, preguntado si sabe o presume la causa porque fue llamado, dijo no saber la causa por que fue llamado. Y, abiéndosele apuntado la denuncia antecedente, dijo que es verdad que, en la plasa de los gallos, contó a otros que tubo en sus manos unas baritas que llaman de virtud

⁵⁷ Esta repetición está en el texto original.

para que señalen dónde ai dinero enterrado, con la circunstancia de resar el credo teniéndolas juntas en las manos. Y que, de facto, abiendo tomado las dichas baritas él y don Francisco Bivanco, quien resó el credo, se comensaron a mober y declinar a donde desían abía dinero; esto es unidas para donde se presumía estar el dinero y donde no abía dinero se desunían y quedaban abiertas pero pendientes de la punta todas quatro, que es el número de que se componen. Y que quien las tralla y se las dio fue don Nicolás de Peñaranda, vesino de esta villa y oficial de platero, y que les dijo a dicho don Francisco Bivanco y a Nicolás de Peñaranda, después de aber visto lo que tiene referido, que él no creía en abusiones, [f. 4r] sino sólo en el credo. Y que ésta es la verdad por el juramento que tiene echo y, siéndole leído su dicho, dijo que está bien escrito y que no tiene que añadir y que no lo dise por odio; prometió el secreto y lo firmó de su nombre.

“La prueba del peso”

[Testimonio del acusado Francisco Miguel Bibanco, estudiante español de veinticinco años el día 28 de abril de 1746 ante el notario y el comisario del Santo Oficio]

[f. 4r]

Y preguntando si sabe o presume la causa porque a sido llamado, dijo que no sabía ni presumía para qué lo era y abiéndole apuntado de las antesedentes denunsias dijo acordarse aber tenido en sus manos unas baritas que desían tener virtud para descubrir dinero, con las cuales resó el credo, avemaría y salve por aber dicho quien se las dio se abía de resar el credo, y él añadió las demás oraciones y que, abiéndoles escondido un peso, se inclinaron las dichas baritas, que eran quatro, para donde estaba el peso. Que dichas baritas eran de don Nicolás de Peñaranda y que, abiéndole echo fuerza el mobimiento sobrenatural, me balí de don Francisco Marroquín para que las pidiera y, luego que las consiguió, fuimos ambos a enseñárselas a los bachilleres, don Baltasar de los Reyes y don Phelipe, su hermano, y don Christoval de Aguado quien dijo que abisaría a el señor comisario del Santo Oficio. Y, abiéndosele leído su dicho, dijo que estaba bien escrito y ésta es la verdad por el juramento que tiene echo y que no lo dise por odio; prometió el secreto y firmolo de su nombre.

“Las varas: de su virtud y el modo de su fabricación”

[Declaración de don Nicolás de Peñaranda, maestro de platero, soltero, de treinta y cuatro años, quien acude el día primero de mayo de 1746.]

[f. 4r]

El qual, por descargo de su consciencia, dijo y fuele preguntado si sabe o presume la causa por que a sido llamado; respondió que presume será para saber del tocante a unas baritas que tubo en su poder y las ubo de Juan Guillermo Baca quien las consiguió de don Julián, vesino de de⁵⁸ Guanajuato. Y que dicho Guillermo y el contenido escribieron a dicho Real, para el fin de conseguirlas, por aber oído desir que con ellas se descubrían tesoros y que abiendo venido dicho don Julián a esta villa, trajo las dichas baritas con las que hisieron barias esperiencias de las quales, el mismo que declara, las tomó en su manos y, abiendo ocultado quatro pesos y unas cucharas de plata, resó el credo teniendo él y Martín Betancur, oficial de platero y vesino desta villa, las dichas baritas comensaron a moverse para donde tenían escondido el dinero y las cucharas de plata.

Y que, después, para sersiorarse fueron a casa de Nicolás Joseph, oficial de herrero, donde desía aber visto una lus o llama, para que señalara el lugar donde se presumía aber dinero y ejecutaron la misma diligencia que antes con dichas baritas y no allaron nada después de aber cabado adonde señalaban las baritas; por lo qual, dijo el que declara que era una patarata pues no descubría donde señalaba.

Y que, abiéndole echo fuerza el mobimiento sobrenatural de dichas baritas, le preguntó a Juan Guillermo que si se abía informado, de dicho don Julián, de dónde le benían esta virtud, y que le respondió que desía don Julián que en España se usaba de ellas para descubrir tesoros; y que el modo de fabricarlas era que una donsella iba a una palma y las cortaba el primer viernes de marzo y se las entregaba a un sacerdote y que éste las labrava en los tres viernes susecuentes y que después las ponía sobre de un ara⁵⁹ y que decía missa sobre

⁵⁸ Esta repetición “de de” aparece en el documento original.

⁵⁹ *Ara, de acuerdo con la definición del Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española (1726): Altar para hacer sacrificio a Dios. « <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>».

dichas baritas y se quedaban en dicho lugar asta selebrar otra ves el santo sacrificio de la missa, y que desta suerte quedaban con la virtud dicha.

Y preguntado dicho don Nicolás si tenía en su poder dichas baritas, dijo que las tenía Juan Guillermo a quien se las devolvió. Y que ésta es la verdad por el juramento que tiene echo y, siéndole leído, dijo que estaba bien escrito y que no lo dice por odio; prometió el secreto y firmolo de su nombre: Nicolás Palazios y Peñaranda.

“Don Julián de los reinos de Castilla y el negocio de las varas”

[Testimonio de Juan Guillermo Sisneros y Baca cirujano, casado, vecino de San Miguel el Grande, de sesenta y un años, llamado por el Santo Oficio el día 2 de mayo de 1746]

[f. 5r]

Por descargo de su consciencia dice y denuncia que el día jueves treinta y uno de marzo deste presente año, estando en esta villa, y preguntándole si save o presume la causa por que a sido llamado, dijo que presume será para saber del tocante a unas baritas que, en dicho día jueves treinta y uno de marzo, en dicha villa, trajo de Guanajuato un don Julián de los reinos de Castilla, el qual fue en compañía de don Nicolás de Peñaranda a mi casa y llevó dichas baritas, asiéndome relación de la virtud que tenían y de el modo que se fabricaban; que descubrían tesoros ocultos cojidas en las manos todas quatro y, que teniéndolas dos en las manos, resado el credo, se mueben y inclinan para donde está el tesoro y no abiéndolo, se abren por iguales partes.

Y que le informó, el dicho don Julián, que en España corrían aprobadas por la Santa Ynquisición. Que el modo de haserlas era el cortarlas una doncella de una palma y que se las entregaba a un sacerdote y éste las labraba en los quatro primeros viernes de marzo y que el día Jueves Santo las ponía de bajo de el ara asta el Domingo de Pasqua; se cantaba misa sobre ellas y después las sacaba de debajo del ara y las llevaba a la sacristía y las bendesía y las entregaba a su dueño. Y que abiendo echo, el mencionado don Nicolás Peñaranda y otros en compañía de don Julián, barias pruebas dentro y fuera desta villa y no aber descubierto nada, olló desir que sólo abían sacado unos guesos de muerto y que, el que declara, dijo ser todo ficticio.

Que el dicho don Julián, al tiempo de su partida, le dejó las dichas baritas con la condisión de todo lo que con ellas descubriera se isieran quatro partes: la una, para redención de cautivos; la otra, para el dueño de las baras; la otra, para el dueño del sitio donde se alla el tesoro y la otra, para los descubridores. Y que, teniéndolas en su casa y siéndole presiso el salir fuera de esta villa, luego que benía allaba grande nobedad de los que pretendían dichas baritas por lo que las guardó y llebó consigo y en el camino se le perdieron; que las tiene encargadas y, luego que las alle, las entregará a el señor comisario del Santo Oficio. Y ésta es la verdad por el juramento que tiene echo y, siéndole leído, dijo que está bien escrito y que no lo dise por odio; prometió el secreto y firmolo de su nombre.

Se han omitido los contestes de otros testigos [ff. 6r-7v], pues no ofrecen información diferente a la ofrecida en los testimonios iniciales de los declarantes. Dan fe de los testimonios el notario y revisor del Santo Oficio, Martín Samudio, por orden del comisario, Juan Manuel Villegas, y el notario, Juan Hipólito Aguado. El expediente no cuenta con sentencia.

2.3.4. Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible

Fondo: Diocesano
Sección: Justicia
Siglo: XVIII
Serie: Inquisición
Caja: 1241
Expediente: 103
[58 folios - 41 folios numerados]

[Portada f. 1r]

Valladolid Año de 1776

El señor ynquisidor fiscal de este Santo Oficio.

Contra: Juan Nepomuceno Perales Mestizo natural de Guanaxuato preso en la cárcel eclesiástica de Valladolid. Por usos maléficos.⁶⁰

“Robar con «instrumentos de que usan los hechiceros...»”

[Declaración de Domingo de Arana, canónigo y comisario del Santo Oficio, quien declara en Valladolid el 4 de enero de 1776 las razones por que se aprehendió a Juan Nepomuceno Perales, ante el notario Arellano]

[f. 6r]

En la ciudad de Valladolid, a 4 días del mes de enero de 1776 años, el señor doctor don Domingo de Arana, canónigo lectural de la santa Iglesia Cathedral [¿de ella?], examinador sinodal de este Obispado y comisario del Santo Oficio de la Inquisición en la misma ciudad. Y dijo que, por cuanto estando en la clavería de dicha Santa Iglesia, acudió ante su señoría don Fermín de Monreal y Erros, rejidor, fiel ejecutor de este ilustre cabildo, diciendo se había aprehendido por Bernardo Torres en la Plaza mayor a Juan Nepomuceno Perales robando varias cosas. Y que, preguntando a los robados, dixeron no haver visto tal hombre, siendo así que delante de ellos, o a sus ojos, se tomaba las cosas o efectos robados. Y que, registrándole el cuerpo, dicho Bernardo Torres, al reo le habían hallado un envoltorillo o lío que exhibió a

⁶⁰ El subrayado aparece en el documento original.

su señoría, donde se encontraron piote y yerba de Santa Rosa; y en la mano traía un pajarillo muerto que llaman chupa rosas, que arrojó al suelo luego que le sorprendieron, instrumentos todos de que usan los hechiceros. En cuya atención mandara, y mandó, se formase este auto, y con arreglo a derecho se instruía el expediente, y lo firmó de que doy fe.

“«Y otros chismes de brujerías...»”

[Declaración de don Fermín de Monreal y Erros, regidor de la ciudad, en contra de Juan Nepomuceno Perales el día 5 de febrero de 1776 en Valladolid. El declarante es llamado y señala que Perales ha sido aprehendido por Bernardo Torres quien denuncia haberlo visto robar sin ser advertido y portando un “emboltorillo”]

[f. 6v]

Preguntado según el tenor del auto arriba, dixo que el día que se contaron quatro del próximo anterior mes –con el motivo de estar turnando en la [¿?] de segundo bota por ausencia de don Juan Lerrarate que lo es en propiedad–, le presentó Bernardo Torres a un hombre asegurándole haberlo aprehendido en la plaza mayor robando sin que le viesen los robados y que le encontró o le halló, al registrarlo, un emboltorillo con yerba de santa Rosa y otros chismes de brujerías por lo que lo mandó poner en la cárcel.

Considerando que el conocimiento de esta causa tocaba a dicho señor comisario, pasó a la clavería de esta Santa Iglesia y le dio aviso de que ya quedaba preso y le presentó dicho envoltorillo que es el mismo que ahora se le demuestra. Que, asimismo, preguntó a dicho señor comisario si pondría a la mujer en las recogidas porque la consideraba unodada con el delicto, y porque no anduviese suelta, y dicho señor comisario le respondió que sí; y, de facto, la mandó poner en dicha causa y recogidas. Y que esta declaración hace para descargo de su conciencia y no por odio ni otro motivo. Y esta es la verdad por el juramento que tiene hecho y, siéndole leído, dijo que estaba bien escrito, prometió el secreto y lo firmó de su nombre.

**“«Hombre, ¿todavía andas con chupa rosas que me dicen que es para urtar
haciéndose imbisible?»”**

[Testimonio de José Bernardo Torres contra Juan Nepomuceno Perales, en la ciudad de Valladolid en 1776, por hurtar haciéndose invisible mediante la posesión de distintos objetos]

[f. 6v]

En dicha ciudad, en el mismo día cinco de febrero, ante el referido señor comisario, pareciendo siendo llamado, y juró, en forma que dirá verdad, un hombre que expresó llamarse José Bernardo Torres, ser español que no tiene oficio conocido, vezino de esta ciudad, de más de 40 años de edad. Y, preguntado según el thenor del autto con que principia este expediente, dixo que el día 24 de diziembre de el año pasado **[f. 7r]** de setecientos setenta y quatro –con el motivo de ser alcaide de la real cárcel de esta ciudad– el declarante recibió por preso a Juan Nepomuceno Perales; que lo aprehendieron en la plaza y, registrándolo, le hallaron un paxarillo muerto de los que llaman chuparosas, un muñeco liado, unos huesos y unos cabellos y piote que todos son instrumentos de que se valen los hechizeros.

Que por aquel entonces no hizo el declarante aprecio de nada pero el día quatro de enero del corriente año, estando en la plaza referida, observó cómo dicho Perales se arrimó a un puesto de carne salada de zerdo y se tomó un pernil –dice lomo, no pernil– a los ojos de el dueño; por lo que el declarante se llegó a el robado y le dixo o preguntó:

– ¿Te ha comprado éste algo?

Y el robado le respondió que no, que ni lo había visto llegar; que entonces le hechó mano y, hallándole un guangoche nuevo, se hizo juicio de que lo había robado a un jatero que estaba en la misma plaza (y es de fuera de esta ciudad por lo que ni lo conoce ni tampoco al de la carne salada de res)⁶¹ a quien acudió y, de hecho, halló le faltava dicho guangoche.

Y esto fue motivo para que el declarante hiziera que José Sagaus, ministro de vara, lo amarrase y llevase ante el señor alcalde en turno, don Fermín de Monrreal. Que, en el camino, vio que arrojó el reo un canuto, que lo alzó el declarante y halló en él un chuparosas. Que lo

⁶¹ Los paréntesis aparecen en el documento original.

registraron y le hallaron cola de coiote y otras varatijas en un emboltorillo –que es el mismo que se le demuestra ahora, de [¿orden?] del señor comisario–. Que habiendo reconvenido a dicho reo, Juan Nepomuceno, diciéndole el declarante:

–Hombre, ¿todavía andas con chupa-rosas, que me dicen que es para urtar haciéndose imbisible?

Y él respondió:

–No señor.

Y esta es la verdad por el juramento que tiene hecho y, siéndole [f. 7v] leído, dixo que estaba bien escrito y que no lo dice por odio. Prometió el secreto y no firmó porque dixo no sabía escribir, hízolo el señor comisario.

“Reincidir en ‘brugerías’”

[Testimonio de José Antonio Sagas, hombre mestizo de cincuenta y ocho años, ministro de la Real Justicia y casado, quien es llamado a declarar el seis de febrero de 1776]

Preguntado si sabe o presume la causa para que ha sido llamado, dixo que presume será porque habiendo aprehendido a Juan Nepomuceno Perales en la plaza maior de esta ciudad (de pedimiento de Bernardo Torres, a quien se había quexado un tozintero por haverlo robado dicho Perales), registrando a éste, le hallaron la yerva que llaman de el peyote, un pedazo de piel de coyote y un paxarillo que llaman chuparosas, que todos estos son instrumentos de brugerías. Que el paxarillo lo trahía en un canuto que arrojó al tiempo que lo registraban; que no es ésta la primera vez que se le encuentran estas baratijas por quanto en otra ocasión, en que también lo aprehendió el declarante, se le hallaron otras tales y un anzuelo y un poco de maíz que, presume el declarante, será para urtar gallinas. Y ésta es la verdad por el juramento que tiene hecho y, siéndole leydo, dixo que estava bien escrito y que no lo dice por odio. Prometió el secreto y no firmó porque dixo no saber escribir; firmolo por él el señor comisario y prometió dicho testigo el secreto.

“Afortunado en el juego, afortunado en el amor”

[Testimonio del acusado, Juan Nepomuceno Perales, hombre mestizo de veintisiete años, originario de Guanajuato, casado, llamado por orden del comisario el día seis de febrero de 1776]

[f. 7v]

Preguntado si sabe o presume la causa [f. 8r] porque ha sido trahído, dixo que presume será porque cierto día le llevaron a la cárcel pública de esta ciudad y, al registrarlo, le encontraron un paxarillo muerto de los que llaman chupa-rosas, y la yerva que llaman del peyote; que ambas cosas le dio un hombre (a quien no conoce, y concurrió con él en una casa de juego en el pueblo de Curucupaceo) con la ocasión de haver salido mohino del juego porque había perdido. Y viéndolo dicho hombre así, le dixo al declarante que no se confundiera porque había perdido que le diera el ciñidor que trahía puesto y que él le daría un remedio eficaz para ganar en el juego y que lo quisieran las mugeres que enamorara y que en su oficio de barretero trabajaría bien, dando su tarea cabal. Que oiendo esto el declarante, luego se quitó el ciñidor y se lo dio al referido hombre el qual le dio dicho pájaro chupa rosas y la yerva del peyote, encargándole que lo traxera consigo y vería los buenos efectos que le había prometido. Que el declarante, como frágil, es verdad que tomó las referidas cosas con el fin de ganar en el juego.

Que al cabo de un año de la prisión que lleva referida, ahora en el mes de enero, un jueves, lo topó Bernardo Torres en la plaza maior de esta ciudad con una manta de guangoche y le preguntó de dónde la había tomado y el declarante le respondió que la había comprado. Que fue Bernardo Torres y preguntando a los jateros, dixeron que no habían puesto cuidado; y, entonces, dixo Torres al declarante que se fuera pero a poco rato le mandó llamar con José [¿Sagas?], ministro de vara de la Real Justicia de esta ciudad, y lo esculcaron ambos y le hallaron un pedazo de cuero de coyote, la yerva nombrada peyote, unos cabellos que son de su muger, y el chupa rosas que había tirado porque no se lo vieran. Que el guangoche lo compró y los cabellos trahe para hacer toquillas para su sombrero, no por malicia de hechizo o encanto.

Y, en este estado, mandó el señor comisario traer a su presencia un emboltorio [f. 8v] hecho con un guangoche, o nombrado istle, y que se desembolviera por mí, el infrascripto notario, como de hecho lo desembolví; y, habiendo registrado unas bolsillas de gamuza que en dicho guangoche estaban, se encontraron varias estampas de la beatísima trinidad de nuestra señora, la Virgen María, en sus sagradas advocaciones de Guadalupe, Betlem y Soterrana; otra de san Antonio y otra de un ánima del purgatorio. A más de lo qual se halló un poco de romero molido, unos pedazos de cera, unos cavellos, un pedazo de piel de coyote y un paxarillo muerto de los que llaman chupa rosas. Y todo se lo demostró al reo que dixo que todo lo cargaba i reconocía por suio: las estampas para que Dios lo ayudara y el romero para curarse cuando se diera un golpe o se cortara y lo demás, con los fines arriba expresados. Y que esta es la verdad por el juramento que tiene hecho y, siéndole leýdo, dixo que estaba bien escrito. Y, por no saber escribir, firmó por él el señor comisario.

En este caso, la denuncia inicial la realiza don Fermín de Monrreal y Erros en 1776, ante el comisario, Doctor don Domingo de Arana, canónigo lectoral de la santa Iglesia Catedral y examinador sinodal del Obispado de Michoacán [ff. 6r y 6v]. Tomamos así la declaración del comisario Domingo de Arana, el testimonio de Monreal y el de Bernardo Torres en que la narración de los acontecimientos, además de contener la información de los testimonios precedentes, es más detallada. Se anota también el testimonio de José Antonio Sagas. Finalmente, se incluye la declaración del propio acusado, Juan Nepomuceno Perales.

Da fe de las declaraciones el notario, Manuel María Ramírez de Arellano. El proceso contra Juan Nepomuceno Perales concluye con sentencia a su favor y la orden de dejarlo en libertad en el año 1779, firmada por el comisario Doctor don Joaquín de Cuevas [ff. 41r y 41v].

CAPÍTULO III. LA CO-CONSTRUCCIÓN DEL RELATO INQUISITORIAL

3.1. Relatos co-construidos a partir del marco semántico: magia como superstición y transgresión de la religión católica.

En los capítulos anteriores presentamos los elementos pertinentes para la edición y para el análisis de los cuatro relatos inquisitoriales desde el contexto. Limitamos el estudio del contexto a nivel macro-contextual desde los objetivos del aparato inquisitorial novohispano del siglo XVIII, sobre todo en lo que respecta a las prácticas que conforman la causa perseguida en los textos. Nos hemos referido también a la situación comunicativa, los roles y objetivos comunicativos de los interlocutores, cuyas declaraciones conforman los cuatro relatos, con la intención de entender la forma en que se activa la estructura o sistema semántico que permite la configuración del relato a través de las intervenciones de distintos participantes.

Hasta este punto habíamos empleado las categorías interlocutores y coautores para referirnos a los participantes de la situación comunicativa en que se produjeron los relatos inquisitoriales de manera general; ahora tomamos las nociones de locutor e interlocutor en el análisis semántico para dar cuenta del papel de estos participantes en la negociación del sentido y los significados que permiten la organización de las narraciones como un relato. Desde la lógica natural del proceso de la comunicación humana de J. B. Grize y J. M. Adam, Juan Herrero Cecilia define los textos como enunciaciones y representaciones discursivas co-construidas en la interacción de los interlocutores a partir de nociones y significados compartidos, y con base en sus objetivos comunicativos:

Adam (1999:101-108) considera el texto como un proceso de enunciación mediante el cual el locutor produce una *esquemización* de un micro-universo, y como un resultado (enunciado) de ese proceso de *esquemización*. La *esquemización* se ofrece como una representación discursiva (Grize, 1990: 28-39) construida a partir de las *nociones* o los «*preconstruidos culturales*» (los significados de las palabras dentro de una comunidad de hablantes) más o menos compartidos por los interlocutores. El locutor construye verbalmente un micro-universo reorganizando en el texto las nociones y el sentido de los signos en función de unos objetivos o finalidades comunicativas... (2006: 95)

Durante el interrogatorio inquisitorial los interlocutores (declarantes: testigos, denunciados, acusados; así como los representantes de la autoridad inquisitorial: el comisario y el notario del Santo Oficio) configuran el discurso en cada intervención de acuerdo con sus objetivos comunicativos (defender, acusar, justificar, indagar) y los de los otros interlocutores, en una suerte de esquema mental previo a la enunciación del mismo: “Toda esquematización realizada por un locutor propone, en efecto, una serie de imágenes y de marcas que van a ayudar a su reconstrucción e interpretación por el interlocutor: la imagen que el locutor se hace del interlocutor [...], la imagen que él ofrece de sí mismo [...], y la imagen que él tiene del tema tratado” (Herrero Cecilia, 2006: 95).

La exposición de aspectos macro-contextuales como la función del aparato inquisitorial en el siglo XVIII novohispano respecto a las prácticas mágicas, en el primer capítulo, ha servido para acercarnos a la conceptualización –“imagen del tema tratado”– de la magia como superstición, por tanto transgresión u oposición a la religión católica, como eje temático en las enunciaciones de los declarantes; aspectos micro-contextuales como el papel de cada interlocutor en la situación comunicativa permiten conocer sus objetivos comunicativos y, así, entender mejor cómo se produce la construcción dialógica coherente de los relatos en torno a la conceptualización de un tema, compartida por los interlocutores.

El autor explica también que “toda *esquematización discursiva* implica una actividad de «*co-construcción*» porque tanto el locutor como el interlocutor ocupan posiciones activas en los procesos de producción / interpretación del intercambio verbal, que es esencialmente *dialógico* como ha puesto de relieve M. Bajtín” (2006: 95); no obstante, ya se ha dicho en el segundo capítulo, estamos ante una situación de relación asimétrica en el proceso de co-construcción del relato inquisitorial, en términos de Elinor Ochs (2000), pues los representantes de la autoridad inquisitorial desde su posición jerárquica en la situación comunicativa, orientan la narración de las acciones del relato por parte de los declarantes. Después de todo, el principal objetivo de los representantes del Santo Oficio durante el interrogatorio es indagar si ha existido transgresión de la religión católica en algún grado. Es así que, nuevamente cobra relevancia la exposición de la conceptualización de la magia en el discurso inquisitorial novohispano del siglo XVIII desde la investigación documental, pues

serán las autoridades del Santo Tribunal quienes dirijan los relatos a partir de su conceptualización de la magia como superstición y lo que esto implica.⁶²

Empleamos una perspectiva semántica para mostrar cómo el proceso de co-construcción del relato inquisitorial opera con base en un sistema en el que determinados conceptos asociados con la magia se ubican dentro del marco: magia como superstición, transgresión u oposición de la religión católica. El relato adquiere sentido, desde la enunciación de cada interlocutor –registrada en los expedientes–, en función de la relación de contrariedad u oposición entre la religión católica y la magia que resulta de las relaciones entre los conceptos asociados con la magia y los conceptos asociados con la religión; oposición motivada también por la situación comunicativa (interrogatorio inquisitorial) en que se produjeron los textos inquisitoriales, así como por los roles interaccionales de los interlocutores.

Emprendemos el análisis de las narraciones, y de su organización como relatos a partir de un evento asociado con la magia que transgrede o se opone a la religión católica, con base en la semántica de marcos (*frame semantics*) de Charles J. Fillmore y desde la observación de algunos conceptos asociados con la magia y su relación con conceptos vinculados a la religión católica en los textos, pues es aquí donde nos parece encontrar la estructura conceptual que da sentido al relato inquisitorial y que lo sostiene a través de las narraciones de los declarantes en cada proceso.

Partimos de la semántica de marcos porque precisamos entender la estructura conceptual que sostiene el eje temático en las narraciones de los declarantes, y que nos ha permitido identificarlas como relatos inquisitoriales. De acuerdo con Fillmore la semántica de marcos ofrece precisamente una manera particular de entender el significado de las palabras y ensamblar los significados de los distintos elementos en un texto como parte del

⁶² Se ha dicho antes que en los expedientes no nos encontramos con el discurso directo y totalmente espontáneo de los declarantes, los comisarios orientan por medio de sus preguntas y los notarios del Santo Oficio filtran el discurso al registrar sus testimonios. Una investigación futura desde un contexto más local que abarcara información acerca de los funcionarios inquisitoriales de cada proceso podría arrojar resultados enriquecedores; por ahora planteamos el análisis desde un nivel contextual más global y consideramos que notarios y comisarios se rigen por las normas y parámetros generales de la Inquisición novohispana de la época e influyen en la transcripción de los testimonios a partir de éstos.

significado total del mismo, pues para el autor el marco es un sistema de conceptos relacionados de tal manera que para entender cualquiera de ellos se debe comprender la totalidad de la estructura en que se encuentra (1982: 111). Vemos que esta estructura conceptual, este marco de la magia opuesta a la religión católica, se activa simultáneamente a la construcción del relato y de manera explícita; primero, a través de las intervenciones de los representantes de la autoridad inquisitorial con el empleo de conceptos asociados con la magia como superstición y después se reafirma en las narraciones de los declarantes también con el empleo de dichos conceptos, y a partir de las relaciones que establecen entre conceptos mágico-supersticiosos y conceptos asociados con la religión católica, relación que enfatiza el sentido transgresor de la magia.

En palabras de Fillmore: “A ‘frame’, as the notion plays a role in the description of linguistic meanings, is a system of categories structured in accordance with some motivating context. Some words exist in order to provide access to knowledge of such frames to the participants in the communication process, and simultaneously serve to perform a categorization which takes such framing for granted.” (1982: 119). De acuerdo con lo anterior, “magia como transgresión u oposición de la religión católica” es un marco que surge de un contexto en el que la magia es concebida como superstición –que transgrede y se opone a la religión católica– y que se activa en la situación comunicativa que supone el interrogatorio inquisitorial. A continuación, mostramos la activación de dicho sistema conceptual mediante el análisis de la disposición de palabras-conceptos vinculados con la magia supersticiosa que puestos en relación con conceptos asociados con la religión católica generan y activan este marco de la magia supersticiosa; explicando así cómo dicho sistema dirige y posibilita la co-construcción de los relatos, funcionando como eje temático.

Siguiendo a Croft y Cruse (2008), contrario a las teorías de que los conceptos son entidades fijas con significados establecidos, encontramos que el significado de los conceptos con que se denominan las acciones del relato se co-construye y se integra en el sentido global del relato de acuerdo con el marco de interpretación delimitado por el discurso inquisitorial de la época. Nos acercamos al estudio de la co-construcción del relato también desde la perspectiva de la conceptualización dinámica del significado: “[...] las palabras carecerían realmente de significado, al igual que las oraciones, dado que los significados constituyen el

resultado de nuestra conceptualización, para la que hacemos uso, en parte, de las propiedades de los elementos lingüísticos, de la información disponible a partir del contexto, del conocimiento y de las conjeturas relativas al estado mental de los oyentes, etcétera. (Croft y Cruse, 2008: 135)

En este apartado pretendemos explicar la manera en que las narraciones de los interlocutores del interrogatorio se organizan como relatos coherentes a partir del eje temático que constituye la conceptualización de la magia como transgresión y oposición de la religión católica. Para ello localizamos una serie de conceptos asociados con la magia como superstición y otros asociados con la religión católica en las narraciones de los declarantes, para demostrar que la co-construcción de los relatos inquisitoriales sucede en torno de un sistema conceptual o marco semántico en que los conceptos mágicos y católicos generan este sentido de oposición o de contrariedad de las prácticas mágicas relatadas respecto de la religión católica.⁶³

3.1.1. “María la Guzman y el baile de Mujeres”

Como se sugirió en el primer capítulo de esta investigación, los términos “magia” y “elemento mágico” no aparecen mencionados en los textos inquisitoriales analizados, los utilizamos para referirnos a las prácticas descritas en los mismos y con la intención de englobar los eventos que conforman la causa perseguida en los relatos. Llegados a este punto hemos de nombrar cada práctica mágica bajo la denominación que se le da en los textos. En el primer caso, por ejemplo, dichas denominaciones son conceptos como: MALÉFICA, ECHICERÍA, ECHIZO, BRUJERÍAS (AHC MO, Inquisición, Caja 1235, Exp.17).

Fillmore explica cómo algunas palabras permiten que los participantes del proceso comunicativo accedan al conocimiento de un marco determinado y a la vez sirven para realizar una categorización que da por sentado dicho marco (1982: 119). En el relato inquisitorial, la puesta en escena de unidades léxicas como: *hechicería*, *maleficio*, *hechizo*,

⁶³ William Croft y Alan Cruse señalan lo siguiente respecto a la manera en que opera la contrariedad como relación de sentido entre dos conceptos: “Al igual que sucede con las restantes relaciones de sentido, la contrariedad es una cuestión de conceptualización y está sujeta a restricciones cognitivas, convencionales y contextuales” (Croft y Cruse, 2008: 217); e indican que hay relaciones de oposición que son, más evidentemente, producto de restricciones contextuales como en el caso de campo: ciudad o rural: urbano.

brujería permiten el acceso a un marco de interpretación, instituido esencialmente por los representantes del Santo Oficio pero compartido por los otros interlocutores. En este marco la magia, y los conceptos vinculados con ésta, va estar asociada semánticamente con lo que represente oposición o transgresión de la religión católica; dicho sentido o conceptualización consta en manuales de derecho canónico como el de Pedro Murillo Velarde [1743]⁶⁴ en el que la magia como un tipo de superstición⁶⁵ se define así:

La magia, que es el arte de obrar cosas admirables, una es natural, otra supersticiosa. La natural es aquella que por causas naturales produce algunos efectos admirables [...] La supersticiosa es, cuando tales cosas se obran por acción del demonio: invocándolo o expresa o tácitamente, por medio de signos que no tienen ninguna conexión natural con el efecto. Si tiende a dañar a otro, se llama maleficio, o hechicería. Alguna vez se hace para conciliar un amor y se llama filtro amatorio, o hechizos [...] y a veces se hace para excitar el odio. (Pedro Murillo Velarde, 2005: 191)

Cuando además los declarantes emplean las palabras señaladas junto a palabras como: *demonio, Jueves Santo, rosario, quaresma, Antonio hablando del santo* en sus narraciones para poner de manifiesto la relación de oposición y transgresión de la magia respecto de la religión, se observa que este marco es compartido por todos los interlocutores y eso posibilita la creación conjunta de una narración que se organiza como relato coherente en torno de la magia como transgresión de lo católico.⁶⁶

Desde el análisis conversacional y de acuerdo con la perspectiva de autores que enfatizan la naturaleza social y dialógica de los discursos, Dale April Koike apunta que, en el discurso co-construido, el significado se genera de manera progresiva durante la

⁶⁴ En el primer capítulo, apartado “1.3.3 El contenido. La magia en el relato: distintos delitos, un mismo principio”, se puede leer sobre la pertinencia de esta obra para el conocimiento de la conceptualización de la magia en el contexto de producción de los cuatro expedientes inquisitoriales.

⁶⁵ En el primer capítulo de la investigación se explica que el empleo de la categoría magia para englobar las distintas prácticas narradas en los procesos se debe a la relación de esta categoría con la superstición, el pacto con el demonio y por tanto la transgresión u oposición con respecto a la religión católica; aunque la denominación “superstición” parecía viable, resultaba menos apropiada y más general, en tanto existen otro tipo de supersticiones que no implican eventos mágicos: la idolatría, adivinación (de eventos futuros o secretos) y la vana observancia (Murillo Velarde, 2005:189- 195).

⁶⁶ Ver el capítulo uno para revisar las funciones del aparato inquisitorial. Como nos enfrentamos a textos que se originan principalmente con el objetivo de indagar si existe o no transgresión de la religión católica, resulta lógico que las narraciones se construyan a partir de un sistema en el que los conceptos asociados con la magia se vinculen con conceptos católicos en una relación que sugiere contrariedad u oposición entre ambos campos.

interacción comunicativa cuando existe una interacción verbal encaminada a alguna meta común entre los participantes; señala además que “Entre los múltiples rasgos verbales que se evidencian en el habla co-construida se aprecian los mecanismos para que los participantes sostengan sus conversaciones, creen marcos de referencia compartidos, negocien significados, y establezcan una relación de afiliación” (Koike, 2003: 13). Nosotros encontramos que estos principios del análisis del habla co-construida se aplican bien al estudio de las narraciones co-construidas en los textos inquisitoriales; también nos parece que en los textos se evidencian los mecanismos mediante los cuales los interlocutores sostienen y co-construyen el relato y se crea el marco semántico dentro del que se negocian los significados que dan coherencia al mismo.

En nuestro caso, los mecanismos que permiten la construcción conjunta del sentido que da coherencia al relato inquisitorial, la manera en que se negocia el significado de lo mágico como superstición y transgresión, se da primero a partir de la orientación explícita del comisario y del notario mediante el uso de conceptos vinculados con la magia como superstición y mediante el establecimiento de lo perseguido en edictos y en las intervenciones del interrogatorio; esto propicia que el resto de los interlocutores recurran a los mismos conceptos para denominar las acciones narradas y además empleen otros conceptos vinculados con la religión católica en una relación de sentido opuesto a los conceptos mágicos, para enfatizar el significado transgresor de éstos a lo largo del relato.

El marco (magia como superstición y transgresión de la religión católica), dentro del que se construye el sentido del relato, se activa parcialmente por los conocimientos compartidos respecto de la situación comunicativa, es decir del contexto inmediato en que se producen las narraciones. Así en el primero de los relatos, hay un interlocutor (Juana Antonia Niño) que emite su discurso con base en lo que conoce acerca de sus interlocutores (comisario y notario de la Inquisición), así como de los objetivos de éstos (perseguir y castigar la transgresión de la religión católica), conocimiento adquirido por ejemplo a través de los edictos de fe como consta en el propio texto: “En la villa de San Miguel el Grande, en catorce de septiembre de el año de mil setecientos y quarenta y tres, por la tarde, pareció ante mí, el infrascripto notario del Santo Oficio de esta dicha villa, **por causa de los edictos de el Santo**

Tribunal que se han publicado; y juró en forma que dirá verdad, una muger que dixo llamarse Juana Antonia Niño [...]”(Exp. 17, f. 3r: 52).⁶⁷

Respecto a la negociación del sentido que da coherencia al relato co-construido, Aurora M. Romero Martínez y Bernardo E. Pérez Álvarez explican, como parte de los resultados de su estudio, que “En el nivel semántico [...] las intervenciones de co-construcción contribuyen a formar el sentido general del texto narrativo y generan relaciones de coherencia.” (2018: 153). No debemos pasar por alto que, en el proceso de co-construcción del relato, los representantes de la autoridad inquisitorial contribuyen en mayor medida a la construcción del sentido y a la configuración de las narraciones del resto de los interlocutores, debido a su jerarquía social en el evento comunicativo que supone el interrogatorio.

Así, desde el encabezado del expediente aparece registrada la intervención del comisario y en ésta se evidencia la conceptualización de los eventos mágicos en las declaraciones, como superstición, al emplear la palabra “maléfica”, concepto con el que se denomina la causa por la que se denuncia a María, la Guzmaná: “Contra Márgara de Gloria, mulata negra y otras, por **maléfica**⁶⁸”. El *maleficio* como uno de los tipos de magia y de superstición se vincula con la transgresión de la religión católica de acuerdo con el discurso inquisitorial novohispano del siglo XVIII; así, los funcionarios del Santo Tribunal indican el marco semántico y el sentido en el cual han de construirse las narraciones y en el que se integran los conceptos (las palabras y su significado)⁶⁹ del texto.

Para entender por qué el comisario y el notario del santo oficio conceptualizan los actos narrados en contra de María, la Guzmaná, como superstición y maleficio, es preciso recordar la definición de dicho concepto como se menciona en el *Curso de Derecho Canónico hispano e indiano* de Pedro Murillo Velarde; en él se reconoce al maleficio y la hechicería como un tipo de magia que se emplea en perjuicio de otros, y que se clasifica

⁶⁷ Este número después de los dos puntos indica la página aproximada en que se encuentra el fragmento citado del relato dentro de esta investigación, en el capítulo II. DE RELATOS Y MAGIA. En este caso, el fragmento se localiza en la página 52 del trabajo.

⁶⁸ En los fragmentos narrativos citados, para el análisis, los conceptos aparecen resaltados en negritas; en las explicaciones aportadas por nosotros dichos conceptos se anotan en versalitas.

⁶⁹ Entendemos “concepto” como una unidad de significado asociada a un significante o como se define en el *Diccionario Básico e Lingüística*: “Forma de representación mental abstracta que un hablante establece respecto de un referente.” (Luna, Ávila y Baez, 2005: 59, 60).

como superstición en tanto que, como todas las supersticiones, supone una transgresión de la religión católica y sus principios porque implica el pacto⁷⁰ explícito o tácito con el demonio (2005: 191).

En *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, G.R. Quaipe define el *maleficium* en la Edad Media pero señala que “lo esencial del *maleficium* [maleficio] siguió siendo lo mismo en todas las regiones y épocas: la capacidad de causar muerte y enfermedad en animales y personas, de causar impotencia en los hombres e infertilidad en las mujeres, de obstaculizar las actividades reproductoras de los animales y de usar la magia climatológica para destruir cosechas o hundir barcos.” (1989: 60).

En este caso, los conceptos empleados para denominar las prácticas de la acusada, HECHICERÍA y MALEFICIO⁷¹ pueden tener algunos rasgos o carga semántica compartida, así se observa en la definición de magia supersticiosa de Pedro Murillo Velarde cuando señala que la magia empleada para dañar a otros se denomina maleficio o hechicería ([1743] 2005: 191). A continuación, citamos las definiciones de hechizar y maleficio del *Diccionario de Autoridades, Tomo IV* (1734), en la que podemos observar cómo ambos conceptos aparecen vinculados:

HECHIZAR. v. a. Hacer a alguno mui grave daño, ya en la salud, ya trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, ya sea implícito, ya explícito. Viene del Latino *Fascinum*, que vale Hechicería. Antiguamente se decía Feczizar. Latín. *Veneficiis aliquem inficere. Maleficiis [¿laedere?]* [...] Entendemos por hechiceros solos aquellos que por arte del diablo hacen mal y grave daño a otro en la salud, en la vida, &c. y assí suelen decir: Lo hechizaron. (Diccionario de Autoridades- Tomo IV, 1734: 134, 1-2)

MALEFICIO. f. m. Se toma también por hechicería para dañar o hacer mal a otro [...] (Diccionario de Autoridades- Tomo IV, 1734: 463, 1)

⁷⁰ Sobre el carácter supersticioso de las prácticas mágicas y sus efectos, así como de su vínculo con la transgresión de la religión católica mediante el pacto con el demonio, el autor del *Curso de derecho canónico...* anota: “En suma, cuantas veces el efecto [de la magia] no tenga una causa natural que lo contenga en su virtud y, por otra parte, no conste de que tal efecto provenga sobrenaturalmente, existe una gran sospecha de que es hecho por pacto del demonio” (Murillo Velarde, 2005: 192).

⁷¹ De acuerdo con la definición de maleficio del *Diccionario de Autoridades- Tomo IV*, encontramos una equivalencia entre éste y la hechicería, como lo sugiere Pedro Murillo Velarde: “[El maleficio] se toma también por hechicería, para dañar o hacer mal a otro.” (1734).

El marco semántico en el que se encuadra este relato, y en el que se inscriben las narraciones, es el de la magia supersticiosa, específicamente el MALEFICIO o la HECHICERÍA,⁷² como práctica supersticiosa que transgrede o se opone a la religión católica. En adelante veremos cuáles son los conceptos con los que se asocian los eventos narrados por los declarantes; y, si se evidencia, en las elecciones léxicas, que el marco semántico es compartido por el resto de los interlocutores que configuran el relato.

Juana Antonia Niño acude voluntariamente a declarar en contra de María, la Guzmána, y la narración de los eventos mágicos que incriminan a la denunciada aparece registrada por el notario –quien también realiza el interrogatorio en este caso– como sigue:

[...] halló dicho bermejo y su compañero Correa (quien lo llevó) a esta dicha María Guzmána con otra muger que la acompañaba el día **Jueves Santo** en la tarde. Y, metiéndolos adentro de su cassa, cerraron la puerta y comenzaron las dos a **bailar con tal encanto y arte de el demonio** que, siendo ellas sólo dos, **se les hicieron diez mugeres**, las que, en cueros, su modo de baylar era pegar los pies en las vigas y dar brincos por todo el quarto, de lo que quedó atemorizado dicho bermejo [...] (Exp.17, f. 3r: 53)

En el párrafo anterior no existe una categorización de los eventos por medio de algún concepto específico, la denunciante narra las acciones de la acusada, como el baile, vinculándolas con los conceptos ARTE y ENCANTO del DEMONIO. El baile, salvo aquel que implique actos inmorales no representa una acción censurable para la Inquisición, no obstante, ubicarlo temporalmente en el JUEVES SANTO,⁷³ consigue insertarlo en cierta medida dentro del marco de la transgresión, pues de acuerdo con el *Diccionario enciclopédico de la fe católica* la danza o el baile resulta una diversión inocente cuando no conlleva conductas inmorales (de las que sí se dota al baile de la Guzmána: “bailar en cueros”) pero se ordena la abstinencia del baile durante los días de la cuaresma: “Durante la cuaresma los fieles deben observar la ley del ayuno [...] y se les amonesta para que den limosnas, hagan buenas obras

⁷² En adelante empelaremos versalitas para resaltar los conceptos asociados con la magia supersticiosa y con la religión católica que aparecen en los relatos inquisitoriales, es decir, para resaltar el valor semántico de las unidades léxicas asociadas con el marco que da coherencia al relato; usaremos cursivas para referir las unidades léxicas que aluden a los conceptos tal como aparecen en el texto y entrecomillaremos secciones del relato citadas textualmente.

⁷³ El Jueves Santo se celebra la instauración de la eucaristía se conoce como el día de la cena del Señor (Zuloaga y Paloma, 1953: 325).

y se entreguen a prácticas piadosas especiales, y para que se abstengan de bailes, etc.” (Zuloaga y Palomar, 1953: 170).

El baile de la Guzmaná, que le hace acreedora al título de maléfica por parte de la Inquisición, se califica en la narración de Juana Antonia Niño mediante los conceptos: “ENCANTO y arte del DEMONIO” y se asocia además con el evento de la aparición cuando se narra que “siendo ellas sólo dos, se les hicieron diez mujeres” (Exp. 17, f. 3r: 53). Nuevamente los eventos narrados y el sentido del relato se construyen dentro del marco: magia como superstición y, por tanto, transgresión de la religión católica. Otro tanto puede decirse del empleo del concepto DEMONIO para describir el baile de la acusada; la asociación del baile y la aparición de varias mujeres con el DEMONIO evidencia la conceptualización de los eventos mágicos como transgresiones de la religión católica, si bien, DEMONIO⁷⁴ como concepto está asociado con la religión católica, éste mantiene una relación de sentido contrario u opuesto a lo divino católico (a Dios), a los principios de la fe y la religión católica.

Juana Antonia Niño continúa con la narración de eventos que abonan al sentido de la magia como transgresión de la religión; declara que la acusada ha tenido problemas con el Santo Oficio en el pasado y cita un par de eventos relativos a las familiares de la denunciada: “Otro sí declara dicha denunciante que en el año de onze que vino a esta villa, vio que en ella fue azotada públicamente la dicha María Guzmaná en tiempo de don Joseph de Marroquín, comisario de el Santo Oficio, por no sé qué **echiserías** que hazía con varias **hiervas**.” (Exp. 17, f. 3r: 53). En el fragmento citado encontramos el concepto HECHICERÍAS asociado directamente con la magia como superstición ya que, como se ha sugerido, la hechicería se

⁷⁴ En el *Diccionario enciclopédico de la fe católica* se define el demonio como sigue: “Nombre que se da comúnmente a los ángeles caídos o espíritus malignos que son satélites de Satán que es el demonio (cf. Diablo)” (Zuloaga y Palomar, 1953: 182). “Diablo [...] Nombre que se da comúnmente a aquellos ángeles que con Lucifer o Satán (el Diablo) se rebelaron contra Dios [...] El Diablo o Satán. El jefe supremo de los ángeles rebeldes y por tanto de los espíritus malignos que ahora son.” (190).

De acuerdo con el catecismo de la Iglesia Católica en el sitio oficial del Vaticano en el apartado en el que explica la caída de los ángeles señala que el responsable de la desobediencia de Adán y Eva es una criatura a quien la tradición de la iglesia considera “un ángel caído, llamado satán o diablo [...] La iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali (“El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos”)” <<http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>>.

concibe como un tipo de magia similar al maleficio, pues, en el fondo, la intención de la hechicería es muchas veces causar algún daño.

Dentro del nivel semántico y desde la consideración del relato inquisitorial a partir de la narración co-construida podemos decir que, en cierto sentido, estamos ante un tipo de “afiliación” (affiliation)⁷⁵ entre los interlocutores (comisario, notario y denunciante), mediante las elecciones léxicas y el uso concreto del concepto HECHICERÍA - MALEFICIO para denominar los eventos del relato como acciones transgresoras. Oliva Gargallo, lo mismo que Lara Cisneros, enfatiza esta relación entre la hechicería y el maleficio: “La hechicería fue conceptualizada por las autoridades inquisitoriales, como un maleficio o daño dirigido hacia alguna persona a través de poderes mágicos que se atribuían las hechiceras, aunado a ello, el uso de yerbas, objetos, brebajes o pócimas, ritos, oraciones e invocaciones de ayuda a las fuerzas sobrenaturales (el Diablo) con la finalidad de propiciar en su totalidad el hechizo o daño.” (1999: 58).

En las secciones siguientes, Juana Antonia Niño, sigue construyendo el relato dentro de los límites del marco indicado por la autoridad inquisitorial, ahora, mediante la narración de un par de acontecimientos acerca de la familia de la Guzmána, primero, sobre la tía, Manuela Guzmána:

Y declara que toda la familia de esta tal Guzmána ha tenido esta lacra; pues una tía suia, era cosa común y sabida en esta villa, que decía siempre el que **Antonio** (hablando de el **santo**) le traía todos los días un peso y se lo metía baxo de la almohada.

Y, de ésta misma se supo en esta villa que por causa de impedirle a una muger el que entrase a curar a la muger de un fulano Lara, que se hallaba en esta dicha villa, se puso en medio de la calle **transformada en la figura de un sapo horroroso**, estorvándole con esto el que entrara a curar a la enferma; la cual tía se llama Manuela Guzmána y vive en la misma calle en que vive dicha María, aunque no en una misma cassa. (Exp. 17, f. 3r: 53, 54)

⁷⁵ Mandelbaum indica que lo que corresponde a la afiliación, o affiliation, es el grado de aceptación o rechazo de los receptores hacia la postura que, quien cuenta la historia, mantiene respecto de los eventos contados: “In responding to storytellings, recipients may adopt the teller’s stance toward the events, or resist it. Endorsing and / or displaying support of the teller’s perspective constitutes *affiliation*” (Stivers en Mandelbaum, 2013: 500).

De acuerdo con Mandelbaum, Aurora M. Romero Martínez y Bernardo E. Pérez Álvarez (2018) definen “afiliación” como el grado de apoyo que un participante muestra con respecto a la postura o perspectiva de otro de los participantes en la construcción conjunta de un texto.

En el primer párrafo la adscripción al marco semántico se da a partir del empleo de una unidad conceptual ANTONIO, EL SANTO,⁷⁶ (es posible que se refiriera a San Antonio de Padua, conocido como “martillo de herejes”) y lo vincula con la superstición⁷⁷ (aparición de monedas) al narrar una manera errónea de entender las acciones de que los santos son capaces de acuerdo con la doctrina católica, esencialmente la capacidad de intercesión (De Acevedo, 1790; Zuloaga y Palomar, 1953: 45).

En el segundo párrafo acerca de la tía de María, la Guzman, se acusa a la familiar de tener la capacidad de transformarse en un “sapo horroroso”; en esta ocasión Juana Antonia Niño alude al concepto mágico de la METAMORFOSIS (“transformada en la figura de un sapo horroroso”), concepto asociado, incluso, con el de BRUJERÍA, por ejemplo, según Flores y Masera (2010), los procesos recopilados en *Relatos populares de la Inquisición novohispana...* muestran una variedad importante de testimonios relacionados con las brujas y los autores indican: “Las brujas novohispanas, como las europeas, solían volar, chupar niños, usar sustancias alucinógenas y transformarse en animales”⁷⁸ (40), y al acercarse a los relatos explican que el rasgo determinante para la identificación de la brujería era la capacidad de transformarse en animales como el guajolote o la culebra (44).

En lo que respecta a la magia, la brujería es una de las faltas o transgresiones más graves para el Santo Oficio, pues se consideraba que la bruja inequívocamente mantenía pacto con el demonio: “[...] la superstición y la brujería que nacen de las acciones más serviles del demonio son contrarias a la reverencia debida a Dios.” (Jiménez Monteserín,

⁷⁶ Entendemos que el santo al que se refiere la denunciante es San Antonio de Padua (1195-1231), pues de acuerdo con fuentes consultadas este santo portugués contaba con fama universal y era reconocido por realizar innumerables milagros pero todos mediante la intercesión que se anota como la manera de obrar de los santos: “Fr. Angélico de Vincenza imprimió en Basano la vida de S. Antonio, a quien preceden dos doctísimas Disertaciones: una de los milagros de los Santos, y otra sobre su invocación. No deberán parecer superfluas éstas, si se considera que no solamente a las personas devotas y bien creyentes, sino acaso también a los indóciles espíritus que se ríen de todo efecto sobrenatural, creyendo inútil toda confianza en la intercesión de los santos, si leen la maravillosa vida de nuestro Santo, cuyos milagros fueron tan copiosos, en particular después de su muerte, que le dieron el nombre de *Santo de los milagros*.” (De Acevedo, 1790: 304).

⁷⁷ Cuando decimos superstición debe entenderse que nos referimos también a la transgresión de la religión católica que ésta implica.

⁷⁸ También en fuentes como el *Malleus Maleficarum...* [1486] (2006) y *Las brujas y su mundo* (1969) se anota la capacidad de transformarse en animales como característica esencial de la bruja.

2004: 25); observamos de nuevo la conceptualización de la magia en los eventos narrados por la denunciante como superstición y transgresión.

Juana Antonia argumenta su denuncia contra María, la Guzman, narrando eventos que vinculan a ésta y a sus familiares en prácticas mágicas transgresoras, implica a una tía y enseguida narra un episodio acerca de su sobrina: “Otrosí declara y denuncia que una sobrina de esta dicha María Guzman, llamada Antonia Efigenia, la Guzman, que vive como la otra en la misma calle, aunque en casa diversa, supo de esta tal que estando en su casa y cama acostada con un hombre, a el inclinarse éste a cojer la xícara o vacinica, halló debaxo de la cama tres **velas** encendidas, tapadas con unas ollitas.” (Exp. 17, ff. 3r-3v: 54). En este fragmento narrativo no parece haber mucho de magia o de transgresión de la religión católica pero como en cualquier otra clase de relato todos los elementos que están ahí cumplen un propósito, en este caso nos parece que la mención de las *velas*⁷⁹ alude a un elemento con cierto valor ritual y simbólico asociado con algunas celebraciones católicas, por ejemplo, y que se activa en las acciones que se cuentan en esta parte del relato, el empleo de este elemento con fines no católicos⁸⁰ activa el marco de la superstición.

En el último fragmento narrativo de la denunciante aparecen dos conceptos asociados con la magia como superstición, HECHIZOS y HIERBAS: “Finalmente, dice que ha oído decir comúnmente en esta villa que, siempre que está con otras de su jaés, se pelea: unas y otras se sacan a la cara varias porquerías de **echizos** y **hiervas** de que se valen y de que usan. Y ella también, algunas veces, las ha oído. Y que esta hierva de que usan discurre llamarse rosa maría, la llaman ellas la hierva del niño, la cual siembran en unos huertecitos de su casa.” (Exp. 17, f. 3v: 54).

⁷⁹ Podemos entender el valor ritual de las velas como se sugiere en el *Diccionario enciclopédico de la fe católica* sobre éstas: “Se usan en muchos ritos y ceremonias de la Iglesia, empezando con el bautismo y terminando con los funerales. Se requieren en el altar para la debida celebración de la Misa, durante el Oficio Divino, en número de acuerdo con la solemnidad, y no menos de doce en la bendición. [...] Las velas no se emplean litúrgicamente para fines de iluminación, sino como señal de alegría y para rendir homenaje a Dios, a las cosas santas o a los dignatarios Eclesiásticos; se sabe con certeza que su uso parte del siglo IV” (Zuloaga y Palomar, 1953: 599).

⁸⁰ Probablemente la sospecha de que los fines con que se emplean las velas no son lícitos, y por tanto hacen el suceso digno de mención en la audiencia, surge de que éstas se encontraban ocultas bajo la cama y con unas ollitas encima.

Ambos conceptos, ECHIZOS y HIERBAS, que emplea Juana Antonia para referir los elementos que utilizan comúnmente la acusada y sus familiares, se encuentran inscritos en este marco de la magia como superstición; sobre todo la elección del concepto HECHIZO, para denominar la actividad de las tres mujeres, es muestra de “afiliación” entre los interlocutores citados hasta ahora. O sea que, desde la narración de los testigos se aprecia lo que en términos de la co-construcción narrativa se conoce como *afiliación* y se comprueba la orientación del sentido del relato por parte de la autoridad inquisitorial, pues Juana Antonia Niño emplea un concepto, HECHIZO, para referir las prácticas de María la Guzmán; ambos interlocutores, comisario y denunciante, conceptualizan las acciones de la misma forma como HECHICERÍA y MALEFICIO.

Por otro lado, HIERBAS también se inscribe aquí en el marco dentro del que se construye el sentido del relato, pues el uso de hierbas en la narración de la denunciante, aunado al concepto HECHIZOS⁸¹, enseguida refiere un tipo de magia y hechicería que se perpetra por medio de pócimas y hierbas de acuerdo con la conceptualización del Santo Oficio; Así por ejemplo Oliva Gargallo identifica como herramienta común de las hechiceras el uso de hierbas⁸² para propiciar daños: “[...] las hechiceras además de utilizar diversas herramientas que pudieron palpase, también se presentaron como personas conocedoras de las ricas propiedades de yerbas y brebajes para los más diversos fines.” (1999: 58). Y, una vez más, con base en el *Curso de derecho canónico hispano e indiano* de Murillo Velarde, se describe a las encantadoras como un tipo de magas y se les asocia con el uso de hierbas para realizar encantamientos como sigue: “[...] son mujeres ensalmadoras o santiguadoras,

⁸¹ Hay unidades léxicas que aluden de manera más directa al marco conceptual de la magia como superstición tal es el caso de: HECHIZO, BRUJERÍA, MALEFICIO, ENCANTO, etc., de éstos podría decirse que constituyen símbolos en este marco de la magia supersticiosa en tanto su significado está altamente convencionalizado (signo-símbolo): “Un símbolo es aquel signo que, en la relación signo-objeto, se refiere al objeto que denota en virtud de una ley o convención que es su condición constitutiva y que suele consistir en una asociación de ideas generales que determina la interpretación del símbolo por referencia al objeto [...] La de los símbolos, es la única clase de signos, que se basan por definición, en una convención” (Beristain, 1995: 458). Hay, pues, unidades léxicas que requieren apoyarse de otras en su cotexto (contexto lingüístico) para orientar su sentido hacia dicho marco de interpretación. Así sucede con la palabra *hiervas* en el ejemplo, cuyo sentido se adquiere en colaboración con el concepto HECHIZO cuyo significado está más altamente convencionalizado y se vincula más directamente con la magia supersticiosa y transgresora en el contexto de la audiencia inquisitorial, como se ha constatado en el derecho canónico del siglo XVIII.

⁸² Flores y Masera (2010) hacen un breve recuento de las hierbas usadas comúnmente en los expedientes de donde tomaron los relatos que aparecen citados en su obra. Así mismo Gonzalo Aguirre Beltrán (1973) realiza una investigación de las hierbas asociadas con la magia en la Nueva España.

que curan con cánticos, o con ciertas hierbas, por lo regular son sospechosas, sobre todo, si añaden palabras desconocidas.” (2014: 226).

Los fragmentos que analizamos enseguida corresponden a la intervención del declarante testigo, Francisco Xavier de León, quien contó los acontecimientos sucedidos al joven bermejo, en casa de la Guzmaná, como éste último los refirió. Empezamos entonces con el rastreo de conceptos asociados con la magia y con la transgresión de la religión católica, así como el uso de conceptos católicos cuya aparición evidencia la puesta en oposición entre conceptos mágico-supersticiosos y católicos.

En esa parte del relato encontramos ya una intervención del comisario del Santo Tribunal en la que cuestiona al testigo sobre algún evento que represente una transgresión de la religión católica: “Preguntado si sabe o ha oído decir que alguna persona aya dicho o echo cosa alguna que sea o parezca ser contra nuestra sancta fee cathólica, ley evangélica que predica y enseña la Sancta Madre Yglesia cathólica romana o contra el recto y libre exercicio de el Sancto Oficio” (Exp. 17, f. 3v: 55). Si bien, dicha pregunta puede ser considerada pregunta formulaica⁸³ propia del interrogatorio inquisitorial, nos parece que cumple un papel orientador de los eventos a narrar por parte de los declarantes.

Al cuestionamiento del comisario, Francisco Xavier de León responde con la narración de los acontecimientos que le ha hecho saber el joven bermejo, llamado Esmeregildo González; comienza con la ubicación temporal de los eventos, de nuevo, el día Jueves o Viernes Santo: “Esmeregildo González, casado con Francisca de Vanda, vendedor de pollos y huevos en el monte de San Nicolás, que el Jueves o Viernes Santo de dicho año como a las diez de la mañana, haviéndole dicho Joseph Correa que si quería ver un fandang[u]ito, y respondió que sí.” (Exp. 17, f. 3v: 55); enseguida revela lo acontecido una vez Esmeregildo y Joseph Correa llegaron a casa de la Guzmaná:

⁸³ Anotamos aquí esta pregunta como una pregunta formulaica del interrogatorio inquisitorial, en tanto puede ser considerada una fórmula de apertura del interrogatorio inquisitorial cuando se cita a declarar a los testigos o acusados (se puede revisar la estructura de los procesos y la manera en que se interrogaba a los declarantes en el Capítulo I, apartado: 1.3.1 El lugar y la función del relato testimonial en el proceso inquisitorial: La estructura general de los procesos.). En lo sucesivo sólo nos referiremos a esta intervención como “pregunta formulaica” cuando aparezca en el análisis del resto de los relatos. Más adelante se profundizará en el papel de estas intervenciones.

Hallaron en la dicha cassa a la la [f. 4r] dicha Guzman con otra muger que la acompañaba y, metiéndolos allá dentro, cerraron las mugeres la puerta; y, quedando el quarto totalmente obscuro, se **aparecieron repentinamente muchas luces**; y, habiendo entrado solas dos mugeres, **vio en dicho quarto muchas**, todas las quales comenzaron a bailar siendo el modo de **su baile brincar desde el suelo hasta las bigas en donde hazían el son con los pies**, de lo que quedó asustado dicho Esmeregildo González y más porque, antes de entrar, le dixo dicha Guzman que se quitase **el rosario**, lo qual no hizo. (Exp. 17, ff. 4r-4v: 55)

En esta parte de la narración encontramos, más que conceptos puntuales, algunas frases que evocan conceptos relacionados con la superstición mágica: la APARICIÓN en “aparecieron repentinamente muchas luces”⁸⁴ y en “habiendo entrado solas dos mujeres, vio en dicho quarto muchas [mujeres]”; se evoca el concepto del BAILE HECHICERIL: “todas las quales [mujeres] comenzaron a bailar siendo el modo de su baile brincar desde el suelo hasta las bigas en donde hazían el son con los pies”. En el *Malleus Maleficarum* (2006) [1486], así como en Flores y Maserá (2010) y en Caro Baroja (1969), se anotan la danza –relacionada con el aquelarre– y la capacidad de volar como características de la brujería.

Parece que, para la Inquisición novohispana del siglo XVIII, la brujería, la hechicería y el maleficio, como prácticas supersticiosas y opuestas a la fe católica, están estrechamente relacionadas; eran conceptualizadas como parte de un mismo marco o sistema, es así que la evocación de uno de los conceptos vinculados con la magia supersticiosa HECHICERÍA, por ejemplo, activa otra serie de conceptos del sistema como: VUELO, APARICIONES e, incluso, BRUJERÍA.

Para cerrar con la declaración de Francisco Xavier de León y la manera en que su narración se ensambla de manera coherente con el resto del relato, bajo el marco de la magia como superstición, resta señalar cómo, mediante el empleo del concepto asociado con la religión católica ROSARIO, se establece un sentido de oposición entre la magia y la religión que enfatiza el rasgo transgresor de los eventos. En la declaración se indica que la Guzman

⁸⁴ Es posible que la aparición de luces sea un intento más por insertar los acontecimientos dentro del marco de la magia supersticiosa y en el de la brujería, pues de acuerdo con Flores y Maserá, en algunos procesos inquisitoriales de San Luis Potosí, las brujas novohispanas tenían la capacidad de transformarse en luz (2010: 42, 43).

exige a Esmeregildo González que se quite el *rosario*⁸⁵ que llevaba puesto para poder presenciar el baile descrito. El rosario es un símbolo vinculado conceptualmente con la religión católica como instrumento auxiliar en la oración; la exigencia de prescindir de éste como requisito para la ejecución del baile, manifiesta una relación de opuestos entre dicho elemento católico y los sucesos asociados con la magia que ocurren en casa de la acusada, pues ambos elementos se conceptualizan como incompatibles en la narración.

En seguida nos enfrentamos a una sección del relato en que la contribución de los representantes de la autoridad inquisitorial es más evidente. En este punto merece la pena resaltar que los interlocutores están conscientes del proyecto comunicativo del que forman parte y existe un grado alto de “alineación”⁸⁶ entre ellos, es decir que se negocian las intervenciones y lo que de ellas se espera en extensión y contenido, en función del tipo de interacción que supone el interrogatorio; las preguntas de los comisarios y notarios se responden con una narración que ofrece información pertinente para quienes dirigen el evento comunicativo. En tanto, las intervenciones de las autoridades del Santo Oficio son breves y marcan la dirección de lo narrado.

Igualmente, se debe recordar que el relato se produce durante el interrogatorio inquisitorial, mediante la interacción entre varios interlocutores, es por ende un relato dialógico pero, además, un relato que se adscribe a un contexto en que los participantes están ligados a roles sociales e interaccionales marcados por la institución inquisitorial

⁸⁵ En el diccionario enciclopédico de la fe católica, “ROSARIO: (lat. *rosarium*, jardín de rosas, y de aquí, una corona o guirnalda). i. Un hilo de cuentas que consiste en cinco series (decenas), cada una de las cuales se compone de diez cuentas pequeñas y una más grande. Por lo regular se le agrega un crucifijo con dos cuentas grandes y tres pequeñas. Cada decena está asociada con un hecho de la Vida, Pasión y Muerte de Jesucristo, que vulgarmente se llama misterio [...] El método de rezar el rosario, ya sea en público, ya en privado, es el de recitar un Padre Nuestro (la cuenta mayor), diez Ave María (las cuentas menores) y un Gloria Patri, mientras se medita en el misterio que corresponde. [...] Hay una pía tradición de que el rosario fue revelado por Nuestra Señora a Santo Domingo, y esta devoción ha estado particularmente asociada con su Orden por más de cuatrocientos años.” (Zuloaga y Palomar, 1953: 514).

⁸⁶ Mandelbaum explica el término tomando como base la actitud de los participantes en una conversación cotidiana ante la configuración de una historia por parte de alguno de los interlocutores: “Alignment concerns the orientation that a recipient takes up with regard to the current state of talk, treating it as a storytelling by showing an understanding that there has been an adjustment of the turn-taking arrangement to accommodate one party taking an extended turn-a-talk, with minimal contributions from the recipient(s), until the storytelling is possibly complete.” (2013: 500).

Alineación como concepto “pertenece a la parte de la conversación y, por medio de ella, se evita competir con el proyecto comunicativo que se está llevando a cabo [...]” (Romero Martínez y Pérez Álvarez, 2018: 149).

novohispana del siglo XVIII y sus objetivos. Consideramos que este aspecto contextual es más relevante que otros para comprender la manera en que las narraciones de los declarantes se configuran en los relatos inquisitoriales, y es desde esta perspectiva que entendemos que las intervenciones de comisarios y notarios –desde sus respectivas funciones– son preponderantes e indican el sentido de la narración desde su conceptualización de la magia supersticiosa. Tanya Stivers y John Heritage apuntan acerca de esta influencia de la función de las instituciones en las interacciones que albergan, desde el análisis de la conversación y sus aplicaciones en la sociología, en términos de “institutional talk”:

[...] focused on interactions in which transparently institutional tasks are being pursued by interactants who occupy institutional roles such as doctor and patient, teacher and student, lawyer and witness [en nuestro caso: comisario y declarantes] [...] This institutional talk program has examined ways in which the fundamental organization of interaction is inflected in the context of these tasks and the social roles associated with them. (2013: 667)

Las intervenciones de los interlocutores en la co-construcción del relato se identifican a partir del empleo de verbos de comunicación⁸⁷ (preguntar, decir, declarar) que introducen el “discurso referido”,⁸⁸ es decir, el discurso de otros enunciadores (Méndez García de Paredes, 2001: 349- 370). El comisario del Santo Oficio cumple un papel preponderante como coautor del relato, organiza y dirige las narraciones de los declarantes mediante sus intervenciones; como hemos sugerido antes, esto implica que los eventos narrados se filtran y conceptualizan de acuerdo con los parámetros de la autoridad inquisitorial. Mediante el uso de los verbos de comunicación y del discurso referido, observamos desde la transcripción del notario cómo el comisario actúa además como locutor,⁸⁹ pues otorga la palabra a los enunciadores que narran

⁸⁷ Respecto a los verbos de comunicación, Elena Méndez García de Paredes señala que son los verbos que “remiten a alguno de los sentidos de decir ‘articular fónicamente un acto de reflexión interior’”, además de ser “verbos introductores del discurso ajeno” (2001: 350).

Acerca de los verbos de comunicación también se puede confrontar el texto de Concepción Maldonado (1999), “Discurso directo y discurso indirecto”.

⁸⁸ La noción de discurso referido supone dar lugar (referir) en un discurso a las palabras o al discurso de alguien más. Al respecto se puede consultar el trabajo de Elena Méndez García de Paredes (2001) y de Oswald Ducrot (1984), este último sugiere que “la posibilidad de hacer hablar al otro dentro de nuestro propio discurso desborda el campo de lo que se llama habitualmente “discurso referido”” (1984: 139).

⁸⁹ Para definir los roles de los distintos participantes en la construcción del relato inquisitorial, tomamos como base las definiciones de enunciación, locutor y enunciadores de Oswald Ducrot (1989). Según el autor, la enunciación constituye la realización de un enunciado, es la existencia misma del enunciado; en este caso, identificamos a la enunciación con las narraciones de los declarantes, con las preguntas y otras intervenciones

los acontecimientos que constituyen el relato; al respecto, Oswald Ducrot señala que en determinadas condiciones⁹⁰ “el discurso referido implica un cambio de enunciador y hace aparecer una pluralidad de voces diferentes sostenidas por un único locutor” (1984: 139), en el relato inquisitorial no es un solo locutor el que sostiene las voces pero sí podemos hablar de la presencia de distintos enunciadores y por ende de una pluralidad de voces que configuran el relato.⁹¹

A partir del empleo de los verbos de comunicación identificamos la intervención de los distintos participantes del proceso de co-construcción de los relatos. En el párrafo que se cita más adelante, con el verbo preguntar, “preguntado”, reconocemos la participación de los representantes de la autoridad inquisitorial (comisario y notario): “Preguntado si sabe o presume la causa porque ha sido llamado”. En cambio, cuando aparece el verbo decir, “dijo”, el siguiente fragmento se identifica con la intervención del testigo: “dixo que no sabe ni presume la causa”.

A continuación, citamos el fragmento narrativo correspondiente a la declaración de Esmeregildo González, testigo presencial de los eventos mágicos en que se ha visto involucrada María, la Guzmaná, y que conforman la causa en su contra. El testigo es llamado a declarar por el Santo Oficio y el notario –que en este caso particular asume las funciones del comisario en su ausencia– le interroga sobre los acontecimientos:

Preguntado si sabe o presume la causa porque ha sido llamado, dixo que no sabe ni presume la causa. Preguntado si sabe o ha oído decir que alguna persona aya dicho o echo cosa alguna que sea o paresca ser contra nuestra sancta fee cathólica, ley evangélica

del comisario y del notario en el texto inquisitorial transcrito por este último. Acerca del locutor y el enunciador, Ducrot señala: “La necesidad de estas nociones nace de la permanente posibilidad que ofrece el lenguaje, y que el discurso explota constantemente, de “dar la palabra” a personas que no son la persona que habla, es decir, diferentes de la que produce efectivamente el enunciado, y que recibe el nombre de *locutor*.” (1984: 137). Y explica que, cuando un locutor dirige un enunciado a un alocutario, se denomina “enunciador” a aquella persona a quien este locutor atribuye la responsabilidad de lo que se dice en el enunciado o bien al responsable de la enunciación –a quien enuncia lo narrado en los testimonios y en cada intervención en el caso del relato inquisitorial– (137).

⁹⁰ Esas condiciones tienen que ver con el hecho de que lo que está en juego no es únicamente referir las palabras de otros, sino que existe otra finalidad discursiva entre las que Ducrot anota, por ejemplo: la apelación a la autoridad, ironía y concesión (1984: 139, 140).

⁹¹ Para la parte final del análisis de este relato, se retomará y profundizará el análisis de este proceso de co-construcción a partir de los verbos de comunicación y del discurso referido.

que predica y enseña la Sancta Madre Yglesia cathólica, romana o contra el recto y libre ejercicio de el Santo Officio, dixo que no sabe ni ha oído decir cosa alguna de las que se le preguntan. (Exp. 17, f. 4v: 56)

En el párrafo anterior se leen las preguntas (en negritas) de los funcionarios inquisitoriales que pueden considerarse intervenciones formulaicas; se ha señalado ya que se denomina formulaicas a algunas preguntas del interrogatorio inquisitorial que se registran en los expedientes, porque son precisamente una fórmula de apertura para los testimonios de los declarantes posteriores a la denuncia. A pesar del carácter formulaico de estas intervenciones, nos parece que cumplen un papel en la orientación del relato al exponer el tipo de eventos sancionados por la Inquisición. El declarante responde y niega conocer acontecimiento alguno que represente una transgresión de la religión católica, fe, iglesia o del ejercicio del Santo Oficio; hecho predecible dado el rol del testigo y su grado de implicación en los acontecimientos sospechosos que persigue y castiga la Inquisición.

A veces, encontramos en el relato inquisitorial algunas intervenciones del comisario –nuevamente, en este caso del notario–, posteriores a la pregunta de apertura; la ubicación de estas preguntas ya nos habla de un carácter menos formulaico de estas participaciones, toda vez que, además, aportan información específica del caso en cuestión. Es decir, estas intervenciones de los comisarios no son ya fórmulas que indican el inicio o cierre de una declaración, sino marcas de co-construcción activa que bridan información para dirigir o reorientar las intervenciones futuras de los declarantes. Tal es el caso de las preguntas del notario que se analizan enseguida.

La autoridad inquisitorial continúa entonces su interrogatorio⁹²: “Preguntado si sabe o ha oído decir que alguna persona aya echo algunas **brujerías** como lo es **haver bolado** dentro de algún quarto **o haver bailado en él de modo que aya causado su baile algún asombro** en los circunstantes, dixo que no sabe ni ha oído decir tal cosa⁹³.” (Exp. 17, f. 4v:

⁹² Nuevamente, en el apartado “1.3.1 La función del relato en el proceso inquisitorial: estructura general de los procesos”, aparecen los pasos que debe seguir el proceso inquisitorial y se puede constatar el carácter formulaico de las intervenciones del comisario y notario del Santo Oficio en contraste con las participaciones que orientan el sentido del relato de forma más específica y directa.

⁹³ El subrayado lo hemos colocado para diferenciar la respuesta del declarante de la pregunta del comisario.

56, 57). En esta parte, la conceptualización de la magia como transgresión de la religión católica aparece de forma clara, los acontecimientos conceptualizados en las otras narraciones como hechicería o maleficio son aquí denominados explícitamente con el concepto BRUJERÍAS, éste evoca una de las mayores transgresiones de la religión, hemos dicho que la brujería implica el pacto explícito con el demonio de acuerdo con los manuales del Santo Oficio y según estudios de varios autores⁹⁴.

En torno del concepto BRUJERÍA se activan otros relacionados con éste y que el notario emplea para conceptualizar el resto de los eventos narrados; así, el *baile* descrito como “con tal encanto y arte del demonio” y en el que tuvieron lugar apariciones de luces y mujeres se conceptualiza como *bailar causando asombro*⁹⁵, entiéndase como un acontecimiento de carácter mágico en el que ocurren cosas admirables. Mientras que el baile en el que hacían el son con los pies pegados en las vigas de la casa, es aquí conceptualizado como VUELO⁹⁶,

⁹⁴ Revisar los autores en el primer capítulo. Puede obtenerse información detallada sobre la brujería en el *Malleus Maleficarum* (2006) [1486], la obra de Cecilia López Ridaura (2011), Enrique Flores y Mariana Masera (2010), Araceli Campos Moreno (1999), Julio Caro Baroja (1969), entre otros.

Diana luz Ceballos Gómez menciona acerca de la brujería:

La brujería diabólica, de proveniencia europea, tiene como rasgo fundamental la exigencia de un pacto implícito o explícito con el Demonio, por medio del cual se entrega el alma y se reniega de la fe cristiana, a cambio de la adquisición de poderes supranaturales malignos, de carácter nocivo, que se pueden usar a voluntad de quien los posee o por los que se adquieren los servicios de un Diabolo acompañante, quien siempre está dispuesto a cumplir la voluntad y deseos del brujo, siempre y cuando se reciban por lo menos las siguientes contraprestaciones: la mencionada donación del alma, rendir adoración al Demonio mayor (Satanás o Lucifer) durante las juntas o aquelarres, frecuentemente bajo la forma de macho cabrío[...] La brujería diabólica es voluntaria, negativa, su objetivo es dañar y suele ser de carácter colectivo: sus practicantes se agrupan en juntas con el propósito de atacar a la sociedad[...] Normalmente el cuadro va acompañado de la asistencia regular a aquelarres (Sabbaths), celebraciones éstas en las que se realizan misas negras, se adora al Diabolo, se practica el canibalismo, se efectúan grandes orgías y todo lo que se hace está regido por una forma de comportamiento simbólicamente inversa a la del cristianismo. (2002: 110- 111)

⁹⁵ Caro Baroja en *Las Brujas y su mundo*, anota una descripción de las reuniones de las brujas y cómo el baile formaba parte de sus rituales de adoración demoniaca: “A veces bailan antes, otras después del banquete [...] A veces teniendo en la mano candelas encendidas con las que adoran al demonio, besándole en la forma dicha, cantan poemas obscenos en su honor y bailan al son del tambor y la flauta [...]” (1969: 159)

⁹⁶ Citando a otros autores del siglo XVII, Julio Caro Baroja anota distintas capacidades de las brujas: “se dice que untándose con ciertos ungüentos, hechos con grasa de gato o de lobo, leche de burra y no sé qué cosa más, pueden salir de sus casas montadas en palos o escobas por una vía común e incluso por un agujero angosto y volar por los aires, y así transportarse de un lugar a otro hasta donde celebran sus festines y francachelas con los diablos.” (1969: 163- 164).

De igual manera, Caro Baroja refiere que los autores del *Malleus Maleficarum* identifican la habilidad de volar como característica de la bruja: “Una vez dentro de la secta, con la ciencia maléfica infusa, comienzan a llevar a cabo aquellos actos tan conocidos ya para nosotros como son los de volar por los aires untadas con unto de niños y caballeras en escobas, rejas de arado, etc., hacer ligazones amoratorias y físicas de diversas clases, algunas de aire cómico, convertir a los hombres en animales, endemoniarlos, enfermarlos, matarlos, producir granizos, tempestades, etc.” (1969: 130).

“haver bolado”, concepto que está vinculado con el de la brujería como hemos dicho antes la capacidad de volar es un rasgo característico de las brujas de acuerdo con diversas fuentes.

Podemos constatar entonces el alto grado de afiliación entre los interlocutores en el proceso de co-construcción del relato inquisitorial y su sentido; pues todos los eventos narrados como aparición de mujeres y luces durante el baile en que se danza saltando hasta las vigas son conceptualizados de manera abierta mediante el concepto BRUJERÍAS. De igual manera, el saltar hacia las vigas y la acción de bailar con los pies pegados en éstas se conceptualiza como VUELO, capacidad distintiva de la bruja.

A nivel semántico, se observa que los significados de elementos y acontecimientos en las narraciones, así como el sentido global del relato se construyen dentro del marco conceptual magia como transgresión de la religión católica (superstición), como se ha descrito en la parte inicial de este apartado. Así aunque se emplean conceptos diversos para referir y conceptualizar las prácticas, el eje sigue siendo la transgresión de la religión católica en mayor o menor medida.

En el mismo nivel semántico y textual, las preguntas del notario, específicamente en sus dos últimas intervenciones, revelan el carácter co-construido de las narraciones particulares y del sentido global del relato, estas intervenciones constituyen una marca de la co-construcción activa “aquella mediante la cual se realiza una colaboración semántico cognitiva que hace avanzar a la narración o le hace modificarse, ejemplo de este tipo de co-construcción son las preguntas-adivinanza [...] y las evaluaciones que enuncian otros interlocutores con respecto a lo narrado [...] Preguntas de redirección que sirven para dar relevancia a ciertos detalles de la narración, o para redirigir la historia, y son realizadas por quienes no conocen el suceso.” (Romero y Pérez, 2018: 149, 150).

Hemos visto estos recursos de la co-construcción activa en la última pregunta del notario, en que evidencia el marco que orienta la conceptualización de la magia y los

También acerca de la capacidad de volar de la bruja se indica en *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia* “¿Qué hay acerca de que las brujas vuelan? [...] Se supone que volando acudian a sus reuniones “aquellarres” que al parecer solían tener lugar en las vísperas de las fiestas católicas solemnes, el viernes especialmente porque era cuando había muerto cristo.” (Zamora Calvo y Ortiz, 2012: 11)

acontecimientos narrados en los relatos. No obstante, la respuesta negativa del testigo va a influir también y reorientar la siguiente pregunta de las autoridades del Santo Tribunal.

Nuevamente, Esmeregildo González niega conocer acontecimientos vinculados con la *brujería* y el *vuelo*; en consecuencia, el notario reformula el interrogatorio en los términos que los declarantes anteriores han empleado en sus intervenciones. En la interacción comunicativa durante el interrogatorio inquisitorial, la narración de los interlocutores-declarantes es motivada por las preguntas anteriores y las futuras preguntas son configuradas en función de dichas respuestas:⁹⁷

Fuele dicho que en el Sancto Officio ay información de que, por el tiempo de la **quaresma**, en esta villa, un día de **Jueves Santo** en presencia de algunas personas, en cierta cassa, se vieron **bailar pegando los pies en las bigas** a ciertas mugeres con otras que se **aparecieron repentinamente**, a lo cual él se halló presente y lo vio y oió. Y que, así por reverencia de Dios, nuestro señor, recorra bien su memoria y diga la verdad. (Exp. 17, f. 4v: 57)

En esta interrogante el representante de la autoridad inquisitorial no utiliza los conceptos BRUJERÍA ni VUELO, sin embargo conserva la idea del baile pegando los pies en las vigas que, según Flores y Masera (2010), es una idea asociada con la BRUJERÍA; señalan los autores que, de acuerdo con el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1998) [1611], las brujas andaban por las vigas transformadas en animales: “Las brujas también se identifican por sus conjuros. En la Nueva España dicen el difundido conjuro «De viga en viga/ sin Dios ni Santa María» [...] De acuerdo con Covarrubias la expresión proviene de la acción de «andar de viga en viga; suelen aplicar esto a las brujas, que, según algunos, toman varias formas de aves nocturnas, gatos y otros animales»” (Covarrubias en Flores y Masera, 2010: 46).

⁹⁷ En su trabajo sobre el análisis de la conversación en la corte (Conversation Analysis in the Courtroom), Martha Komter señala que el contexto inmediato que influye en las intervenciones en una situación comunicativa en la Corte, similar a la que nos ocupa, está compuesto por la pregunta o respuesta anterior a la intervención en turno: “To the question of what constitutes the context of the local organization of courtroom talk, the most simple and obvious answer is that a question (or an immediately preceding configuration of actions) is the context for the answer, and that the answer provides the context for the next question (or the next set of utterances). It is, among other things, through the organization of questions and answers that the participants exhibit, step by step, what aspects of the setting are relevant to them.” (2013: 627- 628).

Esta vez, en respuesta a la nueva pregunta del notario, el declarante reconoce los eventos narrados y refiere así los acontecimientos de que fue testigo:

Dixo que es verdad el que aora se acuerda que havrá seis años, más o menos, que el **Jueves Santo** de dicho año, estando en casa de un hombre llamado Santiago de León, llegó a él Joseph Lázaro Correa con quien saliendo a pasear le dixo dicho Correa que si quería ir a veer una **marcha de ratones**; a que respondió que sí. Y, llevándolo a una cassa, que no sabe cuál es ni como se llama quien vive en ella, halló en la tal cassa a una muger sola y no sabe si adentro había otras; y al entrar en ella le dixo dicho Correa que se **quitara el rosario**, lo que le instaba con persuasiones, a que respondió que no haría tal cosa. (Exp. 17, f. 4v: 57)

Ahora bien, Esmeregildo ubica los acontecimientos el día *Jueves Santo* y, aunque refiere que se dirigió a ver una “marcha de ratones”, al parecer, consciente de su papel y el de sus interlocutores en la situación comunicativa⁹⁸, desvía la atención del evento central del relato que es el baile de la Guzmaná. Sin embargo, conserva la parte que concierne a la petición de quitarse el *rosario* y asegura no haberlo hecho, es posible que esté consciente también de que la alusión de un elemento asociado semánticamente con la religión católica en el relato puede atenuar el sentido transgresor de los acontecimientos en que se ha visto involucrado. Es el conocimiento compartido acerca del interrogatorio inquisitorial y los objetivos de los interlocutores lo que permite al testigo configurar su intervención de manera favorable para él de acuerdo con su propio rol en el evento comunicativo.

Igualmente, resulta interesante la manera en que el testigo orienta la narración, pues en ésta omite la mención del baile de las mujeres y, si bien, incluye algunos acontecimientos de carácter asombroso, asociados con la magia en cierto grado, la *marcha de ratones* que narra es un evento menos transgresor de acuerdo con el marco de la magia como transgresión de la religión católica:

⁹⁸ Al respecto del conocimiento de los roles por parte de los interlocutores en la interacción comunicativa y la influencia de tal conocimiento en la configuración de sus enunciaciones Komter señala:

The pre- allocation of turns in the courtroom is a manifestation of the specific division of labor in the courtroom that prescribes, among other things, who asks the questions and who gives the answers. The participant's institutional identities are manifested in the kinds of actions that questions and answers are seen to perform. Their defensive responses to seemingly factual questions show the defendants' or witnesses' orientations to the institutional business at hand. [...] In this way these questions and answers make visible participants' orientation to the institutional dimensions of context.

Habiéndose sentado, le dixo Correa a la muger estas palabras: “vaia usted señora echando esa ynfanteria”. Y, cerrando la muger la puerta, se salió fuera de el aposento y discurre el que se fue dicha muger a la asotea. Y de allí a un rato de haverse salido, vio con la poca luz que entraba por las renhendijas de la puerta, **vio andar por las vigas las sombras de unos ratones que, en su propia figura de ratones, traían todos cargadas unas escopetas**, siendo los ratones de el mismo tamaño que son ellos. Cuija marcha duró en pasar por las vigas poco espacio; y, viniendo después la mujer, abrió la puerta y ellos se salieron luego de la cassa. Saliendo de ella, dicho Esmeregildo, lleno de pavor y miedo. (Exp. 17, f. 4v: 57)

Puede decirse que el grado de afiliación entre los interlocutores, notario y testigo, es menor que entre el notario y el resto de los interlocutores, no obstante podemos reconocer en la configuración de su narración que ésta se organiza dentro del marco conceptual propuesto por los representantes de la autoridad inquisitorial, pues aun si el sentido transgresor de las acciones relatadas por el testigo es menor al que se aprecia en las narraciones de los otros interlocutores, Esmeregildo plantea su narración en torno de un evento –la aparición de ratones con escopeta– con cierto contenido semántico vinculado con la magia, entendida ésta como se ha definido: “El arte de obrar cosas admirables [...] cuantas veces el efecto no tenga una causa natural que lo contenga en su virtud y, por otra parte, no conste de que tal efecto provenga sobrenaturalmente, existe una gran sospecha de que es hecho por pacto del demonio” (Pedro Murillo Velarde, 2005: 191-192). El declarante construye su narración en función de la relación de oposición entre la magia y la religión católica mediante la disposición del concepto ROSARIO y la *marcha de ratones* –que alude a la magia en cierto sentido– de la que salió “lleno de pavor y miedo” (Exp. 17, f. 4v: 57). Y es que ante la solicitud de retirarse el rosario para poder ingresar a casa de la Gusmana se infiere que la presencia de uno del símbolo católico representaba un impedimento o era contraria a los sucesos que ocurrían dentro de la casa, a los que el declarante describe como la aparición de una marcha de ratones.

Finalmente, para comprender mejor la manera en que se configura el relato a partir de las narraciones e intervenciones de los participantes del interrogatorio, consideramos útil retomar y explicar con mayor detalle el proceso de co-construcción del relato inquisitorial en

términos de la dinámica enunciativa⁹⁹, la cual opera a lo largo de dicho proceso y se evidencia con el empleo de los verbos de comunicación y del discurso referido en este relato.

Si bien encontramos una dinámica similar en el resto de los relatos estudiados, debemos puntualizar una vez más que este caso constituye una irregularidad debido a que el notario toma el papel del comisario y sus responsabilidades como examinador y organizador de los testimonios. Dadas las circunstancias podemos considerar el análisis de la dinámica enunciativa y de la co-construcción del relato que presentamos en este relato como un modelo válido para el resto de los casos, siempre que no se pierda de vista que, en los tres casos restantes, el notario registra las narraciones dictadas de voz del comisario de manera que, es el comisario quien desempeñaría las funciones enunciativas que aquí se adjudican al notario del Santo Oficio.

La co-construcción del relato se explica a partir del siguiente esquema.¹⁰⁰ Mediante el diagrama que se muestra a continuación pretendemos dar cuenta de una dinámica enunciativa general de los cuatro textos estudiados; en todos los casos, notario –en el primer relato– y comisario –normalmente y en los tres relatos subsecuentes– ocupan un rol central como autores y locutores de los relatos, al orientar las intervenciones de los declarantes en el evento comunicativo y, además, al otorgar la voz a los declarantes en el relato escrito.

Esperamos que esta herramienta nos permita igualmente llegar a algunas conclusiones respecto a la manera en que los declarantes organizan sus narraciones en cada intervención durante el interrogatorio.

⁹⁹ Para revisar las nociones de estructura y dinámica enunciativa del discurso, confrontar el trabajo de Bernardo Enrique Pérez Álvarez (2018) “La dinámica de la categoría de persona desde la multidimensionalidad del discurso”.

¹⁰⁰ No se pretende un análisis exhaustivo de las variaciones en los roles de los participantes durante la audiencia, sino llamar la atención sobre el rol preponderante de los representantes de la autoridad inquisitorial en la orientación de las narraciones y del sentido del relato –circunstancia que no varía de un relato a otro–, razón por la cual el esquema se presenta solamente en el caso que abre el análisis.

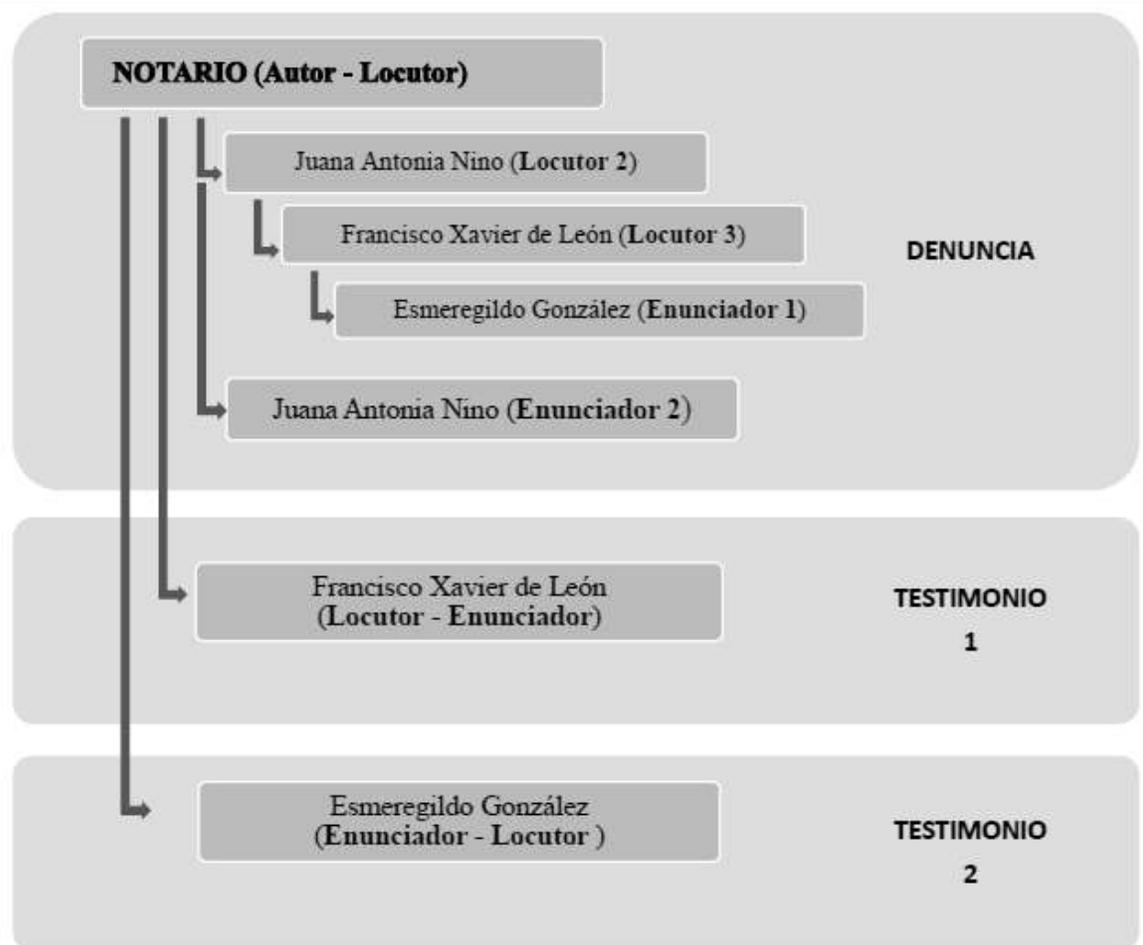


Figura 1. Proceso de co-construcción en “María La Guzman y el baile de Mujeres”

De acuerdo con el esquema, en este caso, el notario es el autor central del relato, organiza y registra las narraciones de los declarantes, y funge como locutor,¹⁰¹ de acuerdo con Ducrot, al ceder la palabra a una serie de enunciadore y narradores que van a co-construir el relato

¹⁰¹ Una vez más, recordemos que en este relato y en este expediente en específico el notario toma el papel del comisario, recibe y registra las declaraciones; pero, en circunstancias normales, el notario sólo registra el interrogatorio dictado por el comisario así que, aunque en este caso sí opera como coautor orientador del relato desde el interrogatorio, autor y locutor, normalmente detrás de su registro y su participación como locutor estaría la voz del comisario.

Cabe señalar igualmente que cuando referimos el papel del notario y del comisario como autores- locutores en el esquema lo hacemos para efectos del análisis de la dinámica enunciativa, ya que es a través de éstos que se otorga la palabra a los distintos enunciadore en el texto como ha llegado a nosotros de mano del notario; sin embargo, como se ha señalado desde la definición del relato co-construido, declarantes y representantes de la autoridad del Santo Oficio comparten la autoría del relato inquisitorial.

inquisitorial a través de su propia enunciación. Así, en primer lugar, el notario narra las circunstancias en las que Juana Antonia Niño acude a declarar ante el Santo Oficio, presenta los datos generales de la denunciante y, enseguida, le da la palabra: “La que, para descargo de su conciencia, **dize y denuncia**¹⁰² que...” (Exp. 17, f. 3r: 52).

Sin embargo, la denunciante opera a su vez como un segundo locutor pues señala como responsable de la enunciación (narración de los eventos) a Francisco Xavier de León que es la persona que contó los hechos narrados en su declaración: “por la quaresma de ahora dos años, estando en su cassa en dicha villa, le **oió decir** a Francisco Xavier de León –que vive en la hacienda de la Petaca, como quatro leguas distante de esta villa–” (Exp. 17, f. 3r: 52, 53).

Juana Antonia Niño señala además como responsable último de la enunciación a “un mozo bermejo colorado y robusto” (Esmeregildo González), pues, en su narración, Francisco Xavier de León es un tercer locutor que indica haber escuchado lo acontecido en casa de María la Guzmanita de boca del mozo bermejo. Así, de acuerdo con la denunciante, el discurso referido corresponde a la enunciación de Esmeregildo González:

[...] por la quaresma de ahora dos años, estando en su cassa en dicha villa, le **oió decir** a Francisco Xavier de León –que vive en la hacienda de la Petaca, como quatro leguas distante de esta villa– **que le contó** por cierto un mozo bermejo colorado y robusto, a quien le comienza a puntar el bozo, el que no sabe cómo se llama, pero sí sabe que vive en un paraje de estos alrededores llamado Las Chamaqueras,¹⁰³ a quién sí conoce dicho Francisco Xavier León-. Y, a éste le **contó** dicho mozo que, habiendo ido en compañía de uno de los Correos [...] halló dicho bermejo y su compañero Correa (quien lo llevó) a esta dicha María Guzmanita con otra muger que la acompañaba el día Jueves Santo en la tarde. (Exp. 17, f. 3r: 52, 53)

Esmeregildo González funge como enunciadore de los hechos narrados y da cuenta de los sucesos asombrosos que ocurrieron en la casa de “La Guzmanita”. A continuación, la denunciante retoma el papel de enunciadore, de voz del notario, y narra otros eventos

¹⁰² Resaltamos en negritas los verbos de comunicación como marcas del discurso referido que indica la cesión de la voz.

¹⁰³ El subrayado en este relato aparece en el documento.

asociados con la magia supersticiosa en los que María y sus familiares se han visto involucradas:

Otrosí **declara** dicha denunciante que en el año de onze que vino a esta villa, vio que en ella fue azotada públicamente la dicha María Guzman [...] Y **declara** que toda la familia de esta tal Guzman ha tenido esta lacra[...] Otrosí **declara y denuncia** que una sobrina de esta dicha María Guzman, llamada Antonia Efigenia, la Guzman, que vive como la otra en la misma calle, aunque en cassa diversa, supo de esta tal que estando en su cassa y cama acostada con un hombre[...] Finalmente, dice que ha oído decir comúnmente en esta villa que, siempre que está con otras de su jaes, se pelea: unas y otras se sacan a la cara varias porquerías de echizos y hiervas [...] (Exp. 17, ff. 3r-3v: 53, 54)

El procedimiento de inquisición continúa con el interrogatorio de los testigos involucrados en la denuncia. Se registra en primer lugar la declaración de Francisco Xavier de León. El notario como locutor en este caso concede la palabra al testigo: “**Dixo** el que aora sinco u seis años el Domingo de Pasqua de resurrección [...]” (Exp. 17, f. 3v: 55). No obstante, el testigo actúa como un locutor más y otorga la responsabilidad de la narración a Esmeregildo González: “Dixo el que aora sinco u seis años el Domingo de Pasqua de Resurrección le contó un bermejo llamado Esmeregildo González, casado con Francisca de Vanda, vendedor de pollos y huevos en el monte de San Nicolás, que el Jueves o Viernes Santo de dicho año como a las diez de la mañana” (Exp. 17, f. 3v: 55).

Más adelante, se le otorga la voz a Francisco Xavier de León en el relato y se le da la responsabilidad de denunciador: “Asimismo, **dize y declara dicho Francisco Xavier de León** que, a el oír lo que dicho González le contaba, juzgando que aquello que había visto fuera cosa de títeres o juego de manos, le **dixo** a dicho González le enseñase la cassa donde avía sido. Y, llevándolo a caballo, le enseñó la cassa, señalándosela con el dedo y es la misma (**dize**) en donde vive dicha Guzman.” (Exp. 17, f. 4r: 56).

Finalmente, en el proceso de inquisición se da paso a la declaración del testigo Esmeregildo González. Su declaración se ve orientada abiertamente por las preguntas (enunciaciones) del notario, como se ha referido antes en el análisis. Nuevamente, encontramos las marcas de discurso referido mediante verbos de comunicación; primero, el notario como locutor introduce la narración de Esmeregildo González: “**Dixo** que es verdad

el que ahora se acuerda que habrá seis años...” (Exp. 17, f. 4v: 57). Tras un par de cuestionamientos del comisario, el testigo asume el rol de enunciador y narrador de los acontecimientos, aunque, de tanto en tanto, transfiere la responsabilidad de la narración a otra persona. Esmeregildo actúa, de manera intermitente, como locutor y refiere el discurso de Joseph Lázaro Correa especialmente cuando se narran acontecimientos que pueden vincularse semánticamente con el marco de la magia supersticiosa:

Dixo que es verdad el que ahora se acuerda que habrá seis años, más o menos, que el Jueves Santo de dicho año, estando en casa de un hombre llamado Santiago de León, llegó a él Joseph Lázaro Correa con quien saliendo a pasear le **dixo dicho Correa** que si quería ir a veer una marcha de ratones; a que **respondió** que sí. Y, llevándolo a una cassa, que no sabe cuál es ni como se llama quien vive en ella, halló en la tal cassa a una muger sola y no sabe si adentro había otras; y al entrar en ella le **dixo dicho Correa** que se quitara el rosario, lo que le instaba con persuasiones, a que **respondió** que no haría tal cosa. (Exp. 17, f. 4v: 57)

Como se sugirió antes, no pretendemos realizar ahora un estudio exhaustivo de la dinámica enunciativa en cada uno de los relatos inquisitoriales, sino mostrar, de manera general, cómo se configura el relato a partir de las intervenciones de los distintos interlocutores y co-narradores, y bajo la dirección de los representantes de la autoridad inquisitorial. Sin embargo, esta panorámica de la dinámica enunciativa en los textos permite entender igualmente que la construcción del relato se da, a veces, a partir del discurso referido, no sólo por parte de los coautores del relato, notario y comisario, sino del resto de los interlocutores; si bien, Ducrot (1989) señala que existen ciertas figuras que emplean este recurso (apelación a la autoridad, ironía y concesión), hasta ahora encontramos que, en el caso del relato inquisitorial, la finalidad del discurso referido empleado en las narraciones de los declarantes es la de atenuar la responsabilidad y la implicación de los participantes en la narración de eventos asociados con la magia supersticiosa y la transgresión de la religión católica.

Además, consideramos que el hallazgo de la construcción del relato inquisitorial a partir de este recurso, cuando se cede la responsabilidad de lo enunciado a otra persona por más de una ocasión puede generar dudas sobre la veracidad de las enunciaciões referidas, y es más una prueba de que, lejos de ser narraciones espontáneas, existe una manipulación y adecuación del discurso y de las narraciones en función de las expectativas de los participantes de la interacción comunicativa; específicamente, en función de las expectativas

de los representantes de la autoridad inquisitorial quienes desde su posición jerárquica en la audiencia inquisitorial, en donde se produce el relato, orientan las narraciones que lo constituyen.

3.1.2. “Ilícita amistad y el hechizo de Isabel Melgosa”

Para mostrar la manera en que los interlocutores en el interrogatorio organizan sus narraciones como un relato coherente, a partir de la conceptualización de la magia como superstición y transgresión, cada texto exige una aproximación distinta, en tanto, cada uno posee también estrategias distintas por medio de las cuales este sentido transgresor de la magia se construye. Una constante en los relatos es la activación del marco por medio del empleo de los conceptos que integran la estructura del mismo, en este caso dichos conceptos son básicamente: *HECHIZO*, (MALEFICIO), *ENCANTO*, *MAGIA AMOROSA* y *METAMORFOSIS*.

Este relato inquisitorial comienza con la denuncia voluntaria de Antonio Magaña que acusa a Isabel Melgosa, con quien había sostenido “Ilícita amistad”¹⁰⁴, de haberle hechizado con ayuda de su amiga María Antonia, un día que se encontraba separado de Rita, su esposa. El efecto de este hechizo fue que el denunciante quedara impedido para tener relaciones sexuales con su esposa y que ambos enfermaran gravemente.

Observamos las intervenciones discursivas de los interlocutores que evidencian la co-construcción del relato en torno de la conceptualización de la magia como transgresión de la religión católica, y hemos encontrado distintas formas en que éstos articulan sus narraciones colocando al hechizo o maleficio como evento central del relato.

En primer lugar, la conceptualización de los eventos como magia y transgresión de la religión católica queda expuesta claramente en el empleo del concepto *HECHIZO*¹⁰⁵ para denominar las acciones llevadas a cabo por la denunciada:

“Entonces la dicha su muger partió a casa de la espresada Ysabel y le dio de palos tratándola de **ehicera** por el daño que les havía echo. Desto resultó que, **a la dicha Rita, su esposa, le empezó a crecer el biente como si estuviera preñada** y por tal lo juzgaron las parteras” (f.

¹⁰⁴ Es decir, haber mantenido una relación íntima sin estar casados bajo la norma católica.

¹⁰⁵ De acuerdo con el *Curso de derecho canónico...* de Murillo Velarde la magia supersticiosa “Si tiende a dañar a otro, se llama *maleficio*, o *hechicería*. Alguna vez se hace para conciliar un amor y se llama *filtro amatorio*, o *hechizos* [...] y a veces se hace para excitar el odio” (2005:191).

4v) [...] “La mandó llamar y, venida que fue dicha curandera, le dijo que tenía **echizo** pero que lo curaría con una ayuda que había de tomar.” (Exp. 39, ff. 4v-5r: 61).¹⁰⁶

Como se ha dicho ya, de acuerdo con Pedro Murillo Velarde, la magia supersticiosa implica la obra del demonio y contiene a la hechicería o maleficio y al filtro amatorio (denominado también magia amorosa). El *Diccionario de Autoridades*, tomo IV, (1734) define el hechizo como: “Encanto, maleficio que se hace a alguno por arte mágica o por sortilegio”. A continuación, presentamos algunos ejemplos de las prácticas mágicas que se adjudican a la acusada en la narración de Antonio Magaña y que se denominan mediante el empleo del concepto HECHIZO¹⁰⁷, o bien MALEFICIO, puesto que en este caso el hechizo tiene el propósito de perjudicar o hacer daño a otros.

Primero, el hechizo se asocia con daños como la imposibilidad de tener relaciones sexuales y con la enfermedad: “con esto se dejó llevar de su fragilidad y, al tener cópula con la dicha María Antonia, **la halló totalmente ynpotente e yncapaz de penetrar**. Esto pasó a vista, ciencia y paciencia de la Ysabel, las que maltrató de razones haciéndoles patente la burla que fueron a hacerle; **con la que se sintió desde aquel día emvarado y enfermo del estómago, con una debilidad de pies** que por seis meses estuvo sin poder salir de su cassa.” (Exp. 39, f. 4v: 60)

Por otra parte, el sentido transgresor y supersticioso de la magia también se enfatiza mediante el empleo de conceptos relacionados con la religión católica, puestos en relación de contrarios con algunos conceptos asociados con el HECHIZO. La principal muestra de esta oposición se presenta cuando se narran el medio y el propósito de la magia. Isabel Melgosa persigue romper o impedir el matrimonio por medio del hechizo, a través del adulterio o la amistad ilícita “la trató ylicitamente y reyncidió con ella”. El adulterio¹⁰⁸ es lo que provoca

¹⁰⁶ El número después de los dos puntos corresponde a la página aproximada en que se encuentra la cita dentro del relato editado en esta investigación.

¹⁰⁷ Es pertinente para entender la conceptualización de las prácticas narradas como hechizo, el significado de hechizar de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, (1734): “HECHIZAR: Hacer a alguno mui grave daño, ya en la salud, ya trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, yá sea implícito, yá explícito. Viene del Latino *Fascinum*, que vale Hechicería. Antiguamente se decía Fehizar. Latín. Veneficiis aliquem inficere. Maleficiis laedere. [...] Entendemos por hechiceros solos aquellos que por arte del diablo hacen mal y grave daño a otro en la salud, en la vida, &c y así suelen decir: Lo hechizaron.”

¹⁰⁸ En el *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, el adulterio se define como:

en primer lugar, la incapacidad de Antonio Magaña, como se vio en la cita anterior, y lo que Isabel Melgosa persigue es la disolución de su matrimonio “si en caso de morir su esposa, se casaría con ella”, como se aprecia en el fragmento siguiente:

“Deseoso siempre y anelando por la salud de su muger, hubo quien le aconsejara que procurara gratificar y llebarse bien con Ysabel. Y, no hallando otro modo o pareciéndole el más [f. 5v] eficaz, **la trató ylicitamente y reyncidió con ella** unas cuatro vezes, acariciándola al fin de que le sanara a su esposa. En una de estas ocasiones le dijo la dicha Ysabel que vuscara remedio y que sanaría pero que le digera, **si en caso de morir su esposa, se casaría con ella**, lo que repudió y replicó que de ningún modo” (Exp. 39, ff. 5r-5v: 62).

Básicamente tenemos un hechizo ocasionado por un medio o ritual¹⁰⁹, como suele ser ejecutada la hechicería; el encuentro sexual, entre Magaña y la mujer, desencadena el daño. El solo medio implica ya una transgresión de la religión católica en cierto sentido, pues se atenta contra la institución del MATRIMONIO¹¹⁰ católico. Lo mismo puede decirse del efecto dañino del hechizo sobre la esposa del declarante, pues de acuerdo con el relato el fin que se persigue es el término del matrimonio a través del asesinato de uno de sus miembros.

Esta oposición (magia / religión católica) se percibe también en el fragmento narrativo en que Magaña da cuenta de las acciones tomadas para contrarrestar el hechizo; tanto él como su mujer recurren a la religión católica:

[...] aunque algunas veces sea tomado en sentido lato por cualquier unión carnal no conyugal [...] sin embargo, estrictamente es la violación del lecho ajeno: o de la fidelidad y del lecho conyugal [...] ahí: *Adulterio es yerro, que ome fase a sabiendas, y haciendo con mujer casada, o desposada (de praesenti) con otro: é tomó ese nome de dos palabras de latín: alter, y thorus, que quiere tanto decir, como ome, que vá, ó fue al lecho de otro. Y puede ser cometido, o por marido ajeno con soltera, o al contrario, por mujer ajena con soltero y se llama adulterio simple o unilateral [...]* (Murillo Velarde, 2005: 140- 141)

¹⁰⁹ Diana Luz Ceballos Gómez dice respecto a la manera en que opera la hechicería:

La hechicería necesita de un vehículo, de un medio o filtro para cumplir su fin, sea éste material o simbólico, amuleto, planta, animal, objeto, oración, palabras, imagen..., y de un ritual o puesta en escena para realizarse. El ritual – puesta en obra– acompaña siempre y es connecesario a toda práctica mágica, siempre que esta sea voluntaria. La hechicería es individual, voluntaria, puede o no obrar a distancia y está destinada a un fin particular. Puede ser de carácter positivo o negativo, de acuerdo con la voluntad del hechicero o con el deseo de la persona para quien se realiza el hechizo: para bien o mal querer, para sanar o enfermar, para tener buena fortuna o infortunio, para predecir el futuro, para encontrar tesoros, etc. (2002: 110)

¹¹⁰ Murillo Velarde anota sobre la transgresión al matrimonio y a Dios a través del adulterio: “y, aunque el marido consienta en el adulterio, aún permanece la malicia del adulterio, aunque el marido, entonces, no pueda emprender ninguna acción por tal injuria, porque aun consintiendo el marido, la injuria se le hace a Dios, Autor de la naturaleza, pues Dios unió a ambos cónyuges con vínculo indisoluble, más aún, se le hace injuria también al mismo matrimonio.” (2005: 141)

[...]y, al tener cópula con la dicha María Antonia, la halló totalmente ynpotente e incapaz de penetrar.

[...] Llegó a su cassa y , al tener a la noche con ella el uso matrimonial, la halló totalmente ligada e ympotente [...] pero ella, con gran desconfianza de que no fuera preñez, pasados los nueve meses, fue al puevlo de Zacapo a **encomendarse al señor san Antonio**. Venida que fue de allá se le enjutó y secó el biente pero quedó asta el día de oy con bascas continuas y envarado el estómago. Afligidos de berse enfermos, recurrieron al **remedio del cielo**, se encomendó a **María Santísima y al Señor Sacramentado** a quien le mandó decir **una missa**. (Exp. 39, f. 4v: 60, 61)

En este fragmento encontramos, por un lado, una serie de conceptos vinculados semánticamente con la HECHICERÍA y el MALEFICIO: “la halló totalmente *ympotente e yncapaz* de penetrar”, “*emvarado y enfermo* del estómago”, “*debilidad* de pies”, *vascas*, “la halló totalmente *ligada e ympotente*”, *daño, enfermos* (Exp.39, ff. 4r-4v: 60). Por otra parte, se refieren una serie de conceptos asociados semánticamente con la religión católica y que en la lógica de la narración se oponen al HECHIZO al fungir como medio para contrarrestarlo: REMEDIO DEL CIELO, MARÍA SANTÍSIMA, SEÑOR SACRAMENTADO, MISSA ¹¹¹(Exp.39, f. 4v: 61).

Los efectos maléficos del hechizo de Isabel Melgosa en el matrimonio y salud de los Magaña pueden evitarse solo mediante la acción de entidades católicas, así en la enunciación del denunciante se aprecia la conceptualización del HECHIZO como contrario a los elementos católicos referidos; de modo que su narración está orientada por un sentido de oposición entre conceptos mágicos y católicos que se percibe a partir de las elecciones léxicas del declarante.¹¹²

Como observamos en el testimonio de Esmeregildo González en el primer relato analizado, el grado de intervención en las acciones vinculadas con la magia y la superstición va a determinar también la selección de los conceptos que se emplean para denominar las prácticas. Una vez más, a partir de la observación de las elecciones léxicas apreciamos la

¹¹¹ Estos conceptos se asocian semánticamente con el campo de la religión católica, María santísima y el Señor sacramentado vinculados con la santidad (perfección y ausencia de culpa) como virtud católica propia de Dios (*Diccionario de Autoridades*, Tomo VI), y la misa como representación ritual del sacrificio del Dios católico (Zuloaga y Palomar, 1953: 368, 387).

¹¹² Al mismo tiempo recurrir antes al remedio del cielo que a la magia para deshacer el daño es una estrategia para atenuar su responsabilidad al acudir con curanderas más tarde en la narración.

manera en que se conceptualiza la magia en las intervenciones de los participantes y se aprecia cómo dicha elección de conceptos activa en mayor o menor grado el marco semántico: magia como superstición y transgresión de la religión católica. Como señalan Mario Crespo Miguel y Antonio Frías Delgado con base en la semántica de marcos de Fillmore: las unidades léxicas (las palabras, frases) disparan o activan el marco en nuestra mente cuando aparecen en el discurso, los marcos pues son evocados a partir de las unidades del vocabulario (2008: 67).

De acuerdo con la narración del denunciante en este caso, tras acudir al auxilio de la religión católica, el matrimonio Magaña recurre al servicio de una india, Lucía, que curaba de hechizo a una joven. Cuando el declarante se refiere a la mujer que les ofrece remedio, no emplea la palabra *hechicera*, sino *curandera*. De esta manera, activa un marco conceptual parcialmente distinto o periférico al de la magia transgresora de la religión católica, como se aprecia en el siguiente fragmento narrativo:

Echa esta diligencia, [f. 5r] se le ynformó de cassa de Diego Duarte, vezino de dicha estancia, hallarse en dicha su cassa una yndia soltera llamada Lucía, vezina del pueblo de Chilchota, colindante del dicho curato de Tlasasalca; **curandera** que estaba curando de **echizo**, según le digeron, a una muchacha doncella, hija de dicho Duarte. La mandó llamar y, venida que fue dicha **curandera**, le dijo que tenía **echizo** pero que lo curaría con una **ayuda** que havía de tomar. Otro día por la mañana le untó el vientre, a lo que vio, con sebo rebuelto con unos polvos que no supo su calidad. Le echó la **ayuda** y, al tiempo de deponerla, le puso su muger el baso en que, ya sentado y deponiendo dicha **ayuda**, sintió dentro del baso un animal que saltava; halló que era un sapo, el que lazó la **curandera** [...] Depuso también unos como chochos llenos de sangre y enbultos en una tela. Con este **remedio** quedó **sano** del estómago y le declaró la **curandera** que ese **daño** se lo havía hecho Ysabel Melgosa, como tamvién se lo hizo a su muger pero que a ésta no se hallaba capaz de **curar**. (Exp. 39, f. 5r: 61)

Observamos, en esta sección del relato, que las prácticas mágicas, vinculadas con la participación de Lucía y el denunciante, son conceptualizadas como CURANDERISMO y se asocian con conceptos como el REMEDIO, AYUDA, CURACIÓN, es así que se activa un marco en que el CURANDERISMO se vincula con el REMEDIO más que con la magia supersticiosa. En cambio, cuando se mencionan las prácticas de Isabel Melgosa, éstas se denominan mediante

el concepto HECHIZO y se asocian semánticamente con DAÑO: “dicha curandera¹¹³, le dijo que tenía echizo pero que lo curaría con una ayuda que había de tomar [...] y le declaró la curandera que ese daño se lo había hecho Ysabel Melgosa, como también se lo hizo a su muger pero que a ésta no se hallaba capaz de curar.” (Exp. 39, f. 5r: 61). Aunque de acuerdo con las fuentes documentales curanderas y hechiceras comparten características¹¹⁴ y la ejecución de algunas prácticas mágicas, el declarante procura atenuar el sentido transgresor de las prácticas realizadas por la curandera Lucía en las que él ha tomado parte voluntariamente.

De acuerdo con Fillmore “las personas entienden cosas realizando operaciones mentales sobre lo que ya saben. Este conocimiento se puede describir mediante marcos situacionales, los cuales están formados por un conjunto de palabras que evocan tales marcos cuando aparecen en el discurso.” (Fillmore en Crespo y Frías, 2008: 65). Asumimos que el denunciante, como el resto de los declarantes en los cuatro relatos, conoce así sea parcialmente la conceptualización de la magia como superstición y transgresión de la religión católica por parte de la autoridad inquisitorial, es así que, mediante el empleo de determinados conceptos, en sus elecciones léxicas, evoca el marco de la magia como superstición cuando su objetivo es acusar y mostrar la culpabilidad de Isabel Melgosa. Partiendo de dicho conocimiento, el declarante evocará un marco parcialmente distinto a través de sus elecciones léxicas cuando resulte conveniente marcar distancia de dicho marco.

En esta parte de la intervención del denunciante notamos entonces un conocimiento¹¹⁵ por parte del interlocutor acerca de la situación comunicativa que supone el

¹¹³ En esta parte, el subrayado doble se asigna a los conceptos asociados con el curanderismo para diferenciarlos de los conceptos vinculados con la hechicería (en negritas).

¹¹⁴ Acerca del curanderismo Diana Luz Ceballos Gómez anota:

El curanderismo, como la hechicería, es voluntario y expresa la dualidad fines lesivos- positivos. Los curanderos curan o enferman, dan éxito o lo quitan, traen amor o desamor. Había curanderos/as blancos, indios y negros, aunque su caracterización no era exactamente la misma. Muchos de los curanderos blancos y negros tenían a su vez fama de “hechiceros”, porque también realizaban ensalmos y conjuros, daban filtros y yerbas de bienquerer y de buena fortuna. Muchos negros aprendieron al lado de los indios el uso de plantas curativas y lesivas y algunos llegaron hasta iniciarse un poco en las prácticas indígenas, llegando hasta “tomar tabaco” para curar, en forma ritual, como lo hacían los indios. Los indios tenían fama de “hechiceros” más por las formas rituales que acompañaban a sus curas y por el conocimiento, real o supuesto, de las plantas del entorno, sobre todo de las lesivas y psicotrópicas. (2001: 62-63)

¹¹⁵ No podemos saber con precisión qué profundidad alcanzaba el conocimiento de los habitantes del Obispado de Michoacán en el siglo XVIII acerca de los objetivos y funcionamiento del Santo Oficio ni de la conceptualización de la magia del Santo Tribunal; sin embargo, dada la existencia de los Edictos, así como la

interrogatorio inquisitorial, de los objetivos y roles de interacción de los participantes; este conocimiento o modelo contextual del denunciante acerca de la situación comunicativa en que se produce el relato inquisitorial marca el sentido de su narración y evidencia la negociación del significado de la magia, la conceptualización de estas prácticas mágicas, que dirige también la co- construcción del relato a nivel narrativo.

Finalmente, como sucede en el relato “María la Guzman y el baile de mujeres”, el denunciante narra algunos acontecimientos mágicos llevados a cabo por un familiar de la acusada, como es de esperar estos eventos se vinculaban con el MALEFICIO y la HECHICERÍA y esto activaba nuevamente el marco, magia como transgresión de la religión católica, en el que se construyen las acciones narradas en que la acusada toma parte, pues estaba vinculada con otras personas igualmente transgresoras.

[...]a los quince días, se le ofreció al declarante matar un puerco para vender. Llegó a comprar **Micaela Melgosa, hermana de la enunciada Ysabel, tomó una parte de carne a la que le echó chile de adobo, y la conpuso Juana, muchacha, hija del dicho Magaña, doncella, y a poco tiempo de haberse despedido la dicha Micaela, sintió la doncella un dolor behemente en el dedo de una mano que le fue suviendo asta las fauzes de la respiración como que la haogava.** Después le repitió el mismo accidente y, entendido el que declara que semejantes daños le venían por dichas Melgosas. (Exp. 39, f. 5r: 61)

Al revisar el fragmento anterior, encontramos que las acciones que evocan el marco de la magia (resaltadas en negritas) están asociadas de forma más o menos evidente con las prácticas mágicas que los inquisidores y autoridades inquisitoriales conceptualizaban como HECHICERÍA. De la narración del denunciante se entiende pues la presencia de un medio, la

extendida presencia de la Inquisición para el siglo XVIII, parece lógico que las personas tuvieran alguna noticia al respecto. Los procesos de construcción de los relatos estudiados nos permiten inferir un conocimiento algo más que básico. A este respecto Diana Luz Ceballos Gómez señala lo siguiente sobre los declarantes en el Nuevo Reino de Granada:

Entre la gente existía la conciencia de cómo se había de tartar con el Santo Oficio y de cómo éste al igual que las justicias seculares, diferenciaba y clasificaba los delitos. La diferenciación entre los delitos “blandos” – yerbatería, hechicería; adivinación [...]– y la brujería era tan clara para los jueces, que también lo era para los demás, o viceversa. La imagen de la bruja que adoraba al Demonio y volaba al aquellarre venía difundida desde arriba, desde la cultura oficial, y se superponía a los imaginarios populares por medio de los procesos criminales, fueran estos inquisitoriales o seculares. Las imágenes de las hechiceras/os, yerbateras/os, herbolarios/as, curanderos/as sortífegos/as, nigromantes, zahoríes, brujas/os, mohanes y mohanas de proveniencia popular o tradicional tenían otros rasgos y otras características. (2002: 107)

carne tomada por Micaela Melgosa, la cual, al haber sido preparada por la hija de Magaña, desencadena en ella los efectos dañinos del hechizo o maleficio como el dolor y la sensación de ahogamiento. Y es que, como ha señalado Diana Luz Ceballos Gómez, la hechicera posee la cualidad de hacer daño a distancia mediante el uso de algún medio material o simbólico (2002: 110).

Hacia el final de su narración, Antonio Magaña emplea de nuevo una serie de conceptos que activan el marco (magia supersticiosa) cuando refiere que Isabel Melgosa, sus hermanas y su amiga son conocidas por *hechiceras* y que, según otras personas, han matado por medio de *encantos* y *hechizos* a varias mujeres: “Ysabel y su hermana Micaela en lo que lleba dicho, como tamvién su hermana Dionisia y su compañera Gertrudis de Orozco. Que todas son tenidas por **echiceras** en la referida estancia. A esto se agrega haver oýdo decir a Juan de Hornelas que Ysabel mató a su muger de **echizo**. Que tamvién oyó decir a Antonio Reyes que dicha Ysabel avía muerto tres mugeres con **encantos** y **echizos**.” (Exp. 39, f. 5v: 62, 63).

Es posible que el ENCANTO, el MALEFICIO y el HECHIZO mencionados en el fragmento anterior fueran conceptualizados como prácticas similares que tendían a procurar el daño, como se aprecia en la definición de HECHIZO del *Diccionario de Autoridades, Tomo IV* (1734): “Encanto, maleficio que se hace a alguno por arte mágica o por sortilegio”. Es posible como sugiere el diccionario que dichos conceptos pertenezcan a un mismo sistema conceptual y que activaran el marco semántico de la magia supersticiosa que organiza el relato inquisitorial.

En la declaración del denunciante resultan implicados como testigos dos interlocutores más, Juan de Hornelas y Antonio Reyes, mismos que son citados a declarar ante el Santo Oficio. En realidad, lo que encontramos en las narraciones de estos interlocutores es un grado de afiliación importante en relación con la narración de los eventos y el punto de vista del denunciante, Antonio Magaña; por consiguiente, muchos de los eventos de sus narraciones son similares. Por esta causa, además, la intervención de los representantes de la autoridad inquisitorial en la construcción y la orientación del relato es menos obvia, si se le compara con las marcas de co-construcción activa que se presentan en

el primer texto estudiado, desde los cuestionamientos del comisario. Por ejemplo, ante la primera pregunta del comisario, el primer testigo llamado declara sobre los acontecimientos en cuestión: “**Preguntado si sabe o presume la causa porque a sido llamado**, dijo que presume será para que declare lo que, aora siete años, le pasó con Ysabel Melgosa, mestiza y soltera de dicha estancia de Purépero.” (Exp. 39, f. 6v: 63).

En la narración de Hornelas aparece de nuevo una serie de conceptos que activa el marco de la magia como transgresión. El testigo cuenta que, como Magaña, ha sostenido *amistad ilícita* con Isabel Melgosa y cómo Isabel Melgosa ha intentado impedir su matrimonio, situando nuevamente las acciones dentro del marco de la transgresión católica. Declara igualmente que en uno de sus encuentros con la acusada sucedieron ciertos acontecimientos en los que se ven implicados elementos asociados con la práctica de la magia (resaltados con cursivas dentro de la frase en la que aparecen): “*muñeco de cera* del tamaño de un gеме con unas *espinas clavadas*”¹¹⁶, “envuelto en unos *cavellos*”, estos conceptos en el relato están asociados con el concepto de la HECHICERÍA y activan el marco de la magia supersticiosa y transgresora como se aprecia en el fragmento narrativo:

Y declara que aviendo tenido antes, siendo soltero, amistad ylízita con la dicha Ysabel por espacio de seis años, le sucedió que estando una vez con ella le metió la mano en la volsa y le sacó un **muñeco de cera** del tamaño de un gеме¹¹⁷ con unas **espinas clavadas** al pecho y **envuelto en unos cavellos**; lo quemó y este lance le sirvió para avrir los ojos y retirarse de la dicha Ysabel y dar forma de casarse con Catalina Magaña, su primera esposa, como lo hizo. Aunque la dicha Ysabel procuró ympedirle dicho matrimonio. (Exp. 39, f. 6v: 63)

Subrayados y en negritas, observamos los conceptos vinculados con la transgresión de la religión católica, específicamente con el matrimonio; éstos, empleados junto a los conceptos

¹¹⁶ A propósito del empleo de muñecos vinculado con la magia, específicamente, con la hechicería en Europa y Nueva España, Flores y Masera, con base en la definición de “magia a distancia” de Aguirre Beltrán, señalan: La magia a distancia también era muy común y estaba basada en la consubstancialidad del objeto, que permitía que «las acciones que se ejecuten sobre la imagen repercutan inexorablemente sobre la persona» [...] Para realizar este tipo de magia se confeccionaban, a menudo, muñecos, cuyo material variaba según quien lo hiciera. Los europeos prefieren realizar el muñeco de cera y pincharlo con objetos puntiagudos de metal, en tanto que los indígenas prefieren hacerlo con masa y pincharlo con espinas de maguey (Aguirre Beltrán en Flores y Masera, 2010: 52)

¹¹⁷ *Xeme, de acuerdo con la definición del *Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española* (1734): “La distancia que hai desde la extremidad del dedo pulgar a la del dedo índice, que sirve de medida [...]”.

asociados con la magia (en negritas), como el uso de *muñecos de cera* pinchados con espinas, lo que hacen es activar el marco de la magia supersticiosa, es decir, aquella que provoca daño como la hechicería, y acentúa el sentido transgresor y opuesto a la religión de las acciones de la denunciada quien además de sostener amistad ilícita e impedir el matrimonio usa instrumental de hechicería. De igual manera se pone de manifiesto la afiliación de los declarantes, ambos comparten el mismo punto de vista y configuran sus narraciones dentro del marco señalado.

Existen otras similitudes entre las narraciones de ambos interlocutores: en primer lugar, también en esta ocasión Isabel Melgosa hechiza a la esposa de Hornelas, provocándole el crecimiento anormal del vientre que termina con la muerte de la mujer. El testigo conceptualiza abiertamente las acciones de Isabel como HECHIZO: “resultó con **el biente tan ynchado** como si estuviese otra vez preñada [...] Así que vio a su muger de esa forma, presumió ser **echizo** por la misma Ysabel por lo que le avía pasado del **muñeco**.” (Exp. 39, ff. 6v-7r: 64).

Por otra parte, Hornelas también recurre a quien puede revertir el hechizo pero, como lo hiciera Antonio Magaña en su enunciación, conceptualiza las acciones de las personas a quienes recurre como CURANDERÍA; así sitúa los eventos, en los que se ve involucrado directamente, en la periferia del marco de la magia como transgresión: “Solicitó **curanderas** y a la boz de la yndia María que vivía en Tlasasalca, y murió el año pasado, fue a berla para que curase a su esposa y se le escusó diciéndole que no se atrevía a **curarla** porque le tenía miedo a Ysabel de Melgosa, la que había enfermado a dicha su esposa. Hallábase en dicha estancia una forastera, que no save su nomvre, tamvién **curandera**; valiose de ella [...]” (Exp. 39, f. 7r: 64).

El marco que otorga coherencia al relato se ve activado una y otra vez a lo largo de la intervención narrativa del testigo, mediante el empleo de unidades léxicas que funcionan como disparadores de dicho marco, por ejemplo: “Que declara también cómo **mató** por vía **echizo** a Juan Francisco de la Cerda, en el dicho Purépero, de una **ynchazón en una rodilla** porque no quiso casarse con Micaela Melgosa, hermana de la dicha Ysabel [...]” (Exp. 39,

f. 7r: 64). En este fragmento nuevamente se establece un vínculo entre la magia, echizo, y la generación de un daño o el MALEFICIO, “*mató [...] de una ynchazón en una rodilla*”.

Otra muestra de la activación del marco en la intervención de Hornelas se da en un fragmento de su ratificación:

Sólo añade que estando la citada María de Numarán curando a su esposa, le mostró una noche por la ventana a Ysavel que le rrodeava la cassa; salió en pos de ella el que declara y, al alcanzarla, **se le bolvió piedra** que no la pudo mover del suelo, allí le dio unas patadas y golpes a la dicha piedra que hacía vulto de media vara. Otro día, remaneció querella de la dicha ante el comisario Béjar de la billa de Zamora, contra el que declara, por haver aporreado a la dicha Ysabel; siendo así, que no había tenido con ella otro encuentro. (Exp. 39, f. 7v: 65).

En este caso el disparador del marco, magia como superstición y transgresión de la religión católica, se da en la frase *se le volvió piedra* es decir a partir de la conceptualización de dicho evento como METAMORFOSIS¹¹⁸, capacidad mágica asociada con la BRUJERÍA.

Finalizamos el análisis de la co-construcción del segundo relato, a partir del marco, magia como superstición y transgresión de la religión católica, con la revisión de la activación del marco en dos fragmentos narrativos en el testimonio de Antonio Reyes, con base en el empleo de conceptos asociados a la magia supersticiosa y transgresora:

Preguntado si save la causa por que a sido llamado, dijo que la sabe y declarará en descargo de su conciencia cómo había tiempo de tres años que llegó a su cassa Gerardo Orozco, y que oy se halla en un presidio, y dijo al que declara, en presencia de su muger e hijas, que no se fiasen de su hermana Gertrudis Orozco ni de Ysabel Melgosa por ser **echiceras** tales que tenían tres debajo de tierra, y, aunque lo tenía por hombre de verdad, no le hizo caso ni aprecio ni se metió en preguntarle. Pero es corriente bulgar opinión que la Ysabel es **echicera**. (Exp. 39, f. 11r: 66)

En esta parte de la narración encontramos las unidades léxicas en la enunciación del testigo: *hechiceras*, *hechicera*, que forman parte del sistema conceptual dentro del marco, magia como superstición. Igualmente, Reyes narra cómo es que por venganza ante el rechazo de Miacela Melgosa con quien tuvo *ilícita amistad*, ésta hechizó a su esposa provocándole daños

¹¹⁸ Se ha mencionado antes la capacidad mágica de la metamorfosis como rasgo distintivo de la bruja en el trabajo de Flores y Masera (2010).

semejantes a los descritos en las intervenciones de los otros interlocutores. Esto demuestra nuevamente la afiliación entre los interlocutores y co-narradores, misma que permite configurar sus narraciones como un relato coherente.

Cabe recordar que se ha prescindido de las declaraciones de tres testigos que declaran a favor de la denunciada; dicha omisión obedece sobre todo la falta de una estructura narrativa en los testimonios de dichos testigos quienes afirman que Isabel Melgosa es persona católica y que el padecimiento de Antonio Magaña es enfermedad natural. No obstante, la discriminación de estas intervenciones como parte del relato inquisitorial se ha hecho con ciertas reservas y no está exenta de discusión aun en este punto, pues consideramos que, si bien los declarantes afirman en vez de narrar, sus declaraciones sí se orientan desde el marco de la magia como transgresión de la religión católica. Es decir, que al referir la calidad de católica devota de Isabel Melgosa, argumentan bajo la lógica de lo mágico como superstición y transgresión y opuesto de la religión católica; y, su objetivo es orientar las acciones de la denunciada hacia un sentido opuesto al de la magia y por tanto fuera del rango de sospecha del Santo Oficio.

3.1.3. “Joseph de Villela, Francisco Vibanco y sus varitas de virtud”

El estudio del tercer relato sigue la misma ruta trazada hasta ahora: identificar aquellas unidades léxicas que disparan la activación del marco, magia como superstición, en tanto dicho marco funge como eje temático en torno del cual se organizan las intervenciones narrativas de los distintos interlocutores como un relato coherente. En esta ocasión las unidades léxicas que disparan el marco están relacionadas principalmente con dos conceptos: MAGIA POR INDICIO, y la práctica o uso de VARAS¹¹⁹ para encontrar metales preciosos.

El marco semántico, que orienta el relato, opera por el empleo de unidades léxicas que aluden a conceptos vinculados al sistema o marco de la magia supersticiosa en las narraciones. Tomaremos algunos ejemplos e intentaremos mostrar cómo estos conceptos

¹¹⁹ De acuerdo con la investigación en fuentes documentales encontramos que varas e incluso varas de virtud era un concepto cuya asociación con la magia supersticiosa estaba muy convencionalizada; así aparece el registro del uso de varas para encontrar fuentes y metales como una práctica asociada con el pacto demoniaco (Murillo Velarde, 2005: 191, 192).

empleados por el denunciante se ensamblan e insertan la narración en el sistema conceptual de la magia que transgrede la religión de acuerdo con el discurso inquisitorial:

le oíó desir a un hombre que le preguntó a Joseph Villela, viudo, vesino de esta villa, (que del nombre de quien le pregunta a Joseph no se acuerda):

– ¿En qué an parado ustedes con las **varitas**?

A que respondió:

–Y an echo sus hollos y no an hallado nada.

Preguntó el que declara:

– ¿Qué modo de varitas son esas?

Y respondió Villela y dijo que eran dos **varitas** que juntas las tenían con ambas manos y **resaban**; y que éstas, al tiempo que le **resaban**, se inclinaban a un lado y allí escarbaban a fin de **buscar minas o plata**, porque esa virtud tenían. A que respondió el hombre –de cuió nombre no se acuerda– y le dijo que si no era **christiano**, que para qué **creía en las varitas**; y dijo Villela que él **cría en el en el**¹²⁰ **credo** nomás, que **en las varitas, no**. Que eso [¿oía?] con Guillermo y Peñaranda que eran los que andavan con las varitas; entonces, el que declara dijo que **creen en el credo revuelto con las varitas**. (Exp. 21, f. 3r: 68, 69)

La primera observación acerca de la narración del denunciante, Juan Joseph Gonzales, es que en ella se conceptualizan las acciones de los acusados como el uso de VARITAS, y que dicho concepto está vinculado con el de uso de VARA ADIVINATORIA que es como se conceptualiza el uso de dichas varas de acuerdo con el derecho canónico de la época. En la obra de Pedro Murillo Velarde se explica el vínculo entre la práctica del zahorí y la transgresión de la religión católica en tanto los zahoríes, al adivinar, son cuando menos sospechoso de recibir asistencia del demonio (concepto opuesto a las virtudes del Dios cristiano) y otro tanto dice del uso de la vara para adivinar: “Los zahoríes no pueden, sin el arte del demonio, ver las entrañas de la tierra, u otras cosas semejantes. El polvo simpático que, mezclado con la sangre del herido, cura la herida reciente del hombre a trescientos pasos, por lo menos es sospechoso, igualmente, la vara adivinatoria, para encontrar metales y fuentes” (2005: 191-192). Así,

¹²⁰ Esta repetición está en el texto original.

vemos que las acciones de los acusados son orientadas hacia la transgresión de la religión católica.

El empleo de varas para encontrar tesoros es referido en el trabajo de Flores y Masera (2010) como un tipo de “magia por indicio”: “Existen diferentes prácticas mágicas llamadas de indicio que se utilizan para indagar quién realizó el hurto o dónde se halla un tesoro [...] La búsqueda de tesoros fue otra de las prácticas más frecuentes en la Nueva España y se realizaban con los mismos objetos que en Europa: las llamadas «varitas de virtud».” (55- 56).

Como señalan los autores, el funcionamiento de las *varitas de virtud* – como también se les llama a las *varitas* en el relato analizado– es relativamente sencillo: las varitas se sostienen por los extremos y éstas apuntan en dirección al tesoro escondido. Pero, para que las varas desempeñen su función es necesario además rezar el credo: “varitas que juntas las tenían con ambas manos y **resaban**; y que éstas, al tiempo que le **resaban**, se inclinaban a un lado y allí escarbaban a fin de buscar minas o plata, porque esa virtud tenían.” (Exp. 21, f. 3r: 69). En esta parte de la narración el sentido transgresor de la magia, es decir, el marco “magia como superstición y transgresión” se activa mediante la elección de conceptos mágicos, VARITAS, asociados con los conceptos católicos, REZAR y Credo¹²¹; como hemos revisado en la definición de la superstición, el empleo de elementos propios de la doctrina católica, que sirven para rendir culto a la deidad cristiana, dirigidos con otros fines como activar el funcionamiento de las varas implica una falta o transgresión.

La configuración de la narración dentro del marco establecido se evidencia de igual manera en la siguiente parte de la narración del denunciante: “A que respondió el hombre – de cuyo nombre no se acuerda– y le dijo que si no era **christiano**, que para qué creía en las varitas; y dijo Villela que él **cría en el en el**¹²² **credo** nomás, que **en las varitas, no**. Que eso [¿oía?] con Guillermo y Peñaranda que eran los que andaban con las varitas; entonces, el que declara dijo que creen en el credo revuelto con las varitas.” (Exp. 21, f. 3r: 69). En

¹²¹ El credo se define así en *Enciclopedia del Católico* (1950): “Profesión de fe, llamada también, Símbolo, es decir, contraseña, o Regula Fidei, expresada en diversas fórmulas [...] su origen es muy antiguo, anterior al siglo II. Era una fórmula de doctrina cristiana que los catecúmenos aprendían de memoria para rezarla públicamente el Sábado Santo.” (247).

¹²² Esta repetición está en el texto original.

esta parte se evidencia la relación de opuestos entre conceptos del campo semántico de la magia (subrayados y en negritas) y aquellos del campo asociado con la religión católica (sólo en negritas).

Mientras el denunciante orienta la narración de los eventos hacia el marco, insistiendo en la transgresión que supone para el cristianismo la creencia en las varas; se puede ver en la parte que corresponde a la intervención del acusado –según la declaración de Juan Joseph Gonzales– el conocimiento de este marco y la intención de alejar el sentido de las acciones narradas fuera de éste, pues el denunciado habría indicado no creer en las VARAS (magia) sino en el CREDO (religión católica).

El objetivo del denunciante, acusar a Villela y demostrar su culpabilidad, se sintetiza en la unidad léxica *que creen en el credo revuelto con las varas*, pues el sentido transgresor de la magia, como se anotó antes, radica en la superstición que comprende también “el culto divino, o a quien no debe, o del modo que no debe” (Murillo Velarde, 2005: 189), así como el mal empleo de signos sagrados de la Iglesia católica, para fines que no sean los que marca dicha institución: “Y para que tales hombres [quienes practican la magia] engañen más fácilmente, con apariencia de piedad, suelen mezclar palabras o signos sagrados [...] las palabras de la consagración , el símbolo de la fe y otras de este modo, pero como se toman fuera de la costumbre de la Iglesia y sin adecuación al fin intentado, son tenidas por supersticiosas [...]” (191).

A partir de ahora analizaremos las intervenciones narrativas del resto de los interlocutores que co-construyen el relato en cuestión. No obstante, es necesario resaltar que, contrario a lo esperado, hemos encontrado un alto grado de alineación entre los denunciados y el denunciante. Pues los acusados, como los testigos que éstos involucran en sus intervenciones, colaboran en la construcción del relato aportando la narración de una serie de eventos afines a los que se narran en la denuncia. No sucede lo mismo con el grado de afiliación, pues, mientras el denunciante sugiere que los acusados creen en el credo lo mismo que en las varitas, los otros interlocutores no comparten el punto y configuran sus narraciones intentando situarlas fuera del marco de la magia supersticiosa.

En la declaración de Joseph Villela, éste señala que es verdad lo denunciado por Juan Joseph Gonzales respecto al empleo de las varitas de virtud para encontrar dinero escondido: “contó a otros que tubo en sus manos unas **baritas que llaman de virtud** para que señalen **dónde ai dinero enterrado**, con la circunstancia de **resar el credo** teniéndolas juntas en las manos.” (Exp. 21, f. 3v: 69, 70). Pero muestra un punto de vista contrario al del denunciante, cuando afirma que él y los involucrados creen en la mezcla de las varas con el credo, pues narra cómo mientras se encontraba probando el poder de las varitas con Francisco Vibanco, afirmó “que **él no creía en abusiones**¹²³, sino sólo en el credo” (Exp. 21, f. 4r: 70). El interlocutor parece estar consciente de que el empleo de las varas está conceptualizado como superstición (*abusiones*) pero en lugar de negar los acontecimientos su estrategia consiste en deslindarse de los conceptos asociados con la magia supersticiosa que supone el uso de las varas y orienta la atención de las acciones hacia la creencia en los conceptos vinculados con la religión católica.

Durante la intervención de Villela se involucra a dos testigos más que son llamados a declarar: Francisco Miguel Vibanco y Nicolás de Peñaranda. El primero de ellos, nuevamente muestra un grado alto de alineación, es decir de colaboración positiva en el proyecto comunicativo al responder inmediatamente al primer cuestionamiento del comisario; del mismo modo, muestra afiliación con las narraciones que precedieron a su intervención y cuenta eventos similares: “Y preguntando si sabe o presume la causa porque a sido llamado, dijo que no sabía ni presumía para qué lo era y abiéndole apuntado de las antesedentes denunsias dijo acordarce aber tenido en sus manos unas **baritas que desían tener virtud para descubrir dinero** [...]” (Exp. 21, f. 4r: 70).

Vibanco narra los eventos relacionados con las varitas de virtud relacionándolos con los conceptos católicos; es posible que no entendiera que en este caso la transgresión de la magia radica en la mezcla de la magia y los elementos de la religión católica. Como se percibe en el próximo fragmento, el testigo emplea algunos conceptos que evocan el marco de lo mágico como transgresor en tanto sugiere la mezcla de lo católico y lo profano, lo mágico:

¹²³ De acuerdo con la definición del *Diccionario de Autoridades. Tomo I* (1726), entendemos que el declarante emplea la palabra abusiones refiriéndose al significado de este concepto como el de supersticiones: “Vulgarmente se suele también tomar por supersticion ò mal agüero. Lat. *Superstitio. Vanum augúrium*”.

“[...] aber tenido en sus manos unas **baritas** que desían tener **virtud para descubrir dinero**, con las cuales **resó el credo, avemaría y salve** por aber dicho quien se las dio se abía de **resar el credo**, y el añadió las demás **oraciones** y que, abiéndoles escondido un peso, **se inclinaron las dichas baritas**, que eran quatro, para donde estaba el peso.” (Exp. 21, f. 4r: 70)¹²⁴

Sin embargo, hacia el final de su intervención, atenúa su grado de implicación en el delito al señalar como dueño de las varas a Nicolás de Peñaranda; por otra parte, orienta el sentido de las acciones narradas hacia el sentido de la religión católica y lo que se considera correcto de acuerdo con sus preceptos: “Que dichas **baritas** eran de don Nicolás de Peñaranda y que, abiéndole echo fuerza el **mobimiento sobrenatural**, me balí de don Francisco Marroquín para que las pidiera y, luego que las consiguió, fuimos ambos a enseñárselas a los bachilleres, don Baltasar de los Reyes y don Phelipe, su hermano, y don Christoval de Aguado quien dijo que **abisaría a el señor comisario del Santo Oficio**.” (Exp. 21, f. 4r: 70). En esta parte del relato, los conceptos VARITAS y MOVIMIENTO SOBRENATURAL ambos evocan el marco de la magia supersticiosa –que obra efectos que sobrepasan lo natural y es por tanto digna de sospecha por parte del Santo Oficio–. Mientras que la frase: “**abisaría a el señor comisario del Santo Oficio**” (Exp. 21, f. 4r: 70), se vincula con uno de los requerimientos del Santo Oficio y, por ende, afín a la religión católica: denunciar cualquier acto que sea contrario a la Iglesia católica y al ejercicio del Santo Oficio¹²⁵.

Nicolás de Peñaranda es llamado también y continúa con la narración de los eventos referidos, como lo han hecho los dos declarantes anteriores, desvinculándose de la transgresión al señalar como dueño de las varas a don Julián: “venido dicho don Julián a esta villa, trajo las dichas **baritas** con las que hisieron barias esperiencias de las quales, el mismo que declara, las tomó en sus manos y, abiendo ocultado quatro pesos y unas cucharas de plata, **resó el credo** teniendo él y Martín Betancur, oficial de platero y vesino desta villa, **las**

¹²⁴ Los conceptos asociados con el campo de la magia se resaltan con subrayado y negritas; los de la religión, con negritas.

¹²⁵ Se puede constatar esta exigencia del Santo Oficio en el edicto de fe que se cita en el primer capítulo de la investigación, apartado: 1.2 La Inquisición en el siglo XVIII: magia en el Obispado de Michoacán.

aludidos en la narración, que se emplean para dotar de la virtud adivinatoria a las varitas (práctica supersticiosa y sospechosa de ser obra del demonio): La alusión a los días *viernes*, asociado como se ha dicho antes con la muerte de Jesucristo; la implicación de un *sacerdote*, el *ara* o altar y la *missa* como parte del ritual para brindar la *virtud* a las *varitas* supone desde luego un empleo supersticioso de los conceptos y símbolos católicos, por lo tanto una transgresión a las normas de la religión católica.

Finalmente, en la declaración de Nicolás de Peñaranda se implica como testigo de los acontecimientos a Juan Guillermo Sisneros, quien, tras ser citado por el Santo Oficio, y ante la primera pregunta formulaica del comisario, declara conocer el motivo por el que se le ha llamado y que está relacionado con la existencia de unas *varitas* que obtuvo de don Julián de los reinos de Castilla. El testigo narra el funcionamiento y el proceso de fabricación de las varas como lo han hecho los demás.

Cuando el declarante relata la manera en que las varas obtienen su virtud adivinatoria, aporta otros conceptos asociados semánticamente con la religión católica y que, en relación con los conceptos mágicos, evocan el marco de la magia como superstición y transgresión, algunos de éstos habían sido empleados por Nicolás de Peñaranda y otros aparecen por primera vez:

Y que le informó, el dicho don Julián, que en España corrían **aprobadas por la Santa Ynquisición**. Que el modo de haserlas era el cortarlas una doncella de una palma y que se las entregaba a un **sacerdote** y éste las labraba en los quatro primeros **viernes** de marzo y que el día **Jueves Santo las ponía de bajo de el ara asta el Domingo de Pasqua**; se **cantaba misa** sobre ellas y después las sacaba de debajo del **ara** y las llevaba a la **sacristía y las bendesía** y las entregaba a su dueño. (Exp. 21, f. 5r: 72)

El declarante añade principalmente unidades léxicas que aluden a conceptos católicos, fechas importantes para la Iglesia¹²⁸ como el *Domingo de Pascua*¹²⁹ y el *Jueves Santo*. Como se ha visto en un párrafo previo, otro tanto puede decirse acerca del ARA como concepto religioso, pues, como se ha referido, en la definición de la *Enciclopedia del católico* (1950) se explica el carácter simbólico del ARA en la celebración del sacrificio de la misa ya que la piedra central que compone el ara simboliza la figura de Jesucristo (una de las personas de la divinidad católica); de manera que, realizar el ritual para dotar de poder a las varas de virtud bajo el ara, mientras se celebra la misa, constituye una transgresión a la religión en tanto representa un empleo erróneo de los elementos del culto cristiano (413). La misma relación semántica de oposición se configura entre los conceptos asociados con la religión católica como la SACRISTÍA¹³⁰ y la BENDICIÓN vinculadas con la magia supersticiosa que implica la virtud de las varas para encontrar tesoros.

Para cerrar con el análisis de la narración de este testigo, encontramos la mención de otro concepto asociado con el campo de la religión católica: la SANTA INQUISICIÓN. Consciente de su rol en la situación comunicativa y de su grado de implicación en los eventos vinculados con la superstición, el testigo intenta justificar el uso de las varitas para atenuar el sentido transgresor de los eventos narrados y menciona que el dueño de éstas aseguraba que su empleo era aceptado por la *Santa Inquisición* en España. No obstante, esta declaración acentúa el grado de transgresión de las acciones narradas y ubica su narración en el mismo marco de interpretación, pues implica a la Inquisición en la práctica de la magia supersticiosa, referida en el derecho canónico como vara adivinatoria.

¹²⁸ Por cierto, en su narración los conceptos y acciones descritas evocan la forma de actuar de hechiceras y brujas. Las elecciones léxicas en la narración del testigo podrían activar el marco de la magia supersticiosa y, probablemente, de forma específica el de la brujería; por ejemplo, en el trabajo de Caro Baroja se explica que las brujas actúan en señal de transgresión al dios cristiano los días que para la Iglesia son significativos: “Las brujas y brujos reniegan de Dios y de su ley, de la Virgen y de los santos por ofrecimiento que les hace el Demonio [...] Es el viernes (como en Italia) el día señalado para las juntas o, mejor dicho, la noche del viernes al sábado, por razones muy vinculadas a las creencias cristianas: en memoria de haber sido el Viernes la crucifixión. Celebran asimismo mucho el Jueves Santo por razón de la Pasión también...” (1969: 192).

¹²⁹ La importancia de esta fecha para la Iglesia católica radica en que este es el día en que se conmemora la resurrección de Jesucristo: “prevaleció en la Iglesia occidental la idea de adoptar como fiesta principal el día en que se conmemora la Resurrección, fijado irrevocablemente en un domingo: esta fue la Pascua de Resurrección.” (Montserrat, Tomo II, 1950: 702).

¹³⁰ Sacristía: “Estancia anexa a una iglesia, donde se guardan los vasos, libros y ornamentos sagrados, así como otros objetos del culto divino, y donde el clero se reviste para el desempeño del culto.” (Montserrat, 1950: 521).

Aunque un tanto inesperado, el grado de afiliación de los interlocutores que construyen este tercer relato inquisitorial, permite inferir un conocimiento común de la conceptualización de la magia como superstición, en tanto ésta incluye también una manera inadecuada de emplear los signos de la Iglesia católica como se ha revisado en el *Curso de derecho canónico indiano e hispano* de Pedro Murillo Velarde (2005) y en Caro Baroja (1969), con base en la definición de superstición de Santo Tomás. Aunque conscientes de las implicaciones del uso simultáneo de varas y oraciones para encontrar tesoros, los interlocutores configuran sus narraciones dentro del marco de la magia supersticiosa y transgresora pero emplean algunas estrategias para orientar sus declaraciones en un sentido asociado en menor medida con la superstición.

El proceso no concluye con una sentencia, no conocemos la resolución final del Santo Oficio ni qué suerte corrió don Julián de los reinos de Castilla; lo que sí podemos conocer a través de este relato es que el uso de varas de virtud era bien conocido en España, que había recorrido un largo trayecto hasta el Obispado michoacano y que, a pesar de ser reconocido por los implicados como una práctica supersticiosa, su uso en el siglo XVIII estaba muy extendido.

3.1.4. “Juan Nepomuceno Perales, un ladrón invisible”

Gracias a los registros de la autoridad inquisitorial accedimos antes a un relato que se organiza en torno a un tipo de magia que cumplía un propósito muy específico y, en este caso, empleado sólo por hombres.

A continuación, nos enfrentamos con otro relato en el cual también un hombre se ve involucrado en la práctica de la magia supersticiosa y en el que, de nuevo, podemos acceder a la narración de éste en su papel de acusado. Observaremos si el denunciado también construye su narración dentro de los límites del marco de la magia supersticiosa como transgresión. Si bien, desde un primer acercamiento reconocemos ya la presencia de algunos disparadores del marco: MAGIA AMOROSA, MALEFICIO, ENCANTO, HECHICERÍA, BRUJERÍA.

Las narraciones que abren el relato inquisitorial en cuestión corresponden a las declaraciones de Domingo de Arana, comisario del Santo Oficio, y del regidor Fermín Monreal y Erros. Domingo de Arana indica en su declaración cómo Fermín de Monreal le da

noticia de la detención de Juan Nepomuceno Perales a quien Bernardo Torres había detenido por haberle sorprendido robando a la vista de la gente sin que los robados se percataran de ello, presumiendo que tal hazaña se debía a que el acusado portaba un envoltorio compuesto, entre otras cosas, por hierbas y un pajarillo muerto.

En la narración del comisario observamos ya la activación del marco de la magia y la superstición mediante la mención de conceptos como CHUPARROSA, PEYOTE y HIERBA DE SANTA ROSA, conceptos cuyo significado se encontraba para entonces asociado con el de la HECHICERÍA y que en este caso se vinculan de manera explícita con el mismo: “Y que registrándole el cuerpo, dicho Bernardo Torres, al reo le habían hallado un envoltorillo o lío que exhibió a su señoría, donde se encontraron **piote** y **yerba de santa Rosa**; y en la mano traía un pajarillo muerto que llaman **chupa rosas**, que arrojó al suelo luego que le sorprendieron, instrumentos todos de que usan los **hechiceros**¹³¹.” (Exp. 103, f. 6r: 74, 75).¹³² La declaración de Domingo de Arana es también relevante porque, dada su cualidad de comisario, permite acceder a la conceptualización de las prácticas del acusado como HECHICERÍA por parte de la autoridad inquisitorial de la época.

Un mes después queda registrada la declaración del regidor, Fermín Monreal. El testigo narra lo sucedido el día que Bernardo Torres le presentó a Juan Nepomuceno por haber robado sin ser visto por los afectados y que además le habían encontrado un envoltorio conformado por algunos elementos ya citados a los que Monreal asocia semánticamente en su narración con la BRUJERÍA¹³³, concepto vinculado con una transgresión mayor a la de la superstición y la magia supersticiosa: “le presentó Bernardo Torres a un hombre asegurándole haberlo aprehendido en la plaza mayor robando sin que le viesen los robados y que le encontró o le halló, al registrarlo, un emboltorillo con **yerba de santa Rosa** y otros chismes de **brujerías** por lo que lo mandó poner en la cárcel” (Exp. 103, f. 6v: 75).

¹³¹ En este caso resaltamos con negritas las unidades léxicas asociadas semánticamente con la hechicería y por lo tanto con el marco de la magia y la superstición.

¹³² Recordamos nuevamente que el número después de los dos puntos corresponde a la página aproximada en que se encuentra la cita dentro del relato editado en esta investigación.

¹³³ Sobre el concepto de la brujería, revisar las notas: 93,94 y 95 en el apartado 3.1.1. “María, La Guzmaná, y el baile de Mujeres”.

En este expediente en particular, las declaraciones permiten acercarse a la conceptualización de las prácticas mágicas del acusado de acuerdo con el discurso de los representantes de la autoridad inquisitorial a través del comisario y de la autoridad civil, en la figura del regidor de la ciudad. En la correspondencia que se ha registrado en este caso encontramos además evidencia de la conceptualización de los inquisidores de la época con respecto a estas prácticas mágicas, como consta en el fragmento de la siguiente carta del inquisidor fiscal:

El yinquisidor fiscal de este Santo Officio, en vista del abiso del comisario de Valladolid en carta de 22 del antecedente julio de que Juan Nepomuceno Perales, fugitivo de aquellas cárceles eclesiásticas, fue aprehendido y buelto a ella, donde permanece en calidad de detenido, por este Santo Tribunal, dijo que, de los autos contra el formador, resulta que este reo trahía consigo y usaba de los instrumentos que cargan los **hechiceros** y **supersticiosos** para sus malos fines; creyendo por este medio **ganar el juego, atraer las mugeres a sus lascivos fines** y conseguir los demás intentos que se figurase, y **con que el [¿demonio?]**¹³⁴ **engañaba a este supersticioso** que, desde luego, consintió en ello por el hecho de usar y traer un **chupamirtos**, la hierba que nombran **peyote, cola de coyote y cavellos**; como más bien consta de los autos y de los citados chismes que se le quitaron y permanecen en este secreto [...] (Exp. 103, f. 2r)

A partir de la carta del inquisidor acerca de las acusaciones contra Juan Nepomuceno Perales, inferimos, como se ha revisado en las fuentes –principalmente en Julio Caro Baroja y en Pedro Murillo Velarde–, que en el discurso inquisitorial novohispano del siglo XVIII se asociaba a la hechicería con la superstición: “trahía consigo y usaba de los instrumentos que cargan los hechiceros y supersticiosos para sus malos fines” (Exp. 103, f. 2r). A la vez, se observa que las prácticas supersticiosas que se narran en el relato se vinculan con la intervención del demonio¹³⁵: “Y con que el [¿demonio?] engañaba a este supersticioso que, desde luego, consintió en ello por el hecho de usar y traer un chupamirtos, la hierba que nombran peyote, cola de coyote y cavellos [...]” (Exp. 103, f. 2r). Observamos, pues, que en la carta del inquisidor fiscal todos los conceptos con que se describen y denominan las

¹³⁴ Tomamos con reserva la interpretación de esta palabra, la transcripción podría ser incorrecta, además de estar dañado el documento, no localizamos la abreviatura en el *Diccionario de abreviaturas novohispanas*.

¹³⁵ Esta observación sólo es válida en caso de que nuestra interpretación sea correcta, pues en el documento no se percibe con claridad la palabra “demonio”, el documento está dañado y la abreviatura no es clara desde nuestra lectura. Recordemos que en el *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Murillo Velarde señala que siempre que algún suceso no tenga causa natural reconocible ni tenga origen sobrenatural, se sospecha que se haya obrado por intervención o pacto con el demonio (2005:192).

acciones del acusado, Juan Nepomuceno, se adscriben al marco de la superstición, la magia supersticiosa y la transgresión de la religión católica.

La narración del relato continúa con la declaración de José Bernardo Torres, testigo presencial de los acontecimientos y alcaide de la real cárcel de Valladolid, en contra de Juan Nepomuceno Perales. En primer lugar, el declarante señala que Perlaes había sido aprehendido en una plaza el día 24 de diciembre de 1774 por el siguiente motivo: “registrándolo, le hallaron un **paxarillo muerto de los que llaman chupa-rosas**, un **muñeco** liado, unos **huesos**, y unos **cabellos** y **piote** que todos son instrumentos de que se valen los **hechizeros**” (Exp. 103, f. 7r: 76).¹³⁶

En la acusación inicial del denunciante, se aprecian también conceptos que evocan el marco de la magia supersticiosa y transgresora de la religión católica CHUPARROSA, MUÑECO, HUESOS, CABELLOS Y PIOTE o PEYOTE son elementos que se emplean en la práctica de la hechicería, el maleficio y la magia amorosa. Hemos revisado ya lo que se refiere al uso de muñecos y algunas hierbas como el peyote,¹³⁷ acerca del empleo de *huesos*, *chuparrosas* y *cabellos* hemos encontrado que los autores refieren que son empleados por hechiceros con el

¹³⁶ En este punto el denunciante ya emplea en la narración de los acontecimientos varios conceptos que activan el marco de la magia como superstición. No obstante, nos detenemos un poco en la fecha mencionada, víspera de navidad, en que se afirma haber aprehendido al acusado, y es que, es muy posible que su detención haya sucedido justo en la fecha indicada pero no deja de llamar la atención que sea precisamente un día relevante para la religión católica, como el 24 de diciembre, cuando se descubre a Nepomuceno Perales portando varios elementos asociados con la hechicería. La mención de esta fecha en la narración nos hizo recordar que las brujas eran conocidas por realizar sus actos mágicos en las fechas importantes para la iglesia católica. Encontramos una nota interesante al respecto en el *Malleus Maleficarum*, de acuerdo con el texto, una de las fechas predilectas para la obra de las brujas es por ejemplo el día de navidad: “Las brujas efectúan por lo común sus hechizos mediante los sacramentos de la Iglesia [...] Por una razón semejante llevan a cabo sus hechizos en los momentos más sagrados del año, en particular durante el Adviento de Nuestro Señor y en Navidad” (Kramer y Sprenger, 2006: 252).

¹³⁷ Merece la pena destacar alguna información acerca del empleo de esta hierba en Nueva España, en el trabajo de Gonzalo Aguirre Beltrán (1973) se indica que el peyote fue una de las plantas mágicas de mayor prestigio y de uso más socorrido desde el periodo posterior a la conquista y durante toda la dominación española (140). De acuerdo con el autor, el peyote era considerado como un dios por los grupos indígenas y el rechazo de la sociedad dominante hacia quienes recurrían a la hierba derivó en el sincretismo que estos grupos manifestaron al identificarla con nombres de santos o entidades cristianas: “La compulsión ejercida por el grupo dominante sobre los adictos a la divina planta, obligó a éstos a su sincretismo con santos de la hagiografía católica [...] La primera identificación de que guardan memoria los archivos inquisitoriales, se realizó en la Ciudad de México, en 1617, con el *Niño Jesús* [...] Un sincretismo superior pero más durable –de 1626 a 1665 en Zacatecas– es el que identifica al peyote con *Nuestra Señora*. Esta Nuestra Señora es nada menos que *Santa María*, nombre que se aplica desde 1625 en Valladolid.” (148).

propósito de crear amuletos¹³⁸ para incitar el amor, entre otros fines, así Oliva Gargallo señala que la práctica de la magia amorosa no era privativa del género femenino y que los hombres también recurrieron al uso de instrumentos de hechicería: “Los cabellos de mujer, el chupa rosa o chupamirto de gran utilidad para curar el mal de amor y el peyote cuyas propiedades mágicas lo situaron como uno de los alucinógenos más difundidos en el México Colonial, fueron los utensilios que con mayor frecuencia les proporcionaron las hechiceras, todo ello para enamorar a las mujeres” (1999: 62).

En cuanto a la mención de *huesos* y *muñecos* como parte de los materiales de la hechicería, se indica en el trabajo de Gargallo que “otras hechiceras reservaron los huesos para facilitar la venta de cualquier cosa que llevaran y monitos de cera que representaron al ‘Diablo’” (1999: 63). Observamos que nuevamente la mención de estas unidades léxicas, en la narración de José Bernardo Torres, orienta el relato hacia el marco de la magia como superstición; pero el sentido de la narración se evidencia en el cierre de la primera acusación cuando el denunciante afirma ser todos estos elementos de los que se sirven los HECHICEROS. Así, mediante el uso concreto de dicho concepto, se afianza la construcción del relato dentro del sistema conceptual de la magia supersticiosa, específicamente vinculada con la magia amorosa.

El alcaide declara no haber tomado cartas en el asunto en esa ocasión que encontraron a Perales con el amuleto; sin embargo, dos años más tarde captura al acusado porque le vio robando una pieza de carne y un guangoche sin que ninguna de sus víctimas lo hubiera visto, el declarante narra así lo sucedido después del hurto:

Y esto fue motivo para que el declarante hiziera que José Saguas, ministro de vara, lo amarrase y llevase ante el señor alcalde en turno, don Fermín de Monrreal. Que, en el camino, vio que arrojó el reo **un canuto**, que lo alzó el declarante y halló en él un **chuparosas**. Que lo registraron y le hallaron **cola de coiole** y otras varatijas en **un emboltorillo** –que es el mismo que se le demuestra ahora, de [¿orden?] del señor comisario–. Que habiendo reconvenido a dicho reo, Juan Nepomuceno, diciéndole el declarante:

¹³⁸ Con base en las observaciones de los documentos del Archivo Histórico Casa de Morelos, Oliva Gargallo advierte acerca de la creencia en amuletos durante el siglo XVIII novohispano: “En los últimos cincuenta años de vida colonial, aún se observa a través de los papeles de la inquisición la persistencia de la credulidad en el poder mágico de amuletos.” (1999: 63).

–Hombre, ¿todavía andas con **chupa-rosas**, que me dicen que es **para urtar haciéndose imbisible**? (Exp. 103, f. 7r: 76, 77)

En la narración de los eventos las unidades *canuto* y *emboltorillo* refieren la existencia de un conjunto de elementos (una especie de amuleto), en este caso, asociados con la consecución de un efecto admirable como puede ser hacerse invisible para cometer un robo. Aparecen enunciadas nuevamente una serie de unidades léxicas que evocan conceptos del marco señalado, hemos explicado ya el vínculo del CHUPARROSA con la magia amorosa; no obstante, aquí se enuncian explícitamente otras cualidades mágicas que proporciona en este caso, es decir, la capacidad de hacerse *invisible* para cometer hurto. Por otra parte, se añade un nuevo concepto, el de la COLA DE COYOTE de cuyo vínculo con la magia o la superstición no poseemos información, pero inferimos que tendrá una asociación similar a la del colibrí o chuparrosa en este relato.

En la narración del declarante, se activa explícitamente el sentido mágico y transgresor de las acciones narradas cuando señala que el *chupa-rosas* es utilizado por los hechiceros para obtener la invisibilidad y cometer delitos:

Que habiendo reconvenido a dicho reo, Juan Nepomuceno, diciéndole el declarante:

–Hombre, ¿todavía andas con chupa-rosas, que me dicen que es para urtar haciéndose imbisible? (Exp. 103, f. 7r: 77)

La inserción de las narraciones que componen el relato en el marco semántico, magia como superstición, se evidencia también en el testimonio de José Antonio Sagas quien detuvo en la cárcel a Nepomuceno Perales por petición de José Bernardo Torres:

Preguntado si sabe o presume la causa para que ha sido llamado, dixo que presume será porque habiendo aprehendido a Juan Nepomuceno Perales en la plaza maior de esta ciudad (de pedimiento de Bernardo Torres, a quien se había quejado un tozinero por haverlo robado dicho Perales), registrando a éste, le hallaron la **yerva que llaman de el peyote**, un pedazo de **piel de coyote** y un **paxarillo que llaman chuparosas**, que todos estos son instrumentos de **brugerías**. (Exp. 103, f. 7v: 77)

La narración de este testigo se encuentra afiliada a la del declarante anterior, observamos el empleo de los mismos conceptos que se ubican dentro del sistema conceptual que parece regir el sentido del presente relato inquisitorial; no obstante el sentido de la narración se orienta, no solo al marco de la magia supersticiosa que se evoca mediante el uso del concepto HECHICERÍA, sino que se activa incluso el marco de una transgresión mayor cuando el declarante conceptualiza las prácticas del acusado como *brugerías*¹³⁹.

Sin embargo, en el siguiente fragmento de la narración encontramos que si bien, con sus elecciones léxicas el declarante activa el marco de la magia como transgresión de la religión católica, no se puede ignorar que cuando emplea la unidad léxica *baratijas* para referirse a los elementos que conceptualizó previamente como instrumentos de la BRUJERÍA, se resta importancia a las prácticas del acusado y parece atenuarse el sentido transgresor de las mismas. Sobre todo, cuando indica haber encontrado en posesión de Perales otros elementos asociados con el robo común de animales: “Que el paxarillo lo trahía en un **canuto** que arrojó al tiempo que lo registraban; que no es esta la primera vez que se le encuentran estas **baratijas** por quanto en otra ocasión, en que también lo aprehendió el declarante, se le hallaron otras tales y un anzuelo y un poco de maíz que, presume el declarante, será para urtar gallinas.” (Exp. 103, f. 7v: 77).

El relato cierra con la narración referida del denunciado, Juan Nepomuceno Perales, observamos ahora cómo configura su intervención narrativa ante los cuestionamientos del comisario del Santo Oficio, y si en dicha narración se activa el marco de la magia supersticiosa: “Preguntado si sabe o presume la causa [f. 8r] porque ha sido trahido, dixo que presume será porque cierto día le llevaron a la cárcel pública de esta ciudad y, al registrarlo, le encontraron **un paxarillo muerto de los que llaman chupa-rosas**, y la **yerva que llaman del peyote.**” (Exp. 103, f. 8r: 78). En este punto del relato, Perales activa también el marco que orienta las narraciones de los otros interlocutores y reconoce haber traído consigo elementos asociados con la magia supersticiosa (específicamente la hechicería y magia amorosa).

¹³⁹ Se puede encontrar información acerca de la brujería de acuerdo con varios autores en el análisis del primer relato, apartado: 3.1.1 “María, la Guzmaná, y el baile de mujeres”.

El declarante continúa la narración de los acontecimientos como sigue:

[...] le encontraron un paxarillo muerto de los que llaman **chupa-rosas**, y la yerva que llaman del **peyote**; que ambas cosas le dio un hombre (a quien no conoce, y concurrió con él en una casa de juego en el pueblo de Curucupaceo) con la ocasión de haver salido mohino del juego porque había perdido. Y viéndolo dicho hombre así, le dixo al declarante que no se confundiera porque había perdido que le diera el ciñidor que trahía puesto y que él le daría un **remedio eficaz para ganar en el juego y que lo quisieran las mugeres que enamorara** y que en su oficio de barretero **trabajaría bien**, dando su tarea cabal. Que oiendo esto el declarante, luego se quitó el ciñidor y se lo dio al referido hombre el qual le dio dicho **pájaro chupa rosas y la yerva del peyote**, encargándole que lo traxera consigo y vería los **buenos efectos** que le había prometido. Que el declarante, como frágil, es verdad que tomó las referidas cosas con el fin de ganar en el juego. (Exp. 103, f. 8r: 78)

El acusado acepta haber empleado instrumentos como el colibrí y el peyote pero, seguramente consciente de la conceptualización de estas acciones como HECHICERÍA y lo que esto implica, dado su rol en la audiencia inquisitorial, éste recurre a una estrategia que le permite atenuar el sentido transgresor de sus acciones; a través del discurso referido da la palabra a un hombre que conoció en una casa de juego “Y viéndolo dicho hombre así, **le dixo** al declarante que no se confundiera porque había perdido que le diera el ciñidor que trahía puesto y que él le daría un **remedio eficaz para ganar en el juego [...]**” (Exp. 103, f. 8r: 78). Narra enseguida que sí ha usado de los instrumentos asociados con la HECHICERÍA pero que éstos le fueron otorgados por otra persona “que ambas cosas le dio un hombre (a quien no conoce, y concurrió con él en una casa de juego en el pueblo de Curucupaceo) con la ocasión de haver salido mohino del juego porque había perdido.” (Exp. 103, f. 8r: 78). El acusado ordena su narración bajo la lógica de que existe un grado mayor de transgresión en crear y proporcionar los instrumentos de la hechicería (amuletos) que en hacer uso de ellos para satisfacer necesidades, obteniéndolos de alguien más.

Juan Nepomuceno Perales afilia su narración con la de los otros interlocutores, mantiene la misma postura respecto de los eventos narrados hasta cierto punto y construye los acontecimientos dentro del sistema conceptual del marco: magia como superstición. Vincula lo acontecido con la MAGIA AMOROSA “que lo quisieran las mugeres que enamorara” (Exp. 103, f. 8r: 78) y la satisfacción de otras necesidades a través de los efectos mágicos de algunos instrumentos “que él le daría un **remedio eficaz para ganar en el juego [...]** y que

en su oficio de barretero **trabajaría bien**” (Exp. 103, f. 8r: 78); sin embargo, no desatiende su papel de acusado en la interacción que es el contexto de producción del relato inquisitorial, así, adjudica el ejercicio directo de estas prácticas a otra persona en su discurso.

Con respecto de los acontecimientos que Bernardo Torres narró y tuvieron lugar en la plaza cuando fue visto robando, el acusado dice lo siguiente:

Que fue Bernardo Torres y preguntando a los jateros, **dixeron que no habían puesto cuidado**; y, entonces, dixo Torres al declarante que se fuera pero a poco rato le mandó llamar con José [¿Sagas?], ministro de vara de la Real Justicia de esta ciudad, y lo esculcaron ambos y le hallaron un **pedazo de cuero de coyote**, la yerva nombrada **peyote**, unos **cabellos** que son de su muger, y el **chupa rosas** que había tirado porque no se lo vieran. Que el guangoche lo compró y los cavellos trahe para hacer toquillas para su sombrero, **no por malicia de hechizo o encanto**. (Exp. 103, f. 8r: 78)

En la narración de los acontecimientos por parte del acusado, en el fragmento anterior, se evidencia cómo se negocia el sentido del relato en relación con el marco de la magia supersticiosa. Cuando Bernardo Torres relata las acciones vinculadas con el hurto de la carne y el guangoche, menciona que uno de los robados aseguró “ni lo había visto llegar”:

[...]el declarante se llegó a el robado y le dixo o preguntó:

– ¿Te ha comprado éste algo?

Y el robado le respondió que no, que **ni lo había visto llegar**. (Exp. 103, f. 7r: 76)

Esta respuesta del robado en la narración del testigo acusador, “ni lo había visto llegar”, se orienta más hacia el concepto de la INVISIBILIDAD alcanzada por medio de la magia supersticiosa que la respuesta referida en la intervención narrativa del acusado: “Que fue Bernardo Torres y preguntando a los jateros, **dixeron que no habían puesto cuidado**” (Exp. 103, f. 8r: 73), en esta respuesta se infiere que el robo inadvertido del acusado se debe más a un descuido de los vendedores que a la capacidad de hacerse invisible de Perales.

Nepomuceno continúa con el relato y narra lo acontecido en la plaza cuando José Bernardo Torres lo detuvo:

y, entonces, dixo Torres al declarante que se fuera pero a poco rato le mandó llamar con José [¿Sagas?], ministro de vara de la Real Justicia de esta ciudad, y lo esculcaron ambos y le hallaron un **pedazo de cuero de coyote**, la yerva nombrada **peyote**, unos **cabellos** que son de su muger, y el **chupa rosas** que había tirado porque no se lo vieran. Que el guangoche lo compró y los cabellos trahe para hacer toquillas para su sombrero, **no por malicia de hechizo o encanto**. (Exp. 103, f. 8r: 78)

Nos interesa ahora resaltar, en la parte citada, cómo se configura la narración de los eventos con base en el marco de la magia supersticiosa. En primer lugar, Juan Nepomuceno menciona haber traído consigo los instrumentos ya mencionados antes que se vinculan con la práctica de los hechiceros y de la magia o filtro amoroso, en su narración se alude al concepto de la HECHICERÍA y la MAGIA AMOROSA a partir de los signos o unidades léxicas: *pedazo de cuero de coyote*, *peyote*, *cabellos*, *chupa rosas*, estos elementos enunciados fungen como el medio que posibilita el hechizo, pues la hechicería requiere, ha señalado Ceballos Gómez que para cumplir su cometido la hechicería requiere un medio (2001:58).

Sin embargo, Perales brinda una explicación, para cada objeto que porta, que se sale del marco de la magia supersticiosa. Explica que ha comprado el *guangoche* que aseguran que ha robado; que los *cabellos* que tenía eran de su mujer y los empleaba con fines tan normales como hacer toquillas. Finalmente, señala explícitamente que sus intenciones al portar los objetos decomisados por la autoridad inquisitorial no eran empleados con fines mágicos como el ENCANTO y el HECHIZO a los cuales asocia con la maldad o *malicia*.

Perales reconoce incluso haber portado algunos elementos para los que no hay explicación que permita permanecer fuera del marco de la superstición, tal es el caso del *chupa rosas* muerto, para el que no tiene excusa, pero abiertamente niega que los objetos sean empleados con los fines que persigue y castiga la Inquisición (encanto y hechizo). Vemos pues que continúa organizando la narración de los eventos de acuerdo con la estructura conceptual que supone el marco de la magia supersticiosa y transgresora.

Enseguida tiene lugar una interrupción de la participación narrativa en que se otorga voz al declarante, y se da paso a la intervención de la autoridad inquisitorial en la voz del notario del Santo Oficio para narrar los eventos sucedidos en el momento en que el acusado se encontraba dando su declaración: “Y, en este estado, mandó el señor comisario traer a su

presencia un **emboltorio [f. 8v]** hecho con un guangoche, o nombrado istle, y que se desembolviera por mí, el infrascripto notario, como de hecho lo desembolví[...]” (Exp. 103, f. 8v: 79). El notario toma la palabra y la responsabilidad de la enunciación y narra cómo el comisario le da la orden de traer las pruebas del delito, confiscadas a Perales:

Y, en este estado, mandó el señor comisario traer a su presencia un **emboltorio [f. 8v]** hecho con un guangoche, o nombrado istle, y que se desembolviera por mí, el infrascripto notario, como de hecho lo desembolví; y, habiendo registrado unas bolsillas de gamuza que en dicho guangoche estaban, se encontraron varias **estampas de la beatísima trinidad de nuestra señora, la Virgen María, en sus sagradas advocaciones de Guadalupe, Betlem y Soterrana; otra de san Antonio y otra de un ánima del purgatorio**. A más de lo qual se halló un poco de **romero molido**, unos **pedazos de cera**, unos **cavellos**, un pedazo de **piel de coyote** y un **paxarillo muerto** de los que llaman **chupa rosas**. (Exp. 103, f. 8v: 79)¹⁴⁰

Esta intervención del notario en la transcripción es distinta de las intervenciones del notario en los otros relatos –con la excepción del primer relato en que actúa como comisario– pero en esta intervención como notario narra su propia participación durante el interrogatorio e indica además su participación y la del comisario como representantes de la autoridad inquisitorial en dicho caso.

En esta parte del relato inquisitorial, nuevamente, notario y comisario del Santo Oficio sitúan los eventos narrados dentro de los límites del marco de la magia supersticiosa. Esta vez, insinúan el vínculo de las prácticas del acusado con la transgresión de la religión católica aludiendo a las pruebas de que Perales empleaba elementos asociados con la magia amorosa (*romero molido, cera, cabellos, piel de coyote y chuparrosas*) y otros asociados con la religión católica (imágenes de la *virgen María* en sus advocaciones de *Guadalupe, Betlem*¹⁴¹, *Soterrana; San Antonio*¹⁴² y *un ánima del purgatorio*) con el fin de satisfacer deseos y necesidades. En tanto el uso indebido de símbolos religiosos, o el uso de éstos

¹⁴⁰ En este fragmento del relato señalamos con negritas y subrayado las unidades léxicas que aluden a conceptos asociados con la magia, y en negritas aparecen los conceptos y frases asociadas con la religión católica.

¹⁴¹ En el trabajo de Diana Luz Ceballos Gómez se indica el uso de oraciones dedicadas a varios santos y a la virgen de Belén con fines amorosos: “Para atraer al ausente y desamorado: San Erasmo, Santa Elena, San Antón, del Espíritu Santo, Virgen de Belén [Betlem], San Silvestre, Justo Juez.” (2014: 159).

¹⁴² En el análisis del primer relato, a partir de las fuentes, hemos señalado la extendida devoción de San Antonio durante el siglo XVIII novohispano, resulta interesante poder constatar dicha información en la revisión de los textos, pues esta figura religiosa es mencionada en tres de los relatos estudiados.

combinados con elementos no católicos, se conceptualiza como una práctica también supersticiosa, encontramos que el relato se construye dentro del marco señalado.

Hacia el final del relato, el comisario como locutor –a través de la transcripción del notario– una vez más da paso a la intervención o enunciación narrativa del acusado y, entonces, éste reconfigura su narración como sigue: “Y todo se lo demostró al reo **que dixo**¹⁴³ que todo lo cargaba i reconocía por suio: las **estampas para que Dios lo ayudara** y el **romero para curarse cuando se diera un golpe o se cortara y lo demás, con los fines arriba expresados.**” (Exp. 103, f. 8v: 79). En este último fragmento del relato observamos otra vez que el declarante recurre a la misma estrategia de justificación y narra los fines inocuos para los que usaba las imágenes religiosas. Reitera el uso práctico que daba a los instrumentos asociados inicialmente con la HECHICERÍA y se desmarca de la magia supersticiosa, evocando también conceptos asociados con la religión católica, cuando afirma acudir al auxilio de *DIOS* a través de las ESTAMPAS RELIGIOSAS.

¹⁴³ Marca de discurso referido que indica como responsable de la enunciación al acusado.

CONCLUSIONES

Las primeras aproximaciones a los cuatro expedientes inquisitoriales del corpus revelaron la presencia de expresiones narrativas en los testimonios; no obstante, para hablar de estas estructuras narrativas en términos de relato, debimos partir de una definición que permitió dar cuenta de las particularidades del mismo. Esta búsqueda del relato en los documentos de la Inquisición, desde la línea de los estudios del discurso, hizo posible que, mediante las nociones de Elinor Ochs, Sally Jacoby, Paul Ricoeur, entre otros, un relato distinto y único se mostrara ante nosotros.

Al enfocar el estudio desde la perspectiva del relato co-construido analizamos los textos considerando un rasgo fundamental, que el relato inquisitorial se construye mediante la intervención de varios interlocutores durante el interrogatorio. Así, conseguimos establecer y exponer los roles de los participantes en la configuración de los relatos. Desde el análisis de la enunciación concluimos que el comisario –y el notario en el caso referido– operan como autores y locutores orientando, organizando y dando la palabra a los denunciantes, testigos y acusados quienes, a través de sus enunciaciones, actúan como co-narradores y también coautores del relato.

Además, la idea de las relaciones asimétricas en el proceso de co-construcción permitió explicar que los relatos se construyen bajo la orientación del discurso inquisitorial, principalmente a través de la participación del comisario, registrada también en la transcripción del notario del Santo Oficio; de acuerdo con la definición del relato en Ricoeur (1994) serían los representantes de la autoridad inquisitorial quienes aportan el *punto de vista* que orienta la narración de los acontecimientos y la configura como un relato coherente.

Las marcas de co-construcción activa por parte de los representantes de la autoridad inquisitorial se visibilizan por medio del empleo de los verbos de comunicación en las narraciones e intervenciones del comisario y del notario. Verbos como preguntar “preguntado” y decir “fuele dicho” indican las participaciones con las que el comisario orienta el sentido de las futuras narraciones de los declarantes. Los verbos declarar, decir, responder, etcétera, indican la intervención de denunciantes, testigos y acusados; a la vez,

estos verbos son señales del discurso referido, así durante las narraciones de los declarantes se indican los cambios de enunciadores, es decir se observa cuando un testigo, por ejemplo, da la palabra y responsabiliza de la narración de los eventos (enunciación) a otra persona para atenuar su vínculo con los eventos sospechosos de transgresión.

Nosotros consideramos algunas nociones del discurso referido para intentar dar cuenta del proceso de co-construcción de los relatos inquisitoriales, nuestra aproximación puede representar una propuesta de base para futuros acercamientos pero reconocemos que un estudio minucioso de los textos desde el discurso referido y el discurso directo e indirecto aportaría otros resultados enriquecedores.

Una vez establecido que el comisario y el notario –este último principalmente desde su papel de transcriptor, quien transmite la voz del comisario–, como representantes de la autoridad inquisitorial, orientan el sentido general de los relatos, fue preciso entender cómo conceptualizaban o dotaban de significado a los sucesos que constituyen el eje temático en torno al cual se organizan las narraciones de los declarantes. La investigación documental del contexto supuso un paso ineludible para descifrar la manera en que el relato se abría paso a través de los interrogatorios inquisitoriales. La consulta se limitó sobre todo a las fuentes que exponen la función del Santo Tribunal, la estructura de los documentos, y a aquellas que muestran la definición y conceptualización de las prácticas, eje de las narraciones testimoniales, por parte de la Inquisición.

De acuerdo con las fuentes consultadas, y generalmente desde la definición de superstición de santo Tomás, encontramos que los integrantes del Santo Oficio conceptualizaban las prácticas y sucesos narrados en los expedientes como un tipo de superstición, magia supersticiosa. Esto implicaba, por un lado, una falta contra la fe al rendir culto al Dios de manera indebida o al venerar y otorgar las capacidades divinas a otra potencia o falsa divinidad; por otra parte, la magia supersticiosa inspiraba la sospecha de la intervención del demonio en algún grado y así representaba también una transgresión de la religión católica.

Para los inquisidores las narraciones testimoniales de los declarantes constituían un instrumento para medir la influencia de la Iglesia católica en la sociedad novohispana. Hacia

mediados del siglo XVIII surgían grandes cambios sociales e ideológicos, las ideas ilustradas se extendían y el apego a las normas de la Iglesia se relajaba; en la Nueva España la convivencia de distintas culturas, con sus prácticas y conocimientos, representó un catalizador para el desapego a la norma.

En la medida que otros saberes, como los descritos en los textos, amenazaban con suplir o invadir las competencias de la Iglesia y la religión cristiana, ésta procuró asignarles un sentido transgresor que justificaba su persecución, censura y castigo, con el objetivo de mantener su hegemonía. Sin embargo, los relatos inquisitoriales evidencian un uso extendido de las prácticas mágicas y demuestran que su conceptualización como delitos contra la religión católica era compartida, pero para algunos miembros de la sociedad, para quienes estas prácticas cumplían una función en la satisfacción de necesidades y deseos inasequibles por otros medios, éstas no representaban transgresiones graves.

Las narraciones de los declarantes: denunciantes, testigos y acusados se configuran a partir de sucesos asombrosos o del empleo de elementos cuyos efectos son conceptualizados por el Santo Oficio como magia supersticiosa y transgresión de la religión católica, y son denominados como hechicería, maleficio, brujería, etc. Los acontecimientos narrados en las declaraciones se construyen dentro de un marco semántico o sistema conceptual en el que éstos se asocian con la superstición y la oposición o transgresión a la norma de la religión católica.

A partir de la observación de los conceptos vinculados con la magia y con la religión católica, analizamos la manera en que las narraciones de los declarantes se construyen dentro del marco semántico de la magia como superstición y transgresión de la religión. Hemos estudiado cómo el sentido transgresor de la magia en los relatos se activa de forma directa al denominar los acontecimientos mediante conceptos con una carga semántica altamente convencionalizada en la época, como *hechicería*, *maleficio*, *brujerías*, *vuelo*, etcétera asociados con la superstición y la transgresión de acuerdo principalmente con la obra de Pedro Murillo Velarde.

Pero observamos también que el sentido transgresor de la magia se activa a través de la relación de oposición que se establece entre los campos de la magia y la religión católica

a partir del empleo y disposición de los conceptos asociados con la magia y otros vinculados con la religión en los textos. Por ejemplo, en la frase: “comenzaron las dos a bailar con tal encanto y arte del demonio que, siendo ellas solo dos, se les hicieron diez mujeres, las que, en cueros, su modo de baylar era pegar los pies en las vigas” (Exp. 17, f. 3r), mediante la asociación del concepto *BAILE* –que en el relato se vincula con acontecimientos mágicos como la aparición de mujeres o el vuelo– con el concepto católico *DEMONIO* se genera un sentido de oposición entre la magia y la religión católica en tanto dicho concepto, *DEMONIO*, con el que se describe el *BAILE* posee un carga semántica de oposición a los valores cristianos y a la deidad católica; así se asocian directamente las prácticas (bailes, aparición de mujeres y luces) de “la Guzmaná” con la magia supersticiosa y transgresora ya que ésta implicaba, pues, la sospecha de intervención del demonio.

A veces, el sentido transgresor de la magia con respecto a la religión católica, que da coherencia al relato inquisitorial, se activa por la disposición de los conceptos mágicos en una relación complementaria o de adición con un concepto católico, como en el caso anterior; en otras ocasiones es a través de una relación más directa de oposición entre conceptos de dichos campos, como en el relato “Ilícita amistad y el hechizo de Isabel Melgosa” en el que el *hechizo*, tiende a obstaculizar y transgredir un sacramento católico, el *matrimonio*, para conseguir al ser amado. O bien, en una relación de adición que lleva implícita la carga semántica de la superstición como cuando la disposición de los conceptos mágicos y católicos evidencia el empleo conjunto de elementos de ambos campos, lo que supone un uso indebido de los símbolos de la fe católica: el caso de las *varas* de virtud con el *credo* y de las *estampas* religiosas con el *envoltorio* de Juan Nepomuceno Perales.

La revisión de los testimonios en los expedientes inquisitoriales hizo posible constatar que las narraciones aportadas por los declarantes ni operan ni se crean de forma independiente; por el contrario, como resultado de un proceso de co-construcción, se encuentran vinculadas y organizadas en un mismo sentido, como un relato coherente. Las narraciones no son construcciones discursivas espontáneas, sino orientadas en una relación de asimetría en los roles del proceso de co-construcción del relato en la situación comunicativa.

Además de comprobar la presencia efectiva del relato en los textos estudiados y explicar la manera en que éstos se construyen, el análisis justificó los parámetros para la discriminación de material durante la edición de los relatos. Las declaraciones que conforman los relatos editados son aquellas que se construyen bajo la lógica del marco: magia como superstición y transgresión de la religión católica; si alguno de los declarantes organizaba la narración de los eventos fuera del marco que rige al resto de las narraciones, éste no se incluyó en el relato editado, como sucedió con el testimonio de Joseph Lázaro Correa en el relato: “María la Guzman y el baile de mujeres”.

A la manera de Ochs (2000), entendemos ahora que a través del relato y de la co-narración se evidencia la manera en que se conceptualiza o dota de sentido a la experiencia en cualquier circunstancia y durante los eventos comunicativos de cualquier ámbito: institucional o cotidiano. Mediante el relato se explican y construyen realidades también.

En este sentido, desde la semántica de marcos de Charles J. Fillmore (1982) se identificó el marco que encuadra el sentido de los relatos pero también maneras distintas de conceptualizar las prácticas perseguidas en los cuatro procesos. El relato se construye en torno de la conceptualización de dichas prácticas como magia supersticiosa, más o menos compartida por la mayoría de los declarantes; salvo, por ejemplo, en el caso ya señalado del testigo Joseph Lázaro Correa quien conceptualiza los eventos ocurridos en casa de “la Guzman”, vinculados por otros con la hechicería y la brujería, como un fenómeno natural de proyección de sombras a través de las rendijas en un cuarto oscuro. Algo similar se dijo respecto a las declaraciones de un testigo en el expediente contra Isabel Melgosa, en la que éste conceptualiza los acontecimientos narrados como ficción al referirse a ellos como *el cuento tan sonado*.

La aproximación a las narraciones en los documentos de la Inquisición desde los estudios del discurso permitió identificar la conformación de los relatos inquisitoriales y distintas formas de conceptualización de los eventos narrados en los mismos. Como una perspectiva de investigación a futuro, con base en estas conclusiones cabe la posibilidad de orientar el estudio de la conceptualización de las prácticas descritas en los relatos en términos del debate sobre la producción de imaginarios acerca de la hechicería, el maleficio e, incluso,

la brujería; en tanto los imaginarios colectivos constituyen una serie de imágenes mentales – equiparables con el proceso de asignación del significado que supone la conceptualización– que operan en un espacio y tiempo determinados, influyendo en los comportamientos sociales y que se crean y transmiten valiéndose de prácticas sociales y producciones discursivas de todo tipo: políticas, religiosas, literarias, morales, etcétera (Escobar Villegas, 2000).

Debido al contexto de producción de los relatos, son los representantes de la autoridad inquisitorial quienes establecen la conceptualización de las prácticas narradas y también el sentido de las narraciones del resto de los interlocutores en la audiencia, incluso durante la intervención de los acusados. Esta aproximación resulta entonces una posible vía para entender la manera en que los relatos y discursos, especialmente si surgen en circunstancias institucionales, se hacen oficiales y legítimos. Los hallazgos realizados durante el estudio de estos textos, desde el enfoque del relato co-construido y la semántica de marcos, abren una ruta metodológica para el análisis de la construcción de relatos, y significados compartidos, en otras situaciones comunicativas en que se presente una relación de asimetría social o de roles entre los participantes de la interacción comunicativa.

El estudio de los expedientes y narraciones inquisitoriales del Obispado de Michoacán y, en general, de México se aborda desde enfoques y disciplinas tan diversas como la literatura, el derecho, la tradición oral y la historia; la aproximación a las narraciones en los documentos de la Inquisición del Obispado de Michoacán desde los estudios del discurso nos permitió identificar la existencia y conformación del relato inquisitorial como un relato co-construido, así como diferentes formas de conceptualización de los eventos narrados en los mismos. Nos hemos acercado así a la historia cotidiana del Obispado michoacano del siglo XVIII desde la base y particularidades de los propios textos.

Emprendimos este trabajo como la búsqueda de una estructura discursiva que sustentara el supuesto de la existencia del relato en los documentos inquisitoriales, y en el proceso hemos aprendido que estos relatos existen e hicieron las veces de termómetro de la sociedad para los inquisidores y la Iglesia católica. Estos mismos relatos suponen una ventana desde nuestra época, casi tres siglos después, hacia la vida cotidiana, los conflictos y la

experiencia de la magia, por lo menos de aquella de la que se tiene registro en los expedientes estudiados, en distintas regiones del Obispado michoacano de mediados del siglo XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Andaluz, María de los Ángeles (2017). *Sean siempre virtuosas como la Abeja y la Azuzena. Estrategias discursivas para la recreación de la mujer religiosa en dos hagiografías novohispanas del siglo XVIII*. [Tesis de maestría] Morelia: UMSNH.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista, SEP.
- Alamillos Álvarez, Rocío (2015). *Hechicería y Brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Alberro, Solange (2004). *Inquisición y sociedad en México, 1571- 1700*. México: FCE.
- Avendaño, Paz (31 de octubre de 2016). Brujería, hechicería, astrología... Fantasías condenadas por la inquisición en México. *CRÓNICA.com.mx*. Recuperado de: <http://www.cronica.com.mx/notas/2016/992751.html>
- Beristain, Helena (1995). *Diccionario de retórica y poética* (7° ed.) México: EDITORIAL PORRÚA.
- Beuchot, Mauricio (2004). *Hermenéutica analógica y símbolo*. México: Herder.
- Beuchot, Mauricio (2005). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM.
- Beuchot, Mauricio (2015). *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación* (5°ed.). México: UNAM.
- Calsamiglia Blancafort, Helena y Amparo Tusón Valls (2007). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso* (2° ed.). Barcelona: Ariel.
- Campos Moreno, Araceli (1999). *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600 - 1630*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.

- Campos Moreno, Araceli (2004). El conjuro de las habas, texto adivinatorio del virreinato mexicano (pp. 69-78), en: Mariana Masera. *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, Barcelona: Azul, UNAM.
- Cárdenas Maragaño, Bruno (2013). La construcción de narraciones populares: un ejemplo desde sus elementos simbólicos. *Alpha: revista de artes, letras y filosofía*, No. 37, pp. 323- 334.
- Cardini, Franco (1999). *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Ediciones Península.
- Caro Baroja, Julio (1969). *Las brujas y su mundo* (3° ed.). Madrid: El libro de bolsillo, Alianza Editorial.
- Caro Baroja, Julio (1992). *Vidas mágicas e inquisición I*. Madrid: Istmo.
- Ceballos Gómez, Diana Luz (1992). *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Ceballos Gómez, Diana Luz (2001). Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII. *Historia Crítica*, No. 22, pp. 51- 71.
- Ceballos Gómez, Diana Luz (2002). “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Colombia: Ministerio de Cultura.
- Ceballos Gómez, Diana Luz (2014). “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada* (2° ed.). Medellín: Universidad Nacional De Colombia, Sede Medellín.
- Cortés Hernández, Santiago (2004). Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro (pp. 79-90), en: Mariana Masera. *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, Barcelona: Azul, UNAM.

- Crespo Miguel, Mario y Antonio Frías Delgado (2008). Aproximación a la categorización textual en español basada en la semántica de marcos. *Procesamiento del lenguaje natural*. 41. Recuperado de: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/8066>.
- Croft, William y Alan Cruse (2008). *Lingüística Cognitiva*. Madrid: Akal.
- De Acevedo, Manuel (1790). *Vida del taumaturgo portugués San Antonio de Padua*. Madrid: La imprenta Real.
- De la Torre Villar, Ernesto (1970). Erección de Obispos en el siglo XVIII. El Obispado de Valles. *Revista de Estudios de Historia Novohispana*. 3, (3), pp. 1-61.
- Ducrot, Oswald (1989). *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Librería HACHETTE.
- Durán Carmona, Verónica y Federico Sevilla Palacios (coordinadores) (2003). *Atlas geográfico del estado del Michoacán*. Michoacán: Secretaría de Educación en el Estado de Michoacán/ UMSNH/ El Colegio de Michoacán/ EDDISA.
- Durand, Gilbert (2006). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: FCE.
- Escobar Villegas, Juan Camilo (2000). *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Fernández Giménez, María del Camino (2000). *La sentencia inquisitorial*. Madrid: Editorial Complutense.
- Fillmore, Charles J. (1982). Frame Semantics, en: *Linguistics in the morning calm*. Seoul, Korea: Hanshin Publishing Company.
- Flores, Enrique y Mariana Masera (2010). *Relatos populares de la Inquisición novohispana: rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ UNAM.
- Galende Díaz, Juan Carlos y Susana Cabezas Fontanilla (2012). Historia y documentación del Santo Oficio español: el período fundacional. *Universidad Complutense de*

Madrid. Recuperado de: «<https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-5%20historia.pdf>».

García Rubio, Francisco (2011). La función retórico-jurídica del demonio en El libro de la vida de Teresa de Jesús. *E Humanista: Journal of Medieval and Early Modern Iberian Studies*, 17, pp.185-204.

Gargallo García, Oliva (1999). *La comisaría Inquisitorial de Valladolid de Michoacán, siglo XVIII*. Morelia: UMSNH.

Geckeler, Horst (1994). *Semántica estructural y teoría del campo léxico*. Madrid: Gredos.

Ginzburg, Carlo. (1997). *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.

Gómez-Moriana, Antonio (1980). La subversión del discurso ritual: Una lectura intertextual del Lazarillo de Tormes. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 4(2), pp.133-154. Recuperado de: «<http://www.jstor.org/stable/27762048>».

Goodwin, Charles y Alessandro Duranti (1992). “Rethinking context: an introduction”, en: Alessandro Duranti y Charles Goodwin. *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon* (pp. 1-42). Cambridge: Cambridge University Press.

Greenleaf, Richard (1985). *Inquisición y sociedad en el México colonial*. Madrid: José Porrúa Turanzas.

Greenleaf, Richard (1992). *Zumárraga y la Inquisición mexicana 1536- 1543*. México: FCE.

Guía general de los fondos, secciones y series que resguarda el Archivo General de la Nación de México. Instituciones coloniales, Inquisición, Edictos de Inquisición (43), Volumen I, II, III, IV. «www.agn.gob.mx/guiageneral/».

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

- Heritage, John y Tanya Stivers, (2013). Conversation Analysis and Sociology, en: Jack Sidnell y Tanya Stivers, *The Handbook of Conversation Analysis*. Chichester: Wiley-Blackwell, 659-673.
- Herrero Cecilia, Juan (2006). *Teorías de Pragmática, de Lingüística Textual y de Análisis del Discurso*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha.
- Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Centro De Estudios Mayas (2013). *Proyecto: Ak'ab Ts'ib. Diccionario de Abreviaturas Novohispanas*. «www.iifilologicas.unam.mx/dicabenovo/index.php?page=muestra-lista2a#.Wj-BVWWbIU»
- Jensen, Adolf E. (1966). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: FCE.
- Jiménez Monteserín, Miguel (Trad.) [1486] (2004). *EL MARTILLO DE LAS BRUJAS, para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. Traducción al castellano del Malleus Maleficarum*. Valladolid: Editorial Maxtor.
- Juárez Nieto, Carlos (1998) *Índices documentales del Archivo Histórico Casa de Morelos*. Morelia: INAH, Editorial Vasconcelos.
- Koike Dale, April (Ed.) (2003). *La co-construcción del significado en español de las Américas: acercamientos discursivos*, Toronto: Legas.
- Komter, Martha (2013). “Conversation Analysis in the Courtroom”, en: Jack Sidnell y Tanya Stivers *The Handbook of Conversation Analysis*. Chichester: Wiley- Blackwell. 612- 629.
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger. D’Elio, Edgardo (Trad.) [1486] (2006). *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas*. Barcelona: Reditar Libros.
- Lara Cisneros, Gerardo (2014). *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México, D. F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Le Goff, Jacques (1994). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval* (3ª ed.). Barcelona: Gedisa.
- López Ridaura, Cecilia; Berenice Granados y Claudia Carranza Vera (2007). De pactos, brujas y tesoros: relatos supersticiosos de la Nueva España. *Revista de Literaturas Populares*, Año VII, No. 2, pp. 207-225.
- López Ridaura, Cecilia (2011). *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII*. [Tesis doctoral]. México: UNAM.
- Luna Traill, Elizabeth; Alejandra Viguera Ávila, y Gloria Estela Baez Pinal (2005). *Diccionario Básico de Lingüística*. México: UNAM.
- Maldonado, Concepción (1999). Discurso directo y discurso indirecto, en: Ignacio Bosque y Violeta Demonte (dirs.), *Gramática descriptiva de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe, 3549- 3595.
- Malinowski, Bronislaw (1993). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Mandelbaum, Jenny (2013). “Storytelling in Conversation”, en: Jack Sidnell y Tanya Stivers, *The Handbook of Conversation Analysis*. Chichester: Wiley- Blackwell, 492- 507.
- Martínez Ayala, Jorge Amós (2012). “...a bailar con tal encanto y arte... La historia cultural como cámara oscura”, en: Martínez Ayala, Jorge Amós y Miguel Ángel Gutiérrez López, *Las Costumbres de Clío. Algunos métodos para la Historia*. Morelia: UMSNH, 17- 28.
- Masera, Mariana (2003). La cultura popular en la Inquisición: siete textos novohispanos del siglo XVII. *Revista de Literaturas Populares*, Año III, No. 2, 5- 33.
- Masera, Mariana (2004). *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. Barcelona: Azul, UNAM.
- Méndez García de Paredes, Elena (2001). Aspectos gramaticales y discursivos de los verbos de comunicación. *Indagaciones sobre la lengua: estudios de filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos*. Universidad de Sevilla. Departamento de

Lengua Española, Lingüística y Teoría de la Literatura, pp. 349- 370. Recuperado de: [«https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/25172/aspectosgra.pdf?sequence%3D1&isAllowed=y»](https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/25172/aspectosgra.pdf?sequence%3D1&isAllowed=y).

Mendoza Briones, María Ofelia (1981). *Colección Antiguo Obispado de Michoacán. Ramo de Inquisición*. Morelia: INAH.

Montserrat, Cipriano (1951). *Enciclopedia del Católico*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Montserrat, Cipriano (1951). *Enciclopedia del Católico, Segunda Parte*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Morales, Ana María (2000). Brujerías y hechicerías en la Inquisición novohispana: coincidencias y peculiaridades, en: Quezada, Noemí; Martha Eugenia Rodríguez y Maricela Suárez. *Inquisición novohispana*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

Murillo Velarde, Pedro (2005) [1743]. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Vol. IV. México: El Colegio de Michoacán; Facultad de Derecho (UNAM).

Ochs, Elinor y Sally Jacoby. (1995). “Co-construction. An Introduction”, *Research on Language and Social Interaction* 28/3, 171-183.

Ochs, Elinor. (2000). “Narrativa”, en: Teun Van Dijk (comp.): *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.

Pedrosa, José Manuel; César Javier Palacios y Elías Rubio Marcos (2001). *Héroes, santos, moros y brujas (Leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos) Poética, comparatismo y etnotextos*. España: TENTENUBLO.

Pérez Álvarez, Bernardo E. (2018). “La dinámica de la categoría de persona desde la multidimensionalidad del discurso”, en: Brenes Peña, Ester; Marina González-Sanz y Francisco Javier Grande Alija, *Enunciado y discurso: estructura y relaciones*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 251- 263.

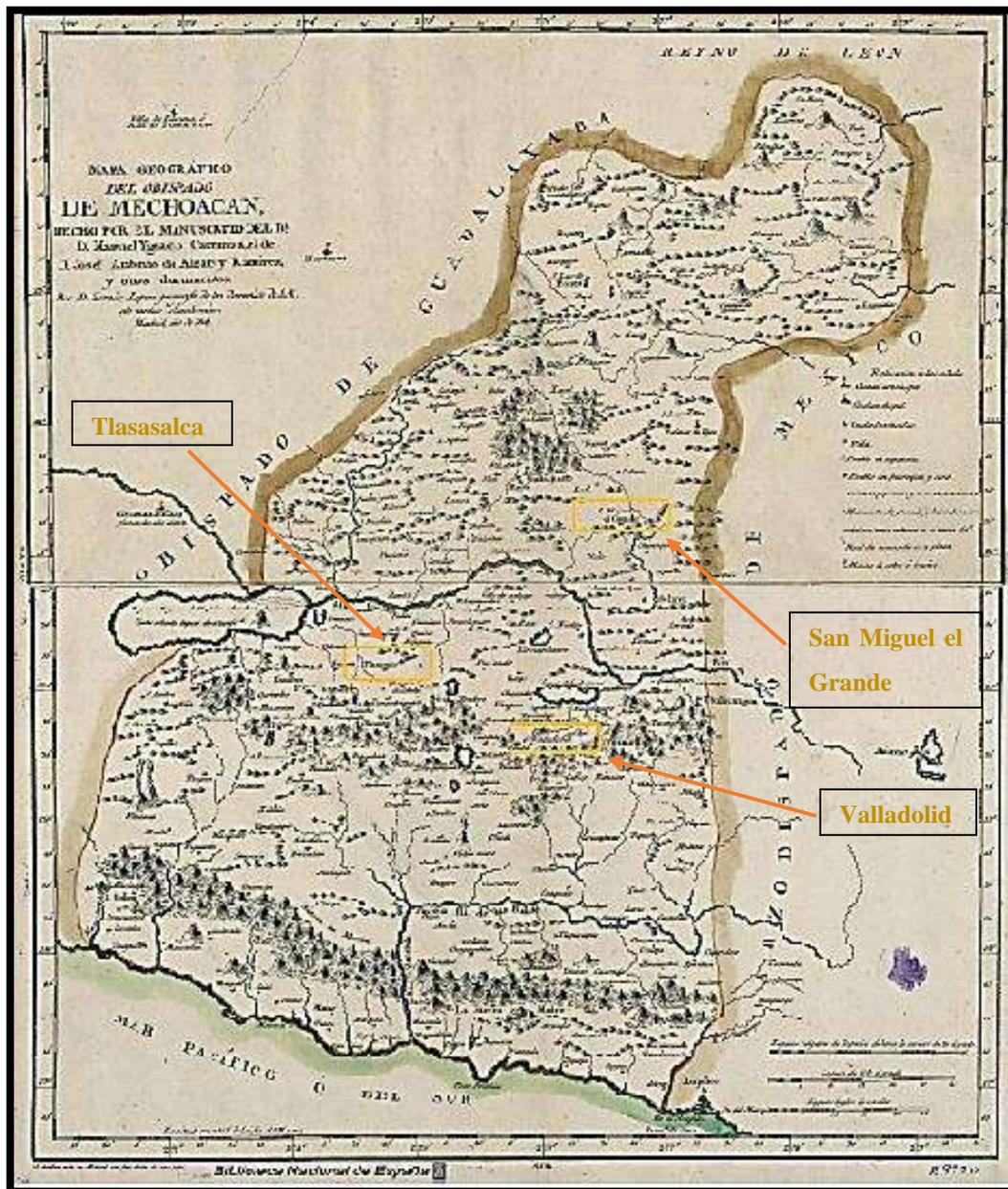
- Pérez- Marchand, Monelisa Lina (2005). *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México* (2° ed.). México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Pimentel, Luz Aurora (2005). *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa* (3°ed.). México: UNAM, Siglo XXI.
- Pintos, Juan Luis (2009). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Madrid: Fe y Secularidad, Sal Terrae.
- Quaife, G. R. (trad. Jordi Beltrán) (1989). *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona: CRÍTICA.
- Rastier, François (2005). *Semántica interpretativa*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (1994). *Relato: historia y ficción*. Zacatecas: Dosfilos editores.
- Ricoeur, Paul (2008). *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción* (3° ed.). Buenos Aires: Prometeo.
- Romero Martínez, Aurora Mariazell y Bernardo E. Pérez Álvarez (2018). Funciones de la Co-construcción narrativa en un corpus oral diafásico de español mexicano. *Oralia*. Vol. 21/ 1. 145- 166.
- Subirats Rugeberg, Carlos (s. f.). FrameNet Español: un análisis cognitivo del léxico del español. Universidad Autónoma de Barcelona e International Computer Science Institute.
- Torres Puga, Gabriel (2004). *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*. México: Porrúa, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Van Dijk, Teun A. (1980). *Texto y Contexto (Semántica y pragmática del discurso)*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Van Dijk, Teun A. (2000). *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa.

- Van Dijk, Teun A. (2003). “La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad”, en: Ruth Wodak y Michael Meyer. *Métodos del análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, Teun A. (2005). *Estructuras y funciones del discurso* (14° ed.). México: Siglo XXI.
- Van Dijk, Teun A. (2011). *Sociedad y Discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, Teun A. (2012). *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo*. Barcelona: Gedisa.
- Wunenburger, Jean- Jacques (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Zamora Calvo, María Jesús y Alberto Ortiz (Eds.) (2012). *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*. Zacatecas: Madrid Abada Editores.
- Zuloaga, Pedro y Carlos Palomar (1953). *Diccionario Enciclopédico de la Fe Católica*. México: Editorial Jus, S. A.

FUENTES DEL ARCHIVO

- AHCMO. Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1744), Caja: 1235, Expediente 17
- AHCMO. Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1746), Caja: 1235, Expediente 21
- AHCMO. Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1755), Caja: 1236, Expediente 39
- AHCMO. Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1776), Caja: 1241, Expediente 103

ANEXO I. MAPA DEL OBISPADO DE MICHOACÁN



Mapa geográfico del Obispado de Michoacán 1801. Biblioteca Nacional de España

«<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000040691>»

ANEXO II. TABLA: RASTREO DE CONCEPTOS

RELACIÓN DE CONCEPTOS MÁGICOS Y CATÓLICOS EN LOS CUATRO RELATOS INQUISITORIALES DEL CORPUS		
Relato [folio]	Conceptos asociados a la magia	Conceptos asociados a la fe católica
RELATO 1 “Baile de mujeres (María la Guzmán)” [f. 3r]	<ul style="list-style-type: none"> • “bailar con tal encanto y arte del <u>demonio</u>” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “Quaresma” ▪ “Jueves santo” ▪ “Demonio”
	<ul style="list-style-type: none"> • “Hechicerías” • “Transformada (en la figura de un sapo horroroso)” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “San Antonio”
[f. 3v]	<ul style="list-style-type: none"> • “Tres velas encendidas” • “Hechizos y hiervas” 	
[ff. 3v- 4r]	<ul style="list-style-type: none"> • “Aparecieron muchas luces” • “Haviendo entrado solas dos mugeres, vio en dicho quarto muchas” • “Bailar siendo el modo de su baile brincar desde el suelo hasta las bigas en donde hazían el son con los pies” • Remedios 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “Domingo de pasqua de resurrección” ▪ “El jueves o viernes santo” ▪ “El rosario”
[f. 4v]	<ul style="list-style-type: none"> • Brujerías como lo es haver bolado • “Vio andar, por las vigas, las sombras de unos ratones que, en su propia figura de ratones, traían todos cargadas unas escopetas” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “Sancta fee cathólica, ley evangélica que predica y enseña la Sancta Madre Yglesia cathólica, romana o contra el recto y libre exercicio deel Santo Officio” ▪ “Quaresma” ▪ “Jueves santo”
RELATO 2 “Ilícita amistad, el hechizo de las Melgosas (Isabel Melgosa)” [ff. 4r, 4v]	<ul style="list-style-type: none"> • Maleficio: “la halló totalmente ynpotente e yncapaz de penetrar”, “envarado y enfermo del estómago”, “debilidad de pies”, “unas vascas”, “la halló totalmente ligada e ynpotente”, “daño”. • Echicera • “crecer el biente como si estuviera preñada” • “envarado el estómago” • “Enfermos” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “Ilícita amistad” (adulterio, pecado) ▪ “Tener cópula” (pecado) ▪ “uso matrimonial” ▪ “encomendarse al señor San Antonio [...] se le enjutó y secó el vientre” ▪ “remedio del cielo” ▪ “encomendó a María Santísima y al Señor Sacramentado” ▪ “mandó decir una misa” ▪ “la trató ylicitamente y reincidió”

[ff. 5r, 5v]	<ul style="list-style-type: none"> • “Echizo” • “curandera que estaba curando de echizo” • “Depuso también unos como chochos llenos de sangre” • “Curandera, remedio” • “declaró la curandera que ese daño se lo había hecho Ysabel Melgosa” • “dolor vehemente [...] la haogava”, “daños le venían por dichas Mlegosas” • “Echiceras” • “Ysabel mató a su muger de echizo” • “avía muerto tres mugeres con encantos y echizos” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “se casaría con ella”
[f. 6v]	<ul style="list-style-type: none"> • “muñeco de cera del tamaño de un gemo con unas espinas clavadas al pecho y envuelto en unos cavellos” • “rresultó con el biente tan ynchado” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “ympedirle dicho matrimonio” ▪ “le detuvo el matrimonio” ▪ “a los nueve meses de casados”
[f. 7r]	<ul style="list-style-type: none"> • “echizo por la misma Ysabel” • “muñeco” • “la habían estacado de pies y manos” • “que tenía comidas las partes ynteriores” • “mató por vía echizo” • “que le clavaría un malacate en el corazón” • “fallecieron de un accidente que no se conoció” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “el cura de Tlasasalca”
[f. 7v]	<ul style="list-style-type: none"> • “se le bolvió piedra” 	
[f. 11r]	<ul style="list-style-type: none"> • “ser echiceras tales que tenían tres debajo de tierra” • “la Ysabel es echicera” • “al cavo de dos años, resultó la muger del que declara como preñada” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “tubo amistad ylicita con Micaela Melgosa”
RELATO 3 “Las varitas de virtud (Joseph de	<ul style="list-style-type: none"> • “Varitas” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “Resaban” ▪ “Christiano”

<p>Villela y Francisco Vibanco)</p> <p>[f. 3r]</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “se inclinaban a un lado y allí escarbaban a fin de buscar minas o plata porque esa virtud tenían” • “creía en las varitas” • “creen en el <u>credo</u>¹⁴⁴ revuelto con las varitas” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “él cría en el en el credo nomás que en las <u>varitas</u>, no”
<p>[f. 3v]</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “baritas que llaman de virtud para que señalen dónde ai dinero enterrado” • “se comensaron a mober y declinar a donde desían abía dinero” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “con la circunstancia de resar el credo teniéndolas juntas en las manos” ▪ “resó el credo”
<p>[ff. 3v, 4r]</p>		<ul style="list-style-type: none"> ▪ “que él no creía en abusiones, [f. 4r] sino sólo en el credo”
<p>[f. 4r]</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “baritas que desían tener virtud para descubrir dinero” • “abiéndoles escondido un peso, se inclinaron las dichas baritas, que eran quatro, para donde estaba el peso.” • “abiéndole echo fuerza el mobimiento sobrenatural” • “Baritas” • “baritas comensaron a moberse para donde tenían escondido el dinero y las cucharas de plata” • “desía aber visto una lus o llama, para que señalara el lugar donde se presumía aber dinero” • “el modo de fabricarlas [las varas]” • “y que desta suerte quedaban con la virtud dicha” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “con las cuales resó el credo, Ave María y Salve [...]se abía de resar el Credo, y el añadió las demás oraciones” ▪ “dijo que abisaría a el señor comisario del Santo Oficio” ▪ “resó el credo” ▪ “las cortaba el primer viernes de marzo” ▪ “marzo y se las entregaba a un sacerdote y que éste las labrava en los tres viernes susecuentes y que después las ponía sobre de un [¿Ara?] y que decía missa sobre dichas baritas” ▪ “y se quedaban en dicho lugar asta selebrar otra vez el santo sacrificio de la missa”
<p>[f. 5r]</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “baritas, el modo de hacerlas” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “en España corrían aprobadas por la Santa Ynquisición”

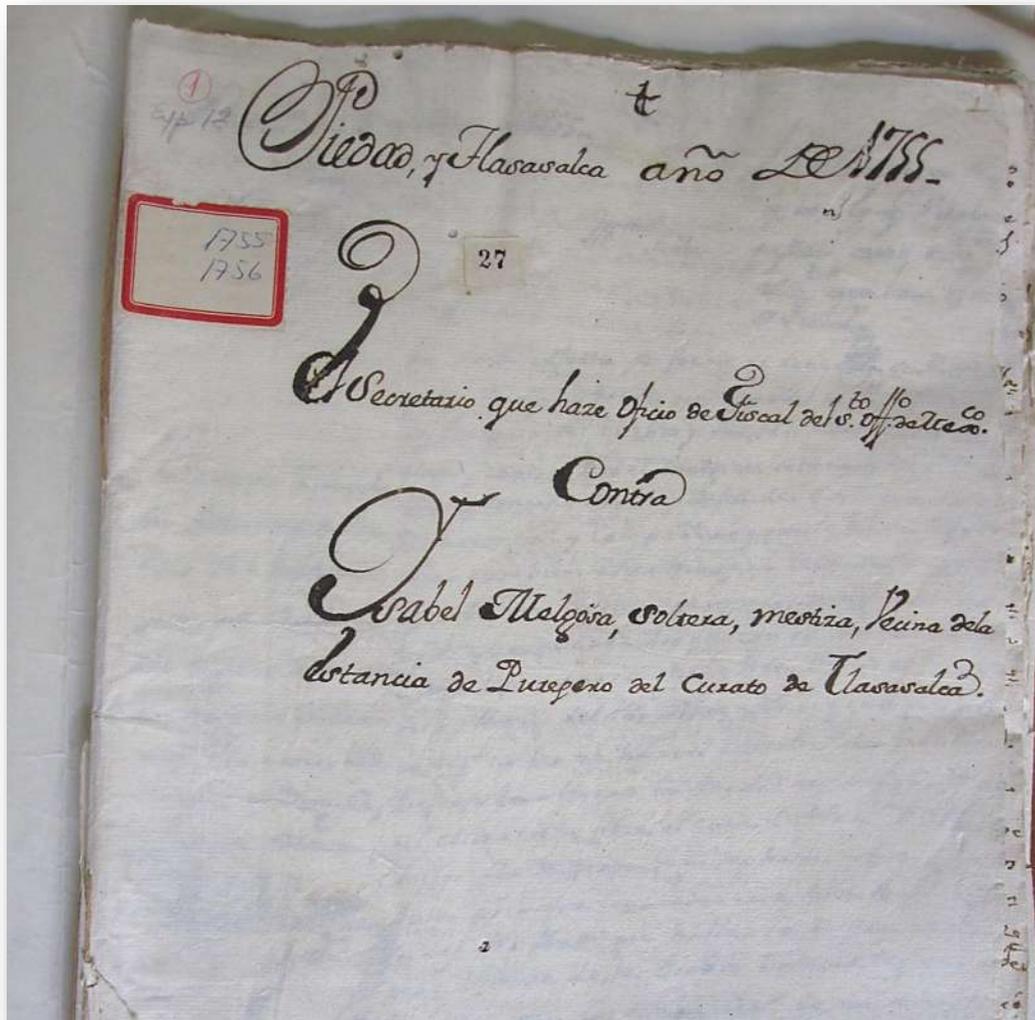
¹⁴⁴ En este caso *credo* y *varitas*, subrayados con línea punteada, están en campos invertidos pero se conservan en las frases que aparecen para mantener el sentido que cobran en sus apariciones dentro del relato.

	<ul style="list-style-type: none"> • “sólo abían sacado unos guesos de muerto” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “cortarlas, una doncella, de una palma y que se las entregaba a un sacerdote y éste las labraba en los quatro primeros viernes de marzo y que el día Jueves Santo las ponía de bajo de el Ara asta el domingo de pasqua; se cantaba misa sobre ellas y después las sacaba de debajo del Ara y las llebava a la sacristía y las bendesía”
<p>RELATO 4 “El ladrón Invisible (Juan Nepomuceno Perales)”</p> <p>[ff. 6v, 7r]</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “le hallaron un paxarillo muerto de los que llaman chupa rosas, un muñeco liado, unos huesos, y unos cabellos y piote que todos son instrumentos de que se valen los hechizeros” • “chuparosas. Que lo registraron y le hallaron cola de coiote y otras varatijas en un emboltorillo” • “¿todavía andas con chupa rosas, que me dicen que es para urtar haciéndose imbisible?” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “24 de diciembre”
<p>[f. 7v]</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “le hallaron la yerva que llaman de el peyote [...] piel de coyote [...] y un paxarillo que llaman chuparosas, que todos estos son instrumentos de brugerías.” • “para ganar en el juego y que lo quisieran las mujeres” • “Que el guangoche lo compró y los cavellos trahe para hacer toquillas para su sombrero, no por malicia de hechizo o encanto.” • “A más de lo qual se halló un poco de romero molido, unos pedazos de cera, unos cavellos, un pedazo de piel de coyote y un paxarillo muerto de los que llaman chupa rosas” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ “se encontraron varias estampas de la beatísima trinidad de nuestra señora, la Virgen María, en sus sagradas advocaciones de Guadalupe, Betlem y Soterrana; otra de San Antonio y otra de un ánima del purgatorio” ▪ “Y todo se lo demostró al reo que dixo que todo lo cargaba i reconocía por suio: las estampas para que Dios lo ayudara”

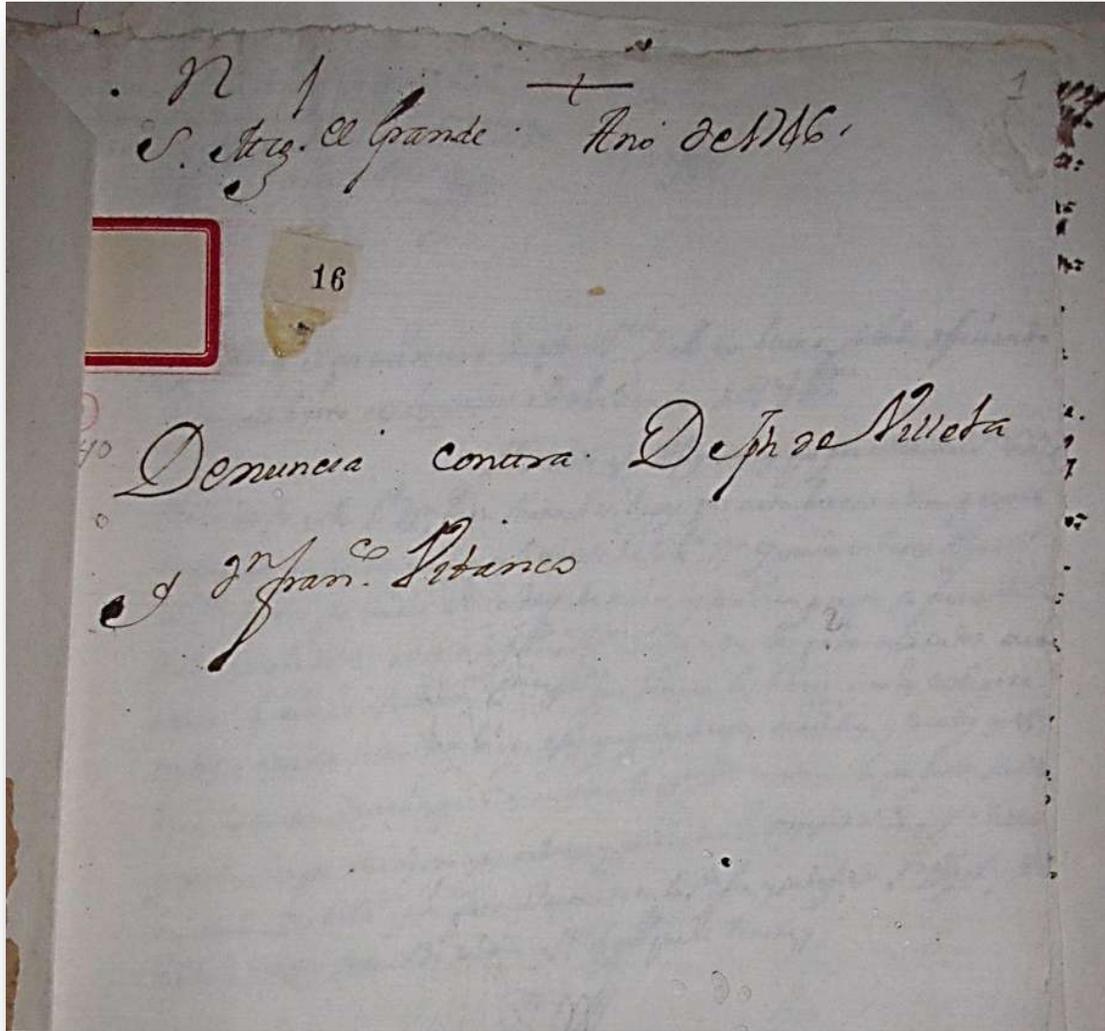
ANEXO III. PORTADA DE LOS EXPEDIENTES

974
San Miguel ²¹
de San Grande Año de 1744=
11
el Mg^{or} fiscal de este ^{to} Juicio
a
Margarita de Gloria Mutatorre
Gr^a y B^{as}.
Por M^o L^o f^oca.

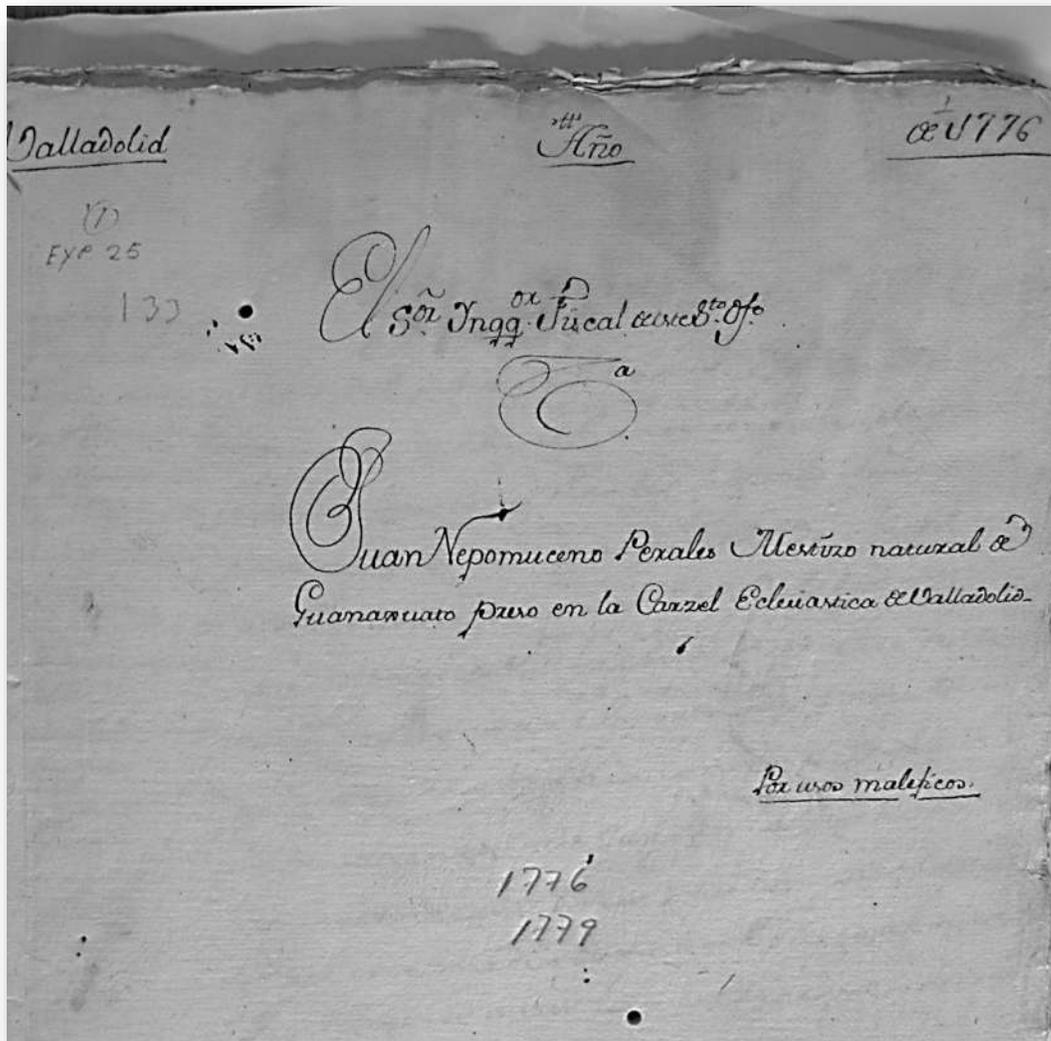
Portada del expediente I. AHCMO. Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1744), Caja: 1235, Expediente 17



Portada del expediente II. AHCMO. Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1755), Caja: 1236, Expediente 39



Portada del expediente III. AHCMO. Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1746), Caja: 1235, Expediente 21



Portada del expediente IV. AHCMO. Fondo Diocesano, Inquisición, Siglo XVIII (1776), Caja: 1241, Expediente 103