



Universidad Michoacana de San Nicolás de  
Hidalgo  
Facultad de Historia

**LA PROMESA BAJO TIERRA. EL USO DE VARITAS DE VIRTUD EN EL  
OBISPADO DE MICHOACÁN DE MEDIADOS DEL SIGLO XVIII.**

Tesis que para optar por el grado de Licenciado en Historia  
Presenta:

Sergio David Cortés Chagolla

Asesor: Dr. Juan Manuel Mendoza Arroyo

Morelia, Michoacán, junio de 2026

## Índice.

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCCIÓN.....                                                                                                   | 6   |
| I. UNA SOCIEDAD DE PLATA, SIN PLATA.....                                                                            | 19  |
| La hacienda.....                                                                                                    | 21  |
| La industria textil.....                                                                                            | 23  |
| Estancos.....                                                                                                       | 24  |
| Las rutas marítimas y terrestres.....                                                                               | 28  |
| La amonedación en la Nueva España.....                                                                              | 29  |
| La circulación monetaria en el siglo XVIII.....                                                                     | 31  |
| Un modelo propio.....                                                                                               | 36  |
| II. PARA TESOROS, ADIVINOS.....                                                                                     | 45  |
| Adivinación en Mesoamérica.....                                                                                     | 55  |
| La cosmovisión mesoamericana.....                                                                                   | 55  |
| Adivinación por calendario.....                                                                                     | 57  |
| De los agüeros y pronósticos.....                                                                                   | 61  |
| Otras prácticas adivinatorias propias de los indios.....                                                            | 63  |
| Métodos adivinatorios en Nueva España.....                                                                          | 66  |
| Una sociedad supersticiosa.....                                                                                     | 70  |
| III MINAS, HACIENDAS DE BENEFICIO Y BUSCADORES DE LA VERDAD.....                                                    | 75  |
| Minería.....                                                                                                        | 75  |
| Fundación, Guanajuato.....                                                                                          | 77  |
| Minas de Guanajuato.....                                                                                            | 78  |
| Haciendas de beneficio.....                                                                                         | 82  |
| Haciendas de beneficio, Guanajuato.....                                                                             | 83  |
| Expediente San Miguel.....                                                                                          | 88  |
| Fundación del real de minas de Tlalpujahua.....                                                                     | 89  |
| Minas, Tlalpujahua, primera mitad del siglo XVIII.....                                                              | 91  |
| Haciendas de beneficio, Tlalpujahua.....                                                                            | 96  |
| Caso de Joaquín Feliciano Sánchez.....                                                                              | 97  |
| Los centros mineros y sus trabajadores.....                                                                         | 105 |
| IV ENTRE LA SUPERSTICIÓN Y LA VIRTUD. VARAS, AMULETOS Y ADIVINACIÓN O EL CHOQUE DE CLASIFICACIONES ENCONTRADAS..... | 114 |
| La adivinación como una forma de superstición.....                                                                  | 114 |
| Los tesoros enterrados y la alquimia.....                                                                           | 122 |
| La vara de adivinación.....                                                                                         | 125 |
| La vara adivinatoria en la minería.....                                                                             | 131 |
| La rabadomancia en la Nueva España.....                                                                             | 134 |
| CONCLUSIONES.....                                                                                                   | 139 |
| BIBLIOGRAFÍA.....                                                                                                   | 148 |

## Resumen

Esta investigación analiza el uso de las varitas de virtud como práctica adivinatoria en la Nueva España de mediados del siglo XVIII, a partir de los procesos seguidos contra individuos acusados de superstición en los reales mineros de Tlalpujahua y San Miguel el Grande, pertenecientes al obispado de Michoacán. El estudio examina dichas prácticas dentro de un amplio contexto cultural, social y económico, atendiendo tanto a los discursos eclesiásticos que las condenaron como a los significados que les atribuyeron sus practicantes.

La investigación demuestra que la adivinación fue una práctica extendida en la sociedad novohispana y que se configuró mediante la convergencia de tradiciones indígenas, europeas y africanas. Asimismo, muestra que las categorías empleadas por la Iglesia para clasificar y perseguir la superstición respondieron a una tradición teológica sustentada, principalmente, en los planteamientos de san Agustín y santo Tomás de Aquino, difundida a través de manuales, edictos y procedimientos inquisitoriales. Sin embargo, los sujetos acusados no necesariamente compartieron estas interpretaciones, pues entendieron sus habilidades como dones o virtudes concedidas por Dios.

A través del análisis de la minería novohispana y de las condiciones de vida en los reales de minas, se argumenta que la búsqueda de tesoros mediante varitas de virtud estuvo vinculada a un universo simbólico donde la riqueza, la honra, la palabra y el trabajo adquirirían una profunda dimensión moral y religiosa. De este modo, las varitas de virtud articularon tradiciones de larga duración procedentes de la cultura europea, las creencias sobre tesoros ocultos y los ideales cristianos de virtud. En consecuencia, la investigación sostiene que estas prácticas no pueden entenderse únicamente como expresiones de superstición, sino como fenómenos complejos en los que convergieron distintos sistemas de creencias, formas de clasificación y concepciones sobre la riqueza material y espiritual en la sociedad novohispana.

**Palabras clave:** Superstición, adivinación, minería novohispana, riqueza, virtud.

## Abstract

This study examines the use of divining rods as a divination practice in New Spain during the mid-18th century, based on the trials of individuals accused of superstition in the royal mining towns of Tlalpujahua and San Miguel el Grande, which belonged to the Diocese of Michoacán. The study examines these practices within a broad cultural, social, and economic context, considering both the ecclesiastical discourses that condemned them and the meanings attributed to them by their practitioners.

The research demonstrates that divination was a widespread practice in New Spain society and that it took shape through the convergence of Indigenous, European, and African traditions. It also shows that the categories used by the Church to classify and persecute superstition were based on a theological tradition grounded primarily in the teachings of St. Augustine and St. Thomas Aquinas, disseminated through manuals, edicts, and inquisitorial procedures. However, the accused did not necessarily share these interpretations, as they understood their abilities as gifts or virtues granted by God.

Through an analysis of mining in New Spain and living conditions in the mining settlements, this study argues that the search for treasure using divining rods was linked to a symbolic universe in which wealth, honor, the spoken word, and labor took on a profound moral and religious dimension. In this way, divining rods articulated long-standing traditions stemming from European culture, beliefs about hidden treasures, and Christian ideals of virtue. Consequently, the research maintains that these practices cannot be understood solely as expressions of superstition, but rather as complex phenomena in which different belief systems, forms of classification, and conceptions of material and spiritual wealth in New Spain society converged.

**Keywords:** Superstition, divination, mining in New Spain, wealth, virtue.

**Nomenclatura:**

**AGN: Archivo General de la Nación.**

**AHMCO: Archivo Histórico Casa Morelos.**

## INTRODUCCIÓN

Hace un año, cursando mi último semestre de la carrera, tomé como materia optativa el curso “Historia social y de la Cultura I”. En aquella ocasión el profesor Jorge Amos Martínez nos solicitó hacer una descripción etnográfica afín a nuestros intereses de investigación.

Mi objeto de interés ya estaba enfocado en el uso de objetos para adivinar, en particular me interesaban las varitas de virtud o varas de radiestesia y sus posibles usos en la minería. El profesor me recomendó encontrar a alguien que supiera manejarlas, y que me permitiese observarlo mientras las usaba en alguna búsqueda de agua o algún objeto perdido. Sin embargo, diversas circunstancias me impidieron coincidir con las personas que manejaban dichas varas en Apatzingán, lugar de donde soy originario. El contexto de violencia que existe en este municipio provocó una diáspora de población, muchos emigraron hacia Estados Unidos y otras partes del país. De los contactos que tenía, uno falleció y el otro emigró. Ambos practicaban el uso de las varas para indicar los sitios para la construcción de pozos de agua con fines agrícolas.

Decidí hacer una búsqueda en Morelia, ampliando mi rango a más objetos de equilibrio usados en las prácticas de adivinación. Encontrarlos no me fue difícil. Hice una búsqueda en Facebook, escribiendo las palabras “péndulo, radiestesia y Morelia”. Tuve al menos tres resultados cercanos a mi domicilio. Eran sitios web que ofrecían servicios de relajación con masajes, terapia de reiki, armonización de chakras con cuenco y péndulo; así como lectura de ángeles y lecturas con numerología.

En dos de estas páginas la terapeuta que usaba el péndulo estaba indisponible. En la página de “Ser Infinito” encontré una publicación del 2018, en donde se mencionaba la terapia de péndulo dentro de los servicios ofertados. Aquellos más promocionados eran la enseñanza de la numerología, la lectura de ángeles y la terapia de reiki. Sin embargo, decidí llamar para consultar sobre la terapia de mi interés y concreté una cita.

El lugar, era una casa cercana al Planetario. Pese a que en el trayecto estuve nervioso, fui recibido con amabilidad por una mujer de unos cuarenta años, quien se presentó como la terapeuta Verónica Gaona, misma con la que había hecho mi cita por teléfono. Después de saludarnos, me invitó a pasar. Atravesamos una amplia cochera hasta llegar a la sala, donde me indicó que le esperase mientras ella preparaba la habitación donde sería la sesión.

La casa estaba decorada con cuadros de mándalas multicolor. Al fondo había una mujer algo mayor, estaba en un “stream” en su celular, dando consultas gratis relacionadas con la numerología. La reconocí como la mujer que aparece en los anuncios publicitarios de la página de Facebook. Ella aparecía en diversas publicaciones sobre diplomados en numerología, dirigidos a todo el público interesado. Verónica se me acercó para comentarme que la habitación estaba lista. La seguí atravesando la casa hasta llegar al patio trasero. Ella abrió una puerta metálica e ingresamos a la habitación, que era pequeña, de al menos 4x3 metros.

Lo primero que noté fue la cama dispuesta al pie de la puerta, que me recordó a las mismas usadas por los quiroprácticos y masajistas. Luego miré la mesa de madera que estaba al fondo y frente a nosotros. Sobre esta había unas varas de incienso encendidas, despidiendo un olor a lavanda. Había también unos frascos de diversos aceites, una campana dorada y una estatuilla, cuyo proceder no pude identificar. Así mismo, había una laptop encendida, que estaba reproduciendo una melodía relajante, compuesta por instrumentos de cuerdas. Frente a la mesa había otra más pequeña, con varios papeles encima. Esta separaba dos sillas de madera, en las que nos sentamos para quedar uno frente al otro. Verónica me preguntó sobre los motivos de mi presencia allí, quería saber por qué agendé una cita y qué buscaba. Yo le contesté con la verdad, que estaba realizando un trabajo escolar, y tenía que observar a alguien ejerciendo la práctica de la radiestesia con el péndulo.

Me explicó que estaba un poco sorprendida por recibir a alguien que buscara directamente la terapia con péndulo, ya que ella es consultada normalmente por trabajos de numerología, la lectura de los ángeles o terapia de reiki; siendo ésta última una en la que él o la terapeuta, desde sus manos le transmiten energía al paciente, posándolas en zonas específicas sobre el cuerpo de este, con el fin de equilibrarlo energéticamente o sanar algún malestar físico.

Antes de iniciar su trabajo, me explicó que todo nuestro cuerpo está compuesto por energía, teniendo como centros rectores los siete chakras. Es por esta razón que el péndulo se mueve, porque es un receptor de la energía del cuerpo. Verónica me explicó que ella sostiene el péndulo sobre cada uno de los chakras del paciente y pregunta al cuerpo del mismo si éste le permite trabajar con ella. Así mismo, me comentó que la sesión sería iniciada con una lectura de números, interpretada desde la numerología la cual, me explicó, es un arte que proviene del antiguo Egipto. Con esta, los egipcios realizaban diagnósticos de enfermedades, principalmente. Hoy en día, me dijo, se sabe que los arcángeles poseen una influencia sobre los números y los centros energéticos del cuerpo, por lo que se vuelven indispensables en el uso de la numerología. Terminadas las aclaraciones, le pregunté desde hace cuántos años era terapeuta. Me respondió que llevaba más de 20 años interesada en el tema de la espiritualidad y el New Age, pero su vocación de terapeuta la encontró hace cinco años. Quise saber si ella necesitaba saber algo de mí para que la terapia fluyera. Me contestó que lo que yo quisiera trabajar, ya fuera un problema o una situación personal. Verónica tomó una tabla portapapeles y comenzó a escribir. Me pidió mi nombre completo y los anotó al inicio de la hoja, continuando con mi fecha de nacimiento (12/05/2001). Con los números de esta realizó un diagrama y me explicó que cada número tiene un determinado impacto en la vida y personalidad de cada persona.

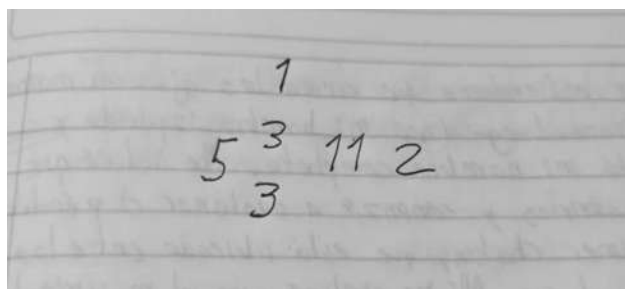


Diagrama realizado con los números de mi fecha de nacimiento. Fotografía tomada por mí de mi diario de campo.

El tres lo obtuve sumando los números de mi día de nacimiento (12). Dicho tres representaba mi número base, es decir, mi esencia personal, y su significado era el de una mente creativa, productora de ideas. El número que marca el mes de nacimiento impacta en la personalidad del sujeto; el cinco, en mi caso, representaba una personalidad ansiosa, generadora de proyectos, pero sin constancia, además de ser generadora de escenarios ficticios. Los números extraídos del año de nacimiento marcaban el propósito de vida. El

once, dos veces el último número de mi año de nacimiento, significaba que tenía (o aún tengo) la posibilidad de ser un guía o maestro espiritual, al igual que ella. El dos era mi otro camino: trabajar con el apego, volviéndome mejor líder, amigo, socio, pareja, es decir, ser una mancuerna. Por último, el número uno, también de mi año de nacimiento, en la parte de arriba del diagrama marca la posibilidad de liderazgo.

Iniciamos la sesión, me quité las botas y me recosté boca arriba. Verónica se acercó a la mesa de los inciensos y tomó de ella una pequeña bolsa tejida de color morado de la que sacó el péndulo. Este estaba formado por una cadena plateada y un colgante en forma de estrella con una piedra verde incrustada en el centro.

Para iniciar, primero debía establecer una conexión con mi cuerpo, así que me pidió cerrar un momento los ojos y respirar hondamente. Ella tocó mi hombro izquierdo y me preguntó mi nombre completo, el cual respondí. Después de unos segundos me indicó que ya podía abrir los ojos. Luego, ella se movió a la altura de mi cadera extendió el brazo y con las dos manos descolgó lento el péndulo, hasta dejarlo estático sobre el primer chacra del cuerpo. Ella colocó el péndulo en cada uno de los chakras y preguntó si mi cuerpo se encontraba alineado. El péndulo sería el receptor de mi energía corporal, un intermediario para comunicarse con Verónica. Las preguntas eran resueltas con “sí” o “no”, manifestándose en movimientos verticales u horizontales, respectivamente.

Debo decir, que durante su explicación experimente lo que el Dr. Amós había advertido a toda la clase: no ir a nuestras prácticas cargados de prejuicios. Al iniciar adopté una actitud incrédula, comenzando a racionalizar todo lo que me decía la terapeuta. Sin embargo, luego de sorprenderme en esa actitud, hice un gran esfuerzo para devolver toda mi atención en lo observado. Con el péndulo sostenido sobre el primer chacra comenzó a decir “por la luz, ¿me permites trabajar con el cuerpo de Sergio David Cortés Chagolla?”. Luego, el péndulo comenzó a moverse verticalmente, indicando un “sí”. Verónica lo detuvo y continuó diciendo “por la luz, ¿puedo saber si todo está bien con Sergio David Cortés Chagolla?”. De nuevo, el movimiento fue positivo, lo que significaba que mi primer chacra se encontraba armonizado y no había nada más que hacer con él. Lo mismo ocurrió con aquellos ubicados en el Cxix, en la vejiga, el corazón, entre las cejas. Sin embargo, los que se ubicaban en el vientre, la garganta y la cabeza, relacionados con la capacidad de expresar sentimientos e ideas, se hallaban desarmonizados. Recomponerlos requería de algunas

plegarias y peticiones que Verónica pedía a los ángeles y a mi propio cuerpo, hasta que pasando de nueva cuenta el péndulo le indicara con su movimiento que estaba armonizado.

Al terminar, guardó de nuevo el péndulo en la bolsita y prosiguió con la terapia de reiki. Me dijo que era indispensable que permaneciera con los ojos cerrados. La escuché frotarse las manos y murmurar unas palabras que me fueron imposibles de entender y que no me atreví a preguntar después. Sólo reconocí las palabras “luz y arcángeles”. Pese a que no podía verla, percibí su presencia frente a mis pies, notando cómo iba recorriendo con sus manos pero sin tocar mi cuerpo, desde mi costado izquierdo, hasta llegar a la punta de mi cabeza, donde su presencia se me hizo más notable, dándome una sensación de hormigueo en el rostro.

La sesión de poco más de 40 minutos, tuvo un costo de \$300 pesos mexicanos. Al finalizar, me comentó que estas terapias no requerían ser constantes, sino que se realizaban cada que la persona interesada las necesite. Al dirigirnos a la salida, me dijo que su siguiente cita ya la estaba esperando en la sala, era un joven de unos veinte años. Me comentó que muchos de sus clientes son jóvenes igual que yo, lo cual le ha sorprendido en sus años de terapeuta, pero que a la vez le da gusto saber que los jóvenes se interesen en aquellos temas.

Por lo que pude observar al asistir a esa casa de terapias es que su concurrida clientela moreliana mantiene la creencia de que es posible sanar malestares físicos, espirituales y emocionales por vías al margen de los discursos científicos y de la medicina moderna. Más aun, es posible que estas ideas, que pueden ser consideradas por muchos como supersticiosas, sean compartidas por una mayor cantidad de personas distintas a los clientes de Verónica, ampliando su alcance. Basta con poner un poco de atención cuando se transita por las calles de Morelia para darse cuenta de la gran cantidad de anuncios publicitarios que hay sobre individuos ofreciendo sus servicios de lectura de cartas de tarot, lectura de ángeles, amarres amorosos, rituales para atraer dinero, entre otros.

Estos anuncios, comparten el espacio con otras publicidades de temas diversos, como el próximo candidato de algún partido político, el siguiente grupo musical que se presentará en la ciudad, renta de casas, servicios mecánicos, y muchos más. Se vuelven, pues, parte de la cotidianidad visual que, si bien pueden llegar a perderse en todo ese mar publicitario, siempre podrán ser descubiertos por el transeúnte ocasional.

A todo esto, cabe preguntarse, si en esta sociedad, aparentemente laica y dominada por los discursos de la ciencia moderna, que tratan de explicar el mundo con criterios racionalistas, enseñados en las escuelas del Estado, circulan ampliamente ideas catalogadas como “supersticiosas” como la numerología, el New Age la espiritualidad moderna y la radiestesia,

Aunque la adivinación suele asociarse con prácticas arcaicas o tradicionales, en la actualidad ha experimentado un renovado interés en los contextos urbanos, digitales y globalizados. Desde tiradas de tarot por TikTok, consultas astrológicas en apps, rituales yorubas a través de plataformas móviles o el uso de la adivinación mediante el uso de bastones sagrados en los bares chinos, estas prácticas persisten, se transforman y se reinterpretan. Este fenómeno por sus características es muy contemporáneo y no responde a una simple nostalgia del pasado, sino a una forma de gestionar incertidumbres personales, emocionales y estructurales que caracterizan al mundo posmoderno.

Pareciera que la adivinación tiene características y sentidos muy distintos a los expresados en las practicas adivinatorias de otras sociedades del pasado. La adivinación en la actualidad se practica en contextos sociales, culturales y tecnológicos que estas muy ligados a las lógicas del pensamiento y la experiencia posmoderna.

Estudios antropológicos, como el realizado por Ma Rong sobre los Nuosu en China, revelan que la adivinación es vista por muchas comunidades no como superstición, sino como una tecnología empírica. En estos contextos, las prácticas oraculares se valoran por su capacidad para ofrecer información útil en la toma de decisiones. Los Nuosu consideran que si un oráculo es consistentemente eficaz, entonces posee legitimidad, independientemente de su base espiritual.<sup>1</sup>

Este uso pragmático se encuentra también en entornos urbanos africanos, como lo ilustra el análisis de Brian Larkin en ciudades como Jos (Nigeria), donde las personas interpretan fenómenos de infraestructura urbana (como apagones o interrupciones del suministro eléctrico) como si fueran “signos” a leer. Así, los ciudadanos convierten condiciones caóticas en esquemas interpretativos que les permiten anticipar riesgos o tomar

---

<sup>1</sup> Ma, R. “Divining efficacy among the Nuosu: Between ritual tradition and empirical validation”. *Asian Ethnology*, 83(1), 55–78, 2024.

decisiones. La adivinación, entonces, funciona como una respuesta social a la fragmentación del entorno y la incertidumbre estructural.<sup>2</sup>

El auge de la adivinación contemporánea también puede explicarse como una forma de terapia simbólica. Durante y después de la pandemia de COVID-19, millones de personas recurrieron a rituales, lecturas de cartas, astrología y prácticas sincréticas como una manera de obtener consuelo, guía o afirmación personal en medio del aislamiento y la ansiedad.

La antropóloga Sophie Chao explica que en muchas culturas, las prácticas adivinatorias no solo se utilizan para predecir hechos futuros, sino también para estructurar emocionalmente la experiencia humana, procesar duelos, tomar decisiones difíciles o fortalecer la identidad individual y colectiva.<sup>3</sup>

Esto es especialmente evidente en el caso de comunidades chinas jóvenes, donde, según reportes de *The Guardian*. En los últimos años, China ha sido escenario de un fenómeno singular que refleja tanto la persistencia de lo ancestral como la reinención de lo espiritual con la proliferación de los llamados “bares espirituales”. En estos espacios, los jóvenes acuden no solo a beber cócteles sofisticados, sino también a participar en prácticas de adivinación, como las tiradas de *qiuqian* (bastones oraculares) o las lecturas del *I Ching*. Lo que podría parecer una simple moda de consumo encierra, sin embargo, profundas tensiones entre tradición, modernidad, política y bienestar individual.<sup>4</sup>

La adivinación, históricamente vinculada a templos y contextos rituales, adquiere aquí una nueva forma: se convierte en performance. El trasfondo de este auge está marcado por la ansiedad social y económica. La llamada “economía espiritual” crece en un contexto de precariedad laboral, exámenes extenuantes y competencia feroz por oportunidades. Ante estas incertidumbres, los bares espirituales ofrecen una respuesta híbrida: alivio emocional, compañía simbólica y una sensación de orientación, aunque sea momentánea. Los mensajes obtenidos en los bastones oraculares o en los hexagramas del *I Ching* no necesariamente

---

<sup>2</sup> Larkin, B. (2015). “The politics and poetics of infrastructure”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 42, pp. 327-343, 2013. <https://doi.org/10.1215/08992363-2843373>

<sup>3</sup> Chao, S. *Reading for more than answers: Divination, storytelling and care*. *The Conversation*. 2022. <https://theconversation.com/divination-and-care>

<sup>4</sup> Kuo, L. “The spiritual economy: Why Chinese Gen Z are turning to fortune tellers”. *The Guardian*. July 1, 2025. <https://www.theguardian.com/world/2025/jul/01/china-fortune-tellers-young-people>

prometen certezas, pero sí proporcionan un marco narrativo que permite enfrentar las angustias cotidianas.

En contextos hipermodernos, las prácticas adivinatorias se digitalizan y se mezclan con dinámicas de consumo y comunicación propias de internet. El tarot, por ejemplo, ha experimentado una fuerte presencia en redes sociales como TikTok, donde lectores comparten tiradas personalizadas con cientos de miles de seguidores. La estética visual, el lenguaje emocional y la inmediatez de la plataforma permiten que el tarot actúe como herramienta de introspección o autoafirmación para los usuarios, en especial entre jóvenes.<sup>5</sup>

Aplicaciones móviles como Co-Star, The Pattern o plataformas de Ifá digital permiten a los usuarios consultar horóscopos, compatibilidades o signos yoruba sin necesidad de un guía espiritual directo. Estas tecnologías democratizan el acceso a lo místico, pero también transforman su lógica: el ritual tradicional es sustituido por interfaces gráficas, estadísticas y sugerencias algorítmicas, lo que genera nuevas tensiones entre autenticidad y accesibilidad.<sup>6</sup>

Como señala un artículo de *Sapiens*, en este nuevo paisaje, la adivinación digital se convierte en una forma de interacción técnica con el futuro: una especie de ingeniería emocional que permite gestionar el caos y las dudas del presente.<sup>7</sup>

La adivinación encuentra un terreno fértil en el mundo posmoderno porque comparte muchas de sus características centrales, por ejemplo, la Fragmentación del sentido. En sociedades donde los metarrelatos se han debilitado, las personas buscan formas alternativas y personalizadas de encontrar sentido. La adivinación permite construir narrativas subjetivas sobre el futuro y la identidad.<sup>8</sup>

Por otra parte, es abundante el pluralismo de verdades. La posmodernidad asume que no hay una única verdad, sino múltiples versiones de lo real. Así, la validez de una lectura de

---

<sup>5</sup> Vincent, A. "Tarot, tarantulas and TikTok: Our obsession with predicting the future". *The Guardian*. December 7, 2024. <https://www.theguardian.com/stage/2024/dec/07/tarot-tarantulas-and-tiktok-exploring-our-long-obsession-with-predicting-the-future>

<sup>6</sup> Bock, J. "Ifá divination and digital transformation: Sacred knowledge, apps and Yoruba cosmology". *Zygon*, 57(3), pp. 745–762, 2022. <https://doi.org/10.1111/zygo.12784>

<sup>7</sup> Chua, J. L., Guribye, E., & Boellstorff, T. "Divining the Digital: AI, Prediction, and the Cultural Logic of Anticipation". *SAPIENS*, 2022. <https://www.sapiens.org/culture/digital-divination/>

<sup>8</sup> Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1984.

cartas no depende de su objetividad científica, sino de su eficacia simbólica o emocional para quien la consulta.

Así mismo, estas tiradas de cartas se ven imbuidas de una estética y simulacro. Como sugiere Baudrillard, la posmodernidad tiende a reemplazar la realidad con su representación o simulación. Las apps de astrología o tarot digital representan esta lógica: son simulacros de lo místico, empaquetados en diseño de interfaces y algoritmos predictivos, pero con efectos emocionales reales.<sup>9</sup>

Esta situación puede desembocar en la construcción de un individualismo reflexivo. Según Giddens, en la modernidad tardía las personas se ven obligadas a construir su propia identidad de forma reflexiva. Las prácticas de adivinación ofrecen herramientas para ese trabajo de construcción del yo, permitiendo interpretar el pasado, especular sobre el futuro y tomar decisiones vitales.<sup>10</sup>

Desde una perspectiva sociológica contemporánea, autores como Beckert y Bronk, así como Bear, han planteado que incluso en sectores como el empresarial o financiero, las formas de “ver el futuro” no son del todo racionales, sino rituales performativos que crean escenarios plausibles mediante narrativas. Esta es la base de la idea de la adivinación como tecnología de imaginación: una herramienta para modelar lo que podría suceder, influir sobre las decisiones actuales y coordinar acciones colectivas.<sup>11</sup>

Así, no es tan diferente una lectura de tarot que ayuda a una persona a decidir sobre su relación amorosa, de un análisis de tendencias de mercado que intenta orientar una estrategia de inversión. Ambos procesos implican imaginación, interpretación de señales y apuestas sobre lo incierto.

Lejos de desaparecer, la adivinación ha sabido adaptarse a los ritmos, lenguajes y ansiedades del mundo contemporáneo. Su persistencia en la era digital, su expansión a través de redes sociales y plataformas móviles, y su uso como herramienta emocional, terapéutica

---

<sup>9</sup> Baudrillard, J. *Simulacres et simulation*. Pari, Éditions Galilé, 1981.

<sup>10</sup> Giddens, A. *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. California, Stanford University Press, 1991.

<sup>11</sup> Beckert, J., & Bronk, R. (Eds.). *Uncertain futures: Imaginaries, narratives, and calculation in the economy*. Oxford, Oxford University Press, 2018; Bear, L. “Speculation: Futures and the moral economy of anticipation”. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 10(1), pp. 1–12, 2020.

<https://doi.org/10.1080/17530350.2024.2436845>

o de toma de decisiones, demuestran que no se trata de una práctica arcaica, sino de una forma simbólica y estratégica de habitar la incertidumbre.

En un mundo posmoderno caracterizado por la fragmentación de sentidos, el pluralismo epistemológico y la exigencia de autodefinición constante, la adivinación ofrece un marco narrativo para pensar el futuro, reconstruir la identidad y negociar con el caos. No importa si sus respuestas son “verdaderas” en términos científicos: lo esencial es que sean útiles, significativas y emocionalmente válidas para quienes las practican.

Así lo que podemos concluir es que las practicas adivinatorias y el conjunto de instrumentos asociados, han mantenido continuidad y vigencia a lo largo de la historia y de las distintas sociedades históricamente constituidas. Lo que ha cambiado es el sentido que las distintas sociedades le han dado a estas prácticas, al estar ancladas a tiempos y espacios particulares.

En este trabajo de investigación abordaré las practicas adivinatorias y el uso de instrumentos de rabadomancia o radiestesia asociados, a fin de centrarme en la manera como practicas e instrumentos fueron usados en los principales centros mineros de la nueva España durante el siglo XVIII. Para ese entonces la producción minera en Nueva España experimentó un periodo de auge y consolidación, convirtiéndose en el motor de la economía del virreinato. Destacaron las minas de Guanajuato, Zacatecas, y Real del Monte. Guanajuato se convirtió en uno de los centros más ricos del mundo, con la mina de La Valenciana. La industria minera empleaba a decenas de miles de personas, desde mineros especializados (barreteros) hasta trabajadores de superficie. Aunque las condiciones de trabajo eran duras, los salarios solían ser más altos que en otras actividades económicas, atrayendo a una gran cantidad de población a los reales de minas.

Los empresarios mineros recurrían a diversos tipos de conocimientos empíricos, observaciones geológicas rudimentarias y experiencia transmitida de generación en generación para buscar las betas de plata u otros metales y minerales.

No obstante, pese al conjunto de conocimientos empíricos usados para buscar los depósitos de minerales era una práctica regular en ese tiempo el recurrir a la consulta de un adivino o al empleo de personas que usando diversos objetos podían ofertar sus servicios de búsqueda. Como veremos más adelante, la sociedad novohispana, de manera recurrente escondía sus valores, los enterraba, los emparedaba, y salvo la persona que los ocultaba, el

resto de los familiares y conocidos ignoraban el sitio del ocultamiento. Debido a ello, había cierta tendencia a la búsqueda de los tesoros ocultos por sus antiguos dueños.

La rabdomancia o radiestesia, es una forma de adivinación que consiste en la búsqueda de objetos con el uso de una varita en forma de Y o un par de varas con puntas hacia abajo, o mediante dos varas con horquillas en uno de sus lados. Si bien hay pocos casos encontrados en la documentación colonial, la presencia de registros documentales que dan cuenta del uso de instrumentos adivinatorios también fue una constante en el siglo XIX mexicano, y aún conocida en la actualidad. Debido a ello, es muy posible que la práctica fuese muy conocida y extendida en el siglo XVIII. En este trabajo, abordaremos tres casos inquisitoriales, uno registrado en Querétaro en el siglo XVII y los otros dos en San Miguel el Grande y Tlalpujahua, que eran dos provincias del Obispado de Michoacán, en el siglo XVIII.

Mi intención entonces es documentar estas prácticas y comprender su significado en los espacios y tiempos en los que ocurren. ¿Por qué se usaba la adivinación en la minería, si esta reviste ciertos procesos técnicos para encontrar los minerales? ¿qué circunstancias justificaban el uso de la adivinación y qué grupos sociales la empleaban? ¿bajo qué sistema clasificatorio se llevaban a cabo estas prácticas? ¿cuál fue la postura de la Iglesia Católica frente a las mismas?

Partimos del supuesto de que el uso de la adivinación no forma parte de prácticas marginales, sino que es un tipo de saber integrado a otros conjuntos de saberes con los que la sociedad novohispana hacía frente a sus problemas, desde el tratamiento de una enfermedad, descubrir una infidelidad, en contar a personas y cosas, hasta conocer el futuro, lo que era útil en la agricultura y otras actividades. Por lo tanto, mi interés es mostrar que el uso de la adivinación forma parte del mundo de significados que daban forma a la sociedad y culturas novohispana.

Esta investigación propone hacer un recorrido histórico sobre la adivinación, sus prácticas, sus sistemas de clasificación y los significados que esta mantuvo en la Nueva España del siglo XVIII y en el México de la primera mitad del siglo XIX. Se compone de cuatro capítulos. En el primero: “Una sociedad de plata, sin plata” vamos a revisar cómo funcionaba la economía colonial, cómo hay diversos espacios productivos. No hay un mercado interno, pero sí mercados de alcance regional. Son las oligarquías quienes acaparan

los excedentes y el dinero circulante; los que comercializan; los que llevan excedentes a las minas; los que compran en los puertos maquinaria; los que otorgan créditos refaccionarios en especie; y que cobran esos créditos en cosechas a los hacendados. Los que financian la producción mediante créditos refaccionarios amparados en hipotecas, no sobre propiedades sino sobre las cosechas. Aquí veremos cómo estas prácticas económicas tienen implicaciones simbólicas, por ejemplo, el acuerdo y el valor de la palabra, la honorabilidad, la hombría, la virtud, etc. En este orden colonial, generador de valores y una moralidad determinada, y cómo dentro de este conjunto de valores podemos ubicar las prácticas adivinatorias.

En el segundo capítulo, “Para tesoros, adivinos”, expondremos un primer caso de estudio, el proceso inquisitorial hecho contra Isabel de Ovejo, por hechicera, tomar y hacer tomar peyote para descubrir un tesoro, ocurrido en Querétaro en los años de 1650-1652. Este caso lo usaremos para adentrarnos en los símbolos mesoamericanos que rodearon las prácticas adivinatorias de la época. La adivinación no fue ajena para estos pueblos, sino que constituyó un eje de su vida diaria. Como es bien sabido, la evangelización de los indios no erradicó por completo sus creencias, sino que se amalgamaron con la cultura impuesta, así como con la africana. Estos conocimientos quedaron impregnados en las prácticas adivinatorias de las culturas mencionadas, pero también se conservaron materialmente prácticas propias de los indios, como el uso del peyote, el ololiuhqui y lanzar maíz. Este capítulo no solo se dedica a indicar dichos signos, sino que plantea un recorrido por la amplia variedad de métodos de adivinación que imperaron a lo largo del territorio desde sus inicios hasta nuestro periodo de estudio.

En el capítulo tres “Minas, haciendas de beneficio y buscadores de la verdad” analizo la formación de los Reales de Minas de Guanajuato y Tlalpujahuá, haciendo un recuento de su fundación, minas operadas a mediados del siglo XVIII, así como datos de sus dueños. También se hará mención del trabajo en el interior de las mismas, los diferentes grupos de operarios, así como del proceso de fundición, por lo que se mencionarán también las haciendas de beneficio existentes en el periodo estudiado. Posteriormente revisé dos casos inquisitoriales, uno ocurrido en San Miguel el Grande, en el año de 1746; y el otro en Tlalpujahuá, entre 1755-1760. En ambos, a los sujetos procesados se les acusa de supersticiosos, por haber utilizado varitas de virtud para buscar dinero enterrado. Ello me dará ocasión explicar la práctica de buscar tesoros por medio de varitas de virtud en la

sociedad novohispana, así como el entendimiento que los practicantes e involucrados poseían de ella, al igual que las autoridades inquisitoriales. Esto nos llevara al sistema clasificatorio empleado por ambas para designar estas prácticas.

La cuarta parte “Entre la superstición y la virtud. Varas, amuletos y adivinación o el choque de sistemas clasificatorios encontrados”, se dedica al análisis de los sistemas clasificatorios encontrados. Por un lado, tenemos que la categoría de “superstición” fue empleada por las autoridades inquisitoriales para referirse a distintas prácticas relacionadas con la magia y la adivinación, considerándolas como engaños, producto de un pacto con el diablo. Los signos que articularon el discurso anti-supersticioso hallaron sus orígenes en los postulados teológicos de San Agustín y Santo Tomás, que sirvieron para guiar las actividades de la inquisición y demás párrocos en contra de todas las ideas y acciones que se consideraban propensas para ofender a Dios.

Por otra parte, se revisan los signos que articularon la práctica de buscar tesoros, la cual se remonta a entierros de dinero y riquezas que los pueblos bárbaros del occidente de Europa llevaban a cabo, con el fin de mantener a salvo cualidades personales como la facilidad y el éxito, sin que la acción de atesoramiento tuviese un vínculo comercial. Esta noción se vinculó después con el conocimiento alquímico de sociedades musulmanas, retomados después por escolásticos del siglo XIII, que postularon la necesidad de una purificación interior para conseguir la purificación de los metales.

Por último, se hace un recorrido sobre orígenes históricos de la vara de adivinación, los cuales se remontan a sociedades nórdicas de tiempos muy remotos en la historia de Europa. De igual forma, se analizan sus usos en la minería y su posterior uso frecuente en la Nueva España con el fin de encontrar minerales y tesoros.

## I UNA SOCIEDAD DE PLATA, SIN PLATA

En este capítulo, haré un breve esbozo de la economía de la Nueva España, tratándola como un sistema exportador cuya principal mercancía fueron los metales preciosos. Así mismo, mostraré cómo es que todo el sistema productivo novohispano está relacionado y supeditado a la producción minera, misma que orientó el desarrollo de los demás rubros económicos. Esta economía exportadora hizo que hubiera una deficiente circulación monetaria. La plata una vez amonedada, era extraída del territorio. La moneda restante era usada para las grandes operaciones mercantiles, circulando escasamente en las operaciones menudas. Ello no solo tiene implicaciones económicas sino también culturales como veremos más adelante.

La discusión sobre el impacto que la minería tuvo en toda la esfera productiva novohispana no es reciente. Así lo afirma el testimonio de un observador contemporáneo de finales del siglo XVIII, el ingeniero de minas Fausto de Elhuyar, quien ubica a la minería como el primer ramo de industria establecido en la Nueva España:

[...] á pocos años de la conquista se trabajaban muchas y se conociesen como asientos de ellas con poblaciones formales de los nuevos colonos, varios de los minerales en que hasta el día se ha perdurado su laborío, pudiendo por lo mismo decirse que fue el primer ramo de industria especial, que establecieron en estos países.<sup>12</sup>

Mencionaba que fue gracias al trabajo de las minas que las personas se apresuraban a establecerse cerca de ellas, lo que fomentó el cultivo de las tierras circunvecinas, la cría de ganado y la aparición de otras industrias que se dirigieron a satisfacer las necesidades de la

---

<sup>12</sup> De Elhuyar, Fausto. *Memoria sobre el influjo de la minería*. Madrid, Amarita, 1825, p. 9.  
<https://patrimoniodigital.ucm.es/s/patrimonio/item/600142>

operación minera. Aún más, afirma que fue gracias a esta industria que se llegó a establecer una economía regional interconectada:

De todo ello resultó la variedad de cambios de frutos y efectos, un comercio activo recíproco entre las provincias de diferentes temperamentos y disposiciones, la consolidación de la seguridad y sosiego público que desde entonces se ha gozado en estos vastos países, y los aprovechamientos que ha proporcionado a la madre Patria”<sup>13</sup>.

Para Elhuyar la minería es el primer ramo de la industria novohispana y el agente articulador de los demás ramos, de manera que impulsaba el resto de actividades y las paralizaba en caso de estancamiento.<sup>14</sup> Los ramos productivos que se desarrollaron a la par de la minería fueron la agricultura, los textiles, la ganadería, las actividades manufactureras y los monopolios comerciales que le otorgaron a la Corona y a las élites el control de comercial sobre la mayoría de los productos. Por otra parte, se desarrollaron también instituciones administrativas como la Casa de Moneda, la Casa del Apartado, las Cajas Reales y los Bancos de Rescate, que estaban orientadas a mantener funcionando la administración de este sistema de producción.

La minería también impulsó la creación de centros urbanos y mercados regionales. La ambición de los españoles por encontrar metales desde mediados del siglo XVI, motivó las expediciones colonialistas al norte del territorio, que terminaron en la fundación de importantes reales de minas y centros urbanos, como Zacatecas. Fue común que en los alrededores de los centros de minas se crearan espacios productivos que se dedicaron al abasto de dichos centros y que éstos recibieran mercancías provenientes de sitios más lejanos.

Las minas fueron los epicentros que articulaban el dinamismo de los mercados regionales. Cada espacio regional desarrolló unidades productivas, cuya actividad y tamaño dependía de la orientación de su producción y de las lógicas de cómo organizaban los recursos y el trabajo. Veamos dos de estas unidades productivas: la hacienda y el obraje.

---

<sup>13</sup> <sup>13</sup> De Elhuyar, Fausto, “*Memoria sobre el influjo de la minería*, p. 10.

<sup>14</sup> Silva Riquer, Jorge y López Martínez, Jesús. *Mercado interno en México. Siglos XVIII-XIX*. México, Instituto Mora, 1998, p. 26.

## La hacienda.

La hacienda fue una institución social y económica cuya estructura agraria mantuvo variaciones temporales y regionales que correspondieron a la extensión de la explotación, al tipo de productos producidos y a la integración o autonomía respecto de los polos de exportación minera. Algo que es muy característico del sistema hacendario novohispano, es su carácter esencialmente rentista.

A partir del siglo XVII, los mercados en los que la producción agrícola tuvo cierta presencia mercantil fueron creados a partir de las explotaciones mineras y los grandes centros urbanos; y si bien los pobladores rurales eran capaces de producir para satisfacer sus propias necesidades, dependían en buena medida de la acción de las oligarquías comerciales como acaparadoras y comercializadoras de los excedentes del campo para abastecer los centros mineros y urbanos.<sup>15</sup>

Las haciendas, al no controlar los giros mercantiles, estaban menos expuestas a las fluctuaciones del mercado que generan las sequías, permitiéndoles guardar su producción, “cerrándose” en el autoconsumo cuando eran inestables los mercados, excepto cuando las haciendas eran cercanas y estaban atadas a las fluctuaciones ocasionadas por el sector minero. El ingenio azucarero, al ser una unidad de producción agrícola altamente especializada, que trabaja para satisfacer a todo un mercado, se hallaba mucho más abierta a las fluctuaciones de este. Su carácter abierto no le permitió sustraerse a las crisis que afectan al sector agrícola<sup>16</sup>.

La capacidad de muchas haciendas para “cerrarse” ante las fluctuaciones del mercado se debió a su carácter autárquico. Las grandes propiedades que no poseían deuda excesiva podían almacenar su producción en los periodos de abundancia, con el fin de ejercer presión sobre los precios durante los tiempos de baja producción. Dicha producción almacenada tenía la capacidad para satisfacer las demandas del consumidor urbano durante estos periodos de crisis.<sup>17</sup> Otra estrategia que las haciendas usaron para reducir los gastos, sobrellevar los momentos de crisis, y acceder a la contratación de la escasa mano de obra, fue mediante el

---

<sup>15</sup> Barbosa Ramírez, Rene. *La estructura económica de la Nueva España (1519-1810)*. México, Siglo XXI, 1971, p. 150.

<sup>16</sup> Barbosa Ramírez, Rene. “*La estructura económica de la Nueva España...*”, pp. 154-155.

<sup>17</sup> Barbosa Ramírez, Rene. “*La estructura económica de la Nueva España...*”, p. 219.

arrendamiento de tierras. La figura del aparcero era aquel que trabajaba la tierra por una parte de la producción, permitiendo a los propietarios obtener ingresos por renta, retener la mano de obra, y legitimar derechos de propiedad de la tierra frente a comunidades indígenas vecinas, o frente a otros colindantes, regulando además el pastoreo de ganado y la sustracción de agua.<sup>18</sup>

La hacienda fue una gran acaparadora de tierras, las compraba o se adueñaba de ellas mediante diversos mecanismos. Los motivos para concentrar propiedades eran en la mayoría de los casos la necesidad de cooptar la mano de obra disponible en determinados territorios, a fin de que quienes carecían de tierra pudieran acceder a trabajarla mediante las diversas formas de renta ofrecidas por el hacendado. El mayorazgo y las alianzas matrimoniales contribuían al afianzamiento de los latifundios, de manera que a mayor extensión de tierras, más grande era su capacidad de control sobre la mano de obra disponible.

A principios del siglo XVII estas adquisiciones irregulares se legalizaron cuando la Corona permitió hacerlo mediante un mecanismo jurídico-fiscal para legalizar la posesión de tierras mediante el pago de una cantidad de dinero. Esto permitió Legalizar las propiedades a quienes habían hecho la anexión de otras propiedades .<sup>19</sup> Fuese de manera legal o no, las haciendas tuvieron la capacidad de extender sus zonas de cultivo mediante el peonaje, la aparcería o el arrendamiento de superficies mayores.

Las características económicas las sociedades minero exportadoras, donde privaban los monopolios comerciales y el dinero circulante se concentraba en pocas manos, hacían de la economía hacendaria funcionara adquiriendo mano de obra a partir de los sistemas de renta de la tierra y mediante pagos en especie a sus peones y acreedores. Así, el aparcero pagaba al hacendado con una parte de la cosecha a cambio de la renta, en tanto que el hacendado pagaba al peón con la renta de un solar de tierra, complementando su jornal con productos de la tienda de raya, de manera que en algunos casos el peón de hacienda podía quedar sujeto a una forma de servidumbre por deudas.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Nickel, Herbert J. *Morfología de la hacienda mexicana*. Angélica Scherp y Alberto Luis Gómez (Trad.). México, FCE, 1996, p. 73.

<sup>19</sup> Chevalier, François. “Capítulo III, Tendencias a la estabilización”, en *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Antonio Alatorre (Trad.). México, FCE, 1999, p. 392.

<sup>20</sup> Barbosa Ramírez, Rene. “La estructura económica de la Nueva España...”, p. 229.

En este esquema, buena parte de los hacendados también carecían de los medios para concentrar dinero, por lo que dependían de sociedades mercantiles y financieras creadas por las oligarquías comerciales. Estas refaccionaban a las haciendas, es decir, les proporcionaban maquinaria, surtían las tiendas de raya con toda clase de productos, e incluso ofrecían diversos artículos suntuarios para los hacendados. El hacendado pagaba los créditos e intereses generados con las cosechas u otro tipo de productos manufacturados en la hacienda. Lo anterior fortalecía la capacidad acaparadora y comercializadora de mercancías por parte de las oligarquías regionales.

Este sistema se guiaba además por los estamentos prevalecientes en la sociedad novohispana, en donde los españoles ocuparán los cargos administrativos, gubernamentales, eclesiásticos y universitarios más altos; los criollos serán relegados, con puestos inferiores de la burocracia; los indios y negros serán empleados en las minas; las castas y mestizos se enviarán a donde haga falta mano de obra indígena<sup>21</sup>.

### **La industria textil**

El sector textil de la economía colonial se organizó en cuatro tipos. El primero fue el obraje, constituido por operarios concentrados en una estructura física, con una división del trabajo definida, que producían trabajos de lana. En estos se emplearon medios técnicos de producción similares a los que alcanzó la tecnología textil europea en el siglo XVI. El segundo fue el taller artesanal, organizado por un sistema gremial, con normas bien definidas y características propias. Funcionaba mediante una jerarquía vertical y corporativa en torno a un maestro, oficiales y aprendices. El tercero fue el taller doméstico, formado por trabajadores que combinaban esta actividad con la agricultura. No se regían por ningún sistema gremial, su fuerza de trabajo lo constituía su familia y sus medios técnicos fueron sencillos, basados en dos o cuatro telares. Además, su radio de acción fue la ciudad. El cuarto estaba compuesto por los tejedores e hiladores de las comunidades de indios, que se ligaron al mercado textil como productores directos de hilo o mantas de algodón. Estos también combinaron su actividad con la agricultura. Mantuvieron medios técnicos aún más sencillos

---

<sup>21</sup> Barbosa Ramírez, Rene. *“La estructura económica de la Nueva España...”,* pp. 238-241.

que los del taller doméstico, además, su acceso al mercado fue mediante el tianguis y el repartimiento de mantas.<sup>22</sup>

Es preciso señalar que en el sistema económico novohispano la mayoría de los centros productivos textiles dependían en buena medida del funcionamiento de la minería, pues la producción de plata animaba la circulación de un conjunto amplio de mercancías. Pero al final de los ciclos anuales, la plata salía mediante el comercio transatlántico, y la producción se contraía.<sup>23</sup>

Respecto a la configuración de la estructura espacial de la producción textil, esta se delimitó claramente: Norte y sur, encargados de suministrar las materias primas, como algodón y lana; zona centro, encargada de transformar y manufacturar el algodón o lana. Cuando las mercancías eran terminadas, estas primero abastecían a los peones de haciendas y ciudades cercanas, luego se dispersaban por el resto del territorio, pero principalmente a los demandantes centros mineros. Así, la minería como sector económico dominante impulsó el movimiento de las mercancías textiles<sup>24</sup>.

Para el siglo XVIII, veremos que el trabajo textil novohispano es sobre todo urbano, ocasionando que las principales ciudades obrajeras y de tejedores se sitúen dentro de una ruta mercantil tradicional, que involucran a la región de Puebla y El Bajío, por conectarse mercantilmente con Veracruz y México, vinculándose después con las zonas mineras del norte.<sup>25</sup> Por ello, los productos textiles no sólo circularán en los mercados regionales a los que pertenecieron, sino que lo harán por amplios territorios del reino, como el centro minero de Santa Eulalia de Chihuahua, o las provincias de Durango, Sonora y Coahuila, que dependían casi en su totalidad de la producción textil de Puebla, San Miguel y Querétaro.<sup>26</sup>

## Estancos

---

<sup>22</sup> Miño Grijalva, Manuel. *Obrajes y tejedores de Nueva España 1700-1800. La industria urbana y rural en una economía colonial*. México, COLMICH, 1998, p. 27.

<https://repositorio.colmex.mx/concern/books/xk81jm198?locale=en>

<sup>23</sup> Miño Grijalva, Manuel. “*Obrajes y tejedores de Nueva España 1700-1800...*”, p. 250.

<sup>24</sup> Miño Grijalva, Manuel. “*Obrajes y tejedores de Nueva España 1700-1800...*”, p. 247.

<sup>25</sup> Miño Grijalva, Manuel. “Espacio económico e industria textil: los trabajadores de Nueva España, 1780-1810”. *Historia Mexicana*, Vol. 32, No. 4, 1983, p. 530. <http://www.jstor.org/stable/25135837>

<sup>26</sup> Miño Grijalva, Manuel. “*Obrajes y tejedores de Nueva España 1700-1800...*”, p. 260.

La explotación de las minas requirió ciertos insumos que fueron necesarios en todo su proceso, ya fuese desde el inicio o al final. Muchos de estos insumos fueron suministrados a través de monopolios estatales, ya fuese por administración directa de la Corona o mediante estancos, los cuales otorgando contratos a particulares para que estos se encargasen del abastecimiento de la mercancía que se solicitara. Uno de los primeros monopolios fue el del mercurio o azogue.

El azogue adquirió una mayor importancia en el proceso del beneficio de la plata cuando en 1554 Bartolomé Medina descubrió, tras largos ensayos realizados en las minas de Pachuca, el método de amalgamación o “beneficio de patio”, como alternativa para el beneficio de la plata frente al método por fundición.<sup>27</sup>

El notorio descubrimiento atrajo rápidamente la atención de la Corona que, por Real Cédula, en marzo de 1559 declaró el azogue como monopolio estatal, extrayéndose únicamente de la mina de Almadén. Esta resolución no se alteraría sino hasta 1811, año en que se estableció la libertad del comercio del azogue<sup>28</sup>. Para ese momento el llamado azogue era empleado también en la elaboración de varas y otros instrumentos de adivinación relacionados con la búsqueda de metales preciosos o de dinero enterrado.

En sus inicios la administración del estanco corrió por cuenta del Consejo de Hacienda, en coordinación con la Casa de Contratación. Sin embargo, las irregularidades en el recibo de remesas y el cobro de las mismas, que ocasionaban desabasto en territorio novohispano, llevaron a su majestad a trasladar la administración del monopolio a la Nueva España en 1708, creando la Junta de Azogues, vinculada al Consejo de Indias<sup>29</sup>.

Por otra parte, desde la introducción del método de patio en el proceso del beneficio de la plata, la sal adquirió una importancia significativa para el funcionamiento de la estructura productiva de los metales en la Nueva España. Los decretos lanzados por la Corona en 1575, 1582 y 1587 llevaron a incluir la explotación de las salinas novohispanas y de Perú como un estanco real<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Heredia Herrera, Antonia. “Organización de la administración de azogues”, en *La renta del azogue en Nueva España (1709-1751)*. Sevilla, EEHA, 1978, p. 11.

<sup>28</sup> Heredia Herrera, Antonia. “Organización de la administración de azogues...”, p. 12.

<sup>29</sup> Heredia Herrera, Antonia. “Organización de la administración de azogues...”, p. 13.

<sup>30</sup> D’Arienzo, Valdo. “El monopolio de la sal en los virreinos de México y Nápoles. Un estudio comparativo”. En *La sal en México*. Juan Carlos Reyes G. (Comp.). México, Universidad de Colima, Tomo II, 1998, p. 140. <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=0fRthaC2oscC&oi=fnd&pg=PR7&dq=estanco+de+sal+nueva+>

En su inicio, el monopolio corrió por cuenta de la Real Hacienda, otorgando en asiento a particulares la explotación de las salinas, así como el abastecimiento de los reales de minas. Durante el siglo XVIII, la sal novohispana procedía de dos áreas: a lo largo del Pacífico, donde se hallaban lagunas y marismas saladas; y la región central, que albergaba depósitos de sal en lagunas, playas y manantiales. Ejemplo de lo anterior fueron las salinas del Peñón Blanco, grupo de playas y manantiales, que a mediados de siglo eran las mayores productoras de sal en el virreinato, y cuya explotación se concedía también por asiento<sup>31</sup>.

No obstante que el uso de la pólvora no fue recurrente en la extracción de plata sino hasta mediados del siglo XVIII, la pólvora se incorporó como ramo a la Real Hacienda en 1569. Desde entonces funcionó bajo el régimen de arrendamiento hasta 1767, cuando su renta pasó a ser administrada por la Corona, luego de la visita de José de Gálvez. El asiento también contemplaba el abasto del salitre, azufre y aguafuerte<sup>32</sup>.

A diferencia de los monopolios ya mencionados, el de los naipes no afectó de forma directa la estructura productiva de la minería. Sin embargo, la importancia de este ramo radicó en que los juegos de azar fueron ampliamente practicados en la Nueva España. Desde la llegada de los españoles, el juego de naipes se hizo muy popular entre la población, lo que llamó la atención de los monarcas de la Casa de Austria, quienes vieron en este juego una oportunidad para crear una fuente de ingresos. Sería Felipe II quien realizaría esto, integrando el juego de naipes como ramo de la Real Hacienda<sup>33</sup>.

Este monopolio funcionó bajo el régimen de administración, controlado directamente por la Corona, y por arrendamiento.<sup>34</sup> Así mismo, desde 1576, quedó estipulado que la fabricación de nipes se haría en México, llevándose a cabo esta en una casa designada por el virrey o por el asentista<sup>35</sup>.

---

[espa%C3%B1a&ots=GV\\_bIhA-Ej&sig=PZnPTejmyh-](https://books.google.com.mx/books?id=ThlFyehc17AC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summa)

[MPiaj7tSqS\\_UqmA#v=onepage&q=estanco%20de%20sal%20nueva%20espa%C3%B1a&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=ThlFyehc17AC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summa)

<sup>31</sup> Lidia, Clara E. "Sobre la producción de sal en el siglo XVIII: salinas de Peñón Blanco". *Historia Mexicana*, no. 4-56, vol. 14, 1965, pp. 681-682. <https://repositorio.colmex.mx/concern/articles/6h440t05j?locale=es>

<sup>32</sup> Villar Ortiz, Covadonga. *La renta de la pólvora en la Nueva España (1569-1767)*. España, EEHA, 1988, p. 29.

[https://books.google.com.mx/books?id=ThlFyehc17AC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summa](https://books.google.com.mx/books?id=ThlFyehc17AC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summa)

[ry\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=ThlFyehc17AC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summa)

<sup>33</sup> Cuello Martinell, María de los Ángeles. *La renta de los naipes en Nueva España*. Sevilla, EEHA, 1966, p. 9. <https://digital.csic.es/handle/10261/371921>

<sup>34</sup> Cuello Martinell, María Ángeles. "La renta de los naipes en Nueva España", p. 28.

<sup>35</sup> Cuello Martinell, María Ángeles. "La renta de los naipes en Nueva España", p. 19.



## Las rutas marítimas y terrestres

La extracción de plata influyó en la configuración político administrativa de los territorios americanos. Los virreinos, se organizaron en Audiencias, Gobernaciones, Capitanías Generales y Alcaldías Mayores<sup>36</sup>. Este diseño continental no se modificó hasta la segunda mitad del siglo XVIII con las reformas de los Borbones.<sup>37</sup> Este descansaba en tres factores: la extracción plata, el mar como medio de transporte, y los barcos como medio tecnológico. El sistema de flotas, constituido en el siglo XVI movió las mercancías españolas y sacó la plata de américa.<sup>38</sup>

El transporte marítimo creó varias rutas. La llamada Carrera Atlántica se recorría con el sistema de flotas, controladas por la Casa de Contratación, partían desde Sevilla, con destino a Veracruz y Nombre de Dios en Tierra Firme (hasta 1597 cuando este destino es sustituido por Portobelo). Las embarcaciones iban cargadas de mercancías españolas para abastecer los mercados americanos mediante la celebración de ferias en los puertos señalados. A su regreso, las flotas irían cargadas de la plata americana, procedente de la Nueva España y Perú<sup>39</sup>.

La otra gran ruta marítima de la plata fue la de oriente, también llamada la ruta del Galeón de Manila o nao de China. Se inauguró en 1566, estableciéndose como ruta regular hasta 1815. A través de esta, China se convirtió en una gran consumidora de la plata americana, puesto que desde el siglo XVI dicha nación exigía el pago de sus mercancías solo con lingotes de plata<sup>40</sup>.

Por otra parte, el tránsito interno de la plata y las mercancías europeas se realizó por los caminos que conectaban a las ciudades productoras y los puertos. El camino más usado fue el camino real de tierra adentro, que conectaba a la Ciudad de México con Santa Fe. Este camino conectaba con Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas, Durango y

---

<sup>36</sup> Castillero Calvo, Alfredo. *Los metales preciosos y la primera globalización*. Colombia, NOVO. 2008. <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535055515009.pdf>, p.122.

<sup>37</sup> Castillero Calvo, Alfredo, “*Los metales preciosos...*”, pp. 121-122.

<sup>38</sup> Castillero Calvo, Alfredo, “*Los metales preciosos...*”, p. 123.

<sup>39</sup> Castillero Calvo, Alfredo, “*Los metales preciosos...*”, p. 124.

<sup>40</sup> Castillero Calvo, Alfredo, “*Los metales preciosos...*”, p. 128.

Chihuahua, y lo hacía a través de una ruta bien definida, de la que se abrían ramales que no figuraban dentro de lo que podría llamarse el camino real en sí<sup>41</sup>.

Las mulas fueron el transporte por excelencia para recorrer estos caminos. Sobre ellas se llevaba la plata al norte a Veracruz, y allí se cargaban con las mercancías europeas. Así mismo, llevaban los suministros de abastos para los centros mineros<sup>42</sup>.

Este mundo de producción y comercio monopolístico tenía por cometido extraer la plata y llevarla los mercados europeos, en el camino parte de ésta se redistribuía entre los comerciantes y la Iglesia católica, quienes la reconcentraban haciendo que esta circulara poco, al ser acaparada por las oligarquías comerciales, quienes las atesoraban y reservaban para las grandes transacciones económicas (buena parte de ellas en los puertos mismos para adquirir las mercancías de importación). Para el resto de la población novohispana el comercio usando moneda fue poco frecuente.

### **La amonedación en la Nueva España**

Cuando finalizó el proceso de conquista del territorio mexicano, los españoles adecuaron su sistema económico al territorio. En este, el intercambio de mercancías por monedas era lo común, presentándose un problema con esto, pues las monedas traídas por los conquistadores eran insuficientes para cubrir la nueva demanda de estas.<sup>43</sup>

Para este problema, Hernán Cortés halló la solución instalando una fundición en Coyoacán y en la Ciudad de México, donde se crearían pequeños tejos de oro y plata, marcados con un sello de hierro, y que funcionarían como moneda en el nuevo territorio. Sin embargo, estas no fueron suficientes<sup>44</sup>. En 1535 fue fundada la Real Casa de Moneda de México, comenzando a acuñar las monedas oficiales, principalmente de plata.<sup>45</sup> Se acuñaron monedas de distinta denominación, siendo principalmente la de un real, y sus fracciones en cuatro, dos y tres reales; así como “cuartillos” o cuatro reales. No obstante, estas fracciones

---

<sup>41</sup> Cramussel, Chantal. “El camino real de tierra adentro. De México a Santa Fe” en *Rutas de la Nueva España*, Chantal Cramaussel (ed.). México, COLMICH, 2006, pp. 299-300.

<sup>42</sup> Castellero Calvo, Alfredo, “*Los metales preciosos...*”, pp. 142-143.

<sup>43</sup> Castillo Valdés, Octavio. “Las caras de la moneda menuda en Nueva España. Un acercamiento panorámico”. *El semestre de las especialidades*, vol. 2, núm. 1, septiembre 2020, p. 260.

<sup>44</sup> Castillo Valdés, Octavio, “Las caras de la moneda menuda...”, p. 261.

<sup>45</sup> Castillo Valdés, Octavio, “Las caras de la moneda menuda...”, p. 262.

dejaron de acuñarse en poco tiempo, debido a la confusión que causaban por la irregularidad de sus formas y pesos<sup>46</sup>.

Puesto que el financiamiento de la minería fue un asunto complejo, para la gran mayoría de mineros menores resultaba muy costoso llevar a amonedar su plata, por lo que preferían vendérselas a sus aviadores, quienes pagaban en monedas el valor de su plata a los mineros, más una comisión. A su vez, estos aviadores dependieron de los almaceneros de la Ciudad de México, quienes tuvieron la capacidad monetaria suficiente para comprar la plata a los aviadores y llevarla a amonedar. Esta situación, provocó que los comerciantes de la Ciudad de México acapararan buena parte del circulante.<sup>47</sup>

El medio real de plata fue la moneda menuda de más baja denominación que se produjo en el periodo colonial. No obstante, su denominación fue muy alta para usarse en la compra de mercancías de primera necesidad. Como se mencionó, ante esta necesidad se propuso acuñar monedas más pequeñas, de un cuarto de real, cosa que nunca se concretó. Además, las monedas de cobre que se acuñaron nunca fueron aceptadas por la población.<sup>48</sup>

La necesidad de monedas de menor denominación, que sirvieran para las transacciones menudas, llevó a la aparición de seudomonedas y otros signos monetarios, como los *tlacos*, sumándoseles el cacao, por su precio más o menos estable.<sup>49</sup>

La moneda de cobre comenzó a acuñarse en 1542, sin embargo, estas no fueron bien recibidas por los indios, quienes se deshacían de ellas. Por lo tanto, dejaron de acuñarse en 1551 y 1552, dejando de circular en 1554 y anulándose oficialmente en 1565<sup>50</sup>.

Vemos pues, que desde sus inicios la Real Casa de Moneda priorizó la acuñación de monedas de alta denominación, ideales para el comercio de larga distancia. Así mismo, vemos que la moneda menuda oficial no fue adecuada para satisfacer las necesidades de la población para el intercambio corriente. Por tanto, el problema de la circulación monetaria en la colonia no se deriva de una escasez de numerario, sino a una inexistencia de un mercado interno de libre cambio. Así, el comercio al estar monopolizado solo empleaba monedas de

---

<sup>46</sup> Castillo Valdés, Octavio, "Las caras de la moneda menuda ...", p. 268.

<sup>47</sup> Castillo Valdés, Octavio, "Las caras de la moneda menuda...", pp. 269-270.

<sup>48</sup> Castillo Valdés, Octavio, "Las caras de la moneda menuda...", p. 276.

<sup>49</sup> Castillo Valdés, Octavio, "Las caras de la moneda menuda...", p. 277.

<sup>50</sup> Castillo Valdés, Octavio, "Las caras de la moneda menuda...", p. 278.

alta denominación para transacciones grandes, dejando de lado la acuñación de monedas menudas que para entonces eran poco empleadas.<sup>51</sup>

### **La circulación monetaria en el siglo XVIII**

Para explicar el problema de la circulación monetaria dentro de la Nueva España, la obra de Ruggiero Romano nos ofrece un amplio panorama de tema. En su investigación, el autor toma la idea de circulación monetaria como la circulación de la sangre en el cuerpo, expuesta por Harvey en 1628. Reconoce la existencia de tres esferas económicas en el México del siglo XVIII: Las operaciones del gran comercio, donde hay monedas presentes; el comercio cotidiano, donde las monedas se sustituyen por tlacos y granos de cacao; y el autoconsumo, que es la economía de trueque. Esta separación no impide que se articulen, de hecho, lo hacen, e incluso existe una dominación de una sobre las otras. Por último, señala que se debe tener en cuenta que, en historia económica, se presta gran atención a los grandes comerciantes, mineros, hacendados y canónigos, los que tienen y pueden prestar dinero, otros grupos son estudiados mediante una caracterización general de salarios y precios. Sin embargo, nunca mencionan que porcentaje de esos precios y salarios se reflejan en transacciones monetarias.<sup>52</sup>

Así mismo, nos ofrece una definición sobre lo que debemos entender como monedas para no caer en anacronismos. Para él, la moneda, debe reunir las siguientes funciones: 1) medio de intercambio, 2) medio de pago, 3) medio de valor y 4) medio de atesoramiento. Para cumplir estas funciones, se deben tener estas características: a) homogeneidad (que su valor se reconozca de inmediato y universalmente), b) divisibilidad (pueda ser fraccionada), c) durabilidad (su material resiste al tiempo), d) fácilmente transportable,<sup>53</sup>

El autor deja muy claro que el stock monetario no refleja la circulación monetaria. Valiéndose de las cifras propuestas por Richard L. Garner, el autor propone el siguiente stock en México del siglo XVIII: finales de 1751: 20 050 800 pesos; 1771: 31 975 104 pesos; 1791: 31 693 993 pesos, todas en oro y plata. Ahora, como el autor menciona, el stock no refleja la

---

<sup>51</sup> Castillo Valdés, Octavio, “Las caras de la moneda menuda...”, pp. 287-288.

<sup>52</sup> Romano, Ruggiero. *Moneda, seudomonedas y circulación monetaria en las economías de México*. Traducción de Arauco Chihuailaf. México, ECM-FCE, 1998, pp. 17-18.

<sup>53</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 15-16

circulación, lo cual argumenta sugiriendo la disposición per cápita que habría, teniendo en cuenta cifras de población aproximada, concluye que la distribución de este stock debería ser de la siguiente manera<sup>54</sup>:

1751: 5.72

1771: 7.99

1791: 7.04

Pese a estas cifras, que deben tomarse con cuidado, el autor sugiere no centrarse en lo global, sino preguntarse ¿cómo es que se distribuye el dinero? Lo elemental no es centrarse en el stock, sino de la disposición del dinero que tienen todos los agentes económicos. Para determinar esta disponibilidad el autor sugiere analizar los puntos de fuga, iniciando por el contrabando.

Como primer punto de fuga está el puerto de Acapulco, del que salen barcos hacia Filipinas y es la conexión con Asia. El autor apunta que transitan más barcos en el puerto de los que son autorizados, además de contar con un tonelaje tres o cuatro veces mayor al autorizado. No obstante, resalta la peculiaridad de que a filipinas se envían menos mercancías de las que se traen, lo que indica que los barcos que salen de Acapulco cargan con más dinero para regresar con mercancías; una estimación al valor de las exportaciones que salen es de 3 millones o 2 millones 500 mil pesos. Por otra parte, Acapulco no tenía contacto solo con Filipinas, sino con Panamá, Guayaquil y Perú, pese a que las relaciones con este último fueran prohibidas en 1632. Sin embargo, Acapulco no era el único puerto por el que salía la plata a esos lugares, sino los puertos al sur de Sonsonete y Realejo. Más al norte, el puerto de San Blas, pese a ser una base naval y de armado, registra la visita de varios barcos mercantes, lo que indica su apertura al comercio ilícito, representando una fuga de plata, con lo que se explica también el crecimiento de este puerto. Pero no solo San Blas, sino todos los espacios de Sinaloa, Sonora y California, que reciben comercio lícito e ilícito. No obstante, se habla más sobre una salida de metales, oro y plata que de monedas, a lo que el autor indica es resultado de una extracción de monedas previa, es decir, que el país ya no contaba con monedas acuñadas para ese tiempo; finales del siglo XVIII y principios del XIX<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, p. 39.

<sup>55</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 41-47.

Las costas del Atlántico, así como el Golfo de México representan una importante salida monetaria para el virreinato, a través de los puertos de Veracruz, Campeche, Panuco, Altamirano y Belice en el Caribe. No son solo centro de gran comercio legal, sino ilegal también porque, como se menciona antes, ambos van juntos de la mano. Sin embargo, lo preocupante no es que el dinero salga por los puertos hacia otras islas dependientes de tierra firme, como Santo Domingo, Puerto Rico y Cuba, sino que el dinero no regresa, provocando que no circule ni siquiera en la periferia de la Nueva España<sup>56</sup>.

La razón por la que el dinero se envía hacia estas islas es porque se destina al pago de los militares y funcionarios allí apostados, además de estas, Venezuela y Guatemala también reciben el financiamiento de la Nueva España. No obstante, el dinero se emplea para abastecerse de provisiones, mercancías o esclavos, en el caso de Cuba, creando una salida de dinero que no regresa<sup>57</sup>.

Siguiendo esto, los ingleses tienen un papel significativo en la sangría a la corona, ya que, gracias a su fuerte presencia en las pequeñas islas del Caribe y Belice, controlan el tráfico de contrabando que surte a las posesiones americanas de la corona española. Este tráfico se hace principalmente desde Jamaica, que sirve como una bodega no solo de esclavos, sino de mercancías<sup>58</sup>.

Por otra parte, los angloamericanos también mantienen intercambios mercantiles marítimos, especialmente con Cuba, a la que surten de harina para la elaboración de pan, desde 1768, ya que la Nueva España tenía prohibido enviar harina a la isla<sup>59</sup>.

Por consiguiente, tenemos una fuga de plata y oro amonedados desde tierra firme hacia las islas periféricas y otros territorios dependientes, que no regresa ni circula por la compra de mercancías para estas islas, y que esas compras se realizan principalmente a contrabandistas. Por ello, el dinero que se destina a las islas de la periferia no se mantiene allí, provocando una escasez monetaria.

Regresando a tierra firme, tenemos que el poco dinero que se mantiene, ese stock señalado antes, no se distribuye equitativamente, sino que permanece en manos de unos cuantos y, hay que hacer esta distinción, no necesariamente manejan dinero en contado, pero

---

<sup>56</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 55-60.

<sup>57</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 60-62.

<sup>58</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 64-70.

<sup>59</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 79-80.

sí tienen la capacidad económica para hacer adquisiciones. Esto demuestra, que el poco dinero que hay en la Nueva España se destina solo a las grandes transacciones económicas o se tiende a atesorar, pero en el diario, muy pocas transacciones económicas son realizadas con monedas.

Por ello, podemos mencionar que existieron dos tipos de circulación monetaria en el México del siglo XVIII: la de los grandes negocios, y la de los pequeños negocios, que es de la vida cotidiana, misma que se ve perturbada por la presencia de “tlacos”<sup>60</sup>. De estos signos se hablará más adelante, aunque ya han sido mencionados arriba.

Un efecto dentro de esta segunda circulación fue el desconocimiento general de la población sobre las monedas, haciéndoles difícil identificar cuáles eran falsas y cuáles no. Además, hay que mencionar que había monedas provisionales que sólo circulan en una ciudad particular y no en el resto de la provincia ni en las demás<sup>61</sup>.

La falta de circulante obliga a las personas a endeudarse para adquirir productos mediante créditos refaccionarios lo que a su vez los liga como abastecedores de productos y mercancías manufacturadas que son acaparadas por los prestamistas, que no son otros sino las oligarquías comerciales y la Iglesia.<sup>62</sup>

Por una parte, los préstamos otorgados por la Iglesia, se realizaban a pequeños comerciantes y hacendados que usaban el dinero para subsidiar otras deudas. Así pues, el único capital que tenían los propietarios era su hacienda o rancho, y a medida en que iba adquiriendo deudas más grandes, en ocasiones las propiedades les eran embargadas y puestas en subasta por la Iglesia o caían en manos muertas. La Iglesia entonces no es productora de riqueza para el reino, sino consumidora, ya que del dinero que genera la institución, es poco el que regresa a la sociedad.<sup>63</sup>

Por otra parte, la actividad económica de la minería es integrada por los mineros (quienes se encargan de la búsqueda de minas, extracción y venta del mineral) y los refinadores (quienes compran el mineral). Ambos sectores recurren a los avíos (prestanos refaccionarios), ofrecidos por los grandes comerciantes para financiar las actividades mineras. Los mineros que se ven envueltos en estos intercambios tienen que pagar casi de

---

<sup>60</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 131-132.

<sup>61</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 145-148.

<sup>62</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 152-153.

<sup>63</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 155-158.

inmediato los préstamos, volviéndose una actividad más lucrativa para las élites comerciales que para los propios mineros.<sup>64</sup>

Fichas usadas como monedas que acuñaban los tenderos de las pulperías, minas y haciendas. Sólo tenían valor en la tienda que las expedía y no en otras tiendas, además, cuando el dueño moría o la tienda era traspasada el nuevo dueño no aceptaba los tlacos del anterior dueño. No se consideran monedas por no tener un valor intrínseco ya que están hechas de latón, cobre o madera; tienen un rango de circulación limitado, pues se aceptan solo en los lugares donde se acuñaron; no permiten formas de acumulación al carecer de algún tipo de garantía, ya que, a la hora de muerte, quiebra o traspaso de la propiedad de la tienda, el nuevo propietario no los reconoce. Los tlacos son, aparentemente, un fenómeno del siglo XVIII, específicamente de la tercera década de este siglo, pues es cuando se halla documentación que comienza a hablar de su uso, centrándose en cómo regular su circulación. En los años posteriores se puede encontrar una cantidad mayor de documentación que habla sobre los tlacos<sup>65</sup>.

Ruggiero Romano, valiéndose de la correspondencia entre Mariano Briones Larriqueta y el virrey José de Iturrigaray, menciona que en 1805 el 10% de la circulación monetaria es de moneda mala (tlacos y otras falsas monedas). el 10% no es una cantidad muy grande, pero para este momento no hay una sola velocidad de circulación sino varias, siendo la circulación de las pequeñas monedas la más rápida<sup>66</sup>.

Durante los siglos XVI y XVII no hay tlacos, por lo que dominaban los granos de cacao, aunque no se debe creer que estos dejaron de tener importancia en el siglo XVIII, pues aún eran utilizados. Los granos eran usados en todo tipo de transacciones al menudeo, pero representaban las desventajas de ser falsificados, alterando su peso; además de que su conservación estaba limitada por el tiempo; y no eran homogéneos, variando y forma y tamaño, dando lugar a “tasas de cambio” diferentes.<sup>67</sup>

Con todo esto, vemos que la minería, al ser el ramo articulador de toda la economía novohispana, generó procesos mercantiles diversos, así como un sistema monetario particular que funcionó deficientemente en el plano de las transacciones menudas. En consecuencia, la

---

<sup>64</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 159-161.

<sup>65</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 170-173.

<sup>66</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, p. 174.

<sup>67</sup> Romano, Ruggiero, “*Moneda, seudomonedas y circulación...*”, pp. 175-178.

población general novohispana tuvo que valerse de signos monetarios que suplieran la ausencia de monedas menudas, los cuales se materializaron en tlacos, polines y granos de caco. Desde mi punto de vista, esto ocasionó que en la cotidianidad se le otorgara un valor distinto a las monedas y objetos fabricados de oro y plata, superior al valor intrínseco que ya tenían los metales preciosos, generando todo un mundo simbólico alrededor de las monedas y objetos fabricados con dichos metales.

### **Un modelo propio**

El sistema productor de la Nueva España, que articuló todos los ramos económicos en función de la minería generó un tipo de economía sui generis. La economía novohispana fue muy distinta a cualquier economía europea.

Caso similar ocurrió en la Capitanía General de Guatemala, donde la introducción de las reformas borbónicas en Guatemala, en el ramo de la economía, orientadas a expandir el comercio español, ocasionaron que el comercio del añil se convirtiera en el principal vínculo entre la colonia y la metrópoli, convirtiéndose también en la principal fuente de ingresos para la élite criolla.

La exportación del añil le sirvió de base a esta élite para ejercer control sobre gran parte de las relaciones comerciales de la colonia guatemalteca. Siendo exportadores del añil, poseían los contactos necesarios en la metrópoli para controlar la importación de manufacturas europeas. Además, su capacidad económica les permitió otorgar créditos a los pequeños y medianos productores, con lo que esta élite lograba *enganchar* o *habilitar* sus cosechas, controlando la distribución de estas a través del Consulado de Comercio.

Esta situación generó una economía agroexportadora con las siguientes características: 1) la organización de un circuito productivo-comercial organizado en función de la habilitación y la deuda en todos sus niveles; 2) la incorporación de trabajadores forzosos bajo la modalidad del peonaje por dudas; 3) la preeminencia del monocultivo; 4) la dependencia de las casas comerciales europeas y las oscilaciones del mercado mundial; 5) la conformación de redes de comerciantes vinculados alrededor de los privilegios, la evasión de impuestos y la corrupción; 6) el desarrollo de una economía comercial exportadora débil,

con grandes altibajos, productos escasos y demanda oscilante y sin antecedentes institucionales en la regulación del intercambio<sup>68</sup>.

El investigador Juan Manuel Mendoza, explorando los conflictos de tierras entre los pobladores de Cuanajo y Tupátaro de la primera mitad del siglo XIX, se dio cuenta de que la economía novohispana del siglo XVIII comparte las mismas características que la economía agroexportadora que se desarrolló en la colonia guatemalteca; exceptuando la preeminencia del monocultivo. En su estudio explica que, a inicios del siglo XVIII, un puñado de familias en Pátzcuaro controlaba los giros de la producción agrícola destinada a la exportación (añil, algodón, grana cochinilla) y también manejaba los excedentes en maíz, trigo, frijol, azúcar, carne y productos ganaderos. Los miembros de estas familias cumplieron distintos roles en la sociedad, como mineros, propietarios, industriales y miembros de la Iglesia, sin embargo, su actividad comercial fue lo que les permitió tener mayor liquidez y realizar actividades financieras<sup>69</sup>.

Pese a que muchos de los comerciantes también eran propietarios, varios prefirieron enfocarse en controlar la producción mediante el comercio. Estos no sólo monopolizaban las actividades comerciales, sino que a través de ellas acaparaban el poco dinero circulante. Dicha situación ocasionó que los hacendados, arrendatarios y los integrantes de las comunidades indígenas difícilmente accedieran a la plata que circulaba en dinero<sup>70</sup>.

Las élites comerciantes lo eran también financieras. Su capacidad para concentrar el dinero los llevó a configurar ciertas formas crediticias. Los propietarios hipotecaban sus propiedades a los prestamistas, pero el pago que realizaba el propietario era con una parte de sus cosechas agrícolas ya fuera de uno o varios años.

Es importante señalar que, si bien todas las transacciones se valorizaban en plata, la escasez de circulante hacía que las hipotecas se pagaran con productos agrícolas. Estas élites controlaron la circulación de productos estratégicos, que lo eran por concentrar valor; mantener por mayor tiempo sus posibilidades de comercio (no son perecederos en el corto plazo); y que estos tuvieran mercado más allá de los espacios locales.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> González-Izás, Matilde. *Modernización capitalista, racismo y Violencia: Guatemala (1750-1930)*. México. COLMEX, 2014, pp. 47-48.

<sup>69</sup> Mendoza Arroyo, Juan Manuel. *Aquí todos somos dueños. Conflictos por la tierra entre comuneros, propietarios y aparceros en Cuanajo y Tupátaro 1821-1985*. México, UNAM, pp. 84-85.

<sup>70</sup> Mendoza Arroyo, Juan Manuel, “*Aquí todos somos dueños...*”, p. 86.

<sup>71</sup> Mendoza Arroyo, Juan Manuel, “*Aquí todos somos dueño...*”, pp. 89-90.

Esta situación de acaparamiento se llevó a cabo también en los niveles más altos del comercio novohispano. En la Ciudad de México, los miembros del consulado de comerciantes, en especial los que se dedicaban al financiamiento de la minería, tuvieron una mayor capacidad para controlar el abasto a la colonia de mercancías europeas.

Diversas circunstancias convirtieron a los mercaderes de la Ciudad de México en los principales aviadores de la producción de plata. Entre ellas están las notables inversiones que requirió la minería para su funcionamiento, para su infraestructura, la gran cantidad de insumos que se necesitaban y el pago de jornales; además de ser una inversión arriesgada por la riqueza indeterminada de las vetas<sup>72</sup>.

El acaparamiento de las mercancías se realizaba en las ferias de Veracruz y luego Jalapa. Los comerciantes europeos que llegaban a estas preferían vender sus productos por lotes enteros y a pago inmediato, para no correr el riesgo de que sus mercancías se les quedaran. Esta medida eliminó la intervención de comerciantes menores y provincianos, que poseían poco capital, beneficiando a los capitalinos, quienes poseían mayor liquidez.<sup>73</sup>

Los almaceneros poseían sus tiendas en la capital para la venta de productos al público, pero estos también establecieron tiendas en las provincias y en los poblados mineros del norte, satisfaciendo a los trabajadores de minas y refaccionando en especie y crédito a los mineros, especialmente a quienes se ocupaban del beneficio de los metales<sup>74</sup>.

Fue común que la moneda que llegaba a la capital se guardase en las arcas de los almaceneros, quienes las resguardaban todo el año esperando la llegada de la siguiente flota. Con ellos vemos pues, que la moneda novohispana se reservaba para las grandes operaciones mercantiles.<sup>75</sup>

La carrera mercantil de estos comerciantes era individual, y su éxito dependía de la confianza que lograra inspirar a otros comerciantes, siendo la inteligencia y la perseverancia las herramientas usadas para generar grandes fortunas. Así, instituciones religiosas, viudas y

---

<sup>72</sup> Del Valle Pavón, Guillermina. "Bases del poder de los mercaderes de plata de la ciudad de México. Redes, control del Consulado y la Casa de Moneda a fines del siglo XVII". *Anuario de Estudios Americanos*, 68, 2, julio-diciembre, 2011, p. 567.

<https://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/550>

<sup>73</sup> Brading, David A. *Mineros y Comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México, FCE, 1983, p. 138.

<sup>74</sup> Brading, David, "Mineros y Comerciantes...", p. 139.

<sup>75</sup> Brading, David, "Mineros y Comerciantes...", p. 142.

otros funcionarios otorgaban créditos a comerciantes bien establecidos, y rara vez a principiantes.<sup>76</sup>

En estas carreras se forjaron importantes relaciones con arrieros y transportistas, quienes partían de la capital hacia los pueblos mineros, cargados con mercancías y moneda, y regresaban con plata en pasta. Estas grandes empresas lograron hacer que un carretero que trabajase la ruta México-Parral llegara a poseer treinta carros, mil mulas, cuarenta caballos y diez esclavos.<sup>77</sup>

Otras relaciones de suma importancia fueron las que se tejieron con los oficiales reales de las regiones donde tuviesen negocios. Diversos funcionarios del erario, jueces y autoridades locales, como los gobernadores de las provincias mineras, pagaron su nombramiento con el apoyo financiero de los mercaderes de la Ciudad de México. Estas medidas les valieron a dichos mercaderes una red importante de agentes con la que aseguraron la recepción de plata por rescate; además, obtuvieron diversos beneficios fiscales, como la evasión de derechos sobre la producción de plata y la obtención del cobro del diezmo, sobre el quinto que pagaban los rescatadores; y les permitió asegurar el abasto del mercurio. Los réditos que estas redes les causaban, llevaron a los mercaderes a obtener estos puestos para sus parientes cercanos, e incorporar a sus familias a quienes los desempeñaban.<sup>78</sup>

Pese a que todo el comercio novohispano, me refiero al control de la circulación de las mercancías, estuvo dominado por peninsulares, para el siglo XVIII queda bastante claro que la mayoría de estos comerciantes procedían de las montañas de Santander y las Provincias Vascongadas. Fue común para estos llamar de España a algún sobrino pobre para que trabajase para él como socio, luego casarlo con alguna de sus hijas y que a la muerte del patriarca dicho sobrino se encargase de los negocios familiares, asegurando la conservación del patrimonio y dando cohesión a la familia. Así pues, dentro de las actividades mercantiles primaron las relaciones de paisanaje, porque estos compartían valores como la lealtad y el empeño en el trabajo. Estas relaciones de apoyo terminaban de articularse en las organizaciones comunales religiosas o caritativas, cuyos vínculos de confianza fueron esenciales para que los tratantes de plata obtuvieran préstamos de otros mercaderes y, sobre todo, de las corporaciones eclesiásticas, principales rentistas de estos. Así pues, el

---

<sup>76</sup> Brading, David. “*Mineros y Comerciantes...*”, p. 145.

<sup>77</sup> Del Valle Pavón, Guillermina, “Bases del poder de los mercaderes...”, p. 570.

<sup>78</sup> Del Valle Pavón, Guillermina, “Bases del poder de los mercaderes...”, pp. 571-573.

comerciante peninsular confiaba primero en sus parientes, luego en sus paisanos, después en otros comerciantes peninsulares y por último en los criollos<sup>79</sup>.

Un ejemplo pertinente para el tema de la minería es el peninsular vasco Francisco Fagoaga quien, de 1703 hasta su muerte en 1736, manejó uno de los bancos de plata más importantes de la Nueva España, con el que financió directamente varias empresas mineras en Zacatecas, México, Tlalpujahua, Taxco, Pachuca, Temascaltepec, Chihuahua y Guanajuato, en donde uno de sus beneficiarios fue el Marqués de San Clemente. A la muerte de Fagoaga, Manuel de Aldaco, su sobrino y yerno, se encargó de todos los negocios familiares, continuando como aviador de las empresas mencionadas.<sup>80</sup>

El poder adquirido por estos comerciantes no solo les permitió ser los mayores captadores de plata y moneda circulante, sino que se convirtieron en sus acuñadores. Durante el siglo XVII y principios del XVIII la corona administró la venta de los oficios mayores de la Ceca, ubicada en la Ciudad de México. Estos comprendían los cargos de tesorero, ensayador, balanzario, tallador y guarda mayor. A finales del siglo XVII, estos fueron adquiridos, en su mayoría, por mercaderes de plata de origen cántabro y vizcaíno, así como de sus parientes.<sup>81</sup>

En el virreinato de la Nueva España el comercio mercantil estaba supeditado a prácticas monopólicas, donde las oligarquías regionales concentraban, las mercancías, especulaban con los precios y formaban compañías mercantiles que operaban como agentes financieros, refaccionando haciendas, ranchos, minas, ingenios y obrajes. En pocas palabras dichas oligarquías manejaban, concentraban y movían los excedentes, incluyendo la plata. Debido a lo anterior la plata cumplía con las características que ya hemos señalado arriba: medio de intercambio; medio de pago; medio de valor y medio de atesoramiento. Sin embargo, como también hemos señalado, por las características del sistema minero exportador, la plata se reservaba para las grandes transacciones en los puertos, por lo que esta no aparecía en la mayoría de las transacciones comerciales. Podemos decir que en las transacciones, sobre todo las menudas, la plata aparece como medio de intercambio, pero su presencia es virtual, pues se usa solo como referente, pues la plata funge más como medio de

---

<sup>79</sup> Del Valle Pavón, Guillermina, "Bases del poder de los mercaderes...", p. 576; Brading, David. "*Mineros y Comerciantes*...", pp. 151 y 157.

<sup>80</sup> Brading, David. "*Mineros y Comerciantes*...", pp. 239-242.

<sup>81</sup> Del Valle Pavón, Guillermina, "Bases del poder de los mercaderes...", p. 586.

valorización de las mercancías que como medio de pago. La plata sirve para valorar productos y definir precios, mismos que serán pagados en especie. El gran articulador de estos intercambios son las oligarquías financieras, aunque en dichos procesos participaba la gran mayoría de la población. Además, cuando la plata llegó a circular, rápidamente era retirada para ser concentrada por un comerciante o era usada como medio de atesoramiento por un particular. De ahí la creencia popular de que una parte de la riqueza en oro y plata de varios lugares aún se encuentre enterrada, emparedada o escondida.

Si la plata no circulaba de manera tangible en las transacciones y tenía una especie de existencia virtual que permitía la valorización de productos para concretar pagos en especie, ¿qué otros elementos debemos considerar para comprender la validez y legitimidad de estas prácticas? Sin duda estas transacciones adquieren sentido en el marco de la cultura, en valores socialmente contruidos, mismos que simbólicamente sostienen las garantías financieras presentes en las transacciones mercantiles, pues el honor, la palabra, la hombría, el trabajo y muchos otros entendimientos fungen como aval de los tratantes.

Estos símbolos están en la base de la reproducción de la riqueza. Sin ellos, los comerciantes capitalinos y el resto de agentes, como arrieros, oficiales reales, refinadores de plata, rescatadores de plata y mineros no podrían garantizar la viabilidad de transacciones mercantiles cuando el dinero esta materialmente ausente, para ello valores como el “cumplimiento de la palabra” deben adquirir un profundo sentido social. Si un arriero quiere seguir siendo contratado, sus entregas deben cumplirse; de igual manera, si un minero desea continuar recibiendo los créditos refaccionarios de su aviador, necesita entregar las cantidades de metal acordadas. En ambos casos, el cumplimiento de la palabra era indispensable para continuar una relación comercial. Existían por tanto un conjunto de entendimientos y prácticas que simbolizaban, y contribuían a garantizar a las partes, acreedor y solicitante, al cumplimiento de sus obligaciones. El honor, era algo que podría mantenerse sólo con el cumplimiento de la palabra, y su pérdida podría no solo significar vergüenza, en una sociedad altamente moral como lo es la novohispana, sino también cierta incertidumbre en el futuro si alguno de los individuos que formaban parte de esta compleja red faltase a su palabra, podría correr el riesgo de quedar excluido de alguna actividad económica, o incluso ser violentado por sus acreedores.

Este tipo de valores eran posibles en un campo de significados orientados por la religión católica imperante, reafirmandose en la liturgia o en las representaciones presentes en las procesiones o en las fiestas religiosas. También adquirirían sentido en el marco de la preminencia de las estructuras corporativas que brindaban seguridad social (ayuda en enfermedades o entierros) y organizaban las fiestas patronales; actuaban como redes de monitoreo mutuo, donde el valor de la solidaridad aseguraba que los miembros cumplieran con sus obligaciones para mantener el prestigio del grupo. Incluso entre los miembros del Consulado de Comerciantes de la Ciudad de México había un cerrado código de ética basado en la lealtad corporativa.

La sociedad novohispana era además una sociedad mayoritariamente rural, donde las estructuras de propiedad amparaban solo a una pequeña parte de la población. El resto carecía de tierras y accedían a ella mediante formas de posesión a través de la renta, mediante acuerdos de arrendamiento, aparcería y formas de peonaje. En este tipo de sociedades, valores como el “trabajo”, la “hombria”, y el “honor” descansaban en estructuras familiares y patriarcales. El control patriarcal aseguraba que los jefes de familia fueran los responsables finales de las deudas y compromisos. El respeto a la jerarquía de género y estamento era esencial para que los acuerdos fueran válidos ante la comunidad.

El conjunto de estos valores operaba dentro del complejo sistema de castas que definía la posición de cada persona según su origen (peninsulares, criollos, mestizos indios, mulatos y demás castas). El mestizaje fusionaba culturas indígenas, españolas, africanas y asiáticas, dando lugar a nuevas formas de convivencia. Y si bien el catolicismo era el fundamento de la vida pública y privada, había múltiples sincretismos en materia de creencias religiosas.

Este sistema era cruzado además por estructuras corporativas (gremios, cofradías religiosas y corporaciones civiles), de manera que el conjunto de jerarquías definía un desigual acceso al poder, la educación, los oficios, el trabajo y las formas de propiedad y posesión de la tierra y los recursos.

Desde los discursos dominantes peninsulares prevalecía una visión providencialista que legitimaba la desigualdad como parte de un plan divino, que promovía la obediencia a la Corona y a la Iglesia como una virtud cristiana. La honra, la virtud ligada al linaje y la reputación, la obediencia, la devoción religiosa, la caridad, la humildad y el recato, así como

las lealtades a la Corona, al gremio, a la familia, eran valores sociales medulares en tanto que mantenían la cohesión del orden colonial.

Aquí la palabra empeñada además de ser un valor medular a las transacciones mercantiles que operaban sin dinero, también estaba anclada a un sistema de valores más amplio, por ejemplo:

- a) Al compromiso y la reputación, pues cumplir lo prometido era signo de honra y credibilidad, tenía un peso casi contractual, sobre todo en sociedades donde los documentos escritos no estaban al alcance de todos.
- b) A la confianza comunitaria, misma que operaba en los gremios y corporaciones, donde la palabra era garantía de confianza y romperla podía significar desprestigio.
- c) Respeto de la moral religiosa, pues mentir o faltar a la palabra eran considerados como un pecado y como una mancha en la honra personal y familiar.

De esta manera el valor de la palabra se liga a la confianza y la honra y ambos valores están asociados al trabajo. Y si bien en los círculos aristocráticos había cierto desprecio al trabajo manual, la honradez se ligaba al trabajo. Este último representaba una virtud cristiana, un medio de santificación, pues para la Iglesia el esfuerzo cotidiano tenía un valor espiritual. De igual manera los gremios valoraban el trabajo, sobre todo en cuanto a la disciplina, la dedicación y las habilidades técnicas. Los pueblos de indios, en la medida que fueron fortaleciendo un sistema de gobierno basados en el ascenso por méritos también consideraron el ser buen trabajador como una virtud, pero también como una fuente de prestigio.

Estas virtudes se exaltaban en los sermones, en los manuales de conducta y en la vida gremial y corporativa, reforzando la idea de que la prosperidad debía provenir del esfuerzo y la rectitud. Se pensaba que la riqueza y la fortuna eran otorgadas por Dios. Cabe decir que también circulaban relatos de hallazgos milagrosos, como tesoros enterrados, minas de plata descubiertas, y en muchos casos las personas involucradas eran depositarias de virtudes, debido a que en la búsqueda y hallazgo los que encontraban riqueza se decía que no tenían envidia o malos pensamientos. Así los hallazgos eran interpretados como pruebas de fe, pues la Iglesia insistía en que la verdadera riqueza era espiritual, y toleraba la idea de que la prosperidad material podía ser signo de bendición divina. Esta percepción también tiene su

asidero en las tradiciones alquímicas europeas. En esta sociedad estamental y relativamente rígida, encontrar riquezas ofrecía un horizonte de movilidad social, ello en cierta medida era reafirmado por el uso de amuletos, varas adivinatorias, rituales o prácticas mágicas que buscaban atraer la suerte.

En este conjunto de valores y entendimientos simbólicos se integraban complejos sistemas de clasificación, no siempre coherentes entre sí, los cuales ordenaban otros conjuntos de prácticas y entendimientos sobre la riqueza material y espiritual, la magia, la adivinación, la religión, mismos que analizaremos más adelante. Por ahora baste decir que la relación entre adivinación, magia y minería es un tema recurrente de las practicas mineras y de las búsquedas de las riquezas ocultas y mantiene un fuerte anclaje en la percepción de una moralidad cristiana que reafirma la asociación entre la riqueza material y la espiritual. Ello será el tema del siguiente capítulo.

## II PARA TESOROS, ADIVINOS

La búsqueda de tesoros fue una actividad que exaltó la imaginación de los novohispanos, que fue alimentada por leyendas míticas como la de El Dorado, o el tesoro de Moctezuma; las cuales recorrieron todo el territorio colonial desde el siglo XVI. Estos tesoros se buscaban en cuevas, montes y cerros, donde fue usual encontrarse algún guardián, como serpientes u otros animales, con o sin alteraciones en su cuerpo que resultasen fantásticas. Por supuesto, estos elementos se han mantenido hasta la actualidad en los relatos sobre tesoros que circulan en distintas partes del territorio.<sup>82</sup>

El siguiente caso, rescatado del repositorio documental digital del AGN, da cuenta sobre la práctica de buscar tesoros, así como de diversos motivos simbólicos que nos servirán para adentrarnos en un recorrido sobre el uso en la Nueva España de variados métodos de adivinación, en los que se conjugan saberes mesoamericanos y españoles.

En marzo de 1650, en el pueblo de Querétaro se llevaron a cabo una serie de denuncias ante el comisario de la inquisición fray Cristóbal Vázquez. Varios vecinos de este pueblo señalaron a Isabel de Ovejo como la responsable de haber tomado y hacer tomar peyote a varios indios, con la finalidad de encontrar un tesoro enterrado en una cañada cercana al pueblo. Así mismo, la dicha Isabel también se denunció bajo lo señalado.

Estas denuncias ocurrieron días después de que los vecinos escucharan la lectura del edicto de anatema. Antes que estos, se leían los edictos de fe. Estos podían ser generales, mismos que se leían, teóricamente, tres veces al año en todas las poblaciones novohispanas durante la Cuaresma; por los inquisidores en la capital, y por los comisarios en sus regiones, y versaban sobre el conjunto de delitos que perseguía el Santo Oficio. Por otro lado, estaban

---

<sup>82</sup> Flores, Enrique y Masera, Mariana (coords.). *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia y otras "supersticiones", siglos XVII-XVIII*. México, UNAM, 2010, pp. 57-59.

los particulares, que eran dedicados a un delito específico, como la astrología, la magia, los libros prohibidos; así como el consumo de plantas o uso de procedimientos adivinatorios de origen indígena, tales como el *peyote*, el *puyomate*, el *ololiuhqui*, la suerte con maíz; y para las negras que hablan por el pecho.<sup>83</sup> En ambos edictos se incitaba a denunciar a quienes incurrieran en estos actos. Por otra parte, el edicto de anatema se leía varios días después de leído el edicto de fe, y solía tener un carácter más severo e intimidatorio, en el que se recordaba la pena de excomunión si no se acataba lo dicho en el edicto de fe. En la Nueva España fue común que luego de la lectura de estos edictos, las comisarias recibieran un gran número de denuncias, ya fuese que las personas se acusaran a sí mismas o a otras.<sup>84</sup>

Dentro de los testimonios encontramos el conocimiento popular sobre el uso del peyote. María de 14 años, mencionó haber escuchado que una india le comentó a la “oveja” (Isabel) que el peyote se usaba para buscar minas y tesoros.<sup>85</sup> Por otra parte, Juan de Rangel, cohabitante de Isabel, declara que una india tuerta le dio a Isabel el peyote y un copal blanco; la planta tomada le serviría para encontrar un tesoro, siendo esto una cosa de hechicería.<sup>86</sup> Esta acusación es similar a la que hace Francisca Martínez, española, al señalar como bruja a Isabel por haber consumido el peyote.

En las narraciones sobre la búsqueda de tesoros era común, y lo es aún hoy en día, encontrar elementos referentes al destino o a la moral, en los que se revela para quiénes está reservado el hallar el tesoro. La confesión de Juan de Vargas hace alusión a estos elementos, cuando refiere que Isabel no encontró el tesoro porque “no era para ella”. Juan escucho decir a unas indias que Isabel no encontraría el tesoro, puesto que este estaba reservado para un hombre que viniera de España, mismo que al estar cerca de la cañada se le aparecería un toro, el cual se transformaría en un indio para guiarlo hasta el tesoro.<sup>87</sup>

Por su parte, Isabel, española, viuda de Juan de Molina, asistió voluntariamente para confesar sus acciones. Tres días después de haberse leído el edicto de anatema, asistió ante el comisario para confesar que seis meses atrás había pagado a una india para que esta tomara

---

<sup>83</sup> Alberro, Solangue. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México, FCE, 2015, pp. 58-60.

<sup>84</sup> Chuchiak, John F. y Guerrero Galván, Luis René. *Los edictos de fe del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018, pp. 10-11.  
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/14/6851/2.pdf>

<sup>85</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, foja 6.  
<https://repositorio.agn.gob.mx/busqueda?idDesc=5fb0c716-fb76-4567-bd05-947b3d50359a>

<sup>86</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, foja 10.

<sup>87</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, foja 9.

peyote y con esto pudiera decirle la ubicación del tesoro en la cañada. Isabel menciona que la india le solicitó un “tostón” para una misa, cuatro reales para “Candel”, otro para un copal y otro para el peyote. Al parecer la india nunca hizo lo solicitado, y cansada de sus “embustes” Isabel decidió ir a buscar el tesoro sólo con las señas que de este le dio otra india ya muerta. Lo buscó junto a su hijo Francisco Adame, de catorce años, y otros indios que contrató para cavar; pese a sus esfuerzos, no pudieron encontrarlo y afirmó que nunca volvieron al sitio.<sup>88</sup>

Dos años después de estos sucesos, en la Ciudad de México los inquisidores Francisco de Estrada, Juan Sáenz de Mañozca y Bernabé de la Higuera, declarándose contra la herética pravedad y apostasía, solicitan al padre Cristóbal, comisario de Querétaro, que aprese a Isabel, haga inventario de sus bienes y las diligencias necesarias para enviarla escoltada a las cárceles secretas del Santo Oficio, donde esperara la continuación de su caso.<sup>89</sup>

En audiencia con los inquisidores, Isabel confesó con mayor detalle lo dicho ante el comisario de Querétaro. Mencionó que dieciocho años atrás oyó de su comadre Juana, india, sobre el tesoro, enterrado en la cañada desde los tiempos de Moctezuma, pero que entonces no lo buscó por petición de su marido, pues según él eran “cosas de indios”. No fue sino hasta tres años antes de su detención que, por hallarse pobre y cargada de hijos, decidió buscar el tesoro siguiendo las señas dadas por su comadre años antes. La búsqueda la realizó con los “muchachos de su casa” entre los que se hallaban Juanillo y Lucas de Ayala, siendo este último quien contrató a los indios en la cañada para realizar las excavaciones. Luego de cuatro expediciones fallidas, Isabel desistió de la búsqueda del tesoro que la sacaría de su miseria. No obstante, sus ánimos se reanudarían gracias a Francisca Martínez, española, a quien Isabel recibió en su casa, tiempo después de su fallida expedición. En su visita, Francisca le comentó a Isabel sobre una india llamada Agustina que tomaba peyote para “descubrir cuanto había y se perdía”. Al enterarse de esto, Isabel no consideró que en tal cosa hubiese pecado, por lo que le pidió a Francisca que le trajese a Agustina para encontrar el tesoro con el que saldría de sus necesidades. Una vez reunidas, Agustina le solicitó a Isabel tres pesos, con los cuales se mandaría a decir tres misas, una a nuestra señora; otra San Nicolas de Tolentino; y otra a las ánimas; el resto del dinero se utilizaría para comprar velas y sahumerio para alumbrar y sahumar a la Virgen. Cuando Isabel escuchó que debían hacerse cosas “tan buenas” creyó

---

<sup>88</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, foja 14.

<sup>89</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, fojas 39-40.

que el tesoro ya estaba en sus manos. No obstante, el trato entre ambas no pudo concretarse, y un año más tarde Isabel escuchó en misa que el uso del peyote y otras yerbas era pecado, por lo que decidió confesarse con el padre Cristóbal.<sup>90</sup>

Como puede verse, existen un par de diferencias cronológicas y descriptivas, así como de la identidad de los involucrados, entre la confesión de Isabel, realizada ante el padre Cristóbal, y su testimonio hecho ante los inquisidores dos años después. Además de esto, no confiesa ninguna de las cosas por las que es señalada en los testimonios realizados por los vecinos de Querétaro, lo cual será una constante en todo su juicio y por lo que será amonestada varias veces por los inquisidores.

A las acusaciones hechas por los vecinos de Querétaro se le sumaron las de la escolta que trajo a Isabel a las cárceles del secreto en la Ciudad de México. Esta estaba conformada por Pedro Niño de Guevara y Pedro García Collado, quienes también se encargaron de llevar presas a otras dos mujeres, Francisca Jaimez y Agustina de las Nieves, cuyos delitos no se mencionan. A este grupo se les sumó Cebrián López, vecino y comerciante de la Ciudad de México.

En su primer día fuera de Querétaro, ambos Pedros se detuvieron a darle de comer a las bestias, en su descanso escucharon decir a Isabel que ella sabía a qué la llevaban, además de que era cierto que encendía las candelitas al igual que las otras dos mujeres. Con esto, los hombres consideraron a Isabel como una mujer desvergonzada, actitud consecuente con los rumores que circulaban en Querétaro sobre que ella era una bruja.<sup>91</sup>

No queda claro a que se refiere Isabel con “encender las candelitas”, pero parece indicar que habla de una incursión en prácticas supersticiosas, de las que, al parecer, también han participado Francisca y Agustina, las otras dos presas. La confesión de Francisca corrobora el testimonio de ambos Pedros, cuando menciona que lo dicho por Isabel conmocionó tanto a sus escoltas que ambos sacaron de su pecho unas reliquias y pidieron ser protegidos de “aquellas voladoras”.<sup>92</sup>

El testimonio de Cebrián no solo corrobora lo ya dicho por ambos Pedros y Francisca, sino que revela un dato más de las actividades *supersticiosas* de Isabel. En su testimonio narra haberse encontrado con aquel grupo y decidir acompañarlo, fue testigo de la charla ya

---

<sup>90</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 56-59.

<sup>91</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 19, 23-24.

<sup>92</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 28.

mencionada, pero ese día más tarde conversó solo con Isabel. Ella le comentó que en Querétaro había sido invitada por dos mujeres a la cañada, donde sacaron un lebrillo con agua con el que podrían ver a “fulano sin nombrar el nombre”. Luego de que las mujeres susurraron al lebrillo unas palabras desconocidas para Isabel, esta pudo ver a un hombre reflejado en el agua, en un paraje desconocido. Posteriormente, una de las mujeres quiso saber de un mozo que estaba en Perú, y saber si se había casado; el dicho mozo apareció en el agua, y la mujer observó que se hallaba con buena salud y sin estar casado. La última de las mujeres dispuso el librillo para ver a “su galán”, un clérigo llamado Arcadio García, al que vio en un paraje desconocido.<sup>93</sup>

Como mencione antes, Isabel no confiesa los otros señalamientos que hicieron los vecinos de Querétaro, por lo que el licenciado Thomas López de Erechun, secretario del santo oficio, en calidad de fiscal acusó puntualmente a Isabel de:

1. Buscar por codicia un tesoro.
2. Usar medios ilícitos para saber dónde estaba el tesoro.
3. Conocer la historia del toro y su aparición y no contar esto a las autoridades inquisitoriales.
4. Tomar peyote en sus aposentos, junto a otra persona, para buscar el tesoro, y no revelar el nombre de esta persona.
5. Usar en lebrillo con agua para saber dónde estaba el tesoro.<sup>94</sup>
6. Hacer tomar peyote a un indio para saber si un hombre que radicaba en Perú todavía estaba casado. Esto lo ordenó porque una amiga suya era pretendiente de aquel hombre.
7. Por hacer tomar a varios indios el peyote (medio infernal) para conseguir el tesoro, y mandar a una persona a conseguir más indios para hacerlos tomar el peyote y emplear otros medios ilícitos y supersticiosos con los que invocarían al demonio para conseguir su cometido. Acciones que son consecuentes con su reputación de bruja, en Querétaro, y que nunca ha sido negada por ella en aquel pueblo.
8. Presumir conocer los motivos por los cuales era llevada a las cárceles del secreto, ser mordaz y de mala lengua.

---

<sup>93</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 34.

<sup>94</sup> Esta ocasión en que usó el lebrillo no aparece en los testimonios que levantó el padre Cristóbal.

9. Causar escrúpulo en su escolta.

10. Por no confesar la verdad de lo que se le ha preguntado, ni delatar a otros participantes de delitos similares a los suyos, aun estando bajo juramento y siendo varias veces instada a decir la verdad.

Por ello, según Thomas, se debe presumir que Isabel ha hecho y cometido muchos delitos en contra de la santa fe católica y ley evangélica, además de ser cómplice de otras personas cuyos delitos son similares y encubrirlos maliciosamente. Por lo cual, la acusa de perjuración [perjurio], además de ser supersticiosa embustera, usando cosas prohibidas, con las que se debe presumir tuvo pacto con el demonio. Así mismo, sugiere que sea condenada con la mayor y más grave pena que establezca el derecho, las Bulas y cartas ordenadas en el Santo Oficio.<sup>95</sup>

El resto del caso se vuelve una búsqueda implacable por parte de los inquisidores para conseguir la verdad de todo lo ocultado por Isabel. Primero, dicha mujer será extraída de las cárceles secretas y puesta en audiencia antes los inquisidores una y otra vez para ser preguntada de si se acuerda de algún detalle nuevo. Luego, los inquisidores harán públicas las confesiones hechas en su contra, sin revelar el nombre de los confesantes, en las que se diseccionará meticulosamente cada una de estas para que Isabel las desmienta o se admita culpable. En esta segunda sección aparecerán testimonios que no se mencionan al inicio del caso, y que posiblemente sí levantó el padre Cristóbal; además se hallan también aclaraciones y eventos que Isabel no dijo antes. Lejos de ser una engorrosa repetición de eventos, aparecen narraciones que nos dejan adentrarnos aún más en este complicado mundo lleno de creencias, y que al examinarlas parece diluirse la frontera del tiempo que separa las sociedades pasadas de las contemporáneas.

En una de sus audiencias con los inquisidores, Isabel narra que Francisca Martínez le dijo que una india ladina llamada Agustina subió a un cerro, donde tomó peyote, con el cual pudo ver un tesoro que contenía platos de plata, una cadena de perlas, anillos y unas lámparas, pero no fue capaz de encontrarlo. Entonces, por órdenes de Francisca, Isabel, Agustina y el cuñado de esta fueron al cerro a buscar el tesoro. Estando en el cerro, se encontraron a una mujer que les advirtió haber visto allí una vez al demonio en un caballo muy gordo, a lo que

---

<sup>95</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 67-72.

Isabel respondió que esperaba se les apareciera el diablo, para que este les dijera dónde estaba el tesoro, no preocupándole su aparición, puesto que “sólo con mostrarle la cruz se iría”. Al final, estos no encontraron nada.<sup>96</sup>

Publicadas las confesiones, Isabel contesta al testimonio de María de Espinoza, y confirma que esta conocía una oración con la que era capaz de ver todo cuanto quería ver. Isabel pagaba a María un “tostón” o un peso para los ayunos que se debían hacer, María ayunaba jueves, viernes y sábado, para después el domingo ir a la casa de Isabel y darle “buenas nuevas”. Esto lo llegó a hacer catorce veces, en las que solicitó a María rezar su oración a San Agustín, pero con ello nunca pudo decirle nada del tesoro.<sup>97</sup>

Luego, contestando al testimonio de Cebrián, menciona que lo del lebrillo jamás lo ha contado porque no lo ha hecho, ni visto hacer. No obstante, recordó que esa historia la escuchó de una mujer gachupina en Querétaro, a la que tenían por zahorí, porque era capaz de decir lo que se quería saber.<sup>98</sup>

Al final, parece que las nuevas revelaciones hechas por Isabel parecieron ser suficientes para los inquisidores, quienes decidieron dejarla ir bajo la advertencia de no volver a incurrir en tales delitos, so pena de excomunión máxima. Se hizo un inventario de los costos de su encierro, que se pagaron con dinero de Isabel, conseguido con la venta de algunos de sus bienes, venta que hizo Cristóbal, devolviéndosele la cantidad sobrante, así como todos sus bienes embargados.<sup>99</sup>

Gracias a este caso, podemos observar que la práctica de buscar tesoros en la Nueva España se vinculó estrechamente con diversas prácticas adivinatorias. Además, alrededor de estos relatos se conjugaron una serie de arquetipos que normaron conductas, y que están muy relacionados con los centros mineros ya que, sin bien Querétaro no fue un centro minero, debemos recordad que Isabel es natural de Ostotipac, pueblo minero. Esto nos hace pensar en la fuerza que estas historias y arquetipos tuvieron para ser transmitidos en todo en territorio novohispano, y formar parte de la experiencia cotidiana de sus habitantes.

Es interesante que se señale que el tesoro de la cañada reside ahí desde los tiempos de Moctezuma. Si bien, en su narración Isabel no menciona que este sea el tesoro de

---

<sup>96</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 83.

<sup>97</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 100.

<sup>98</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 104.

<sup>99</sup> AGN, Inquisición, Vol. 461, Exp. 22, 1652, f. 117-129.

Moctezuma, debemos poner de manifiesto que alrededor de este se formó una gran leyenda. Luego de su desaparición después de los sucesos de la “Noche Triste” los rumores de su gran cuantía impulsaron a los conquistadores a buscarlo con gran afán, instalándose en la memoria de los habitantes novohispanos, lo que le permitió perdurar en el tiempo para seguir impulsado su búsqueda. En 1575, el mismo Martín Cortés, hijo del conquistador Hernán Cortés, y segundo marqués del valle de Oaxaca (México), luego de recibir noticias sobre la posibilidad de que el tesoro se hallase escondido en su jurisdicción, pidió concertar un asiento o contrato de búsqueda y rescate con el rey Felipe II, el cual se concretó, pero del cual no se sabe su resolución. Posteriormente, en 1637, el tesoro motivó otra expedición, luego de que el indio Francisco de Tapia hiciera ante el virrey Marqués de Cadereyta una relación sobre el paradero del tesoro, el cual parecía estar cerca del barrio de San Pablo y los pueblos de Mexicaltzingo, pertenecientes a la comarca de México. En dicha expedición se vieron involucrados diversos miembros del gobierno colonial, como el mismo virrey; el alcalde mayor de Iztapalapa, los gobernadores de San Juan de Mexicaltzingo, quienes propiciaron herramientas, indios y el pago de sus salarios; y la Real Audiencia de México, la cual envió a don Juan de Gordezuela y al doctor Andrés Gómez de Mora, fiscal de la Audiencia, para que ambos diesen continuidad al proyecto. Al igual que el caso anterior, de este no se sabe su resolución.<sup>100</sup>

Esta historia pudo haber hecho pensar a los conquistadores y el resto de la población novohispana que el tesoro de Moctezuma no era el único tesoro perdido proveniente de los pueblos recién sometidos. Puesto que estos se hallaban diseminados por todo el territorio, este debía estar lleno de tesoros ocultos a propósito. ¿Cómo encontrar algo oculto, si los únicos indicios que se tienen son los rumores de posibles ubicaciones, como en el caso del tesoro de Moctezuma? Ante tal interrogante, parece sensata la incursión en prácticas adivinatorias, que se presentan como herramientas para tomar acción no en el mundo, sino sobre el mundo, por la capacidad que estas prácticas presentan para controlar el destino.

Dentro de las prácticas adivinatorias que se mencionan, está el uso del peyote, la cual fue una planta muy usada para dichos fines, así como perseguida por la inquisición. Por otra parte, el uso del “lebrillo” con agua corresponde a la hidromancia. Esta forma de adivinación

---

<sup>100</sup> Cuevas Góngora, David. “El tesoro perdido de “Moctezuma” ”. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*. 33, 2011, pp. 294-297. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3852219>.

consiste, principalmente, en interpretar los signos del agua. La misma ya había sido ubicada desde 1538 como “vana” por el autor Pedro Ciruelo, así como otras formas de adivinar.<sup>101</sup> Por otra parte, la hidromancia puede ser encontrada en tiempos más remotos, como se ha hecho en papiros griegos que datan de los siglos III y IV d.C.,<sup>102</sup> aunque por su simpleza, estoy convencido de que su uso es más antiguo.

Por otra parte, Isabel menciona que María de Espinoza recitaba una oración a San Agustín con la que era capaz de ver todo cuanto quisiera. Lamentablemente esta oración no se reproduce en el texto, no obstante, recitar conjuros, rezos u oraciones para fines adivinatorios no fue extraño en la Nueva España. Ya fuese que les emplearan antes de usar un instrumento, como habas, huesos, o las varas de nuestro estudio; o que en la recitación se solicitara la capacidad de adivinar, como parece ser el caso de María. La autora Araceli Campos expone el uso de uno de estos conjuros, al cual titula “Conjuro de la señora de Belén”. En este, cuando el consultante terminase de recitarlo, su cuerpo se torcería a la derecha para indicar una respuesta positiva, o la izquierda para indicar una negativa.<sup>103</sup>

Además de estas prácticas, dentro de la narración varias veces son mencionadas apariciones míticas o sobrenaturales. El diablo es una figura común en cuanto a los guardianes de tesoros, o a la búsqueda rápida de riquezas. La descripción que Isabel hace sobre el demonio montado sobre un caballo gordísimo, en la actualidad es inevitable asociarla con la figura del Charro Negro, a quien se le relaciona con el diablo y cuyas apariciones tienen lugar en narraciones que versan sobre tesoros enterrados, dinero o la búsqueda del rápido enriquecimiento.<sup>104</sup> El demonio al que alude Isabel, lejos de ser la figura decimonónica del Charro Negro, sí que es una figura mitificada del guardín del tesoro, que puede tener diversas manifestaciones, como los son indios, ancianos, soldados o serpientes.

---

<sup>101</sup> Ciruelo, Pedro. *Reprovação de las supersticiones y hechicerías (1538)*. José Luis Herrero Ingelmo (Ed). Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003, p. 209.

<sup>102</sup> Da Rosa Carlos, Giovana. “PAPIROS MÁGICOS GREGOS: ENTRE DIVINDADES, SÍMBOLOS E PRÁTICAS DE MAGIA”. Pesquisa em Ciências Humanas [livro eletrônico]: caminhos trabalhados na graduação. 1ed., 2019, pp. 164-172.  
[https://www.academia.edu/42002706/Papiros\\_M%C3%A1gicos\\_Gregos\\_Entre\\_Divindades\\_S%C3%ADmbolos\\_e\\_Pr%C3%A1ticas\\_de\\_Magia](https://www.academia.edu/42002706/Papiros_M%C3%A1gicos_Gregos_Entre_Divindades_S%C3%ADmbolos_e_Pr%C3%A1ticas_de_Magia)

<sup>103</sup> Campos Moreno, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo inquisitorial de la Nueva España. 1600-1630*. Edición anotada y estudio preliminar. México, UNAM, 1994, p. 139.

<sup>104</sup> Portal y Salles, María Ana y Vania. “La tradición oral y la construcción de una figura moderna en el mundo de Tlalpan y Xochimilco”. *ALTERIDADES*, 8 (15), 1998, p. 3.

Por otra parte, en la Nueva España, abundaron los relatos en los que un toro se aparece en cuevas, cerros o lagunas, y cuya aparición está ligada a un pacto con el diablo o a la búsqueda de un tesoro.<sup>105</sup> No es extraño que la figura del toro sea una que aparezca en narraciones que versen sobre dinero enterrado. En muchas culturas el toro es la representación terrena de la luna, por la semejanza que existe entre su cornamenta y la fase menguante de la luna. A sí mismo, luna y toro remiten a los ciclos menstruales y a la fecundidad.<sup>106</sup> Además de ello, en las culturas mesoamericanas, las cuevas tienen un estrecho vínculo con la fertilidad, siendo representadas como las engendradoras de los humanos, como queda establecido en el Chicomoztoc.<sup>107</sup>

A lo largo de la historia, en numerosos pueblos la caverna funge como un arquetipo de la matriz materna, además de figurar en distintos mitos de origen, de renacimiento y de iniciación. En ocasiones son receptáculos de energía telúrica, por lo que se vuelven cruciales para las operaciones mágicas. El carácter subterráneo de la caverna la ha hecho objeto de interpretaciones secundarias, asociándosele como guarida de los menores, los enanos y los guardianes de los tesoros, siendo estos últimos peligrosas entidades psíquicas.<sup>108</sup>

Durante la colonización de la Nueva España, varios lugares escaparon del dominio humano, por lo que se creyeron refugio de los demonios expulsados de los pueblos, haciendo que bosques, páramos, montañas, cuevas, ciénegas y aguas en general fueran declarados lugares peligrosos sujetos a la acción del Diablo.<sup>109</sup>

Como vimos, en la práctica de buscar tesoros se relacionan íntimamente conocimientos denominados por la Iglesia como “supersticiosos”, por ejemplo, el enunciar fórmulas mágicas y realizar prácticas adivinatorias. Para los siglos XVII y XVIII, gracias al mestizaje, en la práctica de buscar tesoros se vinculan significados que remiten a culturas de indios, negros y españoles, pero que en el discurso se hallan desarticulados de su origen. Para

---

<sup>105</sup> Flores, Enrique y Masera, Mariana. “*Relatos populares de la Inquisición...*”, pp. 37-40.

<sup>106</sup> Mendoza Arroyo, Juan Manuel. “En busca de la felicidad. Entierros de oro, magia y alquimia en Uruapan”. En *Uruapan: paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*, José Napoleón Guzmán Ávila (ed.), México, Morevallado, 2002, p. 75.

<sup>107</sup> Limón Olivera, Silvia. “Las cuevas como espacios sagrados en las religiones mesoamericana y andina”. *Perspectivas latinoamericanas*, Núm. 7, 2010, pp. 75-76.

<sup>108</sup> Chevalier y Gheerbrant, Jean y Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1986, pp. 263-267.

<sup>109</sup> Ayala Calderón, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. México, UNAM, 2008.

continuar hablando de la adivinación en Nueva España, es indispensable dar un repaso de la cosmovisión de las culturas mesoamericanas, así como a sus propias formas de adivinar.

### **Adivinación en Mesoamérica**

El territorio mesoamericano estuvo poblado por una gran diversidad de pueblos, con características propias y diferencias, pero que, a pesar de ello, compartían un pasado cultural que los hacía similares entre sí. Este pasado compartido, es un conglomerado de conocimientos que albergan a los mitos de creación, deidades, ritos y prácticas religiosas.

El mundo mesoamericano fue, en esencia, un mundo permeado por la magia, por lo que resalta la variedad de prácticas adivinatorias desarrolladas por los pueblos del territorio. Muchas de estas prácticas sobreviven hoy en día, y son estudiadas por los etnógrafos e historiadores, sin embargo, una buena opción para conocer las formas originales de estas prácticas, así como las que ya no sobreviven, es acercarnos a los escritos de los primeros hombres religiosos que llegaron al territorio de la Nueva España. No obstante, primero es preciso realizar un bosquejo general de la cosmovisión mesoamericana, para entender la base en que se sustenta todo el conocimiento adivinatorio de estos pueblos.

### **La cosmovisión mesoamericana**

En el Altiplano Central de México, convergieron varios centros de población pluriétnicos y plurilingüísticos, pero que compartieron, en su mayoría, la lengua náhuatl. Esta tradición lingüística les hizo compartir también una tradición cultural común, una cosmovisión. Sin embargo, esta cosmovisión no sólo se compartió en el Altiplano Central, sino que también permaneció presente en toda Mesoamérica.<sup>110</sup>

Tomando entonces como referencia a la cultura nahua, veremos que su cosmovisión divide al universo en 22 pisos, 9 superiores, 4 terrestres y 9 subterráneos. Los nueve pisos superiores y subterráneos pertenecen a los dioses, son una dualidad que corresponde a las fuerzas de calor y frío, respectivamente. Toda esta estructura cósmica está erigida sobre un

---

<sup>110</sup> López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, p. 55.

principio fundamental: la dualidad, de la que se montará toda la compleja estructura posterior.<sup>111</sup>

Los cuatro pisos terrestres, no solo son habitados por los hombres, sino por toda una serie de fuerzas sobrenaturales que viven en las criaturas y las cosas, siendo las dueñas de bosques, cuevas y cerros. Los hombres, por su parte, están sujetos a las influencias de estos seres, pero también a las influencias de los dioses que habitan en los demás pisos. La estructura de estos cuatro pisos es de una especie de disco, dividido en cinco puntos: el centro y cuatro extremos. De cada punto se erige un pilar o árbol (varía en la cultura), que no sólo sirven para sostener a los 9 pisos superiores, sino que funcionan como vías de comunicación, por las cuales transitan las fuerzas de los dioses superiores y subterráneos; afectando constantemente al mundo de los hombres.<sup>112</sup>

Esta comunicación de fuerzas es creadora, pero también dañina, su origen se remonta al inicio de los tiempos. Antes de que existiera el tiempo de los hombres, existió uno pacífico e intrascendente, que fue interrumpido por la creación del segundo tiempo, el del mito o de las creaciones. Este era tiempo en el que habitan los dioses, y es dinámico, ya que de las interacciones entre estos dioses surgió el tercer tiempo, el de los hombres.

Estos dos tiempos coexistían, pero en planos separados. El tiempo de los dioses interactúa con el de los hombres a partir de las fuerzas que los primeros envían al mundo de los segundos. Esta interacción cósmica rige toda la vida del tiempo de los hombres, ya que determinan el buen tiempo, las enfermedades y la salud. Para pronosticar el porvenir de estas fuerzas, los hombres desarrollaron dos tipos de calendarios, uno ritual, de 260 días, perteneciente al tiempo de los dioses; y otro de 365 días, que regía el tiempo de los hombres.<sup>113</sup>

La vida de los hombres dependía enteramente de la intervención de estas fuerzas, por lo que el calendario ritual se construyó para marcar los tiempos de llegada de estas fuerzas, así, los hombres sabrían cuándo pedir el favor de los dioses, para emprender un viaje, una expedición o realizar una cosecha.

Cada uno de los dioses lanzaba sus fuerzas a la tierra de los hombres en un tiempo determinado, es decir, todos tenían una especie de turno para participar en el proceso de

---

<sup>111</sup> López Austin, *“Cuerpo Humano e Ideología...”,* pp. 58-60.

<sup>112</sup> López Austin, *“Cuerpo Humano e Ideología...”,* pp. 64-66.

<sup>113</sup> López Austin, *“Cuerpo Humano e Ideología...”,* pp. 70-72.

comunicación entre los pisos superiores, pasar por los pisos intermedios y llegar a los subterráneos; así, hasta volver a subir.

Por esta razón, predecir el tiempo futuro o intentar adelantarse a lo que podía ocurrir se volvió indispensable para los hombres, ya que el devenir de todo su tiempo estaba ligado al tránsito de estas fuerzas. Esta necesidad propició la especialización de los procesos adivinatorios, con la finalidad de ser mucho más precisos en su predicción. La especialización de las artes adivinatorias estuvo ligada a la observación de los astros y desarrollo de la astrología.<sup>114</sup>

La especialización de estas artes estuvo encarnada por los sacerdotes de los templos, que resguardaban el conocimiento astronómico y calendárico que usaban para calcular el devenir de las fuerzas cósmicas y hacer predicciones sobre la buena fortuna de los días y los hombres. Esta práctica adivinatoria mediante calendario fue la más desarrollada, sin embargo, existieron otras que no dependían de este, las cuales mencionaré más adelante.

Antes de comenzar a enumerar estas prácticas, debo mencionar que las fuentes utilizadas son de los hombres de fe que se interesaron en escribir sobre las costumbres de los indios. Por ello, son fuentes que nos permiten acercarnos de manera superficial a las prácticas, ya que se enfocan en describir los resultados y no los procedimientos, de los que seguro solo eran conocedores los especialistas de estas técnicas.

### **Adivinación por calendario**

En el mundo mesoamericano, los términos “adivinación” y “contar” se expresaban a través de la palabra *tlapohua*. La adivinación por medio del calendario ritual era la acción de contar los días (*tonalpohua*).<sup>115</sup> Dicho calendario, llamado Tonálamatl (papel o libro de los días), daba cuenta de un ciclo de 260 días, y era la herramienta usada por los *tonalpouhque*, especialistas en la cuenta de los días.<sup>116</sup> El calendario está compuesto por 20 páginas, signos

---

<sup>114</sup> López Austin, Alfredo. “La etapa de desarrollo: la época de esplendor (el Clásico)”. En *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, UNAM, 1999, pp. 58-60.

<sup>115</sup> Dehouve, Danièle. *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*. Jean Hennequin Mercier (Trad.). México, CIESAS-CEMCA, 2014, p. 191.

<http://www.danieledehouve.com/images/articles/dehouve%20Imaginario%20numeros.pdf>

<sup>116</sup> Durán, Diego. “Apéndice”. En *Historia de las Indias de Nueva España y las Islas de Tierra Firme*. Il. José F. Ramírez. México, Tomo II, Imprenta de Ignacio Escalante, 1880, p. 21.

<https://archive.org/download/historiadelasind02dur/historiadelasind02dur.pdf>

o caracteres, cada carácter está dividido en trece días, en ese sentido, un carácter o trecena equivale a una semana de trece días, que contados cada uno hacen un círculo de doscientos sesenta días. Los tonalpouhque realizaban sus labores adivinatorias apoyados de libros en los que se encontraban escritos todos los caracteres de cada día. En estos libros también se encontraban dibujados Oxomoco y Cipactonal, mujer y hombre, que dieron origen a esta forma adivinatoria de contar los días.<sup>117</sup>



Imagen extraída del Códice Florentino, libro 4, fol. 3v. En ella se muestra a la pareja Oxomoc y Cipactonal.

Cada carácter o trecena tiene un valor general de buena o mala fortuna. Por otra parte, cada día que compone la trecena tiene su propio valor. Los tonalpouhque eran llamados cuando un infante nacía, siendo su trabajo el de consultar el calendario para pronosticar la buena o mala fortuna de este, según el carácter en que haya nacido; además de indicar el día del bautizo.<sup>118</sup> A continuación, reproduzco los 20 caracteres y sus pronósticos generales.

|                                   |                                      |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| 1. Cecipactli, de buena fortuna.  | 11. Ceocumapli, de buena fortuna.    |
| 2. Ocelutl, mal afortunado.       | 12. Cecuetzpali, de fortuna mixta.   |
| 3. Macatl, de fortuna mixta.      | 13. Ceolin, de fortuna mixta.        |
| 4. Cesuchitl, de mala fortuna.    | 14. Ceitzcuintli, de buena fortuna.  |
| 5. Ceacatl, de mala fortuna.      | 15. Cecalli, de mala fortuna.        |
| 6. Cemiquiztli, de fortuna mixta. | 16. Coscaquauhtli, de buena fortuna. |

<sup>117</sup> Sahagún, Bernardino de, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura, Diego de Grado, Bonifacio Maximiliano, Mateo Severino, et al. *Historia general de las cosas de Nueva España* (Códice florentino), 1577. Disponible en el Códice Florentino Digital/Digital Florentine Codex, editado por Kim N. Richter, Alicia Maria Houtrouw, Kevin Terraciano, Jeanette Favrot Peterson, Diana Magaloni y Lisa Sousa, lib. 4, fol. 1r-3v. Getty Research Institute, 2023. <https://florentinecodex.getty.edu/es>.

<sup>118</sup> Diego Durán, “Apéndice...”, p 21.

|                                   |                                   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| 7. Cequiavitl, de mala fortuna.   | 17. Ceatl, de fortuna mixta.      |
| 8. Cemalinalli, de mala afortuna. | 18. Ceecatli, de mala fortuna.    |
| 9. Cecoatl, de buena fortuna.     | 19. Cequauhtli, de fortuna mixta. |
| 10. Cetecpatl, de buena fortuna.  | 20. Cetochtli, de buena fortuna.  |

Tabla realizada a partir de los contenidos en el libro 4 del Códice Florentino.

Estos pronósticos “generales” advertían un posible desenvolvimiento de la persona que naciera en un día gobernado por ese carácter, sin embargo, esto no era una regla. Por un lado, cada signo contiene días de buena y mala fortuna, aun cuando el signo sea de buena fortuna o mala fortuna en general. De esta forma, si una persona nacía bajo un signo de infortunio, postergar su bautizo hasta un día afortunado era una forma de equilibrar su destino. Por otra parte, lo anterior dependía enteramente de los actos de la persona, es decir, nacer en un “buen” signo no garantizaba la buena fortuna.

Un hombre o mujer que naciera en el carácter Cecipactli, era susceptible de buena fortuna, pero esta podía perderse por su negligencia o “flojura”. Los hijos varones de principales podrían ser señores, senadores o ricos; o por el contrario, siendo hijo de padres pobres, este sería valiente, honrado y tendría que comer. Para el caso de las mujeres,<sup>119</sup> estas podrían ser ricas, tendrían todo lo que necesitaran, además de que podrían compartir su riqueza dando de comer y beber a los pobres. No obstante, los nacidos en este signo podrían perder su buena fortuna si no hacían penitencia, no sufrían los castigos impuestos y si no andaban por “camino derecho”; el incumplimiento de estos requisitos podría llevar a un camino de menosprecio por el resto de personas.<sup>120</sup>

Por otra parte, séptimo carácter, llamado Cequiavitl, es de mala fortuna. Los que nacen en este signo son “nigrománticos, bruxos, hechiceros, enbaidores”.<sup>121</sup> No obstante, la mala fortuna de este carácter no afecta a la décima y la tercera casa (día), ya que estas son universalmente buenas, cosa que se expone más adelante.

Como mencioné más arriba, el calendario ritual indicaba el flujo de tal o cual deidad sobre la tierra, es decir, avisaba sobre qué influencias cósmicas fluctuaban en la tierra de los

<sup>119</sup> No se especifica si existe una diferencia entre las mujeres nacidas en casa de principales o de personas pobres, como el caso de los varones.

<sup>120</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 4, fol. 1r-2v.

<sup>121</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 4, fol. 27r.

hombres en ese tiempo; por lo que el calendario permite ser una especie de “guía” que indica cómo vivir en un mundo plagado de influencias malignas o benignas. Esta afirmación puedo sostenerla con las razones que Sahagún da del porqué este es un mal signo:

“El septimo signo: se llamava cequiavtl, dezian: que era de mala ventura. Porque esta casa, dezian: que las diosas que se llamavan cioateteu: descencian ala tierra, y davan muchas enfermedades, alos muchachos, y muchachas: y los padres, con todo rigor mandavan asus hijos: que no saliessen fuera de sus casas, dezian les. No salgais de casa: porque si salis, encontraroseys con las diosas, llamadas cioateteu; que descenden agora a la tierra: tenian temor los padres, y madres: que no diesse perlasia asus hijos. Si saliessen a alguna parte, reyante este signo: ofrecian en los oratorios, de las diosas: porque avian muchos en muchas partes, y cobrian con papeles a las estatuas, destas diosas...”<sup>122</sup>

El calendario advierte de las fuerzas cósmicas que en ese tiempo (las casas en las que reina el signo) afectan a los hombres, y qué pueden hacer estos para evitarlas o qué hacer para no provocarles un desagrado, como la alternativa de colocar ofrendas en los altares de las diosas. No obstante, para los infantes nacidos en este signo, había una forma de evitar su mala fortuna posterior: “Y a los que nacían en este signo, no los baptizaban; sino difirian los, hasta la tercera casa: que sellamava eycipactli, dezian: que aquella casa mejorava la ventura, de aquel que se baptizaba...”<sup>123</sup>



Imagen extraída del Códice Florentino, libro 4, fol. 29r. En ella se muestra el bautizo de un infante en la tercera casa, ilustrado en la parte superior, como lo indica el texto.

El código no solo narra cuáles casas son las afortunadas y las que no, sino también el qué se debe hacer para remediar la mala fortuna. La cuarta casa de este séptimo signo es descrita como “indiferente”, ya que en esta casa se realizan ejecuciones de prisioneros y

<sup>122</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 4, fol. 27v.

<sup>123</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 4, fol. 27v-28r

sacrificios para que el señor viva muchos años; además, nacen los nigromantes, y existe una advertencia de no reñir en esta casa. Por otro lado, la quinta y sexta casa son de infortunio, pero que se puede remediar si el infante es bautizado en la séptima casa, ya que esta era siempre bien afortunada. La octava y novena casa eran mal afortunadas, se explica que las novenas casas de todos los signos siempre son mal afortunadas; sin embargo, para remediar esto, el infante debía ser bautizado en la décima casa, ya que esta, al igual que la onceava, doceava y treceava casa eran bien afortunadas:<sup>124</sup>

“Que todas las postreras casas, de todos los signos: eran bien afortunadas. La undecima casa deste signo: se llama matlactlioceatl. Y la duodecima: matlactliumomeitzcuintle. Y la tercia decima, que es postrera: se llama matlactliomeiosomatli. Todas estas cuatro casas: son bien afortunadas y dichosas.”

## De los agüeros y pronósticos

Otras formas de predicción las encontramos en el libro quinto, llamado de los agüeros y pronósticos. Sahagún explica en el prólogo del mismo, que los humanos poseen un hambre de conocimiento heredado de los primeros padres (Adán y Eva), el cual incluye el de conocer las cosas futuras y ocultas. Una manera de conocer el porvenir es la interpretación del bramido de ciertos animales, graznidos de aves o el caminar de un animal.<sup>125</sup>

El primer agüero que se nos presenta, relata muy bien la deducción y actividad que se debe hacer cuando una persona escucha bramar a un animal salvaje o un zumbido en los montes o valles:

“El primer aguero destos, es: que cuando alguno oya en las montañas bramar alguna bestia fiera, o algun sonido, hazia zumbido en las montañas, o en los valles luego tomaba mal aguero: diziendo que significaba algun infortunio, o desastre: que le avia de venir en breve o que avia de morir en la guerra, o de enfermedad, o que algun desastre, o infortunio le avia de venir: de que le avian de hazer esclavo a el, o alguno de sus hijos, o que alguna desventura avia de venir por el, o por su casa...”<sup>126</sup>

El texto continúa narrando lo que la persona hacia luego de escuchar este mal agüero:

“Aviendo oydo este mal aguero: luego yva a buscar a aquellos que sabian declarar estos agueros: a los quales llamavan tonalpouhque. I este aguero, o adivino consolava, y esfursava a este tal: diziendole desta manera. Hijo mio pobrezito: pues que as venido, a buscar la declaracion del aguero, que viste: y veniste a ver el espejo donde esta la declaracion de lo que viste: sabete que es cosa adversa, y trabajosa lo que significa. Y esto no es porque yo lo digo: sino porque asi lo dexaron dicho, escrito nuestros viejos, y antepasados: asi que la significación deste tu aguero, es: que te as de ver en pobreza y trabajos,

<sup>124</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 4, fol. 29v-34v.

<sup>125</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 5, fol. iv.

<sup>126</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 5, fol. 1r-1v.

o moriras: por ventura esta ya enojado contra ti, aquel por quien bivimos: y no quiere que bivas mas tiempo espera con animo lo que vendrá: porque ansi esta escrito en nuestros libros de que usamos, para declarar estas cosas, a los quales acontece...”<sup>127</sup>

Lo que el adivino propone más adelante, es que su consultor no desespere, que acepte el porvenir con tranquilidad. Sin embargo, también le da una solución para su infortunio, el cual consiste en comprar papeles e incienso, que llevara a su casa para que el adivino pueda realizar un trabajo que remedie su situación.<sup>128</sup>

Otro ejemplo se nos presenta del cantar de un ave llamada oactli, que si era escuchada como alguien que ríe, se tomaba a bien, ya que su canto asemejaba a alguien que decía “buen tiempo”. Sin embargo, si el canto era más parecido a una risa muy fuerte, esto se tomaba como mal presagio, ya que avisaba de una muerte cercana, o una tragedia.<sup>129</sup>

Por otra parte, los frailes Jerónimo de Mendieta y Toribio Benavente hacen sus propias aportaciones en la materia de los agüeros prehispánicos. Aunque las obras de los autores distan significativamente una de la otra en cuanto a su publicación, las descripciones son muy parecidas. En ambos escritos podemos hallar mención (al igual que en el libro de Sahagún) sobre el mensaje mortal que significaba ver a un búho o lechuza sobre la casa de alguien, o de uno. También tenían agüeros para cuando una culebra, alacrán o “sabandija” se atravesaba frente a su camino; o el mensaje de muerte de uno de los padres si una mujer paría mellizos, teniendo que ejecutar a uno de los recién nacidos para que lo primero no sucediera.<sup>130</sup>

Retomando el libro de Sahagún, el segundo apartado de este se dedica más a cuestiones de tipo supersticiosas,<sup>131</sup> que hablan de cosas que no se deben hacer para no contraer una enfermedad, como oler mucho una determinada flor;<sup>132</sup> o situaciones a evitar si

<sup>127</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 5, fol. 1v.

<sup>128</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 5, fol. 2r.

<sup>129</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 5, fol. 2r-4v.

<sup>130</sup> Mendieta, Jerónimo de. “Libro segundo. Que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad”. En *Historia eclesiástica indiana*, obra escrita a fines del siglo XVI, publicada por Joaquín García Icazbalceta. México, Antigua librería, 1870, pp. 109-110. Consultado en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505.html>; véase también, Benavente, Toribio de, “CAÍTULO VIII. De muchas supersticiones y hechicerías que tenían los indos y de cuán aprovechados están en la fe”. En *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, RAE-CECE, 2014, pp. 138-142. Consultado en <https://www.fundacionaquae.org/wp-content/uploads/2017/07/Historia-de-los-Indios.pdf>.

<sup>131</sup> Entendiendo esta palabra, para este caso, como una suma de conocimientos compartidos que hablan de ciertas “reglas”, relacionadas con un conocimiento mágico, que están encaminadas a regular una conducta.

<sup>132</sup> Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas...*”, lib. 5, fol. 15r.

se quiere seguir creciendo, como el caso de un hermano menor, que no debe beber antes del hermano mayor, ya que esto evitará su crecimiento.<sup>133</sup>

No obstante, encontramos otros tres ejemplos de presagios en el libro siete, dedicado al sol, la luna y las estrellas. El primero refiere a la luz de la estrella Venus, la cual se refieren que sale cuatro veces, siendo la cuarta mensajera de enfermedades.<sup>134</sup> El segundo ejemplo habla de los cometas, los cuales eran interpretados como pronóstico de la muerte de algún príncipe o rey; o como anunciante de guerra o hambre.<sup>135</sup> Como último ejemplo, está la aparición del arcoíris, que podía ser interpretado como mensajero de tranquilidad, o de secar el maguey, si aparecía sobre él.<sup>136</sup>

### **Otras prácticas adivinatorias propias de los indios**

Un par de prácticas adivinatorias concretas las encontramos en la obra de Hernando Ruiz de Alarcón, sobre las supersticiones de los indios. Si bien, este es un escritor de mediados del siglo XVII - fecha en que las creencias de los indios ya están mezcladas con las de los españoles, como se verá en la misma exposición de las prácticas -, su obra aún resulta útil para acercarnos a la adivinación india, ya que el mismo autor menciona que son formas de adivinar distintas a las conocidas por él.<sup>137</sup>

La primera de estas prácticas es el consumo del ololiuhqui. Esta es una semilla que se bebe, cuyos efectos son alucinógenos. El uso de esta es para determinar la causa de enfermedades, encontrar cosas extraviadas o agresores. Para la consulta se recurre al médico *Páiny*, cuyo trabajo consiste en beber la semilla y realizar la predicción. Al médico se le paga por sus servicios, sin embargo, este puede sugerir al cliente tomar la semilla, si lo desea. La forma de ejecución es que el médico entra en un cuarto, donde toma el ololiuhqui y

---

<sup>133</sup> Sahagún, Bernardino de, "*Historia general de las cosas...*", lib. 5, fol. 16r-16v.

<sup>134</sup> Sahagún, Bernardino de, "*Historia general de las cosas...*", lib. 7, fol. 8r.

<sup>135</sup> Sahagún, Bernardino de, "*Historia general de las cosas...*", lib. 7, fol. 8v.

<sup>136</sup> Sahagún, Bernardino de, "*Historia general de las cosas...*", lib. 7, fol. 12r-12v.

<sup>137</sup> Ruiz de Alarcón, Hernando. "Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España, escrito en 1629". *Anales Del Instituto Nacional De Antropología E Historia*. 1 (6), 1900, p. 186.

permanece todo el tiempo del trance, cuando vuelve en sí, sale y comenta al solicitante todo lo que ha visto.<sup>138</sup>

Alarcón hace mención de otro "adivino" que usa la misma semilla, pero este es consultado específicamente para ocasiones en que la mujer se fue con otro hombre, fue robada, o la hacienda también sufrió de robo. Este adivino es referido como Tlachixqui.<sup>139</sup>

Las posteriores formas que describe son denominadas por él como suertes o sortilegios. La primera de ellas es "de las manos", que es usada para determinar la causa y cura de enfermedades, resolver dudas sobre el pasado o el futuro, o encontrar cosas hurtadas, así como a los ladrones, la causa por la que robaron y si volverán a hacerlo.

Esta forma de adivinar consiste en que el médico toma el brazo izquierdo del solicitante, y sobre este posa su mano derecha, con la cual va midiendo tramos del brazo, de la palma hasta el codo. Si la palma queda emparejada con el codo, quiere decir que el solicitante morirá, si es que está enfermo; por el contrario, si la palma quedó arriba del codo, quiere decir que la enfermedad aún está temprana. Lamentablemente solo se especifica el resultado para las cuestiones de salud, no para todas las que se mencionaron antes.<sup>140</sup>

No obstante, se debe mencionar que la realización de esta práctica está acompañada por un conjuro, el cual se recita en todo el proceso:

“Ea, venid acá mis hermanos, los cinco solares (los dedos), que todos mirais y teneis los rostros hacia un lado (porque todos tienen la has hacia un lado), yos rematais en conchas de perlas (por las vñas), venid y requiramos nuestro encantado espejo (aquí empeisa a medir a palmos el medio braso), para que veamos que Dios, qual poderoso, ya quebranta, ya destruye y de todo punto consume nuestra piedra presiosa (por el enfermo), nuestra joya, nuestra rica esmeralda, o pluma rica. Ea venid y subamos nuestra presiosa escalera (porque mide el medio braso hacia arriba), que no ha de ser para mañana ni es otro día, sino que aora luego hemos de ver quién es el que mata al hijo de los dioses. Advertid que lo mando yo, el sacerdote entendido o médico o adivino consumado en sabiduría”.<sup>141</sup>

Otra forma de adivinar que describe es la del maíz. Esta es requerida para los mismos fines de la anterior: enfermedad, hurtos, personas extraviadas. Para esta forma de adivinar, primero es necesario que el adivino escoja los granos de maíz, que extrae de una mazorca, buscando los más hermosos. La cantidad de granos varia, algunos escogiendo diecinueve o

---

<sup>138</sup> Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones...”, p. 142. En esta página se menciona también que el uso del peyote es similar, siendo empleado para lo mismo y de la misma forma, con la diferencia de que ésta es una raíz.

<sup>139</sup> Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones...”, p. 146.

<sup>140</sup> Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones...”, pp. 187-188.

<sup>141</sup> Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones...”, p 188.

veinticinco. Antes de continuar con la explicación, debo decir que esta práctica coincide con la imagen arriba mencionada, de la pareja de adivinos, en la que Cipactonal usa lo que parecen ser granos de maíz.

Ahora sí, teniendo los granos escogidos, el adivino extiende un lienzo blanco, cuidando que no quede ninguna arruga en este. Prosigue acomodando los granos, Alarcón menciona tres formas de acomodo: la primera es colocar dos grupos de cuatro granos de su lado derecho, paralelos entre sí y con las puntas hacia la izquierda, terminando por arrojar otros cuatro frente de sí, sin ningún orden, quedándose con siete granos en la mano; la segunda es colocar cuatro montones de cuatro granos, uno en cada esquina, quedándose nueve en la mano, haciendo un total de veinticinco; la tercera es colocando cuatro montones de siete granos, uno en cada esquina, arrojando otros dos al centro y quedándose con nueve en la mano, haciendo un total de treintinueve granos.

Sea cual sea la cantidad y acomodo de granos que elija, el adivino tiene que pasar rápidamente la mano con la que sostiene los granos sobre el lienzo y los demás ya colocados, mientras recita lo siguiente:

“Ven en buena hora, precioso varón siete culebras; venid también los cinco solares que todos mirais hacia vn lado. Aora es tiempo que luego veamos la causa de la pena y afliccion deste, y esto no se ha de dilatar para mañana ni el día siguiente sino que luego al punto lo hemos de ver y saber. Yo lo mando así al poderoso (SIC), el que soi la luz, el Anciano, el que tengo de ver en mi libro y en mi espejo encantado, que medicina le hará provecho o si se ba su camino”.<sup>142</sup>

Mientras el adivino termina estas palabras, arroja al tiempo los granos en su mano hacia el lienzo, la interpretación es positiva si los granos arrojados caen con la faz hacia arriba, y es negativa cuando caen hacia abajo. La interpretación es la misma que si se busca saber la causa de la enfermedad, o si se busca encontrar a alguien o algo.

Una variante de esta misma práctica con el maíz es la que se menciona en la página siguiente, siendo la del maíz en agua. Para ejecutar bien el ejercicio, el adivino tiene que hacer una serie de ademanes, alinearse y recitar un conjuro similar al de las formas anteriores. Posteriormente arroja los granos a un vaso con agua, el resultado es positivo si los granos caen al fondo, y negativo cuando quedan en la superficie o entre aguas.

---

<sup>142</sup> Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones...”, p 193.

## Métodos adivinatorios en Nueva España

Para ejemplificar la gran variedad de formas de adivinar, en la Nueva España, haré una breve exposición de estas, considerando las que fueron rescatadas por investigadores cuyas fuentes primarias de información fueron los expedientes inquisitoriales. Es decir, consideraré algunos estudios de caso, de personas procesadas o enjuiciadas, por la lectura de libros prohibidos y el uso de instrumentos de adivinación.

En primer lugar, tenemos el trabajo *Quiromancia y adivinación en la Nueva España*, de Margarita Peña quien estudia el caso de Pedro Suárez de Mayorga, procesado en la ciudad de los Ángeles (Puebla), en el año de 1583, por poseer “papeles supersticiosos de suertes, rayas de manos y cosas desta calidad”. El acusado era natural de Sevilla, España, y desde hacía cincuenta años residente de la ciudad de Tepeaca.

A dicho hombre se le acusó de ser supersticioso, debido a que posee textos relacionados con la adivinación. Así pues, el mencionado Pedro Suárez afirmó saber la causa de su detención, mencionando que es poseedor de un libro titulado *Taisnerio*, que trata de fisionomía y quiromancia. Este libro, según la autora, es una traducción de la obra original *Opus Mathematicum*, del flamenco Johannes Taisnier. El libro es una compilación de 8 libros, de los cuales 6 se dedican al estudio de las manos; el séptimo es dedicado a la fisionomía de la mano y las complexiones de los hombres; y el octavo es dedicado a los enigmas de los signos y lo que promete el sol a los que nacen bajo cada constelación. El libro, aunque presenta anotaciones hechas a mano por el detenido, no es una traducción realizada por él, sino por dos novohispanos, Bartolomé de Argumedo y Francisco de Castañeda.

El artículo concluye afirmando que el hombre juzgado era, posiblemente, poseedor de más conocimiento del que pretende, en especial de la ciencia y otros conocimientos herméticos, como la cábala. Además de ello, se menciona que la quiromancia es un tipo de adivinación que desafía al dogma del libre albedrío por afirmar una predestinación de los hombres. Sin embargo, el hombre no está siendo juzgado por negar el dogma, sino por entrometerse en los designios divinos. Ello afirma que estas prácticas quitaban peso al referido dogma de la teología tomista.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Peña, Margarita, "Quiromancia y adivinación en la Nueva España", en Masera, Mariana (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, colaboración en la edición de Alfredo Ramírez Membrillo, colaboración

Otro caso de quiromancia ha sido estudiado por María Mandel García, en *Las artes del cirujano zahorí: el proceso inquisitorial contra Pedro Vidales de Ledesma (1709)*. A primera vista, resalta el término *zahorí*, con el que se suele denominar a los adivinos. En este caso los testigos lo llaman así por sus cualidades para poder predecir el futuro, leyendo la mano y consultando a las estrellas. Sin embargo, los principales intereses de la autora son entender en qué medida los cirujanos novohispanos recurrieron a prácticas adivinatorias para dar salida a sus limitaciones profesionales, sociales y económicas; toda vez que incluso el conocimiento quirúrgico estaba ligado a la magia y la adivinación.<sup>144</sup>

A continuación, tenemos el trabajo *Adivinar el futuro y las cosas ocultas. Panorama de la adivinación en la Nueva España*, de la doctora Araceli Campos, quien hace una breve descripción sobre el modo en que se empleaban algunas prácticas adivinatorias en la Nueva España, en concreto el uso del peyote y el *ololiuhqui*, así como el sortilegio del maíz y su homólogo, la suerte de las habas. Esta investigación usa como fuentes principales los textos sobre supersticiones de Hernando Ruiz de Alarcón.

En su trabajo, la doctora menciona que el peyote (planta) y el *ololiuhqui* (semillas) son ingeridas para conocer al responsable de hurtos, encontrar personas, objetos perdidos, diagnosticar enfermedades y encontrar su cura. Ambas evocan imágenes, fantasmas o representaciones, sin embargo, el *ololiuhqui* evoca la imagen de un hombre o un mozo, que dice ser el *ololiuhqui* y es quien revela la información solicitada. Desde la perspectiva de las autoridades eclesiásticas, estas son técnicas empleadas en su mayoría por indígenas, quienes las consideraban naturales, pues creen que son propicios a las idolatrías, no obstante, reconocen que muchos españoles recurren a esta práctica, por lo que deben ser castigados más severamente. Por otra parte, el uso frases rituales, o conjuros mágicos, como los denomina la autora, son una constante al momento de realizar esta y otras prácticas.

El otro par de prácticas descritas son el sortilegio del maíz y la suerte de las habas, la primera muy practicada en Mesoamérica y la segunda en España, siendo empleadas de maneras muy similares. A grandes rasgos, tanto los granos de maíz como las habas son

---

en la edición de Santiago Cortés Hernández. México-Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México-Azul, 2004, pp. 59-67.

<sup>144</sup> Mandel García, María Elena. "Las artes del cirujano zahorí: el proceso inquisitorial contra Pedro Vidales de Ledesma (1709)". *Diacronías*, Año 9, número 15, junio, 2016, pp. 55-66.

arrojadas a una superficie, mientras se recita algún “conjuro”,<sup>145</sup> luego se interpreta la posición en la que cayeron para dar un pronóstico o respuesta a la consulta. El maíz suele ser arrojado en valdes con agua y las habas arrojadas desde la boca hacia un mantel blanco, al que se le colocan otros objetos, sin embargo, la autora señala que la asimilación de costumbres mesoamericanas y europeas, que dan resultado a la sociedad novohispana, muestra una fuerte combinación entre ambos métodos a la hora de realizar alguna de las dos prácticas. Sumado a esto, la autora menciona que esta práctica suele ser recurrida con mayor frecuencia por mujeres, mismas que consultan sobre temas amorosos.<sup>146</sup>

La misma autora examinó en otro trabajo, un caso fechado en 1622, contra Leonor de Isla, mulata, originaria de Cádiz, que vivía en el puerto de Veracruz. Leonor dirigía una posada, pero alternaba esta actividad con la prostitución y la hechicería, con lo que, sumado a su origen étnico, la sitúa en una posición de marginalidad. Dentro de las acusaciones hechas hacia ella, se menciona que ha incurrido en prácticas adivinatorias. Leonor, recitando una oración al “Ánima Sol” era capaz de saber cómo se encontraban las personas que estaban lejos. Además, el conjuro debía ser recitado mirando al mar. Con este, pudo tener noticias de un amante que tenía lejos. Resalta el hecho de que Isabel aprendió el conjuro de parte de una monja en el Convento de la Candelaria en Cádiz.<sup>147</sup>

Otra técnica empleada por Leonor Islas fue la siguiente. Una de sus clientas acudió a ella para que le dijera si cierto hombre la buscaría de nuevo. Entre sus manos, Leonor tomó un pedazo de pan y una lagartija medio muerta, al tiempo que murmuraba unas palabras, para después colocar ambos elementos en la calle. Continuó a explicar que, si ambos eran comidos por un perro, era una buena señal, indicando que el hombre volvería, pero si el pan y la lagartija eran comidos por una perra, aquel hombre ya tenía otra mujer.<sup>148</sup>

Siguiendo con la exposición, encontramos el trabajo de Vladimir Martínez, *La hechicería en Nueva España, Juan del Diablo y la adivinación por medio del agua*. En su

<sup>145</sup> Palabra empleada por Ruiz de Alarcón, y que pertenece al sistema clasificatorio que mencioné más arriba.

<sup>146</sup> Campos Moreno, Araceli. “Adivinar el futuro y las cosas ocultas. Panorama de la adivinación en la Nueva España”. *Diálogos de Campo*, Año V, número 10, enero-junio, 2023, pp. 1-20.

<sup>147</sup> Campos Moreno, Araceli. “Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata. Análisis de un proceso inquisitorial”. *Revista de literaturas populares*, año XII, número 2, julio-diciembre 2012, pp. 408-411. <http://rlp.culturaspopulares.org/textos/23/04.campos.pdf>

<sup>148</sup> Meléndez Barrera, Sari Dulce María. “II. Hablar por el pecho y otros sistemas de adivinación”. *Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII*. México, UNAM, 2017, pp. 83-84. <https://ru.dgb.unam.mx/bitstreams/84a4e720-0fe4-44cd-8679-6d51eaa9792f/download>

trabajo, el autor expone el proceso realizado contra Juan del Diablo, por hechicero y adivinador, en el pueblo de Actopan, en el año de 1773. El procedimiento realizado por este fue de hidromancia, en el que empleó un valde con agua al que se le arrojaron tres medios reales; el proceso se acompañó con la recitación de palabras en un dialecto que el denunciante no entendió. El proceso no pudo concluirse, ya que nunca se encontró a Juan. Este proceso, menciona el autor, es resultado de la declaración hecha por Pedro López, quien cuenta que el extravió de su burro fue la razón por la que acudió a los servicios de Juan. Sin embargo, luego de estar a mitad de la sesión, Pedro huyó del lugar, junto con su esposa, ya que sintió mucho miedo por las palabras mencionadas de Juan, sumadas a los ademanes que realizaba. Realizando un análisis de las fuentes, el autor afirma que la necesidad impulsó a Pedro a recurrir a los servicios de Juan, pero que el conocimiento supersticioso de esa práctica, y al autor como adivino, en su mente se sobrepuso a su necesidad, por lo que terminó confesando la situación. Además de esto, el autor resalta que la hidromancia es una práctica adivinatoria antigua, practicada en Europa y Persia, pero también en Mesoamérica.<sup>149</sup>

Esta misma autora, Sari Meléndez, describe otra práctica interesante. “Hablar por el pecho”, fue una práctica adivinatoria que parece haber sido empleada casi exclusivamente por grupos de negros y afrodescendientes. Esta consistió en una especie de ventriloquia, en la que el adivino era preguntado y no respondía propiamente él, sino una voz o especie de silbido que salía de su tórax o el costado de este. La técnica se empleó para encontrar cosas hurtadas, personas, tesoros, minas, obtener consejos y saber si una curación será efectiva o no. Además de esto, los casos analizados por la autora demuestran que esta práctica no solo se realizaba por especialistas, que conjugaban en ella otros rituales, sino que también era llevada a cabo por personas que decían tener un don para encontrar cosas, don con el que habían nacido.<sup>150</sup>

Caso peculiar es el que se relata en la denuncia hecha contra Domingo Angola, negro cimarrón, que dirigía una comunidad de negras y negros cimarrones, en los alrededores de Cuernavaca. Fechada en 1621, en ella se denuncia que Domingo era poseedor de dos muñecos o palillos, uno vestido como hombre y el otro como mujer. Ambos poseían la

---

<sup>149</sup> Martínez Bello, Vladimir Atahualpa. “La hechicería en Nueva España. Juan del Diablo y la adivinación por medio del agua.”. II Coloquio inquisición en la Nueva España. Siglos XVIII y XIX, México, ENAH, 2010, pp. 1-8. <https://es.scribd.com/document/843008671/La-hechiceria-en-Nueva-Espana-Juan-del-D>

<sup>150</sup> Meléndez Barrera, Sari Dulce María, “II. Hablar por el pecho...”, pp. 65-79.

capacidad de hablar con la comunidad en español y en lengua de “congos”, además, tenían la capacidad de bailar y comer. Estos muñecos le informaban a la comunidad cuándo y dónde era propicio el ir a hurtar.<sup>151</sup>

Otros casos realizados por afrodescendientes son el de Tata Pepe, mulato esclavo, quien hablaba con las “animas del purgatorio”, quienes en realidad eran sus antepasados, para conocer el futuro y lo desconocido. Bajo la misma línea, en 1620, Magdalena, mulata de la Villa de Nombre de Dios fue acusada de brujería, por afirmar que dos personas la acompañaban, uno viejo y otra vieja, posiblemente espíritus, quienes le daban razón de las cosas que ella quisiera saber; y que para mantener contacto con ellos, Magdalena debía hacer ayuno.<sup>152</sup>

Esta de exposición, aunque breve, da una muestra de la gran diversidad de prácticas adivinatorias que existieron en el virreinato, incluso desde épocas tempranas, como lo expone el primer trabajo citado. Lo que aquí vemos, es una tradición mágica arraigada en la sociedad novohispana que, por diversas razones acude a estas prácticas, aun estando prohibidas por la inquisición. Dichas prácticas, pertenecen a un sistema de clasificadorio y una visión de mundo distintos al modelo ideal de la sociedad impuesta por los religiosos. No obstante, ahora queremos centrar nuestra atención en una práctica específica que tiene que ver con los instrumentos empleados en la práctica adivinatoria, y que diversos estudios denominan como radiestesia.

### **Una sociedad supersticiosa**

Este recorrido sobre la amplia variedad de prácticas adivinatorias empleadas en la Nueva España nos muestra que, en su cotidianidad, los habitantes de este territorio recurrieron a la adivinación para resolver todo tipo de cuestiones que aquejaban sus vidas. Por otra parte, el sincretismo cultural ocurrido entre españoles, indios y negros propició una amalgama de saberes adivinatorios y mágicos, convirtiendo a esta sociedad en una profundamente “supersticiosa”. La persecución inquisitorial sobre dichas prácticas revela que las mismas se relegaron al terreno de la magia, por lo que se les revistió de un carácter profano.

---

<sup>151</sup> Meléndez Barrera, Sari Dulce María, “II. Hablar por el pecho..., p. 84.

<sup>152</sup> Meléndez Barrera, Sari Dulce María, “II. Hablar por el pecho..., pp. 89-90.

Debemos entender que las prácticas adivinatorias son prácticas sociales históricamente determinadas, es decir, tanto su validez como su estatus dependerán del consenso dado por la sociedad estudiada. Así, podremos determinar si las prácticas adivinatorias se adscriben al terreno de la magia o de la religión. Sobre esta misma línea, podemos encontrar que, dentro de los discursos de los grupos de poder, magia y religión pueden figurar como complementarias. No obstante, su cohesión no impide que otros ritos y prácticas de la religión o de la magia sean desacreditados por los discursos del poder, con lo cual se vuelven marginales.

Jean-Pierre Vernant nos dice que, a diferencia de nuestra sociedad donde la adivinación reviste el carácter de un fenómeno marginal, existen otras donde constituye un procedimiento normal, habitual y a menudo obligatorio. En estas, la racionalidad de la adivinación se constituye en el mismo razonamiento que rige la práctica del derecho, la política, la medicina o la vida cotidiana; insertándose de manera coherente en el conjunto del pensamiento social.<sup>153</sup>

En la antigüedad clásica, la adivinación tuvo un carácter religioso, político y con injerencia en la vida pública. En su ejercicio, mayoritariamente se buscaba el contacto con los dioses para determinar si una acción que estaba por realizarse lo haría por un camino adecuado, no si dicha acción tendría una culminación fiel a lo esperado. En ese sentido, la adivinación se encaja en un sistema binario donde no se busca conocer el futuro, sino resolver cuál de las mejores propuestas aportará mejores resultados. Por otro lado, sí que se practicó otro “modelo” constituido por las palabras inspiradas o revelaciones, donde el adivino tenía la capacidad de conocer a la perfección el futuro, pero también el pasado, cuyas consecuencias tenían peso en el presente y el mañana; esto se traducía en una omnisciencia divina.<sup>154</sup>

En el Egipto faraónico parece que la magia fue la columna vertebral de todos los ritos y rituales, por lo que la adivinación tuvo un lugar determinado en el pensamiento egipcio. Este le se encontraba en la esfera religiosa, oracular, y se manejaba con el lenguaje de las divinidades, además, su práctica se realizaba con un carácter letrado, sostenido en papiros.

---

<sup>153</sup> Vernant, Jean-Pierre, “Parole et signes mutes”. En Jean-Pierre Vernant y otros. *Divination et rationalité*. Paris, Seuil, 1974, p. 10.

<sup>154</sup> Vernant, Jean-Pierre, “Parole et signes mutes”, pp. 21-22.

Esta posición le fue otorgada por las élites, quienes se preocupaban por la aprehensión del porvenir.<sup>155</sup>

En el Japón antiguo existió una gran heterogeneidad de prácticas adivinatorias, que fueron monopolizadas por una diversidad de clanes especialistas cada uno en una práctica concreta. Pero es a partir del siglo VI que estas sufren una hibridación con otras prácticas exportadas desde China. En ese período, el aparato político-administrativo de Japón calcó el de la China, incluyendo su concepción ético-mágica del poder. De estos cambios, surgieron dos dispositivos institucionales encargados de llevar las tareas adivinatorias. Por un lado, estaba el ministerio de asuntos divinos, que se encargaba de organizar el culto a los dioses, gestionar los santuarios, instruir a los especialistas en la plastromancia (adivinación con vertebras de tortugas) y realizar previsiones sobre la persona del emperador. Por otro lado, estaba el departamento de asuntos de la corte, quienes se encargaban, mediante la ciencia del *yin* y del *yang*, de la astronomía, astrología, calendario, geomancia, adivinación e interpretación de presagios. Estas instituciones adivinatorias representaron dos modalidades: una religiosa y otra laica, respectivamente. En consecuencia, la alta cultura japonesa, a través de dichos aparatos burocráticos controló y promovió el uso de métodos adivinatorios, híbridos de ambas culturas, convirtiendo a la adivinación en una herramienta de construcción cultural, más allá de un instrumento de validación político-ritual.<sup>156</sup>

Para el caso de la Nueva España, queda claro que la adivinación está excluida del terreno de la religión católica, y es atribuida por los inquisidores al terreno de la magia. Según Marcel Mauss, la magia está compuesta por agentes, actos y representaciones. El agente es aquel que lleva a cabo los actos de magia; las representaciones mágicas son las ideas y creencias que corresponden a los actos de magia. Así mismo, la magia posee ritos, los cuales no forman parte de los ritos organizados (jurídicos, religiosos), sino como uno privado que tiende al rito prohibido, tal como ocurre en el caso de Isabel y las formas de consumir el peyote. La magia, entonces, no se define por la forma de sus ritos, sino por las condiciones

---

<sup>155</sup> Jambon, Emmanuel. “¿Magia propiciatoria o adivinación? Notas sobre los procesos de aprehensión del porvenir en el pensamiento religioso de Egipto faraónico”. En Guilhem Oliver y Jean Luc-Lambert (Coords.) *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*. México, UNAM-CEMCA, 2019, pp. 213-216.

<sup>156</sup> Rocher, Alain. “La diversidad de los regímenes adivinatorios en el Japón antiguo”. En Guilhem Oliver y Jean Luc-Lambert (Coords.).

en que estos se llevan a cabo. Estas condiciones determinan, a su vez, el lugar que el rito ocupa dentro del conjunto de las costumbres sociales.<sup>157</sup>

El mago, como agente de los ritos mágicos, puede ser o no un especialista. El mago se distingue de otros hombres por sus cualidades, ya sean adquiridas, congénitas, auto atribuidas o reales. Estos agentes pueden denominarse como tal gracias a alteraciones físicas visibles, como manchas en la piel, ojos distintivos, alteraciones en extremidades, etc. Con las que pueden creer ser susceptibles a la magia. Ejemplo de ello son los zahories, quienes muchas veces atribuyen sus cualidades adivinatorias a una marca, usualmente asociada a una imagen religiosa, ubicada bajo su paladar. No obstante, en esencia el mago se crea a partir de la opinión externa, su imagen no se crea dentro de la magia, sino fuera, en el terreno de las suposiciones sobre sus poderes, mismas a las que se debe adaptar el mago. Así pues, la imagen del adivino en la Nueva España la crean, por una parte, los individuos que recurren a su consulta, en la cual depositan su fe para encontrar respuesta a la situación que los aqueja. Por otro lado, está la definición de adivino que los inquisidores hacen, valiéndose de sus conocimientos teológicos y letrados. De esta forma, vemos en los expedientes inquisitoriales una pugna simbólica alrededor del concepto de adivino, sostenida por la definición que de este concepto hacen los habitantes novohispanos, y que haya sustento en la experiencia cotidiana y la tradición oral, y la definición que hacen las autoridades inquisitoriales, la cual se sustenta en una tradición teológica y escritural.

Los actos del mago son ritos que reúnen, para su realización, una serie de condiciones como un momento determinado; un lugar específico; el uso de materias e instrumentos adecuados, que a su vez están sometidos a condiciones de tiempo y lugar; y un sometimiento del cliente hacia el mago. Además, existen una serie de ritos preparatorios que se realizan antes del rito central, siendo este el que corresponde al fin que se quiere conseguir. Estos ritos preparatorios pueden consistir en elaborar o conseguir los materiales, las condiciones o preparar el lugar usado en el rito central. Así mismo, se debe subrayar que la mayor parte de las circunstancias que se deben cumplir son circunstancias anormales, de un carácter extraño o difícil de realizar.

---

<sup>157</sup> Maus, Marcel. "Esbozo de una teoría general de la magia". En *Sociología y antropología*. Madrid, TECNOS, 1979.

Por otra parte, el rito se divide en dos. Un rito manual, donde se realizan ritos de sacralización y desacralización y ritos sacrificales, cuyos objetivos son investir del elemento mágico y ritual a los objetos, los lugares y los participantes, que interviene en los ritos preparatorios, así como del rito central. Los otros son los ritos orales, son las enunciaciones o fórmulas que se comunican verbalmente en el transcurso de los ritos manuales, y que pueden ser entendidos como oraciones, hechizos y encantamientos, según sea el caso. Estos emplean arcaísmos, términos raros e incomprensibles, con los que buscan convertirse en un lenguaje especial, que es el de los dioses, los espíritus y la magia. En ambos casos, existe un consenso social que aprueba las formas en que se deben hacer los rituales, y son estas formas las que, es esencia, les otorgan el carácter mágico a dichos rituales.

Para el caso de Isabel, en cada una de las prácticas en las que incurrió se cumplen, en mayor o menor medida, estas condiciones. Por ejemplo, el consumo del peyote es el acto central, y las peticiones hechas por Agustina a Isabel, como las misas previas y la preparación del sahumerio para “sahumar” el peyote constituyen los ritos preparativos que deben realizarse. Por otra parte, para que tuviese lugar el rito central de María de Espinoza, el cual consistía en rezar una oración a San Agustín, se necesitaba de otros ritos preparativos, los cuales eran el pago y los ayunos de tres días. De la misma forma, para el rito del lebrillo, este pareció necesitar ser realizado en un lugar apartado, como la cañada, además de recitársele ciertas palabras.

### III MINAS, HACIENDAS DE BENEFICIO Y BUSCADORES DE LA VERDAD

#### Minería

Desde 1532 en la Nueva España ocurrieron un sin número de descubrimientos de minas, desencadenando un auge minero durante todo el siglo, mismo que se extenderá hasta los primeros decenios del siglo XVII. No obstante, el siguiente periodo, comprendido entre los años de 1640 a 1740, estuvo marcado por el decaimiento de la industria, el abandono de minas y baja producción de otras.<sup>158</sup>

Los principales centros mineros que existieron durante el siglo XVI fueron Taxco, Sultepec y Temascaltepec. La bonanza de la minería impulsó una serie de expediciones para colonizar el norte del territorio, gracias a estas se descubrieron centros importantes como el de Zacatecas, posteriormente Guanajuato, Pachuca, Real del Monte, Durango y San Luis Potosí.<sup>159</sup>

Durante todo el periodo colonial, la estructura de la minería guardó siempre características similares, variando muy poco de región en región. En cuanto al descubrimiento de las vetas, estos se hacían por lo general de manera fortuita, puesto que fue usual que los exploradores se encontrasen con las vetas minerales expuestas en las rocas de las montañas o en el suelo. Estas podían comenzarse a trabajar con un par de hombres y unos picos, y se abandonaban igual de rápido en cuanto se terminaba la veta superficial. Para

---

<sup>158</sup> Commons, Áurea. “La minería en Nueva España en el siglo XVIII”. *Investigaciones Geográficas*, 1(19), 1988, p. 89. <https://doi.org/10.14350/rig.58976>

<sup>159</sup> Commons de la Rosa, Áurea. “Principales zonas mineras en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Investigaciones Geográficas*, 1(20), 1989, p. 105. <https://doi.org/10.14350/rig.58984>

continuar con la explotación de estas había que perforar la roca siguiendo la veta lo que provocó que, en muchas minas desde su boca o tiro, se desplegasen una serie de túneles y galerías en toda dirección. La construcción de estos representaba una inversión que pocos podían costear, por esta razón muchos de estos mineros no fueron grandes empresarios, sino que vivieron del constante descubrimiento y explotación de pequeñas vetas.

La construcción de tiros más profundos estuvo ligada a las medianas y grandes explotaciones, constituidas casi siempre por dos o más socios, quienes reunían sus capitales para solventar los gastos de la empresa. A mayor escala, mayor era el número de trabajadores requeridos. En las grandes explotaciones, la demanda de trabajadores requirió también una especialización por parte de estos, permitiendo crear “expertos” en distintos rubros de las fases extractivas y de refinamiento de los minerales.

Por otra parte, una de las adversidades que los mineros enfrentaban con más frecuencia eran las inundaciones. Para desaguar las minas, existía la posibilidad de realizar un tiro lejos de la zona de trabajo para drenar el agua y que el malacate la sacara constantemente, aunque esta opción solo era viable si el fujo de agua era poco, pues el uso continuado del malacate elevaría demasiado los costos, que ya eran considerables en sus labores comunes. La otra opción podía ser el realizar un túnel vertical que descendiera hacia el pie de la montaña donde se encontrara la veta, el problema de esta opción era su muy elevado costo, pues requería de un capital de inversión fijo que los mineros no solían poseer, además de los conocimientos técnicos requeridos para realizar una tarea como aquella. Estas restricciones hicieron frecuente el abandono de minas cuando se inundaban, pues el costo para desaguarlas representaba un riesgo financiero para los mineros, que preferían retirar sus inversiones y buscar otra mina. Esta opción también representaba un peligro para su capital pues, aunque las minas novohispanas podían variar su importancia como unidad productiva, haciendo que hasta un simple hoyo en la tierra fuera muy lucrativo, podría ser también la ruina del minero si este no conseguía nada.<sup>160</sup>

Una de las características más comunes y distintivas de la minería, así como de sus males crónicos, fue la necesidad de inversión. Pese a que la minería fue un rubro con grandes ganancias, también requirió fuertes inversiones monetarias que muchas veces los mineros no podían solventar, por lo que recurrieron a aviadores que pertenecían a las élites comerciales

---

<sup>160</sup> Brading, David, “*Mineros y Comerciantes...*”, pp. 186-187.

locales o de la Ciudad de México. Como ya mencioné antes, los créditos otorgados por los aviadores a los mineros se hacían una parte en especie y otra en moneda.

Estas características marcaron en mayor o menor medida a todos los reales mineros de la Nueva España. Las zonas mineras que ocupan esta investigación son Guanajuato y Tlalpujahua. La diferencia más notable entre ambas regiones es el nivel productivo, pues Guanajuato fue siempre el mayor productor de plata. No obstante, la estructura productiva, que ya mencioné fue prácticamente la misma en ambos sitios.

### **Fundación, Guanajuato**

La fundación, crecimiento e importancia de Guanajuato se debieron a los descubrimientos de sus yacimientos minerales a mediados del siglo XVI, pues a partir de entonces se convirtió en un foco de atracción poblacional. Además, su posición geográfica le permitió ser un punto de comunicación entre la capital novohispana y territorios mineros norteños como Zacatecas. Durante este tránsito habitual, en 1548 unos arrieros que se dirigían hacia el mineral norteño descubrieron la veta de San Bernabé, lo que ocasionó la fundación de un fortín que fungió como primer centro poblacional, al que le siguieron los de Marfil, Tepetlalpan, Santa Ana y El Cuarto. La existencia de estos centros poblacionales desencadenó la fundación y explotación de minas alrededor de la veta más importante de Guanajuato, la llamada Veta Madre. Ejemplo de estas minas son las de Mellado y Rayas, puestas en funcionamiento durante la segunda mitad del siglo XVI. La importancia que Guanajuato adquirió como centro minero le valió que, en 1621, se le otorga a la ciudad el título de Villa de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato. Para este momento, ya se encontraban en explotación minas como Cata, Mellado, Rayas y Sirena, que mantendrían su importancia hasta después de mediar el siglo XVIII.<sup>161</sup> Por la cantidad de plata que salía de Guanajuato, entre 1665 y 1666 se fundó la caja real de Guanajuato.<sup>162</sup>

La sociedad guanajuatense se consolidó alrededor de la producción minera, así como lo hizo con el resto de sectores productivos similares en todo el Bajío. Las principales minas

---

<sup>161</sup> Parra Campos, Alma Laura. “Apuntes para la historia minera de Guanajuato” en *Recuento histórico bibliográfico de la minería en la región central de México*, José Alfredo Uribe Salas (coord.). México, UMSNH-IIH, 1994, pp. 155-156.

<sup>162</sup> Blanco, Mónica y otros. *Breve historia de Guanajuato*. México, COLMEX-FCE, 2000, p. 66.

se encontraron sobre la Veta Madre, y fue común que la industria minera se caracterizara por hallazgos fortuitos.<sup>163</sup>

### **Minas de Guanajuato**

Guanajuato fue, durante todo el siglo XVII un gran productor de plata, sin embargo, la primera mitad del siglo XVIII estuvo marcada por el endeudamiento y bancarrota de sus principales mineros. Pese a esto, las minas se mantenían activas, trabajadas por barreteros independientes. Las minas de Rayas, Cata y Mellados son los ejemplos de esta situación.

La mina de Rayas, siendo propiedad de Juan Díez de Bracamonte, produjo la cantidad de 1 200 000 pesos, de 1694 a 1699. Este, para solventar los gastos de operación mantuvo un contrato de avío con el banco de plata de Sánchez de Tagle en la Ciudad de México. El banco recibiría la plata producida, a cambio de pagar sus libranzas, enviarle efectivo y abastecimiento. Con este financiamiento, Bracamonte pudo comprar cuatro haciendas aledañas a la ciudad de Guanajuato, con las que abastecía de maíz a la mina, además de construir una planta de beneficio en la hacienda de Burras, para procesar el mineral. Pese a la gran empresa que era Rayas, Bracamonte no pudo pagar sus deudas y en 1712, el monopolio del mercurio embargó la propiedad, con la intención de rematarla y saldar la deuda que tenía con estos, la cual ascendía a más de 60 mil pesos.<sup>164</sup>

Al no encontrar ningún comprador, en 1715, la mina fue arrendada por la suma de 10 mil pesos anuales a Pedro de Sardaneta, que había formado una compañía con su cuñado Francisco de Guirles. Pese a que la compañía logró saldar la deuda del mercurio, contrajo otras con sus aviadores en la capital, separándose dicha compañía en 1725, con una deuda de 135 984 pesos a diversos acreedores.<sup>165</sup>

La mina fue adquirida en 1726 por José Mariano de Sardaneta y Legaspi, hermano de Pedro, y un año después logró adquirir la totalidad de la propiedad. La mina de Rayas fue prospera en las manos de José. En su administración se comenzó a utilizar la pólvora para detonaciones subterráneas, convirtiéndose en el primer minero en implementar dicho material para las labores de la mina; además, a él se le atribuye la invención del arrastre, que

---

<sup>163</sup> Blanco, Mónica, *“Breve historia de Guanajuato...”,* p. 75.

<sup>164</sup> Brading, David. *“Mineros y Comerciantes...”,* pp. 351-352.

<sup>165</sup> Brading, David. *“Mineros y Comerciantes...”,* p. 352.

servía mucho mejor para moler el material que el molino de pisones. Así mismo, José logró integrar verticalmente su empresa, con la compra de haciendas en Silao e Irapuato para abastecer la mina con insumos agrícolas. Además, el mineral era beneficiado en la ya mencionada hacienda de Burras. No obstante, pese al éxito que la mina de Rayas tuvo bajo la administración de José, cuando este murió en 1741, la sucesión que dejó estaba cargada de deudas, mismas que ascendían a 508 mil pesos. Los acreedores de Sardaneta colocaron a Juan Jiménez en la administración de la mina. No fue sino hasta 1757, que el hijo de Sardaneta, Vicente Manuel, logró recuperar las propiedades de la familia. La mina se mantuvo en su poder hasta 1777, generándole ganancias como para ostentar el título de marqués de Rayas. La mina terminó por ser abandonada al no poder costearse la construcción de nuevos tiros más profundos.<sup>166</sup>

Pese a que la mina de Rayas fue una de las más antiguas en ser explotadas, y más ricas, esto no impidió que sus dueños cayeran en lo que parece ser una constante de la minería novohispana, constituida por la falta de capital para invertir en las necesidades que iba exigiendo la mina. Por otro lado, conseguir quien invirtiese en la mina no era garantía de completa seguridad, pues pagar los créditos que los aviadores de la capital otorgaban era una cuestión de azar, que dependía de los ciclos de bonanza de la mina y la suerte de que esta no se inundara de tal forma que hiciera imposible su explotación.

Otro ejemplo de estos empresarios es el de Francisco Matías de Busto, primer marqués de San Clemente. Fue propietario de ocho acciones de la mina de Mellado, rehabilitada por su padre en la década de 1550-60. Sin embargo, las riquezas del marqués fueron obtenidas de la mina de Cata, misma de la que poseyó 12 acciones, de 24, durante los años de 1724-35, tiempo en el que la mina experimentó gran bonanza. El resto de acciones las compartió con Manuel de Aranda y Saavedra, importante comerciante de la ciudad, cuya muerte en 1730 obligó al marqués a adquirir crédito en el banco de plata de los Fagoaga. Durante la década de 1730-40, Cata y Mellado requirieron de nuevos tiros, estas necesidades de inversión de capital, más las deudas contraídas con los aviadores de la capital, derivaron en que, al morir el marqués en 1747, sus bienes de sucesión se encontraran enormemente endeudados. Estando endeudadas sus propiedades por un total de 453 939 pesos, y

---

<sup>166</sup> Véase Brading, David. “*Mineros y Comerciantes...*”, pp. 352-353; y Alma Parra. “Apuntes para la historia minera de Guanajuato”, p. 161.

manteniendo una deuda con Manuel Aldaco y la Iglesia por un valor de 240 mil pesos. No solo las deudas constituyeron el abandono de las minas de Cata y Mellado, sino la división testamentaria, sumándose el litigio de tierras como un factor más del abandono de las minas en Guanajuato.<sup>167</sup>

Como dije, la situación de endeudamiento con los bancos de plata era una constante entre los mineros guanajuatenses. David Brading nos proporciona datos relevantes de estos préstamos al mostrarnos una tabla de contabilidad de los Fagoaga con dichos mineros en el año de 1736.

| <i>Créditos proporcionados</i>       | <i>Pesos</i>  |
|--------------------------------------|---------------|
| Buenos: Simón Francisco de Arroyo    | 57 493        |
| José Antonio Mendizábal              | 44 464        |
| Tomás de Zertuche                    | 13 331        |
| Dudosos: Bernardo Fernández de Riaño | 24 800        |
| Alonso Fernández                     | 19 787        |
|                                      | <hr/> 159 875 |
| <i>Deudas del banco</i>              |               |
| Marqués de San Clemente              | 96 896        |
| Baltazar Pardo de Figueroa           | 19 995        |
| Manuel González de Zedillo           | 7 417         |
| Francisco Alipasolo                  | 513           |
|                                      | <hr/> 124 821 |

Tabla en la página 356.

El camino del marqués fue uno que otros mineros siguieron durante el resto de la primera mitad del siglo XVIII. Este escenario de pérdidas económicas, marcó la salida de Guanajuato de los banqueros de plata, creándose un vacío financiero que otros no quisieron llenar, sino hasta la década de 1770. Fue un grupo de comerciantes-aviadores locales quienes tomaron su lugar, con ciertas precauciones. Estos ya abastecían y distribuían mercancías a crédito a los pequeños comerciantes locales, desde la década de 1760, mismos que abastecían a los pueblos mineros con los insumos necesarios para la extracción y el beneficio del mineral. Así mismo, financiaban a rescatadores menores y algunas veces financiaban a mineros. Se podía ganar mucho dinero como aviador, pero se necesitaba mucha astucia e inteligencia para los negocios, haciendo los negocios necesarios con rescatadores y mineros

<sup>167</sup> Brading, David. “*Mineros y Comerciantes...*”, pp. 353-355.



Su importancia no debe ser menospreciada, pues en cada uno se explotaron una buena cantidad de minas, como las registradas en el Real del Monte de Señor San Nicolás, limítrofe con el Mineral de Peñafiel y la Sierra de Santa Rosa. Dichas minas fueron Los Negros (1700), Nuestra Señora de Guadalupe (1719), La Compañía (1728), San Vicente Ferrer (1729), San Francisco de Paula (1730), El Encino (1732), San Francisco Javier de Buenavista (1736), Sechó (1739) y otras correspondientes a la segunda mitad del XVIII.<sup>170</sup>

Los pequeños mineros que se dedicaron a explotar estos reales tuvieron un perfil muy variado. Se insertaron a la minería extractiva los mercaderes, labradores, refinadores de mineral, funcionarios, curas, entre otros oficios. Estos tuvieron que establecer entre sí dinámicas que los vincularon para solventar económicamente sus operaciones o encontrar aliados que los ayudasen en la ejecución de obras en el subsuelo. Era frecuente la reunión de varios socios para solventar entre sí los gastos operativos. Otras veces dos socios podían buscar a un tercero no para ayudarse a financiar las operaciones, sino para que administrara la mina. Así mismo, a través de estas redes fue frecuente el traspaso de acciones de una mina entre pequeños mineros, que por falta de capital no podían seguir sosteniendo la empresa.<sup>171</sup>

### **Haciendas de beneficio**

El beneficio de la plata era una labor llevada a cabo en las haciendas de beneficio, que eran establecimientos aledaños a las minas donde se separaba la plata de otros metales. Estos lugares solían estar equipados con molinos de pistones y arrastres, grandes patios, fraguas, cobertizos de lavado, almacén para el mercurio y otras materias primas, junto con establos para mulas. Su capacidad para beneficiar el mineral variaba y se podía distinguir en la cantidad de arrastres que poseían, además de su tamaño en general, variando desde pequeños caseríos, hasta grandes establecimientos fortificados.

El beneficio del mineral podía llevarse a cabo mediante la fundición. Para esto, el mineral era triturado por un molino de pistones hasta reducirlo al tamaño de granos de arroz, luego se pasaba a pequeños hornos para quitarle el azufre, posteriormente se mezclaba con litargirio (óxido de plomo), plomo y escoria volcánica, para después fundirse en una gran

---

<sup>170</sup> Villalba, Margarita. “Los pequeños empresarios mineros...”, p. 8.

<sup>171</sup> Villalba, Margarita, “Los pequeños empresarios mineros...”, pp. 12-14.

fragua castellana de forma piramidal. Según la región y el minero, se podían añadir otros materiales como como hierro o piritas de cobre; el resultado era fundido nuevamente para quitar el plomo del metal. Esta actividad duraba unas 24 horas, pero sólo era viable con el mineral de alta ley, es decir, el más puro o concentrado en mineral. Para el siglo XVIII, traer leña para los hornos representaba un gasto muy grande, pues los centros mineros solían ubicarse en áreas deforestadas desde el siglo XVI, siendo las minas del norte las más perjudicadas, por su lejanía con las zonas forestales en el centro del territorio.

No obstante, existía otro método de separación, llamado amalgamación o método de patio, cuya duración era de aproximadamente dos meses. Este consistía en triturar el mineral en un molino de pistones hidráulico o tirado por mulas, según el caso, para después llevarse a un arrastre o tahona movido por mula. El polvo era llevado a un patio para separarlo en montones de entre 15 y 32 quintales, para agregársele sal, piritas de cobre y sal, junto con el mercurio, el cual era agregado según lo que se esperaba extraer de plata, utilizándose de 3 a 4 libras de mercurio para separar un marco de plata. Este fue el método más usado durante el siglo XVIII por la baja ley de la plata que era extraía en ese entonces, además de la reducción de precio que el visitador Gálvez hizo al mercurio, comprándose a la mitad del precio.<sup>172</sup>

### **Haciendas de beneficio, Guanajuato**

El mineral extraído era subastado semanalmente en las bocas de las minas a rescatadores pequeños, mismos que podían ser pequeños beneficiadores de plata o bien, podían vender sus minerales a las grandes haciendas. Los mineros también negociaban directamente con los dueños de las haciendas, aunque era común que estos mineros poseyeran sus propias haciendas de beneficio.

Estas haciendas no solo eran espacios productivos, sino que en ellos los propietarios instalaban tiendas, construían capillas y congregaban a los trabajadores junto a sus familias. Esto dio como resultado el surgimiento de los barrios mineros del Guanajuato de los siglos XVIII y XIX.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Brading, David, “*Mineros y Comerciantes...*”, pp. 189-192.

<sup>173</sup> Torres Torres, Eugenio Martín. *El beneficio de la plata en Guanajuato, 1686-1740*. México, UNAM, 1999, p. 4. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/contenido/el-beneficio-de-la-plata-en-guanajuato-1686-1740-458321>

Durante el siglo XVIII, en Guanajuato existieron haciendas de beneficio que se construyeron en los límites de otras haciendas agrícolas, pues el vínculo productivo entre estas era muy estrecho, ya que la minería requería el abasto constante de mulas y asnos para transportar y moler los minerales, así como maíz y forraje para la alimentación de sus operarios, entre otros insumos para el proceso productivo de la plata. Como ya se mencionó, los grandes mineros lograron integrar verticalmente sus empresas, con el fin de autosatisfacer todas las necesidades de cada fase de la minería.

El autor Martín Torres apunta que, durante la primera mitad del siglo XVIII, existieron aproximadamente 33 haciendas de beneficio integradas a la producción de 39 haciendas agrícolas y dos ranchos ganaderos localizados en todo el bajío. Con el aumento de las actividades agropecuarias, los mineros propietarios de haciendas agrícolas no solo abastecían a sus minas y haciendas de beneficio, sino a otros mineros de la región o un poco más lejanos.<sup>174</sup>

Algunas de las haciendas de beneficio localizadas dentro de haciendas agrícolas fueron San José de las Animas, dentro de la de Santa Catalina de las Cuevas; San José de Burras, dentro de la de San José de Burras; y San Miguel de Aguas Buenas, dentro de la de San Miguel de Aguas Buenas; así como de otra en la congregación de Silao.<sup>175</sup>

Por otra parte, las haciendas de beneficio y agrícolas no sólo servían como posiciones productivas, pues los mineros las usaban como garantías de pago a través de hipotecas para la adquisición de préstamos; podían usarlas para saldar préstamos vencidos; o podían rentarlas, en caso de no involucrarse directamente en la administración.<sup>176</sup>

Un ejemplo de estas dinámicas fue María Francisca de la Berrea. Esta, en 1714 heredó de su padre, el capitán Gabriel de la Berrera, partes de las minas La Joya, Saucedo y Mellado, así como la hacienda de beneficio de San Gabriel de Barrera, ubicada en el Real de Santiago de Marfil, y las haciendas de campo La Loza y San Agustín, en la congregación de Silao.<sup>177</sup> Desde la citada fecha, hasta 1764, María y su segundo esposo, Juan Antonio Carriedo, hipotecaron dichas posesiones como garantías en préstamos solicitados a comerciantes de

---

<sup>174</sup> Torres, Eugenio Martín, “*El beneficio de la plata en Guanajuato*...”, p. 9.

<sup>175</sup> Torres, Eugenio Martín, “*El beneficio de la plata en Guanajuato*...”, p. 10.

<sup>176</sup> Torres, Eugenio Martín, “*El beneficio de la plata en Guanajuato*...”, p. 10.

<sup>177</sup> Villalba Bustamante, Margarita. “Empresarias mineras de Guanajuato, 1714-1803”. *Chronica Nova*, 46, 2020, p. 29. <http://doi.org/10.30827/cnova.v0i46.15355>

Guanajuato y la Ciudad de México; arrendándolas para pagar otros, hasta al fin vender las dos haciendas de campo para pagar su subsistencia personal.<sup>178</sup> Los avíos que les fueron otorgados a la pareja estaban destinados a pagar las operaciones dentro de sus minas, o de sus haciendas.

Respecto a la producción dentro de las haciendas de beneficio, como ya se mencionó, los métodos empleados eran los de fuego o por amalgamación, sin embargo, existieron durante la primera mitad del siglo XVIII haciendas mixtas, con capacidad para trabajar ambos métodos de beneficio:<sup>179</sup>

| Año  | Hacienda               | Número de hornos |
|------|------------------------|------------------|
| 1700 | San José de las Burras | No Señalado      |
| 1700 | La Natividad           | 1                |
| 1700 | Sin nombre             | 1                |
| 1706 | San Miguel             | 1                |
| 1709 | Sin nombre             | 1                |
| 1723 | San Pedro y San Pablo  | No señalado      |

En Guanajuato existía una red de haciendas de beneficio que iniciaba en la villa de Guanajuato y se extendía hacia los reales de su cercanía, siguiendo el curso de los arroyos. Las haciendas eran construidas en laderas cercanas a arroyos, pues el agua era un medio indispensable para el abastecimiento de la noria, pila, cubo o represa de cada hacienda. Así mismo, era indispensable para el remojado y lavado de los minerales, el consumo de los trabajadores y las mulas. Algunas haciendas llegaron a utilizar la fuerza hidráulica de los arroyos para mover molinos, pero esto solo era posible en tiempos de lluvias. Así mismo, el arroyo era usado para tirar los desperdicios de las operaciones, y los trabajadores buscaban los terrenos cercanos a estos arroyos para construir sus jacales, llamados por los mineros “terrenos de cuadrillas, de indios, de operarios o de trabajadores”.<sup>180</sup>

<sup>178</sup> Villalba, Margarita. “Empresarias mineras de Guanajuato...”, p. 35-37.

<sup>179</sup> Torres, Eugenio Martín. “*El beneficio de la plata en Guanajuato...*”, p. 13.

<sup>180</sup> Torres, Eugenio Martín. “*El beneficio de la plata en Guanajuato...*”, p. 19.

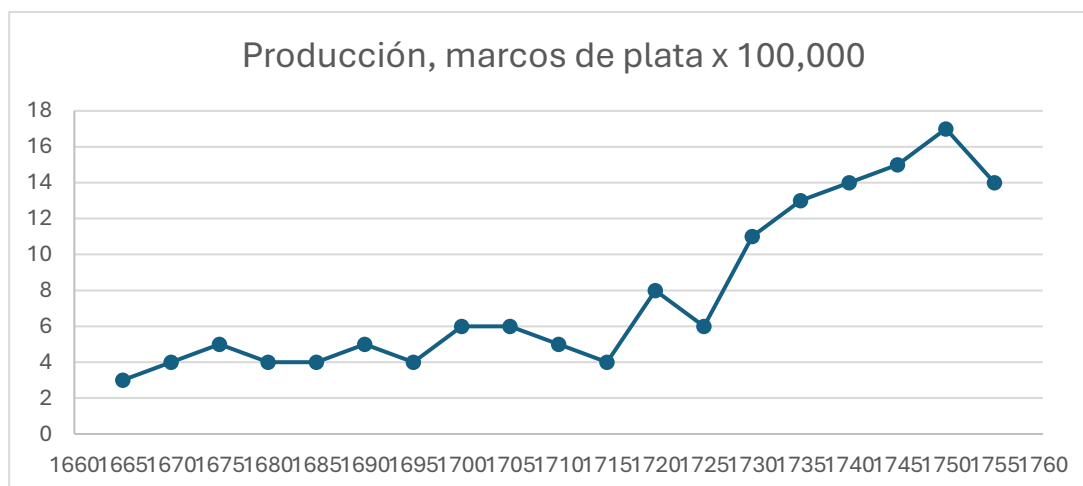
La distribución geográfica de dicha red era más o menos así:<sup>181</sup>

| Ubicación                     | Número aproximado de haciendas |
|-------------------------------|--------------------------------|
| Guanajuato y alrededores      | 36                             |
| Real de Marfil                | 10                             |
| Real de Santa Ana             | 8                              |
| Real del Monte de San Nicolás | 2                              |
| Real de San Lorenzo           | 1                              |
| Peregrina                     | 1                              |
| El Cubo                       | 1                              |
| Haciendas agrícolas           | 2                              |
| Otros lugares                 | 4                              |
| Total                         | 66                             |

En Guanajuato, el beneficio de la plata no sólo se llevaba a cabo en las grandes haciendas, también se hacía en tendejones o zangarros, sin embargo, el impacto de estos en la producción de plata es difícil de cuantificar. Aún con todo, es bien que sabido que este real siempre fue redituable en la producción de dicho metal. A continuación, presento una gráfica en la que se muestran los registros de producción quinquenal de marcos de plata, en el periodo de 1655 a 1755, fecha en que se instala la Real Caja en la villa de Guanajuato, hasta el periodo que nos ocupa. Esta gráfica se realizó con los datos proporcionados por Peter Bakewell, quien aconseja tomarlos con cautela:<sup>182</sup>

<sup>181</sup> Torres, Eugenio Martín. “*El beneficio de la plata en Guanajuato...*”, p. 17.

<sup>182</sup> Bakewell, Peter. “La periodización de la producción minera en el norte de la Nueva España durante la época colonial”. *Estudios de Historia Novohispana*, 10 (010), 1991, p. 34.  
<https://doi.org/10.22201/iih.24486922>



Como podemos observar en el negocio de la plata había desde pequeños buscadores de betas superficiales hasta empresas consolidadas y verticales, que poseían haciendas de beneficio minero, espacios para el asentamiento de trabajadores, e incluso otras haciendas agrícolas para autoabastecer las necesidades del conjunto de sus trabajadores. Sobra decir que muchas minas, en determinado momento, se declaraban insolventes, de manera que los acreedores podían nombrar a los responsables o buscar otros mecanismos semejantes al subarrendamiento de las haciendas agrícolas. Es aquí donde aparece la figura del llamado rescatador minero, o comerciante intermediario de metales, estos generalmente compraban el mineral en bruto, la llamada “plata de fuego”, y lo hacían a trabajadores o a dueños de minas que no tenían solvencia para procesarlo, extrayendo la plata y favoreciendo su circulación, en muchas ocasiones sin que ésta pagara impuestos a la Corona. La presencia de estos intermediarios favoreció la proliferación de los llamados buscones o buscadores de plata, individuos pobres que trabajaban las minas abandonas y rastreaban betas por su cuenta usando su experiencia minera; además de ser muy probable que combinaran ésta con el uso instrumentos de adivinación, para contrarrestar su situación económica.

Estos personajes, además, contaban historias de sitios fantásticos colmados de tesoros, sus relatos, cargados de imaginación, hablaban de enigmas en las montañas, cuevas encantadas, o incluso reafirmaban, en el hallazgo de betas identificables, diversas historias de tipo religioso donde un santo o figura sobrenatural influyó en el hallazgo del mineral. Las betas encontradas la mayoría de manera fortuita, al ser justificadas socialmente, se atribuían a la buena suerte, a la fortuna, al deseo divino que compensa las buenas acciones y las

virtudes que eran socialmente aceptadas.<sup>183</sup> Sobra decir que sobre este conjunto de expectativas de búsqueda de la riqueza, también descansaba el prestigio y el trabajo de los buscadores. No resultaba extraño encontrarlos en los expedientes de Inquisición en este caso enjuiciándolos por el uso de instrumentos de adivinación como las llamadas varitas de virtud.

### **Expediente San Miguel**

En abril de 1746, en la Villa de San Miguel el Grande, Juan Joseph de González, español, de oficio barbero, hizo una denuncia ante el comisario de la Villa, el licenciado Juan Manuel Villegas, en contra de Joseph de Villela. En ella, narra haber estado un día conversando en la plaza de los gallos con el denunciado y otro hombre cuyo nombre no recuerda. En la conversación, el tercer hombre preguntó a Villela sobre el estado de unas “varitas”, a lo que este respondió “han hecho hoyos y ni han hallado nada”. Confundido, Juan Joseph preguntó qué tipo de varitas eran, a lo que Villela respondió que eran cuatro varitas, con las que, tomadas dos en cada mano, se debía rezar el credo para que estas se inclinaran a cierto punto, el cual indicaba dónde excavar, pues tenían virtud de encontrar plata o minas.<sup>184</sup>

Esta variante de usar cuatro varas y no dos, o una bifurcada no se les parece a los modos de emplear las varas que ya mencionamos antes. Por el contrario, se asemeja a otro modo peculiar de usar las varas que fue mencionada por Giambattista della Porta en su compendio de magia, publicado en 1569, donde describe el uso de cuatro agujas en forma de horquilla por parte de dos personas.<sup>185</sup>

Por su parte, cuando Joseph Villela, también español, fue llamado para declarar, este relató haber realizado una prueba con las varitas, en la que estuvieron presentes Francisco Bivanco y Nicolás de Peñaranda. En esta prueba, Joseph tomó dos varitas en cada mano, y mientras Francisco rezaba el credo, estas se inclinaron a señalar el lugar donde había dinero

---

<sup>183</sup> Flores clair, Eduardo. “El lado oscuro de la plata. La vida en los reales mineros novohispanos a finales del siglo XVIII”. *Estudios americanos*, CSIC, tomo LIV, Núm. I, 1997, pp. 90-93.

<sup>184</sup> Archivo Histórico Casa Morelos (en adelante AHCMO), Diocesano, Justicia, Inquisición, Siglo XVIII, caja: 1235, exp. 21, 1746, f. 3. Consultado en <https://lanmo.unam.mx/brujeriyhechiceria/article.php?id=8&cat=expedientes>.

<sup>185</sup> Porta, Gambatista de la. *Magia Naturalis*. Nápoles, 1569. Citado en Bird, Christopher. *El gran libro de la radiestesia*. México, Ediciones Martínez Roca, 1989, p. 139.

-aunque no se dice si lo extrajeron o no-. Ante esta situación, Joseph atribuyó el movimiento de estas al credo.<sup>186</sup>

Los testimonios de Nicolás de Peñaranda, maestro de platero, y Guillermo Cisneros y Baca, maestro de cirujano, dan cuenta del cómo fabricar las varitas. Ellos relatan que estas eran propiedad de un hombre de Castilla, identificado como Don Julián, el cual las había conseguido en Guanajuato, estando en compañía de Peñaranda. Pese a que dicho Don Julián ya no se encontraba en la Villa, este les dejó una clara descripción de cómo funcionaban las varas, el modo en que se fabricaban y adquirirían su virtud, y qué hacer con el tesoro encontrado. Comentó que, en España, estas eran permitidas por la inquisición. Su elaboración comenzaba el primer viernes de marzo, en el que una doncella debía cortar de una palma las ramas que se usarían. Estas debían ser entregadas a un sacerdote para que este las terminase de labrar en los tres viernes subsecuentes, hasta el jueves Santo, día en el que las varas debían colocarse bajo el “ara” hasta el Domingo de pascua, cuando se daría misa sobre ellas. Terminada la misa, se debían retirar las varas para luego llevarse a la sacristía donde serían bendecidas, y una vez hecho esto, ya se podían entregar a su dueño. Por otro lado, Don Julián les dejó advertidos a Guillermo y a Nicolás, que todo tesoro encontrado debía dividirse en cuatro partes, una para el dueño de las varas, otra para el dueño del sitio donde se halló el tesoro y otra para los descubridores. Desgraciadamente, por las condiciones del documento, no es posible saber a quién correspondía la otra parte.

El resto del documento da cuenta de las ratificaciones levantadas para corroborar el testimonio de los involucrados. No podemos confirmar si el documento se halla incompleto o si es que ahí terminó, lo que nos deja con muchas dudas.

### **Fundación del real de minas de Tlalpujahua**

Durante la segunda mitad del siglo XV, se consolidó en el oriente de Michoacán el poderío tarasco, quedando militarmente sujetas a este las poblaciones otópame de Tlalpujahua, Chincua y Anganguero. Para este tiempo, ya se realizaban explotaciones rudimentarias de yacimientos auríferos y argentíferos en aquellos espacios montañosos. En aquellas poblaciones tuvo lugar la llegada de grupos otomíes, mazahua y matlatzincas, en calidad de

---

<sup>186</sup> AHCMO, Diocesano, Justicia, Inquisición, Siglo XVIII, caja: 1235, exp. 21, 1746, f. 3.

colonos. Así mismo, por decisión el cazonci Zizipandácuare, se edificaron en aquellas poblaciones una cadena de fortificaciones-cuarteles, quedando dichas serranías como una franja de seguridad contra el imperio mexica.<sup>187</sup>

Luego de la caída de ambos imperios, mexica y tarasco, la región oriente de Michoacán fue repartida en encomiendas entre 1524-1528. La comarca de Tlalpujahua quedó dentro de la encomienda que tuvo por cabecera el pueblo de Timeo. Esta les fue entregada en un inicio por partes iguales a Gaspar de Ávila y Diego Hurtado.<sup>188</sup>

Posteriormente, en 1536, se crea el obispado de Michoacán, siendo el oidor de la segunda Audiencia, don Vasco de Quiroga, el designado para ser su obispo, tomando posesión del cargo en 1538. Un año después, Quiroga sostuvo una disputa jurisdiccional con su homólogo de la diócesis de México, fray Juan de Zumárraga, por el territorio de Querétaro. Al finalizar el litigio, la comarca de Tlalpujahua quedó dentro de la jurisdicción eclesiástica y civil de Michoacán.<sup>189</sup>

El variado descubrimiento de ricos yacimientos metalíferos en la Nueva España, a lo largo de toda la primera mitad del siglo XVI y principios de la segunda, desató una fiebre por los metales que tuvieron como una de sus consecuencias el que unos gambusinos que se hallaban explorando la sierra de la comarca en 1558 descubrieran prometedoras vetas en Tlalpujahua. El primer socavón o mina fue la de “San Juan”.<sup>190</sup> Aunque la fundación formal de este real fue en el citado año, se especula que en Tlalpujahua algunas de sus vetas eran explotadas de manera superficial por españoles desde antes de aquel año,<sup>191</sup> toda vez que muy probablemente existió una explotación rudimentaria de sus yacimientos metalíferos en la época prehispánica.

Al igual que otros reales de minas contemporáneos, Tlalpujahua experimentó un auge productivo en la minería apenas iniciadas sus operaciones, desencadenando la formación de pequeños centros poblacionales a sus alrededores. Para este real tenemos los casos de los pueblos de Tlacotepec, Tlalpujahuilla, Los Remedios, Santa María y las cuadrillas de San

---

<sup>187</sup> Alcántara Miranda, Itzel. *Origen y desarrollo de la minería en México. El caso de Tlalpujahua, Michoacán, siglos XV-XIX*. México, Facultad de Historia, 2015, pp. 29-31.

<sup>188</sup> Alcántara, Itzel. “*Origen y desarrollo de la minería en México...*”, pp. 34-35.

<sup>189</sup> Alcántara, Itzel. “*Origen y desarrollo de la minería en México...*”, pp. 36-37.

<sup>190</sup> Alcántara, Itzel. “*Origen y desarrollo de la minería en México...*”, p. 42.

<sup>191</sup> Islas Jiménez, Celia. *El real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería novohispana*. México, INAH, 2008, p. 76.

Lorenzo y San Francisco, que fueron los más importantes por su función como abastecedores a las minas de insumos, comida y mano de obra. Así mismo, esto ocasionó una mayor integración de las comunidades indígenas a la explotación minera.<sup>192</sup>

Pese a que Tlalpujahua no fue uno de los reales más opulentos en toda la época colonial, sí que se convirtió en un sitio estratégico en el flujo del metal blanco gracias a su cercanía con la Ciudad de México. Tlalpujahua se convirtió en la puerta de entrada a la llamada ruta de la plata, constituida a finales del siglo XVI por Zacatecas, Guanajuato, Oztumatlán, y San Luis Potosí.<sup>193</sup>

Sin embargo, el real de minas de Tlalpujahua experimentó, a finales de siglo, un entorpecimiento en su producción, consecuencia de los males crónicos de la minería novohispana, como el término de las vetas superficiales, la falta de capital para iniciar tiros más profundos, el encarecimiento del azogue y las inundaciones en las galerías de las minas, cosa muy común en Tlalpujahua debido a las lluvias. Además de esto, la industria se vio afectada por la falta de mano de obra, consecuencia de las constantes defunciones en la población india de aquel tiempo.<sup>194</sup>

### **Minas, Tlalpujahua, primera mitad del siglo XVIII**

Para hablar de las minas de Tlalpujahua, primero debo mencionar a los principales trabajadores de estas, que fue la población india, en calidad de indios de repartimiento. Estos indios, también llamados de “tandas” fueron una institución, fechada ya en 1528, que obligaba al 4% de la población de indios a laborar forzosamente en las haciendas, minas o empresas de españoles, y que a partir de 1631, la Corona dispuso que los trabajadores forzosos fueran empleados únicamente en la minería.<sup>195</sup>

Es difícil cuantificar el número total de minas que hubo en Tlalpujahua, ya que, como vimos con Guanajuato, la fase extractiva de minerales se dividió en empresas grandes, con un tiempo de producción más estable y duradera; y medianas y pequeñas empresas, cuya vida

---

<sup>192</sup> Islas, Celia. “*El real de Tlalpujahua...*”, p. 81.

<sup>193</sup> Alcántara, Itzel. “*Origen y desarrollo de la minería en México...*”, p. 43.

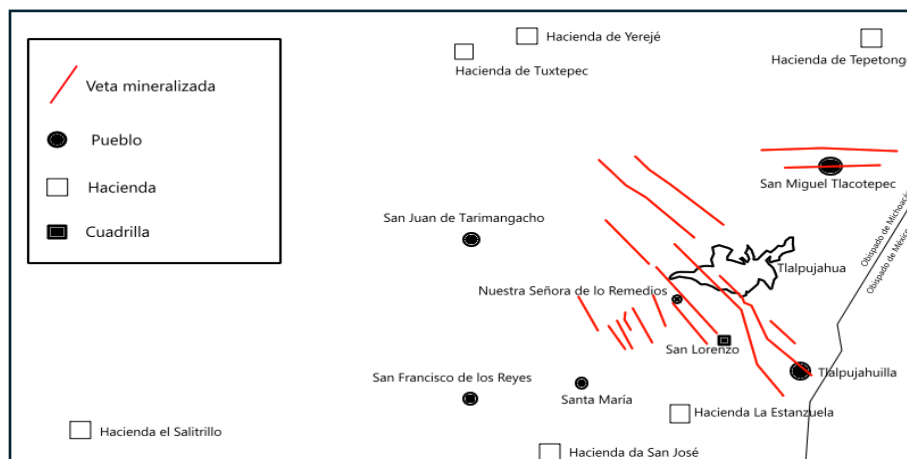
<sup>194</sup> Islas, Celia. “*El real de Tlalpujahua...*”, p. 81.

<sup>195</sup> Gavira Márquez, María Concepción. “Reclutamiento forzoso de la población indígena michoacana para el trabajo en las minas de Guanajuato a fines del siglo XVIII”. En *Minería y población en Michoacán durante el siglo XVIII*. México, Facultad de Historia-UMSNH, 2009, pp. 24-25.

solía ser corta, pero no por ello poco productiva. Esto restringe la posibilidad de crear un registro de las minas que operaron desde la creación del real hasta la primera mitad del siglo XVIII, esta última siendo la temporalidad para esta investigación. Además, debo señalar la inexistencia de una Caja Real en Tlalpujahua y Michoacán, para principios de este siglo. Los mineros y comerciantes de Tlalpujahua debían viajar hasta la Ciudad de México para registrar en la Caja Real de esa ciudad su producción, marcar la plata y pagar sus impuestos, situación que se prolongó hasta finales de siglo. Los registros de dicha caja eran individualizados, pero las finanzas de la caja solo muestran el total de la producción, por lo que no es posible hacer un inventario de las minas y socavones del real con los datos de la caja de la Ciudad de México.

Sin embargo, podría obtenerse más información sobre las minas de este real consultando los litigios de tierras sobre conflictos de límites, las mercedes de tierras o la compra de las mismas. No obstante, esta actividad requeriría un escrutinio de los archivos que me parece trasciende los intereses de esta investigación. Por ello, me limitaré a hablar sobre las minas que se mencionan parcialmente en las investigaciones realizadas sobre el real de minas de Tlalpujahua, identificando a sus propietarios, sus años de actividad y su producción. Debo agregar, que es poco factible indicar la ubicación exacta de minas activas en este periodo, sin embargo, aquí ofrezco una alternativa para comprender la extensa actividad minera de este real, pese a la dificultad de inventariar sus minas.

Este es un mapa donde se indican las principales vetas mineralizadas, siendo la de Coronas, la primera veta descubierta, siguiéndole la de Borda, ambas con minerales de alta y baja ley:



Como vemos, las vetas atraviesan prácticamente toda la zona urbana de Tlalpujahua, y se hallan cerca de los pueblos sujetos al real. Esta distribución espacial refuerza lo citado más arriba, en el que menciono el peso que tuvo la minería para impulsar la formación de pequeños centros poblacionales. Parece que esta distribución obedece a un cierto orden de necesidades económicas en el que las personas buscaron asentarse cerca de los lugares mineros, con el fin de asegurar su subsistencia.

No es raro, entonces, ver que los habitantes de los grupos poblacionales sujetos al real se hayan especializado en ciertas labores relacionadas a la minería. Por el ejemplo, el barrio de Puztla, fue poblado por operarios de minas y “gente pobre”; el barrio de el Real de Arriba, se compuso en su mayoría por pardos y mulatos que laboraban como operarios en las minas o pequeños rescatadores de mineral. Entre los cinco pueblos sujetos a Tlalpujahua, San Miguel de Tlacotepec se compuso por indios ladinos dedicados al comercio con las minas; Santa María fue poblado por indios mineros y carpinteros; Nuestra Señora de los Remedios fue poblado en su mayoría por indios dedicados a la minería y la cal; San Juan de Tarimangacho estaba compuesto por indios madereros que surtían a las minas.<sup>196</sup> A esta información hay que añadirle el pueblo de Tlalpujahuilla, del que lamentablemente no se mencionan las actividades de sus habitantes.

Como mencioné antes, la primera mina documentada abierta en Tlalpujahua fue la de San Juan. Esta se abrió sobre la veta Coronas, por ello se le atribuye la característica de veta fundacional. Sobre esta veta, se trabajaron en la primera mitad del siglo XVIII la mina de Velasco, propiedad de Juan de la Peña; y la mina de Santa Teresa, propiedad del señor Tefaga.<sup>197</sup>

Sin embargo, quizá las minas de las que mayor información se tiene, para este periodo, sean las que explotó José de la Borda. Este, fue un minero de origen francés, que hizo su fortuna junto a su hermano, Francisco de la Borda, en las minas de Taxco. No se sabe con certeza cuales fueron los motivos que lo llevaron a emprender la minería en Tlalpujahua, no obstante, lo cierto es que su empresa tuvo una gran bonanza.

---

<sup>196</sup> Gavira Márquez, María Concepción. “Población y producción de plata en el real de minas de Tlalpujahua a mediados del siglo XVIII”. *EHN*, 34, enero-junio, 2006, pp. 41-42.

<sup>197</sup> Bukart, José. “Descripción del Distrito de Minas de Tlalpujahua y de su constitución geológica”, en *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, México, Tomo 1, época 2, número 2, 1869, p. 104.

No se sabe con certeza desde cuándo es que José inició sus actividades en Tlalpujahua, sin embargo, queda claro que hacia 1743, José de la Borda, junto a Manuel Aldaco, inician la explotación de la mina Coronas, posteriormente llamada de Borda, sobre la veta Coronas, de la que obtuvieron grandes ganancias por ocho años.<sup>198</sup> Su alianza es importante, pues revela una situación generalizada entre los mineros de la época, que era la necesidad de contar con aviadores que financiaran sus operaciones. Esto, pese a que de la Borda financió gran parte de sus operaciones en Tlalpujahua con sus ganancias de Taxco.<sup>199</sup>

Manuel Aldaco poseía el capital necesario para financiar a mineros como de la Borda, pues fue yerno de Francisco de Fagoaga, dueño de uno de los bancos de plata más importantes de la Ciudad de México. Tras la muerte de Francisco en 1736, dejó como herederos universales a sus hijos, sin embargo, por ser muy pequeños de edad, Aldaco se hizo cargo de los negocios familiares. Con estos, Aldaco se hizo de poder y fortuna, llegando a ocupar el cargo de prior del Consulado de Comerciantes, incursionó en las importaciones de productos de China, controlando parte del monopolio de las ferias de Acapulco y Xalapa y se convirtió en aviador de diversos mineros, financiando la explotación de la mina de Rayas en Guanajuato, avió a Francisco de la Borda en Taxco y a José en Tlalpujahua.<sup>200</sup>

El supuesto estado en que Borda encontró las minas de Tlalpujahua fue de abandono, además hallarse el real en una seria falta de mano de obra.<sup>201</sup> Esto lo podemos corroborar gracias a los datos estadísticos proporcionados por la Dra. Gaviria:

---

<sup>198</sup> Islas, Celia. “*El real de Tlalpujahua...*”, p. 96.

<sup>199</sup> Almazán Salgado, Alexis Abraham. “Francisco y José de la Borda: entre la fortuna y la ruina”. En *José de la Borda; el potentado de la minería novohispana del siglo XVIII*. México, UNAM, 2015, p. 87.

<sup>200</sup> Almazán, Alexis, pp. 88-89.

<sup>201</sup> Almazán, Alexis, p. 91.

PRODUCCIÓN DE PLATA EN TLALPUJAHUA, 1738-1759

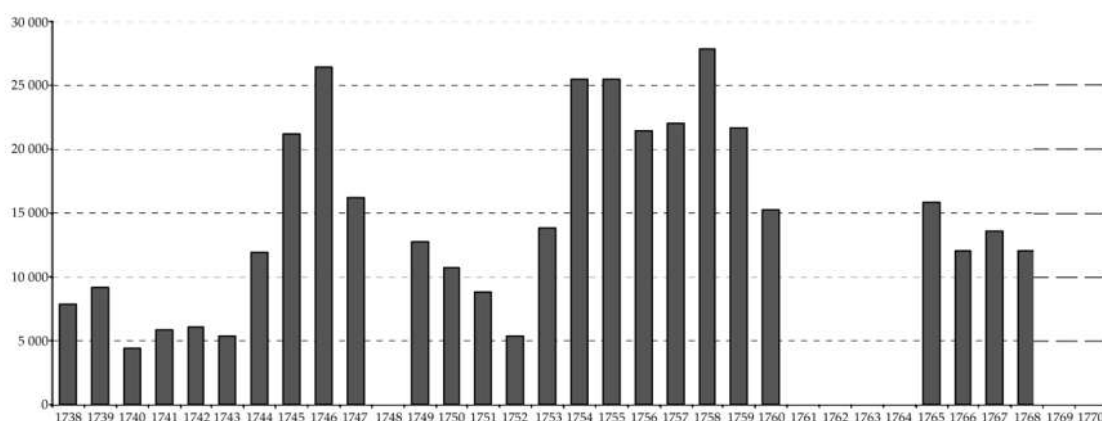


Tabla que indica la cantidad de marcos de plata producidos en cada año, página 34.

Como podemos observar, el año en que Borda comenzó a explotar sus minas en Tlalpujahua, este real sí estaba experimentando una época de crisis, o de baja producción. Aún con esto, no puede desestimarse la notable producción que se tuvo tanto en años previos como posteriores al tiempo en que de Borda estuvo activo en este real.

## Haciendas de beneficio, Tlalpujahua

Al igual que con las minas, la cuantificación de las haciendas de beneficio requeriría un trabajo de archivo que desviaría el propósito de esta investigación. No obstante, la bibliografía existente revela datos interesantes sobre las dinámicas internas de las haciendas de beneficio en Tlalpujahua.

Así como en otros reales del virreinato, en Tlalpujahua, fue común que cerca de las minas activas se establecieran haciendas de beneficio, las cuales pertenecieron a los mismos mineros. Tanto minas como haciendas de beneficio fueron abastecidas por la extensa red de ranchos y haciendas, agrícolas y ganaderas, que se formaron alrededor del real de minas, al cual también abastecían, y que provocaron una interdependencia económica en todos estos sectores.<sup>202</sup>

Muchos mineros de este real también fueron propietarios de haciendas de labor, con las cuales abastecían a sus minas y haciendas de beneficio, además de llegar a proveer a otros mineros de la región. Esto les consiguió prestigio y poder, ya que no solo se desarrollaron como empresarios, sino que les permitió volverse funcionarios e incluso financiadores de otros pequeños mineros,<sup>203</sup> situación similar a lo observado en Guanajuato.

Entre los propietarios de haciendas de beneficio encontramos al ya mencionado minero José de la Borda, quien refinaba sus metales en la hacienda Los Reyes. Esta contaba con una capilla en la que José impartía misa los domingos y días festivos,<sup>204</sup> lo cual forma parte de una estrategia para retener a los operarios de las minas en el sitio de trabajo el mayor tiempo posible.

En 1700, los indios y mestizos que integraban la cuadrilla de San Lorenzo recibieron en calidad de donación, por parte de Juan Matías de Munarrís, conde del Fresno de la Fuente, las tierras en las que para él trabajaban estos. Las tierras incluían a la hacienda de beneficio de San Joseph y la de labor de San Francisco. A pesar de que este fue un regalo en gratitud por los servicios que los indios prestaban al conde, esta acción se puede considerar como una estrategia de clientela, para retener a los operarios dentro de los centros de trabajo y

---

<sup>202</sup> Islas, Celia. “*El real de Tlalpujahua...*”, p. 126.

<sup>203</sup> Islas, Celia. “*El real de Tlalpujahua...*”, pp. 127-128.

<sup>204</sup> Gavira Márquez, María Concepción. “Población y producción de plata...”, pp. 33-35.

garantizando sus servicios para futuros trabajos, pues la escasez de mano de obra en Talpujahua para laborar en las minas era una constante.<sup>205</sup>

Como dije más arriba, las fuertes lluvias en la zona provocaban constantemente que los tiros de las minas se inundaran, frenando su trabajo de forma indefinida. Estas situaciones detuvieron a su vez las actividades de las haciendas de beneficio al verse desabastecidas de un mineral que beneficiar. En la *Gaceta de México* se habló de la rica mina Señora de Santa Anna, que en marzo de 1735 había producido metales por un valor de 200 mil pesos, sin embargo, el beneficio de sus metales secó luego de que el tiro general de la mina se inundara por las fuertes lluvias.<sup>206</sup>

### **Caso de Joaquín Feliciano Sánchez**

Su caso inicia el 11 de julio de 1755, cuando Salvador Buitron, español y ministro de ese Real, ordenó la detención de Joachin en la prisión pública, por temer su fuga. Posterior a ello, el mismo día realizó una denuncia en contra de aquel hombre ante el comisario inquisitorial, el doctor Felipe Neri Valleza.

En su denuncia, Salvador expresó que estando días antes en casa de Don Pablo Fernández, vecino y español, escuchó una conversación que este sostuvo con Cayetano Arechavala, otro vecino del real. Arechavala le contó a Pablo que la noche anterior un forastero (Joaquín) le había traído a su tienda unos palitos para dárselos en prenda. Cuando Arechavala los reconoció, le preguntó al forastero que para qué le podrían servir, a lo que este respondió que eran palitos de virtud, lo que comprobaron de la siguiente manera: Arechavala trajo una cruz de plata, tomó los palitos y notó que estos se inclinaron hacia él, porque traía puestas tres “medallitas” -no se especifica el material-; luego, Joaquín los tomó de vuelta y ahora se inclinaron a él, porque traía unas monedas en la bolsa. Arechavala continuó su relato diciendo que los palitos tenían amarrados en cada punta unos papelitos, en uno de ellos estaban escritas las palabras “Quien como Dios solo Dios” y el otro no lo recuerda. Posteriormente, a la reunión también asistió Don Gerardo Gamboa, también vecino y español, el cual expresó ya haber visto los palitos. A su vez, Don Pablo bromeo con que el

---

<sup>205</sup> Alcántara, Itzel. “Origen y desarrollo de la minería en México...”, p. 65.

<sup>206</sup> León Nicolás, *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII*. Número 4, parte segunda, México, Instituto Bibliográfico Mexicano, 1903, p. 592. Consultado en <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=28045>

Maestro Sastre Farias, también presente, debía llevar los palitos a su mina para ver si encontraba plata; pero el maestro Farias renegó de los palitos. Por otra parte, Don Pablo recomendó a Arechavala denunciar al forastero, pero este no hizo caso, porque esperaba enseñárelos al Maestro Farias.<sup>207</sup>

Pese a que fue Salvador quien ordenó la detención de Joaquín, el comisario mantuvo esta orden, e incluso mandó se pusiera al reo en un cepo para evitar su fuga. La fecha de este mandato no queda clara en el texto, pero el hecho queda bien establecido, cuando meses después el doctor Felipe explicó a los inquisidores de la Ciudad de México que lo mantuvo preso no solo por temer su fuga, sino por “considerar que sus palitos hacían mucho perjuicio en aquel Real, pues los mineros siempre están ansiosos por descubrir vetas”.<sup>208</sup>

El primer testigo en la causa criminal contra Joaquín fue Don Pablo Fernández de la Somera, mercader, español y de cuarenta años. Este confirmó lo dicho por Salvador. Además, mencionó que el hombre señalado por Arechavala le había explicado a este que los palitos tenían mucha virtud, misma afirmación que hizo Arechavala al decir que “tenían virtud para inclinarse con fuerza hacia el dinero”. Así mismo, Don Pablo confirmó que en cada punta los palitos tenían unos papeles, uno con las palabras “mal escritas” de la consagración, y en el otro “quien como Dios”.<sup>209</sup>

El segundo testigo fue Cayetano Arechavala, español de 28 años, cuya narración es la más enriquecedora, por ser uno de los involucrados principales. En su dicho, Arechavala comentó haber recibido en su casa a un hombre de Pachuca, que le vino a empeñar dos palitos, de cuatro que traía, por un medio de aguardiente. Luego de haberlos reconocido, los tiró sobre la mesa, y le dijo al pachuqueño que estos no servían, con lo que este replicó diciendo que eran palitos de virtud para rumar vetas y saber dónde había dinero enterrado. Para probarlo, realizaron lo expresado arriba. Al finalizar, Joaquín le comentó a Arechavala que los palitos estaban hechos del corazón de la palma de San Pedro Mártir, y que cada uno fue fabricado en cada viernes de marzo.

A primera vista, resulta irónica la mención de este santo, considerando a su labor en contra de la herejía; sin embargo, su mención no es ninguna casualidad. Nacido en Verona

---

<sup>207</sup> Archivo Histórico Casa de Morelos (en adelante AHCMO), Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, f. 83.

<sup>208</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 49, f 4.

<sup>209</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 19v-f. 20r.

en 1206, ingresó muy joven a la orden de los Predicadores o Dominicos. Posteriormente fungiría como inquisidor en Milán y Crémone, destacándose por ser un férreo combatiente de la herejía, llegando a combatir con los cátaros en todo el norte de Italia. Esta lucha y defensa de la fe le valdrían una trágica muerte en 1252. Un año después, sería canonizado por el Papa Inocencio IV, fijando su fiesta el 29 de abril; fecha que coincide con el tiempo de cuaresma.<sup>210</sup> En la iconografía religiosa, este es usualmente representado con el hábito blanquinegro de la Orden de Predicadores, sujetando en una de sus manos un libro abierto, generalmente los Evangelios, y en la otra sosteniendo una palma de martirio.<sup>211</sup>

Por su otra parte, la palmera mantuvo, desde tiempos remotos, una asociación muy marcada con el mundo sobrenatural. Representó en el mundo mesopotámico el árbol de la vida, para después transmitirse al Mediterráneo, donde quedó vinculada con la vida y el nacimiento. En Grecia, era otorgada como símbolo de victoria general a los ganadores de un agón en el Juego. Esta imagen sería adoptada por el cristianismo temprano, quien también la consideró como una planta que solo se inclina ante Cristo, además de representar una vía para alcanzar el paraíso. La concepción que se tuvo de la planta como símbolo de victoria se generalizó en la Edad Media en la iconografía cristiana, otorgada a los mártires como símbolo de victoria martirial.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Pasamar Lázaro, José Enrique. Inquisición en Aragón: la Cofradía de San Pedro Mártir de Verona. *Revista de la Inquisición*, N°5, 1996, pp. 303-304. (303-316).

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157795>

<sup>211</sup> Gómez-Chacón, Diana Lucía, San Pedro Mártir de Verona. *Revista digital de Iconografía Medieval*, vol. VI, n°11, 2014, pp. 80-81. (79-96). <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2014-06-11-San%20Pedro%20Ma%CC%81rtir%20de%20Verona.pdf>

<sup>212</sup> Valtierra Lacalle, Ana. La palmera y la palma. Adaptación medieval de una antigua iconografía. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IX, n°17, 2017, pp. 105-124. <https://docta.ucm.es/entities/publication/d3e360ee-3c1e-4351-85e0-450d0c281c18>



San Pedro Mártir de Verona, 1491-1499. Madrid, Museo Nacional del Prado.

<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-pedro-martir/4480a03b-f28d-4fc2-a7c6-f4507c2358d0?searchid=d4f52d8f-e61a-7498-37ca-5b7068e945ab>

Terminadas las pruebas, Arechavala dejó a su esposa, Doña Vicenta Guijosa, encargada de quedarse con Joaquín, y se llevó los palitos a casa de su cuñada Doña Brígida Guijosa, sin que el forastero lo viese. En dicho lugar se encontraban Doña María Rosa, esposa de Don Joseph Marentes, también presente; Doña Michaela Guijosa, hermana de Brígida; una moza llamada Juana, chichigua de Marentes; otra moza llamada Teodora, criada de Arechavala; y Ana María Jurado. En este lugar, relata Arechavala, él y los mencionados comenzaron a realizar “experimentos” con los palitos, en los que los participantes se turnaron para tomarlos y comprobar si se inclinaban o no ante objetos de plata y el dinero que había en la casa o traían consigo.<sup>213</sup>

En medio de los experimentos, frente a la casa iba pasando Don Gerardo, el cual fue llamado por Arechavala, quien le pidió su consulta sobre los palitos, puesto que, en sus palabras, Gerardo era un estudiante gramático. Este, los tomó en sus manos y pudo sentir

<sup>213</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 20v, f. 21r.

como se inclinaban con fuerza hacía el dinero -no se explica dónde estaba puesto el dinero-, de tal forma que le comentó a Arechavala que aquello no podía ser bueno. Así mismo, estos comprobaron que en cada punta estaban los papeles ya mencionados.<sup>214</sup>

Al parecer, luego de esto Arechavala dejó los palitos en su casa y se fue a “la mina”. En ese inter, el pachuqueño regresó a casa de este y exigió los palitos, los cuales fueron devueltos por la esposa de Arechavala -cosa que contradiría la misma, al decir después que fue su esposo quien se los devolvió a Joaquín-. Días después, Arechavala buscó a Joaquín para pedirle los palitos, pues se los quería enseñar al Maestro Farias, sin embargo, no lo encontró. Un par de días más tarde, Arechavala vio a Joaquín encerrado en la cárcel pública, y se burló diciéndole “amigo para ahora son buenos los palitos para ver si le hazen salir por uno de esos abujeros”.<sup>215</sup>

Los doce testimonios levantados por el comisario muestran una diversidad de posturas frente al acontecimiento, pero en todas se mantiene una cierta complicidad, puesto que nadie más acudió voluntariamente a denuncias, a expresión de Salvador. Por ejemplo, pese a que el maestro Farias maldijo los palitos y a consejo exponer el hecho al señor cura, en la misma reunión que donde estaba presente Salvador, nadie lo hizo. De igual forma, Don Gerardo Gamboa, otro testigo presente la noche de los experimentos, luego de ser preguntado por el comisario si había visto hacer o decir algo en contra del ejercicio del Santo Oficio, contestó que no, pero luego de ser preguntado a lo relativo del movimiento de “unos palitos” comenzó a narrar lo sucedido con Arechavala, confirmando ante el comisario la existencia de los papeles, el material con el que se debían fabricar y el método. Por otra parte, explicó que, a su juicio, el movimiento de los palitos era propio de ellos, y no de un truco de manos.

Por otro lado, Doña Brígida comenta que aquella noche Arechavala llegó muy asustado con los palitos, los cuales le dijo tenían virtud de inclinarse a donde había dinero o cosas de plata. Cuando esta los sostuvo, no pudo disimular la fuerte inclinación que tuvieron hacia su cuñado, el cual refirió traer consigo dinero en su bolsa. Esta situación hizo que Brígida lo señalara de “estar con el diablo”. Sin embargo, esta afirmación no evitó que el resto de los presentes tomaran los palitos para probarlos. Entre las señaladas, Ana María Jurado, española, de diecinueve años y sobrina de Arechavala, mencionó haber sentido

---

<sup>214</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 21 v.

<sup>215</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 22r.

mucho miedo al usarlos, siendo que estos se inclinaron hacia su tía Brígida, por traer puesto esta un relicario de plata. Por su parte, María Michaela Guijosa, española, de dieciocho años y también sobrina de Arechavala, comentó que su tío siempre se vio muy emocionado por los palitos. Pero sobre estos, ella los sostuvo con miedo, y los “largaba” cada vez que era su turno, lo que nos indica que cada uno de los presentes los sostuvo más de una vez, tal como lo confirma el testimonio de Manuela Guijosa, hermana de Vicenta, quien los tomó tres veces, de las cuales en ninguna se movieron, aun cuando ésta rezó el credo, tal como le indicaron que debía de hacer; esta es la única testigo que comentó la necesidad de rezar el credo para que los palitos se inclinaran.

El 31 de julio de 1755, el comisario enviaría la denuncia de Joaquín, junto a los testimonios recabados, al Santo Oficio de la Inquisición de México, para ser examinados y recibir dictamen de los que debía proceder. Estas fueron recibidas por dicho órgano el 7 de agosto, sin embargo, en Tlalpujahua, durante la noche del 3 de ese mismo mes, Joaquín, junto a otro reo, treparon el muro de su celda y salieron por un hueco en el techo, fugándose de la prisión, al parecer con ayuda externa.<sup>216</sup>

Mientras tanto, en la Ciudad de México, el 23 de agosto el secretario Don Pedro Barain de la Avencilla, luego de examinar las diligencias del comisario de Tlalpujahua, remitió las mismas al bachiller Juan de Salazar, calificador de la inquisición. En su remisión, Don Pedro hace un resumen de las diligencias hechas del comisario y expresa que los actos cometidos por Joaquín, así como los testimonios en su contra no merecen la atención del tribunal, puesto que el movimiento de los palillos (de tenerlo) se debe seguro a una reacción con azogue o carga puestos en la punta, o de un juego de manos, engaños que Joaquín empleó para remediar su precaria situación económica. Por ello, el secretario considera que Joaquín es un “patarato embustero”, cuyos palitos presentan una falsa virtud. Además, sugiere que se le deje en libertad, pero que se le recojan sus palitos y se quemen, para luego reprendérsele severamente, dejándole advertido que, de volver a inquirir en tales “embustes”, sería castigado por el tribunal.<sup>217</sup>

El 18 de septiembre 1755, el inquisidor Barzena y Arrias revisó una carta enviada por el calificador Don Juan de Salazar, fechada el 16 de septiembre de dicho año. En esta, Don

---

<sup>216</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 4 y 32-34.

<sup>217</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 6.

Juan expresa haber leído la denuncia hecha contra Joaquín, de la que deduce que el hecho de “*primo ad vitimy et a capite ad calis*” es una superstición heretical. Para él, colocar en las puntas las palabras “quien como Dios sino solo Dios” no constituyen un uso católico, así como por su finalidad, que era el de encontrar plata y dinero. Su “heretical superstición” se ve agravada por colocar en las mismas puntas las palabras de la consagración. Así mismo, el peso de su crimen aumenta por afirmar que los palitos están hechos de la palma de San Pedro Mártir, además de señalar que para dotarlos de su atracción a la plata y el dinero había que elaborarlos en los cuatro viernes de marzo. Por estas razones, Don Juan deduce que el reo sostiene un pacto explícito, pero su confesión demostrará que el movimiento de los palitos se sostiene a partir de un pacto implícito, y que su capacidad para conseguir dinero se ha facilitado por el Demonio. Por ello, el tribunal de la inquisición lo debe tener por hombre heretical, y debe hacerlo adjurar de vehemencia.<sup>218</sup>

Una vez más, son mencionados los elementos de la palma como material del que están hechos los palitos, y la fecha de su elaboración, que es el tiempo de cuaresma, la cual también se relaciona con la fiesta de San Pedro Mártir.

Luego de haber recibido la carta del calificador Salazar, los inquisidores de la Ciudad de México envían una carta, fechada en primero de octubre, al comisario de Tlalpujahuá, donde le indican realizar las ratificaciones de los testimonios, e identificar si los testigos vieron que los palitos tenían o no los papeles, así como de si los leyeron. También se le pide que averigüe entre ellos si los palitos tenían movimiento “preternatural”.<sup>219</sup> Este movimiento, como veremos más adelante, no es natural o propio de la cosa, sino que es inducido por una fuerza sobre natural, correspondiente a ángeles buenos o malos.

Estas diligencias fueron ejecutadas por el comisario del 7 de noviembre de 1755 hasta mayo de 1756. En ellas, al parecer solo Cayetano Arechavala, quien en esta ocasión se identificó como rescatador de metales, y Gerardo Gamboa, quien se definió como minero, fueron los únicos en conocer con exactitud el concepto de “movimiento preternatural” y confirmar que este era presentado por los palitos.<sup>220</sup>

El 16 de junio, los inquisidores de la Ciudad de México reciben las ratificaciones levantadas por el comisario del Tlalpujahuá, pero el seguimiento del caso, por parte de los

<sup>218</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 7.

<sup>219</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 39.

<sup>220</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 43-44 y 46.

inquisidores continuará hasta mayo de 1757, cuando soliciten a los comisarios de Pachuca y Tlalpujahua que busquen a Joaquín, para que lo aprisionen, con el fin de hacerle embargo de los papeles y los palitos, así como de “cualquier otro objeto que pueda dar sospecha de superstición o maleficio”.<sup>221</sup> Llama la atención este periodo de un año en el que el caso queda prácticamente congelado, pues contrasta con el interés que los inquisidores parecen haber mostrado en él, cuando en mayo de 1756, estos le enviaron un recordatorio al comisario de Tlalpujahua sobre las diligencias que tenía que hacer respecto al levante de las ratificaciones, y que para esa fecha aún no había enviado.<sup>222</sup>

No obstante, después de dos años sin noticias del caso, el 17 de mayo de 1759, Joaquín Feliciano Sánchez se presentó voluntariamente al Santo Oficio de la Inquisición en la Ciudad de México, por motivo de haber tenido cuatro varas hechas de la palma de San Pedro Mártir, las cuales tenían unos papelitos amarrados. Comenzó explicando que estas no fueron suyas, sino que estando en México, un esclavo llamado Joseph Manuel de los Ángeles, que trabajaba en obraje de El Arquillo, propiedad de Don Diego, le envió por ellos a Guanajuato, argumentando que le pagaría el viaje con la parte de un tesoro que encontraría con las varitas, pues estas tendrían la virtud de descubrirlo, el cual buscaría junto al quemadero de San Lázaro. Joaquín, convenido de que estos tendrían dicha virtud, fue a Guanajuato por los palitos, los cuales estaban en posesión del clérigo y capellán de la iglesia de los tarascos, Don Pedro Altamirano. Este le comentó que para usarlas se debía rezar el credo -aunque Joaquín menciona que son “credos” no especifica la cantidad-. Don Pedro añadió que, tanto los papeles y los palitos eran benditos, siendo que estos últimos solo podían ser fabricados por un sacerdote, aunque no dijo si los había hecho él. Por estas razones es que Joaquín siempre los tuvo por buenos.

Cuando regresó de Guanajuato, Joaquín fue con otros dos mulatos trabajadores del obraje, Félix Garza y Vicente, a realizar una prueba con los palitos a la media noche -no dice el lugar- pero no encontraron nada. Entonces, sin haber hallado nada, ni haber cobrado su parte del viaje, se quedó con los palitos en forma de pago, los cuales tuvo guardados por mucho tiempo hasta que llegó a Tlalpujahua, donde ocurrió lo ya relatado.

---

<sup>221</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 58

<sup>222</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 8.

Pese a que él tuvo por buenos los palitos, fue hasta que lo reprendió el comisario de Tlalpujahua que los tuvo por malos, así que, luego de su fuga, quemó los palitos. La razón de su asistencia fue para saber si en sus actos había culpa, en cuyo caso se le castigase, pero de no ser así, pedía se le extendiera un papel para poder regresar a Tlalpujahua o a otro lugar, para hacer su vida, pues argumenta haber incurrido en tales actos por ser mucha su ignorancia.<sup>223</sup>

En efecto, el papel solicitado por Joaquín se le concedió el 31 de mayo de 1759. En este, se le otorgó permiso para regresar a Tlalpujahua para buscar su vida y hacer vida maridable con su mujer, no obstante, se le pidió que se vuelva a presentar al tribunal de México en un lazo de tres o cuatro meses para continuar su causa.<sup>224</sup>

Joaquín sería citado otra ocasión, hasta que el 22 de mayo de 1760, el inquisidor fiscal Doctor Thomas Cuber presentó los autos correspondientes a inquisidor Barzena. En ellos, expresa que Joaquín asistió puntualmente a todas las citas y cumplió con los mandatos del santo oficio, además, al parecer no se encontraron méritos para proseguir su causa, por lo que sugiere al inquisidor que se le dé a Joaquín licencia para restituir su vida con su mujer.<sup>225</sup>

Y en efecto, el 23 de mayo de 1760, el inquisidor Barzena otorgó a Joaquín un papel, con el que ningún comisario podría obstaculizar que este buscase su vida y hacer vida maridable con su mujer. Pero antes de esto, el inquisidor reprendió “severamente” a Joaquín y le previno de no volver a incurrir en tales asuntos supersticiosos, y que la próxima vez no le valdrá ninguna disculpa por ignorancia.<sup>226</sup>

## **Los centros mineros y sus trabajadores**

Dentro de la jerarquía de trabajadores de las minas tenemos primero a los empleados de “confianza”, estando primero el administrador general de la mina, que era un delegado del dueño o de sus accionistas. Luego estaban los administradores de tiro, el minero mayor, los mineros, los mandones y los rayadores. Ya fuese en pequeñas o grandes explotaciones, el término común para denominar al grupo de trabajadores que ingresaba a la mina fue

<sup>223</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 59r-f61v.

<sup>224</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 64r.

<sup>225</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 71v-f.72r

<sup>226</sup> AHCMO, Inquisición, siglo XVIII, caja. 1237, exp. 49, Legajo 2, 1755-1760, f. 71r-f71v.

“cuadrilla”, mismas que fueron supervisadas por los coleros y mineros. El número de integrantes de una cuadrilla varió mucho según la proporción de la empresa y el lugar. Los principales integrantes de una cuadrilla fueron los barreteros, quienes se encargaban de tumbar el mineral mediante gruesas barras de hierro. Estos formaron una especie trabajador cualificado, pues la pericia y la experiencia en esta labor fue indispensable para extraer la mayor cantidad de mineral y sortear los peligros dentro de las galerías.<sup>227</sup> A los barreteros los acompañaban los barrenadores, otro grupo de trabajadores especializados, pues estos ayudaban a los primeros a tumbar el mineral utilizando cartuchos de pólvora cuando la roca era muy dura; la aparición de estos trabajadores fue frecuente hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando se populariza el uso de la pólvora dentro de la minería. Junto a estos trabajaban los piqueadores, quienes también ayudaban a tumbar el mineral. Los peones eran los encargados de suministrar todos los utensilios que los barreteros necesitasen, e incluso traían agua desde el exterior. El mineral extraído por estos trabajadores era acarreado hasta el exterior por los tenateros, quienes cargaban el pesado mineral en sacos de cuero trepando por escaleras de madera construidas rudimentariamente que daban hasta la boca de la mina.<sup>228</sup>

Según las proporciones de la empresa, al inicio del tiro podía estar instalado un malacate. Este era una estructura de madera y poleas movida por mulas o caballos que se empleaba para subir a la superficie el mineral acarreado por los tenateros, o para desaguar la mina en caso de inundación. El mineral acarreado era recibido por los despachadores, también conocidos como achichadores o atecas, quienes lo disponían en la plataforma del malacate e indicaban que ya podía subirse; estos despachadores también se encargaban de acarrear las botas con agua para hacer los trabajos de desagüe. En el exterior, el malacate era controlado por el malacatero, quien a su vez supervisaba a los arrieros, encargados de controlar a las bestias. Cuando el mineral era sacado a la superficie este era recibido por los cajoneros, quienes lo llevaban con los quebradores y pepenadores para iniciar el proceso del beneficio, rompiendo las piedras grandes y separando las que tenían plata.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Villalba Bustamante, Margarita. “El trabajo en las minas de Guanajuato durante la segunda mitad del siglo XVIII.” *Estudios de Historia Novohispana*, No. 48, enero-junio 2013, p. 57

<sup>228</sup> Navarrete Gómez, Carlos David. *Propietarios y trabajadores en el distrito de minas de Pachuca, 1750-1810*. México, UNAM, 1992. [https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/proprietarios-y-trabajadores-en-el-distrito-de-minas-de-pachuca-1750-1810-384935?c=pQaX88&d=false&q=\\*&i=1&v=1&t=search\\_0&as=0](https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/proprietarios-y-trabajadores-en-el-distrito-de-minas-de-pachuca-1750-1810-384935?c=pQaX88&d=false&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0), p. 127.

<sup>229</sup> Villalba Bustamante, Margarita. “El trabajo en las minas de Guanajuato...”, p. 58.

Otro grupo de trabajadores que laboraba en el interior de la mina fueron los herreros, encargados de reparar las herramientas. Por otra parte, los ademadores se encargaban de reforzar los socavones, previniendo los derrumbes, también colocaban las escaleras por donde los tenateros sacaban el mineral.<sup>230</sup>

Los trabajadores de las minas siempre fueron un grupo bien remunerado, debido no solo a que la cualificación de su trabajo les permitió acceder a salarios altos, sino que además gozaron del pago en partido. Este era un pago en especie, que se otorgaba luego de cumplir con la cuota semanal de mineral extraído. La proporción de este varió según el dueño de la mina, pues en ocasiones correspondió a todo lo extraído después de completada la jornada, y en otras correspondió a un porcentaje de su cuota; otras incluso representaron el total de la paga, lo cual fue una estrategia empleada por dueños de minas que no tenían capital suficiente para pagar un salario.<sup>231</sup>

Por otra parte, los trabajadores empleados en la fase del beneficio de los metales no requirieron niveles de cualificación como los desarrollados en la fase extractiva. Esto no implica que en dicha fase de beneficio no interviniera una cantidad considerable de trabajadores con tareas específicas y bien diferenciadas, que ya vimos iban desde la recepción del mineral, su trituración, revoltura, lavado, fundición, entre otras. No obstante, en esta fase sí que existió un operario de mucha importancia y que requirió de amplios conocimientos y pericia; el azoguero, cuya labor era la de incorporar la plata con el azogue.<sup>232</sup>

Los grupos de trabajadores que hemos venido describiendo constituirán una especie de población flotante, compuesta mayormente por migrantes, es decir, individuos que no eran originarios de los centros en los que trabajan. Como ya mencioné antes, la minería novohispana estuvo sujeta a ciclos de bonanza que afectaron al resto de rubros económicos y la circulación de las mercancías. Estos ciclos también generaron corrientes migratorias en los diversos centros mineros: mientras un centro se hallase en bonanza, este aumentaba su población, pero cuando entraba en crisis, su población descendía dramáticamente, generando el cierre de minas y haciendas de beneficio.<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup> Navarrete Gómez, Carlos David. “*Propietarios y trabajadores en el distrito...*”, p. 128.

<sup>231</sup> Brading, David, “*Mineros y Comerciantes...*”, p. 202.

<sup>232</sup> Navarrete Gómez, Carlos David, “*Propietarios y trabajadores en el distrito...*”, p. 131.

<sup>233</sup> Gavira Márquez, María Concepción. “*Población y producción de plata...*”, p. 29.

Insertos en esta población de trabajadores, pero sin afiliarse a ninguna empresa, existió una serie de individuos sagaces y temerarios, cuya existencia en el sector minero es indispensable señalar para esta investigación. Los gambusinos o buscones, no pertenecían al sector medio de los dueños de minas que lograban hacer pequeñas fortunas con su trabajo, sino que permanecían en la base de la pirámide económica y social de los explotadores de minas. A diferencia de los medianos y pequeños propietarios, los gambusinos o buscones no explotaban las minas como un negocio, sino como único medio de subsistencia. Estos se adentraban en las minas abandonadas, para extraer el mineral sobrante, o trabajaban vetas muy superficiales. Muchas veces eran vecinos locales de los reales, que se veían obligados a trabajar de esa manera, por lo que el trabajo era hereditario. Sin embargo, otros operarios asalariados en las minas optaban por realizar estos trabajos después de su jornal o cuando se quedaban sin trabajo, para compensar sus exiguas ganancias. Sin duda, el trabajo regular en una mina activa era riesgoso, pero este se acentuaba en una mina abandonada, por el repentino derrumbe de las galerías y la inundación de estas. El trabajo del gambusino podía realizarse con el permiso del propietario de la mina, aunque la gran mayoría de veces fue una actividad al margen de la ley. Rastrear la actividad de estos es difícil, porque son solo mencionados ocasionalmente en los documentos, sin embargo, su presencia está registrada desde tiempos muy tempranos en la explotación minera de Nueva España.<sup>234</sup>

Este grupo de individuos siempre estuvo presente en las expediciones mineras de todo el virreinato. Por ejemplo, Patricia Osante explica que la colonización de Nuevo Santander, a mediados del siglo XVIII, fue producto de un impulso institucional, que respondía a intereses empresariales y reales. En aquel tiempo, los esfuerzos de la corona y las condiciones regionales propiciaron un primer impulso migratorio, integrado por españoles, criollos, mestizos y mulatos, conformados por empresarios, gambusinos, indios libres y cautivos, negros e incluso vagabundos, todos motivados por alcanzar fortuna con la plata y con hacerse de grandes porciones de tierra nortea.<sup>235</sup>

Así mismo, forman parte de la tradición oral referente a las fundaciones de centros mineros. Trinidad García narra que en plena guerra sostenida por el virrey Don Martín Enríquez contra los chichimecas, una serie de grupos de gambusinos zacatecanos habían

<sup>234</sup> Navarrete Gómez, Carlos David. “*Propietarios y trabajadores en el distrito...*”, pp. 98-101.

<sup>235</sup> Osante, Patricia. “Estrategia colonizadora en el Nuevo Santander, siglo XVIII”. *EHN*, 30, enero-junio 2004, pp. 14-44. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2004.030.3610>

estado penetrando el territorio de dichos indios, con su permiso, para explorar las inmediaciones en busca de vetas para explotar. El resultado de estas expediciones fue el descubrimiento del cerro de San Pedro, en el último cuarto del siglo XVI, donde posteriormente se fundará la ciudad de San Luis Potosí.<sup>236</sup>

Para el caso de Guanajuato, tenemos que los gambusinos o buscones eran conocidos por ser los únicos en emplearse para trabajar minas abandonadas por derrumbe o que se encontraran inundadas. Además, no solo trabajaban en minas de poca importancia, pues para la segunda mitad del siglo XVIII se les puede encontrar en la mina de Cata, que se encontraba inundada, así como la mina de Mellado. Por otra parte, en Rayas fueron empleados para desazolvar los atierres y desechos, pues el resto de trabajadores estaba siendo empleado en la expansión de la mina.<sup>237</sup>

Por otra parte, estos no siempre fueron migrantes. A lo largo del periodo colonial, en las zonas mineras de Sultepec, Temascaltepec, Tetela del Río y Zacualpa-Taxco, al contraerse la industria minera, las familias locales de rancheros-mineros alternaban su actividad económica entre oficios urbanos y rurales, dando continuidad a la extracción de plata en la situación mencionada, sobreviviendo como gambusinos independientes en minas abandonadas o arreglándose con los dueños para que estos no perdieran el derecho a explotación. Por el contrario, otro sector de trabajadores, especializados en su área, como azogueros, maestros de fundición y capitanes de cuadrillas, preferían migrar hacia otros reales buscando mejores salarios, digno de sus conocimientos técnicos.<sup>238</sup>

Era muy frecuente que estos gambusinos recurrieran al uso de adivinos o instrumentos de adivinación como las varitas de virtud para realizar su trabajo. No eran los únicos, en los centros mineros novohispanos se convivía a diario con ideas marcadas por la autoridad inquisitorial como supersticiosas. Era recurrente, para distintos fines, el uso de fetiches como tierra de las tumbas, huesos de los muertos, aves disecadas, distintos tipos de hierbas, entre otras. Así mismo, eran frecuentes las prácticas adivinatorias en las que se empleaba la

---

<sup>236</sup> García, Trinidad. Los mineros mexicanos: colección de artículos sobre tradiciones y narraciones mineras, descubrimiento de las minas más notables, fundación de las poblaciones minerales más importantes y particularmente sobre la crisis producida por la baja de la plata. México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1895. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080019543/1080019543.PDF>, pp. 187-188.

<sup>237</sup> Villalba Bustamente, Margarita. "El trabajo en las minas de Guanajuato...", p. 51.

<sup>238</sup> Von Metz, Brígida. Plata y sociedad regional. Reales de minas pequeños en la Nueva España, siglos XVI-XVIII: Entre lo rural y lo urbano. *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*, Coloquios, publicado en línea el 10 de marzo de 2015, consultado el 21 de diciembre de 2024. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67733>, p. 11.

invocación de los muertos, la lectura de signos como las líneas de la mano, las cartas, el fuego, las líneas en la tierra, y otras.<sup>239</sup>

En general, los centros mineros, tanto en Europa como en la Nueva España fueron propicios para la circulación creencias y campos de significado ligados a la magia, que eran adquiridos por los habitantes de estos centros, quienes utilizaban estos conocimientos para generar saberes propios. Tal como sucedió en Europa con las élites ilustradas, crearon su propio entendimiento sobre el mundo minero a partir de las lecturas de astrología y alquimia.

En Francia, los barones de Beausoleil, generaron toda una teoría con la que trataron de explicar la generación de los metales en el interior de la tierra. Estos se crean a partir de las exhalaciones cálidas en el interior de la tierra, que se condensan y endurecen, sin embargo, el factor que determinará su conversión en piedra valiosa o simple roca será la intervención de los astros, cuya posición sobre las venas de la tierra influirá directamente en su proceso de creación.<sup>240</sup>

No sabemos con exactitud qué tan extendidas estaban estas ideas entre los trabajadores de las minas de Europa, como sí lo estaba entre las élites ilustradas de la época. Sin embargo, gracias a los trabajos de los barones en explotaciones mineras como las de Potosí, la alta Hungría y el Tirol podemos conocer otras creencias extendidas entre los mineros, como la existencia en las minas de pequeños Enanos, viejos y vestidos con un jubón y mandil de cuero, igual que los operarios de las minas, con un hábito blanco, lámpara en mano y un bastón.<sup>241</sup>

La creencia de enanos que habitaban el interior de las minas era una bien extendida entre los mineros de Europa, cuyo origen literario se encuentra en escritos filosóficos bizantinos del siglo XI, mismos que fueron usados por otros autores para crear una amplia tradición literaria sobre el tema.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Flores Clair, Eduardo. “La magia y los juegos de azar en los Reales Mineros Novohispanos”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 25 enero 2016. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68776>, pp. 4,6.

<sup>240</sup> Pérez Pariente, Joaquín y Pascual Valderrama, Ignacio Miguel. “Alquimia, minería y cultura popular en el siglo XVII: el origen de los metales, las técnicas de detección de sus yacimientos en las obras de los barones de Beausoleil”. *LLULL*, Vol. 37, No. 79, 1er semestre 2014, p. 41. <https://recyt.fecyt.es/index.php/LLUL/article/view/28948>

<sup>241</sup> Pérez Pariente, Joaquín y Pascual Valderrama, Ignacio Miguel. “Alquimia, minería y cultura popular en las obras de los barones Beausoleil: los habitantes en los mundos subterráneos”. *LLULL*, Vol. 36, No. 77, 1er semestre, 2013, p. 74. <https://recyt.fecyt.es/index.php/LLUL/article/view/22268>

<sup>242</sup> Pérez Pariente y Pascual Valderrama. “Alquimia, minería y cultura popular en las obras de los barones Beausoleil...”, p. 75, 76, 80-84.

Sin embargo, a la Nueva España se exportaron parte de estas ideas, por ejemplo, en el proceso inquisitorial hecho en contra de Agustín de Zúñiga, ocurrido en el centro minero de Ostotipac, en la jurisdicción del obispado de la Nueva Galicia, podemos encontrar la mención de estos enanos.

Hacia 1650 la publicación de un edicto de fe en el real de La Resurrección, perteneciente de dicho centro, a cerca de las prácticas supersticiosas prohibidas desencadenó una serie de denuncias entre los vecinos del real, dentro de los cuales se hallaba el mencionado Agustín. Este, vecino del Real de los Reyes, también dentro de la jurisdicción de Ostotipac, fue acusado de llevar a cabo reuniones en su casa para invocar duendes con el fin de preguntarles sobre el destino de las almas de familiares y conocidos muertos, tratando de averiguar si se encontraban en el cielo, el infierno o el purgatorio. Todas las denuncias fueron tomadas por el bachiller Miguel Martínez, en el real de La Resurrección.<sup>243</sup>

En sus narraciones, los denunciantes explican el método usado por Agustín para comunicarse con los duendes, que consistía en hacerles preguntas de sí o no, con lo que aquellos contestaban con un golpe o varios para “sí” y callando si era “no”. Así mismo, se revela que estas reuniones eran bien conocidas todos por los vecinos del real, y que el mismo Agustín las realizaba delante de toda su familia y amigos, además de comentarlas libremente.<sup>244</sup>

Entre otros detalles, se revela que las reuniones se llevaban a cabo durante la noche, además de que eran convocados en nombre de Dios un total de cinco duendes, cantidad supuesta por la familia de Zúñiga, nombrada “cuadrilla”, guiadas por un “Capitán”, de los que nunca conocieron su aspecto físico, pues las declaraciones hacen pensar que los testigos creían que estos no poseían un cuerpo material.<sup>245</sup> El uso de Dios para llamar a los duendes, nos sugiere que les otorgaba consentimiento a los participantes para realizar dichas reuniones sin preguntarse si eran correctas o no.

Así mismo, otras prácticas relacionadas a la magia fueron normalizadas por los mineros, como el uso de amuletos o talismanes para conseguir un fin específico. Como fue el caso de Pedro Hernández, mulato libre, natural de las minas de Zacualpan, de 22 años de

---

<sup>243</sup>Sánchez Godínez, Jesús Antonio. *Los duendes y las almas del más allá en las minas de Ostotipac, Nueva Galicia (1650)*. México, UNAM, 2024, p. 83.

<sup>244</sup> Sánchez Godínez. “*Los duendes y las almas del más allá...*”, p. 86, 88.

<sup>245</sup> Sánchez Godínez. *Los duendes y las almas del más allá...*, pp. 89-91.

edad, quien para 1605 trabajaba en las minas y haciendas de beneficio de Juan Sánchez de Gamboa, minero de la localidad.<sup>246</sup>

Durante los primeros meses del año de 1605, Pedro Hernández fue acusado en Taxco de adorar al demonio y de hacer hechicería, por lo que fue puesto en prisión preventiva por el comisario inquisitorial mientras terminaba el proceso de la averiguación, mismo que concluyó en agosto de ese año, con la resolución de trasladar al reo hacia la ciudad de México para ser juzgado por el tribunal inquisitorial.<sup>247</sup>

En septiembre de 1605, bajo resguardo de las autoridades inquisitoriales en la Ciudad de México, Pedro fue declarado culpable de haber tenido pacto expreso con el Demonio. La razón fue que el acusado traía bajo sus ropas un bordado de un corazón y dos flechas, al que él llamaba el diablo “Mantelillos” a quien pedía su favor acariciándolo y hablándole con cariño. El mismo Pedro confirmó que así el demonio le daba lo que quería, como la protección y auxilio.<sup>248</sup>

Así mismo, fue acusado de poseer y tener a la venta unos “papelitos” para ser valiente. Los testimonios afirman que Pedro los vendía bajo la promesa de que su poseedor, siempre que trajera consigo los papelitos, siempre sería valiente, y que sus enemigos nunca les harían daño; además de librarles de estar en cualquier prisión y salir de ella si se encontraban presos. Por otra parte, les librarían de los peligros de la noche, de los barrancos y de las personas que les quisiesen hacer mal, permitiéndoles andar libres y seguros de día o de noche.<sup>249</sup>

Otro caso fue el de Nicolás Gutiérrez, mulato y trabajador de las minas de Cata en Guanajuato fue denunciado y encarcelado en la prisión de las minas, por el administrador, tras una revisión diaria en la que encontró dentro de la bolsa de Nicolás una serie de muñecas o figuras de hierbas envueltas en cabello, plantas y trozos de seda de varios colores. El acusado mencionó que las usaba para ganar en el juego y que se las había regalado un indio.<sup>250</sup>

---

<sup>246</sup> González Gómez, José Antonio. “El mulato Pedro Hernández en el Zacualpan del siglo XVII: Un caso inquisitorial a través de redes sociales, intermediación y magia”. 2021, <https://www.aacademica.org/jose.antonio.gonzalez.gomez/6>, p. 17.

<sup>247</sup> González, Gómez, José Antonio. “El mulato Pedro Hernández...”, p. 22, 25.

<sup>248</sup> González, Gómez, José Antonio. “El mulato Pedro Hernández...”, p. 26, 33.

<sup>249</sup> González, Gómez, José Antonio. “El mulato Pedro Hernández...”, p. 29.

<sup>250</sup> Da Rocha Wanderley, Marcelo. “De las formas de desafiar el control. Mulatos libres, prácticas mágicas y relaciones interétnicas frente a la justicia inquisitorial de Nueva España (1650-1730)”. *Revista Historia y Justicia*, 14, 2020, pp. 1-21. <http://journals.openedition.org/rhj/3628>, p. 11

En otro contexto, como el de las minas de Potosí, vemos que los operarios recubrían el uso de sus sentidos, empleados para sobrevivir en el interior de las minas, con creencias religiosas. Estas creencias son visibles en los relatos que estos narran sobre la salida milagrosa de mineros atrapados en las galerías, perdidos en su interior por días, sin luz ni comida, y que lograron salir siendo guiados por la luz de la Virgen o de Cristo. Sin embargo, el autor Vincent Dumas explica que el uso de la vista es una técnica de supervivencia fundamental para los mineros, pues los más experimentados son capaces de guiarse en su interior siguiendo la más tenue luz.<sup>251</sup>

Con todo lo dicho, podemos entender a los centros mineros novohispanos como abundantes en las ideas denominadas por la Iglesia como supersticiosas, que no fueron más que los cimientos ideológicos con los que sus habitantes construían su mundo, a ellos mismos y al otro. Observamos una dicotomía de significados estructurada por los individuos que hablaban y practican estas ideas, y los que las rechazan. Con ello, vemos que los esfuerzos de las autoridades inquisitoriales para frenar el esparcimiento de estas ideas fueron estériles, pues circularon ampliamente por el territorio novohispano, por lo que las autoridades religiosas solían definir a la población como “supersticiosa”. Así, lo que podemos observar en la Nueva España de los siglos XVII Y XVIII, es el choque entre un sistema clasificatorio desarrollado por las instituciones eclesiásticas y un heterogéneo sistema de creencias particulares de los que se desprenden variados sistemas de clasificación. En el siguiente capítulo veremos algunos elementos simbólicos que sostienen dichos sistemas.

---

<sup>251</sup> Daumas, Vincent. “Técnicas especializadas y saberes compartidos en las minas de Potosí, siglo XVIII”. *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 15, 2023, <https://hal.science/hal-04315304v1> , p. 8-9.

## IV ENTRE LA SUPERSTICIÓN Y LA VIRTUD. VARAS, AMULETOS Y ADIVINACIÓN, O EL CHOQUE DE CLASIFICACIONES ENCONTRADAS

### La adivinación como una forma de superstición

Las labores inquisitoriales en el nuevo territorio conquistado comenzaron de inmediato, primero con una inquisición monástica (1522-1533), constituida por frailes evangelizadores, enfocados en extraer las idolatrías de los pobladores autóctonos; luego, con una episcopal. El establecimiento de un tribunal en el territorio novohispano ocurrió hasta 1571, como consecuencia de la cédula expedida por Felipe II el 25 de enero de 1569, que ordenaba el establecimiento de tribunales en Lima y México.<sup>252</sup>

Desde un inicio, los españoles intentaron erradicar las prácticas religiosas indígenas, las cuales quedaron ligadas a un discurso anti-supersticioso que, de acuerdo con Gerardo Lara Cisneros, tiene sus orígenes en los siglos III u IV con el pensamiento de San Agustín de Hipona; el cual fue renovado en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino; y luego fue revitalizado por los asistentes del Concilio de Trento en el siglo XVI. De estas ideas abreviarían los eclesiásticos del nuevo territorio.

El término superstición proviene de la palabra latina *superstitio*, que ha sido equiparada con la palabra griega *deisidaimonía*, sin embargo, las acepciones de ambas palabras no son completamente las mismas. Por un lado, el autor Fabián Campagne sostiene

---

<sup>252</sup> Alberro, Solange. *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*. México, FCE, 2015, P. 17.

que *deisidaimonía* comenzó teniendo una acepción neutra en la literatura griega, para después adquirir un sentido negativo, en el que la palabra se usaba para designar a un “individuo que siente un temor patológico a incurrir en la ira de los dioses”.<sup>253</sup> Por otro lado, el mismo autor afirma que la palabra *superstitio* encontró acepciones muy variadas y contradictorias en la literatura latina, encontrándose con una calidad neutra o peyorativa. Sin embargo, él propone encontrar una síntesis de significados en el autor Cicerón, por dos razones: este es el autor que más citas concentra sobre la palabra en toda la literatura latina, y que se hallan en sus obras *De natura deorum* y *De divinatione*; además de esto, Cicerón fue uno de los autores con más difusión e influencia durante la Edad Media y el Renacimiento. En las obras de Cicerón, dice Fabián, las definiciones de la palabra *superstitio* se relacionan con la ignorancia, con una falta intelectual. Por un lado, es temor infundado a los dioses, semejante a la *deisidaimonía* de los griegos; así mismo, es la elaboración de varias fabulas que exageran las hazañas de los dioses y héroes; también se puede entender como la tendencia a encontrar un número infinito de divinidades y relacionarlas con las más ínfimas manifestaciones del mundo natural; por último, *superstitio* también puede ser entendida como una comprensión errada del orden de causalidades existentes en el universo, es decir, adjudicarle la responsabilidad a los dioses sobre fenómenos que podrían ser explicados por la intervención humana, la casualidad o las fuerzas de la naturaleza.<sup>254</sup>

El largo uso de la palabra *superstición*, en distintos contextos, sugiere que fue adoptado en su acepción peyorativa por la Iglesia católica desde sus inicios. No obstante, será el autor San Agustín de Hipona quien comienza a formar el sustento teológico del término, en su obra *De doctrina Christiana*, publicada entre los años 397 y 426. Su definición teológica de *superstición* será retomada y ampliada por Santo Tomás.

El análisis del profesor Cisneros sugiere que, para San Agustín, la superstición podía ser cultural (una desviación ritual de adoración a la divinidad) o no cultural, es decir, que no tenían relación inmediata con la divinidad y no hacían necesariamente manifestación de lo sobrenatural (creencia en amuletos, maleficios, horóscopos y agüeros). Además, identificó a la idolatría como superstición, siendo caracterizada por tres prácticas que siempre buscaban

---

<sup>253</sup> Campagne, Fabián Alejandro. “Capítulo Primero: el modelo cristiano de superstición” en *Homo Catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. España, Miño y Dávila Editores-Universidad de Buenos Aires, 2002, p. 43.

<sup>254</sup> Campagne, Fabián, “*Homo Catholicus. Homo superstitiosus...*”, pp. 47-52.

la obtención de beneficios concretos: la adivinación, los amuletos medicinales y las vanas observaciones. Por otra parte, el mismo identifica a la superstición como soberbia, ya que la primera es retar a Dios, con lo que se necesita ayuda del demonio, violando también el primer mandamiento.<sup>255</sup>

Por otro lado, para Santo Tomás, la superstición es un vicio contra la religión, relacionado con la impiedad y la irreligiosidad. La superstición requiere de un pacto con el demonio, el cual puede ser explícito, o tácito, en este último el usuario no tiene la intención de llamarlo, pero sus acciones lo invocan. Las cosas naturales que tienen efectos sobrenaturales son producto de pacto con el diablo, lo que causa confusión y soberbia.

Paralelo a ello, la superstición puede ser perniciosa o superflua, siendo la primera una forma intencionada de hacer culto indebido a Dios, y la otra como un culto erróneo o involuntario, por ignorancia. Sin embargo, las supersticiones derivan en otras desviaciones, como la idolatría, que consiste en adorar a la criatura con formas propias y exclusivas de adorar a Dios; otra sería recibir de la criatura enseñanzas sobrenaturales mediante pacto tácito o expreso (adivinación y falsa profecía); y la otra es practicar costumbres y acciones cotidianas de origen demoniaco.

Durante todo el siglo XIII, estas definiciones filosófico-teóricas son usadas por los teólogos escolásticos para modificar la ética cristiana, sustituyendo el modelo que regía la conducta cristiana a través del seguimiento de los *Siete Pecados Capitales*, por el modelo de los *Diez Mandamientos*. Esto se debió a que los Siete Pecados no ponían mucho acento en las obligaciones que los cristianos tenían con la divinidad; además de que no poseían una autoridad en las sagradas escrituras, como lo hacían los Diez Mandamientos. Esta modificación permitió definir con precisión los pecados, estableciendo una jerarquía y una gravedad relativa a las faltas. El culto indebido a Dios se convierte en algo abominable, por su calidad como falta moral.<sup>256</sup>

El interés de la Iglesia por controlar la conducta religiosa para que ninguna práctica ofendiera a Dios (aún las no intencionadas) tuvo como resultado que, tanto el derecho canónico como el civil establecieran clasificaciones y penalidades a las faltas en materia de fe. Además, la persecución de desviaciones y herejías derivó en la creación del Tribunal del

---

<sup>255</sup> Lara Cisneros, Gerardo, “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”. *Débats*, julio 2012, p. 2.

<sup>256</sup> Campagne, Fabián, “*Homo Catholicus. Homo superstitiosus...*”, pp. 77-78.

Santo Oficio de la Inquisición, en el siglo XIII. Este tribunal comenzó a utilizar el término *superstición* desde sus inicios, en los manuales para inquisidores, que orientaban a los mismos en el ejercicio de su trabajo como jueces eclesiásticos.<sup>257</sup>

Para el siglo XVI, la Facultad de Teología de París retoma las enseñanzas tomistas e identifica a la superstición cultural como un culto indebido a Dios, que derivaba en idolatría; y a la no cultural, basada en prácticas como la adivinación, la magia o como las vanas observaciones. Esto es retomado por Nicolau Eimeric, cuya obra será traducida en España por Francisco de la Peña, convirtiéndose en uno de los manuales más importantes para inquisidores del siglo XVI. En esta obra, se menciona que los sortilegios se realizan con una invocación expresa del diablo, por lo que son una forma supersticiosa, de invocar o solicitar al diablo, convirtiéndose en herejes.

Posteriormente, en 1545 y 1563, el Concilio General y Universal de Trento tomó los términos de superstición e idolatría y los usó en la contra reforma, para reformar las costumbres de la feligresía y fortalecer los principios de la ortodoxia. Como el comportamiento adecuado era uno de los principales intereses del Concilio, las herramientas que se pusieron a disposición de los prelados fueron las visitas pastorales y los foros judiciales. Las disposiciones del Trento sirvieron para llevar a cabo el modelo de Iglesia Indiana; además, la Iglesia en el Nuevo Mundo se valió de tres herramientas para realizar su tarea: el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, la Compañía de Jesús y la restitución de la completa potestad de justicia a los obispos americanos.

Posteriormente, el autor puntualiza que entre los siglos XV y XVI, la Iglesia continúa cuestionando las prácticas supersticiosas (adivinación o magia, y la brujería), mismas que fueron perseguidas por la Inquisición Española, creada en 1478.

Los manuales anti-supersticiosos fueron producidos en toda Europa. Un ejemplo de ellos es el caso de Pedro Ciruelo, que estableció un triple orden de causalidades. El primero es de orden sobrenatural, de la gracia y milagro; el segundo es de la naturaleza (de las cosas naturales); y el tercero (posteriormente preternatural) es de los ángeles buenos y malos. Este orden indica que las cosas naturales sólo crean cosas naturales y que si algo es de origen

---

<sup>257</sup> Prosperi, Adriano, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni Della Normale, 2010, p. 1549.

sobrenatural es divino o es diabólico; con los que se comienza a identificar al hombre supersticioso con alguien pactado con el diablo en cada caso.<sup>258</sup>

El autor Martín del Río retoma esto en su tratado de magia, y recomienda identificar la naturaleza de las causas para reconocer la superstición, y poder preguntarnos si son naturales, milagrosas o artificiales. El mismo consejo da Alonso de la Peña quien pedía observar la conducta y las prácticas de los indios americanos, y lo mismo se recomendaba a los jueces eclesiásticos en el arzobispado de México. Aquí, el autor menciona que no solo se debe fijar en las particularidades específicas que guiaron a los obispos en su proceder, sino tener muy en cuenta que sus acciones fueron reguladas por el derecho canónico y las disposiciones conciliar ecuménicas, además de fijarse también en la legislación local.<sup>259</sup>

Posteriormente, el autor señala que Francisco Suárez enfatiza aún más que Santo Tomás la participación del demonio con el acto supersticioso, cultural o no. Y es que, gracias a Suárez, el pacto con el demonio pasó a ser un elemento central en el discurso anti-supersticioso español del siglo XVII. Esto se debió a que consideró que la superstición se daba de dos formas: expresa, es decir que no mantenía una comunicación explícita, sino que el pacto está en la acción, objeto u acto; y la tácita, que refiera a una comunicación directa con los demonios para conseguir conocimiento sobre natural, como es el caso de la adivinación y la profecía, además de los actos que se realizaban por magia. Con ello, todas estas actividades fueron consideradas demoniacas. Para Suárez las discusiones sobre la condición de los indios afirmaban que, estos eran propensos a creer en la divinidad. Cuando fueron encontrados, permanecían bajo el engaño del demonio, manifestado en sus dioses. Las prácticas adivinatorias observadas por Las Casas, le permitieron concluir que eran producto de un pacto con el demonio, haciendo fácil su identificación como supersticiosas.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> Otros ejemplos son *el Tractado de la divinança e sus espeçies, que son las espeçies de la arte mágica*, escrito en el siglo XV por Cuenca Lope de Barrientos; *El Tractatus exquisitissimus de superstitionibus*, escrito en las últimas décadas del siglo XV por Martín de Arles; *El De iusta haereticorum punitione*, publicado en 1547 en Salamanca por Alfonso de Castro; *El Tratado de las supersticiones y hechicerías*, publicado en 1529 por Martín de Castañega; *El Epitomes delictorum in quibus aperta vel oculta inuocatio daemonis interuenit*, publicado en Sevilla por Francisco Torre Blanca; *El Tribunal de Superstición Ladina*, publicado en Huesca en 1631 por Gaspar Navarro; entre otros. Para consulta de estos manuales véase a Campagne, Fabián, “*Homo Catholicus. Homo supersticiosus...*”, pp. 89-96; para la obra de Ciruelo véase Lara Cisneros, Gerardo, “El discurso anti-supersticioso...”, pp. 5-6.

<sup>259</sup> Lara Cisneros, Gerardo. “El discurso anti-supersticioso...”, p. 6.

<sup>260</sup> Lara Cisneros, Gerardo. “El discurso anti-supersticioso...”, p. 6.

Sin embargo, la legislación indiana identificó al indio como rudo (de tardo entendimiento) y miserable (desprotegido), además de neófito.<sup>261</sup> Con ello, se entendió que eran menores, e incapaces de administrarse por sí mismos, por lo que debían ser puestos al cuidado de alguien, en este caso los párrocos y obispos. Esto los sujetó a fuero, es decir, que permanecieron en un estado de protección legal. Esta condición hizo que sus castigos fueran atenuados, ya que era como si no entendieran la gravedad de sus actos, aunque aun así debían pagar, pero su castigo siempre fue menor, de esta forma, la corrección de los indios quedaba a cargo de los obispos y no de la inquisición.<sup>262</sup>

El fuero de los indios no puede ser entendido por completo sin el elemento de la conciencia, criterio que guiaban el actuar de los jueces civiles y eclesiásticos para con los indios, y que está basado en la teología moral de Jaime Corella:

Conciencia errónea invencible: es cuando la razón dicta que es bueno seguir tal objeto y malo no seguirlo, aunque tal acción sea errónea pero nace de la aprehensión racional que se hace del objeto y el individuo no tiene manera de salir del error. No seguirla es pecado.

Conciencia errónea vencible: es cuando la razón dicta erróneamente sobre lo que está bien o mal y existe la posibilidad de salir del error. Seguirlo o no seguirla es pecado o no dependiendo de los casos.

Conciencia probable: obrar con opinión verdaderamente probable, seguir un dictamen razonable y prudente. No es pecado.

Conciencia dudosa: es cuando existe una perplejidad y suspensión del entendimiento que no determina el acto. Es pecado o no dependiendo de si existe un juicio práctico o especulativo que motiven razones o fundamentos prudentes.

Conciencia escrupulosa: es cuando sin fundamente, ni razón verdadera, sino a lo sumo aparente, despierta en el alma la ola de algún vano temor. Proceder de forma escrupulosa es pecado pues no tiene fundamento razonable o prudente.<sup>263</sup>

Corella identificaba el tipo de conciencia de los indios con la “conciencia errónea invencible” ya que quienes la asumen tienen la incapacidad de conocer realmente lo que han hecho. Así pues, los jueces civiles y eclesiásticos comprendían que las faltas cometidas por

---

<sup>261</sup> La condición de neófito es definida por Murillo Velarde como “... neófito implica un conocimiento superficial de la religión católica”. Véase Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano. Libro primero de las decretales*, Título XI. Vol. 1, Trad. Alberto Carrillo Cázares, et al., Coord. Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, Colmich/UNAM, 2004, [Primera edición 1743]. P. 332. Por otra parte, la Real Academia Española lo define como “persona adherida recientemente a una causa, o recientemente incorporada a una agrupación o colectividad”, también como “una persona recién convertida a una religión” véase <https://dle.rae.es/ne%C3%B3fito>

<sup>262</sup> Alberro, Solange. “*Inquisición y Sociedad en México...*”, p. 18.

<sup>263</sup> Lara Cisneros, Gerardo, “El discurso anti-supersticioso...”, p. 10.

los indios no se realizaban desde el pleno ejercicio de su libre albedrío, lo que los hacía inocentes de pecado, pero aun así eran responsables de reparar el daño.

No obstante, los indios podían no gozar de los privilegios que la ignorancia les daba si ya habían sido bautizados, vivían entre cristianos y tenían un cura que los pudiese orientar en el catecismo. Estos indios no podían tener la ignorancia como atenuante de su pecado o delito, ya que, aún sin conocer lo que hacían, podían acudir a los curas para recibir instrucción. Por otra parte, esto no aplicaba para los indios que estaban bautizados, pero vivían alejados en los montes, ya que no había curas que los instruyeran.<sup>264</sup>

Estas categorías de ignorancia y conciencia, se insertaron dentro del discurso anti-supersticioso que guio la lucha para erradicar las supersticiones entre los indios, materializadas en varias prácticas, una de ellas la adivinación. Dichas prácticas fueron vistas como producto de ignorancia, propia de los indios, pero también como un engaño del diablo, lo que condujo a su demonización y se llegó a considerar como merecedores de sanciones a quienes las practicaban; llegándose a considerar a los adivinos como falsos profetas. Para combatir estas creencias y salvaguardar la ortodoxia, los obispos se valieron de las visitas pastorales, de las constituciones diocesanas, los decretos, los edictos y los manuales para extirpación;<sup>265</sup> en los catecismos para indios y en los manuales para curas párrocos.<sup>266</sup>

Al respecto de estas obras, tenemos el curso de derecho canónico hispano e indiano de Pedro Murillo Velarde, misma que figuró en muchas de las bibliotecas novohispanas, tanto de universidades como privadas. Dicha obra no solo fue una guía de acción para los jueces eclesiásticos, sino un glosario de las categorías que esos jueces deben emplear y registrar en su labor burocrática. Velarde abreva directamente de todos los autores arriba mencionados, en especial de Santo Tomás. Avisa a los jueces eclesiásticos que los adivinos simulan estar llenos de divinidad, para manifestar las cosas ocultas, lo cual solo pueden hacer a través de un pacto implícito o explícito.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> Lara Cisneros, Gerardo. “El discurso anti-supersticioso... p. 11.

<sup>265</sup> Estos manuales eran textos escritos por autores experimentados en la extirpación de idolatrías. Estos textos sentaban una base común para el proceso de depuración idolátrica, además de esto, contenían información sobre la complejidad de religiosa de las diversas comunidades indígenas antes y después del contacto con el cristianismo. Véase a Velandía Onofre, Dario. “La conquista de la conciencia: métodos confesionales y extirpación de idolatrías en la Nueva España y el Virreinato del Perú”. *H-ART, Revista de Historia, teoría y crítica del arte*, n° 3, 2018, pp. 253-272. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hart/article/view/3503>

<sup>266</sup> Lara Cisneros, Gerardo. “El discurso anti-supersticioso... pp. 11-12.

<sup>267</sup> Murillo Velarde, Pedro. “*Curso de derecho canónico...*, Volumen IV, libro quinto, título XXI.

Dentro del discurso anti-supersticioso, la inquisición novohispana usó el término *superstición* como parte de un sistema de clasificación que se empleaba para ordenar el comportamiento de los recién evangelizados y de los cristianos en el nuevo territorio. Entre sus preocupaciones principales estaba el saber si los acusados tenían o no un pacto con el demonio, en ciertos asuntos. Este sistema, además, se valió de categorías que designan a un tipo de practicante supersticioso. Estas categorías son las de brujas, hechiceras, saludadores(as), ensalmadores(as), saludadoras y zahories. Así mismo, existen otras categorías que designan una práctica supersticiosa, éstas son el augurio, el presagio, horóscopo y las mancias, tales como la quiromancia, geomancia, hidromancia, entre otras. Por otra parte, este sistema de clasificación también alberga categorías que designan una acción supersticiosa, como lo son conjuros, hechizos, maleficios y filtros amatorios. Así pues, vemos que la categoría superstición ordena y clasifica a las personas, a los objetos usados, y a un conjunto de prácticas, ubicándolas dentro de argumentos teológicos y religiosos que destacan la centralidad del pacto con el demonio. Por lo tanto, estas prácticas fueron vistas como un engaño.

No obstante, las personas a las que la inquisición identificaba con estas categorías, generalmente se sentían ajenas a las mismas, por lo que su empleo en la sociedad novohispana fue siempre resistida, negociada o apropiada en sentidos muy diferentes a los propuestos por los inquisidores y los religiosos. Los grupos y estamentos que recurrían a estas prácticas tenían a su vez su sistema clasificatorio propio, y el término más usado era el de adivinación.

Por esta razón, los indios siguieron practicando sus formas de adivinar, y no sólo eso, sino que la convivencia entre distintos grupos sociales con orígenes diversos favoreció su sincretismo con las formas europeas y africanas, dando como resultado una variedad más amplia y compleja de las formas de adivinar, como lo hemos venido demostrando.

Queda claro en dónde halló sus bases el sistema clasificatorio inquisitorial para articular la diversidad de categorías que emplearon para designar a los individuos “supersticiosos”. Pero ahora es tiempo de hacer un recorrido por los signos que articularon las prácticas de estas personas “supersticiosas”, y que revisten significados muy distintos a los identificados por las autoridades eclesiásticas.

## Los tesoros enterrados y la alquimia

La relación con el dinero enterrado proviene de los descendientes de pueblos nórdicos que habitaron en la Europa medieval. Luego de la caída del imperio Romano de Occidente, a manos de los diversos grupos bárbaros, compuestos por eslavos, normandos y germanos, los pueblos que también permanecían establecidos en toda Europa asimilaron con facilidad varios puntos de la estructura de valores sostenida por estos grupos bárbaros, puesto que no hacía mucho que se habían transformado en una sociedad de clases. No obstante, cuando Europa fue cristianizada, estos valores no fueron del todo erradicados, sino que se amalgamaron con las creencias cristianas.<sup>268</sup>

Los vecinos de los pueblos bárbaros conocían la extrema avaricia que estos tenían por los bienes ajenos, sintiendo una gran atracción por los países ricos, sobre los cuales realizaban empresas bélicas con el fin de adquirir riquezas a través de su fuerza. Dentro de las riquezas obtenidas, los metales preciosos no se empleaban en el comercio, puesto que su economía se basaba en el intercambio de bienes; el trueque. Por el contrario, se fundían para convertirse en lingotes, fabricar anillos, brazaletes y otros adornos, en tanto que otra parte de era enterrada.

Estos entierros se realizaban con el fin de que las riquezas quedaran ocultas para siempre. Esta práctica solo puede entenderse, nos dice Aron Gurievich, si dejamos de enfocar la cuestión desde el punto de vista económico y mercantil, y consideramos el ámbito de la vida espiritual. El botín obtenido en combate no solo se convertía en testigo testimonio de una vida heroica, y en importantes símbolos del gran valor del jefe y sus guerreros, sino que “encarnaban sus cualidades personales y en ellos estaba centrada su felicidad y su éxito. Perderlos significaba perecer, perder las cualidades más importantes y la suerte en combate”. Es por ello que los pueblos normandos se esforzaban en esconder sus riquezas, mayoritariamente en monedas, ya que, si el tesoro permanecía oculto, la suerte y felicidad de los propietarios quedaban preservadas.<sup>269</sup>

Por otro lado, dentro de dichos pueblos era común que otros bienes que no fueran metales preciosos se redistribuyeran, materializándose en el intercambio de banquetes, bienes

---

<sup>268</sup> Gurievich, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. España, Taurus Humanidades, 1990, p. 245.

<sup>269</sup> Gurievich, Aron, “*Las categorías de la cultura medieval*”, p. 246-248.

y servicios, con el objetivo de fortalecer y manifestar la lealtad y la amistad. Se tenía la creencia de que, al regalar objetos, el donante transmitía una parte de sí, provocando que quienes recibían el presente quedaban estrechamente vinculados a aquél. Representaba un gran peligro para quien recibía un presente y no era recíproco. Su avaricia ponía en peligro su propia prosperidad.<sup>270</sup>

Como se mencionó antes, el avance del cristianismo y el arribo de la sociedad feudal instauraron la división de clases entre los pueblos bárbaros, aunque muchas de sus concepciones comunales pervivieron de manera sincrética con los planteamientos cristianos. Los Padres de la Iglesia señalaban que los primeros hombres no conocían el trabajo ni la propiedad, pues vivían del fruto de la tierra y con una propiedad común, tal como lo deseaba el señor.<sup>271</sup> Así pues, la propiedad era resultado de la imperfección humana y del pecado original. Esto lo vemos en el Evangelio según San Mateo (VI, 19-21, 24) o El Sermón de la Montaña, donde se condena el pecado de avaricia utilizando como metáfora el entierro del dinero:

No amontonéis tesoros en la tierra, donde la polilla y la herrumbre los corroen y donde los ladrones socavan y los roban. Amontonad en cambio tesoros en el Cielo, donde ni polilla ni herrumbre corroen, y donde los ladrones no socavan ni roban. Porque donde está tu tesoro allí estará tu corazón... no podéis servir a Dios y a las riquezas.

No obstante, esta vida acética era muy difícil de seguir, si no es que imposible, para la mayoría de la población, aunque si concordaron que el la propiedad y la desigualdad eran conceptos asociados al pecado original. Por ende, el ideal del buen cristiano fue asociado al pequeño propietario que cubría sus necesidades básicas sin acumular riquezas. Sin embargo, en tanto que la Iglesia comenzó a acumular propiedades y estrechar vínculos con los grandes propietarios, las disposiciones de la Iglesia primitiva se matizaron. El pecado de avaricia se perdió importancia para cederle paso al “no roboras”, que protegía la posesión, aunque contemplando la redistribución de los bienes a través de la caridad y la limosna.

Por su parte, en el territorio español la amalgamación de culturas tuvo sus propias características. En dicho territorio, los grupos bárbaros conformados por suevos, vándalos y alanos comenzaron sus incursiones en el año 409 d.C., seguidos un año después por los visigodos. La posición de este último se vio fortalecida con la caída del imperio de occidente

---

<sup>270</sup> Gurievich, Aron. *“Las categorías de la cultura medieval*, pp. 252-261.

<sup>271</sup> Guriechich, Aron. *“Las categorías de la cultura medieval*, p. 265.

en el año 476, extendiéndose a lo largo de toda la zona de los Pirineos. A pesar del poderío que la nobleza visigoda logró adquirir después de su alianza con los grupos hispanoromanos, tras la celebración del III Concilio de Toledo, estos fueron desalojados por las fuerzas musulmanas en el siglo VII. Con la llegada de los mismo, se introdujo en la península una serie de conocimientos sobre la astrología y la alquimia.

Por su parte, la astronomía griega se exporto a Persia y luego a la India, donde sufrió una serie de cambios y un notable desarrollo. Estos avances fueron incorporados por los astrónomos árabes, asimilándolos desde el crisol de su cultura. En el caso de la alquimia, esta tuvo su auge en Alejandría, trasladándose después a Bizancio, donde encontró un notable desarrollo por parte de los pensadores árabes, en especial de Jabir Ibn Hayyant (721-815), conocido en occidente como Geber. Sin embargo, estas ideas se promovieron poco en la península, hasta el siglo XI cuando los monasterios dejaron de ser los únicos lugares del saber, al abrirse las escuelas catedralicias, donde personas sin interés en la vida eclesiástica pudieron obtener conocimientos en las artes liberales (carreras judiciales, de medicina, etc.) entrando en contacto con la ciencia aristotélica promovida por los árabes. Pero sería hasta el siglo XII que estos conocimientos se propagaron, al traducirse las obras árabes al latín.<sup>272</sup>

La alquimia había guardado, hasta entonces, un estrecho vínculo con la química y la astrología. Concebían que los metales poseían una relación entre el macrocosmos y el microcosmos, manteniendo una asociación directa con diversos planetas: el oro con el Sol, la plata con la Luna, el hierro y Marte, el mercurio con Mercurio, entre otros. Además de ello, entendían que toda la materia se componía de cuatro elementos (tierra, aire, fuego y agua) en diversas proporciones; descubrir cómo combinar esos elementos era la clave para conseguir materia superior.<sup>273</sup> Este carácter analógico articula todo el quehacer alquímico, pues no solo en los metales existe dicha relación, sino que el hombre mismo era visto como una imagen microscópica de la Unidad macroscópica: “Es verdad, cierto y fuera de toda duda, que lo que está arriba proviene de lo que está abajo, y lo que está abajo proviene de lo que está arriba. Todas las maravillas provienen de la unidad de todas las cosas inherentes al Uno, a través de un proceso único”. Este binomio fue bien conocido por los alquimistas árabes, pero llegó hasta los alquimistas latinos en el siglo XII con la traducción de *La tabla*

---

<sup>272</sup> Keickhefer, Richard. *La magia en la Edad Media*. (Traducción castellana de Monserrat Cabré). Barcelona, Editorial Crítica, 1992. 128-129

<sup>273</sup> Keickhefer, Richard. “*La magia en la Edad Media*”, p.145.

*de esmeralda*, texto que puede remontarse hasta el siglo II de nuestra era y es asociado a Hermes.<sup>274</sup>

Si bien, la alquimia estaba permeada por un eminente carácter espiritual, en la práctica se apegó más al devenir de las ciencias. No obstante, las traducciones ya mencionadas no solo marcaron un apogeo de la alquimia durante el siglo XIII, sino que el estudio de ella por parte de escolásticos como Alberto Magno y Tomás de Aquino, marcaron y acentuaron el carácter espiritual en la práctica de la misma. Roger Bacon, monje franciscano, alumno de Magno, concluyó en 1268 su trabajo *Opus Tertium*, donde indica la necesidad de crear la piedra filosofal si se quiere conseguir la transmutación del metal en oro. Hasta entonces, el alquimista había entendido que su labor era la de limpiar los metales comunes, purificarlos hasta elevarlos a su más alto grado de pureza (el oro), pero la elaboración de la piedra filosofal hizo patente la necesidad de que el alquimista hiciera un paso previo, es decir, la de su purificación interior. Si este pretendía manipular la materia a imagen y semejanza para llevarla a lo más puro, primero él debía mantener una pureza interior.<sup>275</sup>

Este añadido fue incorporado por Paracelso en su obra, misma que se propagó por Europa durante el siglo XV. Esta misma fue la base del movimiento rosacruz, surgido en el siglo XVII, que promovía una voluntad reformadora de la religión Cristiana. Los rosacruces impusieron la labor espiritual del alquimista como su tarea primaria, siendo la transmutación de los metales en oro una labor secundaria. Esto permitió que el pensamiento alquímico se relacionara con la magia, la cábala y, por supuesto, la adivinación.<sup>276</sup>

### **La vara de adivinación**

A los practicantes de la rabadomancia se les ha llamado rabadomantes, principalmente en Europa, hasta el siglo XX, cuando el término rabadomancia se sustituye por el de radiestesia, del latín *radium* (radiación) y el griego *aísthēsis* (sensibilidad), con el fin de otorgarle un sentido más científico a la práctica. Así mismo, los rabadomantes pasan a ser llamados

---

<sup>274</sup> Gérardin, Lucien. *La Alquimia*. Traducción de M. Bonfil, y E. Petit. Culture, Art, Loisirs, 1972. <https://es.scribd.com/document/625062439/Lucien-Gerardin-LA-ALQUIMIA>; Véase también en Waldstein, Arnold. *Lucas de la Alquimia*. Traducción de Mario Fernández González. Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 16.

<sup>275</sup> Gérardin, Lucien. “*La Alquimia*”, p. 70.

<sup>276</sup> Arola, Raimon. “Introducción”. En *Alquimia y religión: Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid, Siruela, 2008, pp. 16-18.

radiestesistas, en dicho siglo.<sup>277</sup> El termino rabadomancia proviene del griego bizantino *rábdos* [vara] y *manteía* [adivinación], con lo que podemos decir que rabadomancia significa adivinación mediante una vara. No obstante, a lo largo del tiempo, rabadomantes y radiestesistas han sido identificados con otro término, que es el de *zahorí*. El *Diccionario de autoridades* (1726-1739) define la palabra zahorí como “à la persona, que vulgar, y falsamente dicen vé lo que está oculto, aunque sea debaxo de la tierra, como no lo cubra paño azul. Es compuesto de las dos voces Árábicas *Zah*, que significa sin duda, y *vari*, que vale veedór, ù de esta última, y la partícula *za*, que significa debaxo [...] Qué dirémos si se ha de atender à la vulgar opinion de los que llaman *zahories*, que dicen penetran los senos mas ocultos de la tierra”.<sup>278</sup> Pese a que esta definición no hace referencia a personas que empleen varitas para la búsqueda de objetos enterrados, sino de personas capaces de “ver” bajo la tierra, es lógico que un zahorí sea identificado como un rabadomante o radiestesista, por la similitud que hay en la actividad que desempeñan. Sin embargo, estas palabras no son empleadas como sinónimos, sino que pertenecen a sistemas clasificatorios determinados, en los que ciertos grupos identifican al rabadomante o radiestesista (según el tiempo) como un zahorí, y viceversa.

Por otra parte, podríamos decir que existen varias formas de adivinar usando varas, un ejemplo nos lo describe Heródoto, en que los escitas usan varas de sauce. Estos reúnen haces de mimbres que dejan en el suelo, luego los recogen uno a uno mientras los reemplazan con las varas de sauce, al tiempo que van murmurando (no se especifica qué), luego vuelven a juntar las varas recomponiendo los haces de mimbre, las predicciones se van realizando conforme se realiza el ejercicio. Esta práctica se realiza para encontrar la causa de la enfermedad de su rey.<sup>279</sup> Otro ejemplo nos lo da el pasaje bíblico del profeta Ezequiel (Ez 21, 22). En él, se narra que el rey Nabucodonosor de Babilonia se detiene para consultar con sus adivinos sobre qué ciudad debía atacar, Judá o Rabbah. Para dar una respuesta, los

---

<sup>277</sup> Strobel del Moral, Héctor. “La rabadomancia en la Nueva España. Práctica, apología y ridiculización. Relaciones”. *Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XL, núm. 160, 2019, p. 144. Y también véase Lefebvre, Thierry. “Le pendule et le mortier. De quelques pharmancies radiesthésistes et de Gabriel Lesourd en particulier”. *Revue d’histoire de la pharmacie*. 92<sup>e</sup> année, n° 344, 2004, pp. 527-544.

<sup>278</sup> Diccionario de Autoridades, Tomo VI, 1739, consultado en <https://apps2.rae.es/DA.html>

<sup>279</sup> De Halicarnaso, Heródoto. “Libro IV”. En *Los Nueve Libros de la Historia*. Traducción de P. Bartolomé Pou. Consultado en [https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/los\\_nuevos\\_libros\\_de\\_la\\_historia-herodoto\\_de\\_halicarnaso.pdf](https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/los_nuevos_libros_de_la_historia-herodoto_de_halicarnaso.pdf)

adivinos inspeccionan un hígado, pero también realizan una consulta con flechas de madera. La autora Ann Jeffer's sostiene que estas flechas fueron revueltas, quizá dentro de un carcaj para extraer una flecha marcada y así realizar una predicción.<sup>280</sup>

No obstante, la forma de practicar la rabadomancia a la que dedicamos esta investigación es la que se realiza con vara(s) en mano y con los objetivos de búsqueda o prospección planeados arriba. Esta forma de practicar la rabadomancia deriva de antiguos rituales europeos en los que se cortaba una rama de muérdago, por sus propiedades mágicas. Por ejemplo, el autor Plinio nos habla de que el muérdago era venerado por los druidas de Galia, considerándolo una rama con propiedades mágicas y salutíferas, siendo capaz de volver fértil al ganado, siempre que se de en una pócima; y que es efectivo contra todos los venenos. Se le consideraba lo más sagrado, y al árbol en el que creciera, siempre que fuera un roble, pues todo lo que crecía de los robles era considerado enviado del cielo y escogido por dios. Este era recogido solemnemente en la sexta noche del primer mes (enero) luego de un banquete y un sacrificio. Se traían dos toros blancos cuyos cuernos se atan por primera vez, luego un sacerdote con túnica blanca corta el muérdago con una hoz de oro y lo deposita sobre un sayo blanco, para que no toque el suelo; inmediatamente después de esto los toros son inmolados, dando fin al ritual.<sup>281</sup>

Así mismo, el autor James Frazer nos habla de que no solo en Galia se recogía el muérdago por sus propiedades mágicas, sino en otros pueblos ítalos también, así como en otras partes de Europa, como en Francia y Suecia, que se recogía en vísperas del solsticio de estío. Por otro lado, en Gales se recogía el muérdago en estas mismas fechas por la creencia de ser una rama con la capacidad de ocasionar sueños proféticos, buenos o malos, siempre que la rama se colocara bajo la almohada del durmiente.<sup>282</sup>

Gracias a la investigación de este autor, podemos decir que la recolección del muérdago, por sus propiedades mágicas, es más antiguo que estos ejemplos, puesto que la tradición oral de los pueblos nórdicos ya habla de su uso. La tragedia de Bálder es la que el

---

<sup>280</sup> Ez 21, 22 citado en Jeffer's, Ann. "Divinatory Techniques and Devices". En *Magic and divination in ancient Palestine and Syria*. New York, E.J. Brill, 1996, pp. 181-198.

<sup>281</sup> Plinio El Viejo, "Libro XVI". En *Historia Natural*. Libros XII-XVI. Traducción y notas de F. Manzanero Cano y otros. Madrid, Editorial GREDOS, 2010, pp. 479-480. Consultado en <https://archive.org/details/plinio-el-viejo.-historia-natural-4-libros-xii-xvi-ocr-g-2010/mode/2up>

<sup>282</sup> Frazer, James George. *La Rama Dorada. Magia y religión*. Traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México, FCE, 2015, p. 632.

autor usa para sostener su argumento. La Edda, una recopilación de cuentos y poemas nórdicos, presentes en su tradición oral, redactada hacia el 1250, narra la historia de Bálder, el dios bello y bueno, hijo de Odín. En una ocasión, Bálder tuvo una pesadilla presagiando su muerte, por lo que los dioses resolvieron asegurarlo de todos los peligros, fue así que Freya tomó juramento al fuego, al agua, al hierro, a todos los metales, piedras y tierra, árboles y enfermedades, venenos y animales, así como a las armas de los hombres de que no dañarían a Bálder. Hecho esto, el dios se volvió invulnerable, lo que se comprobaba cuando los otros dioses le disparaban o apedreaban, notando que nada le hacía daño, cosa que los puso muy contentos. Sin embargo, Loki no estaba contento con aquello, por lo que, disfrazado de anciana, engañó a Freya para que esta le revelara cuál era el único objeto que no prestó el juramento de no dañar a Bálder, siendo una “joven” rama de muérdago. Con la información y con la rama recién cortada, Loki se dirigió con Hother, el dios ciego, a quien convenció de lanzarle dicha rama a Bálder, así como los otros dioses lo alababan lanzándole objetos para comprobar su invulnerabilidad. Así pues, bajo la dirección de Loki, Hother lanzó la rama de muérdago hacia Bálder, el cual fue travesado a la mitad por esta, provocando su muerte. Esta creó amargura entre los demás dioses, quienes llevaron el cadáver de Bálder al mar donde se hallaba su barco, en este, colocaron una pira funeraria para depositar allí el cuerpo, junto al de su esposa, que miró con el corazón consumido por la pena que le provocó el suceso.<sup>283</sup>

Este mito podría ser más que eso, nos dice Frazer, quien lo considera como una fábula con la que los antiguos pobladores de Europa se explicaban la razón de tener ritos ígneos. Estos ritos, ejecutados por los campesinos de Europa, contemporáneos de Frazer, consistían en encender una gran hoguera con un gran tronco en el centro del pueblo, para bailar alrededor de ella. Estos se realizaban (o quizá siguen haciéndolo) durante el solsticio de verano y de invierno, excepto entre los pueblos nórdicos, quienes los realizaban en las fechas del 1 de mayo y en la víspera del día de todos los santos, es decir, el 31 de octubre. La presencia de estos ritos se puede encontrar en las poblaciones paganas de Europa, que todavía no eran cristianizadas, por lo que es fácil suponer, nos dice Frazer, que tienen un origen aún más remoto. En este origen remoto, teoriza el autor, los ritos ígneos podrían haber tenido como víctima del sacrificio a un ser humano, es decir, en las hogueras los *primitivos* de Europa pudieron haber colocado un cuerpo humano, que fue sustituido posteriormente por

---

<sup>283</sup> Frazer, James. “*La Rama Dorada*...”, p. 957.

un símbolo, como una figurilla, una imagen, o por el tronco de un árbol. El motivo por el que se realizaban estos ritos ígneos, menciona Frazer, son los solsticios, ya que los pobladores antiguos intentaban alentar con el fuego al sol, para que este terminase su carrera, o que renovara su luz. Podríamos decir, de manera muy simplista, que el encendido del fuego se hacía para que el sol siguiera viviendo, y que este continuara permitiendo la cosecha y recolección de los granos. En cuanto a los pueblos nórdicos, las fechas de sus ritos ígneos no coincidían con los ciclos agrícolas, debido a que su subsistencia estaba sostenida en la cría de ganado, por ello, sus ritos se realizan el 1 de mayo, que es el inicio de la temporada de pastoreo, y el 31, que marca el fin de esa temporada. En otras palabras, los pueblos nórdicos alimentaban al sol con el fuego de sus hogueras para que el primero permitiera al ganado alimentarse de la hierba que crecía. Por otro lado, debemos recordar que lo que se quemaba en las hogueras era un tronco de árbol, del que podríamos intuir era un roble, ya que en la antigüedad era el más sagrado dentro de aquellos pueblos *primitivos*.<sup>284</sup>

El culto a los árboles, se hallaba presente en todos los pueblos arios de Europa, que los consideraban sagrados, probablemente por los extensos y poblados bosques de dicho territorio que existieron en la antigüedad.<sup>285</sup> Así mismo, los semnones, nos dice el autor romano Tácito, afirmaban ser los más antiguos y nobles de los suevos, además de provenir del bosque, donde reside su Dios. Ambos, el bosque y Dios eran honrados con un sacrificio humano, en el que participaban todos los pueblos suevos y se realizaba al interior del bosque.<sup>286</sup>

Otro ejemplo de culto a los árboles en Europa lo encontramos en la mitología escandinava, donde se nos habla de *Ygdrassil*, el árbol del mundo, en el que se sustentaba todo en universo. En la misma mitología, encontramos que bajo el árbol se hallan tres pozos, uno de los cuales es un manantial con agua de sabiduría adivinatoria, mismo del que Odín consiguió un poco, con el sacrificio de uno de sus ojos.<sup>287</sup>

A todo esto, debemos añadir una última consideración para terminar de entender el significado metafórico que encierran estos ritos ígneos, así como el mito de Bálder. El

---

<sup>284</sup> Frazer, James. “*La Rama Dorada*...”, pp. 597-628.

<sup>285</sup> Frazer, James. “*La Rama Dorada*...”, p. 114.

<sup>286</sup> Tácito, Cayo Cornelio. *La Germania*. Madrid, Alicante, 2006, 39, consultado en [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-germania--0/html/0112f9e6-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html#I\\_0](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-germania--0/html/0112f9e6-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0)

<sup>287</sup> Bird, Christopher. “*El gran libro de la radiestesia*”, p. 86.

hombre *primitivo*, explica Frazer, buscaba conservar su alma, y por ende su vida, externándola en un objeto. Similar a como lo muestran las historias entre los pueblos arios, donde un brujo o gigante guarda su alma o corazón dentro de un cofre oculto, haciéndose imposible de matar, a menos que alguien destruya el cofre.<sup>288</sup> Siguiendo esta lógica, los habitantes antiguos de Europa debieron comprender, al ver la rama de muérdago, que el roble buscaba preservar su vitalidad en ella, puesto que dicha rama se encontraba verde y erguida, mientras el resto del árbol permanecía marchito por el invierno. Para poder cortar el roble, se necesita primero cortar la rama de muérdago, donde se halla encerrada su vida y también su muerte, así como con Bálder.<sup>289</sup> Con esto, podemos inferir que tomar la rama de muérdago, es decir la vida del roble, ameritaba toda la solemnidad debida, ya que era parte de un ritual esencial para continuar ciclo natural de las cosas.

Con esto, podemos decir que el origen *mágico* de la rama de muérdago, posterior vara de rabadomancia, vara de virtud, etcétera, se localiza en tiempos muy remotos en la historia de Europa. Sin embargo, es difícil determinar en qué momento la rama/vara recibirá los atributos adivinatorios con los que se le conocerá posteriormente y en la actualidad. Frazer indica que un paralelo de la rama dorada (muérdago) es el fresno, que en Jutlandia -estamos hablando del siglo XX- se consideraba eficaz contra la brujería, además de tener otras atribuciones mágicas. En Noruega y Suecia, se le llama *fresno volador* y se le considera útil para que el portador resista cualquier encantamiento, además, en la misma Suecia, se le usa para encontrar tesoros ocultos. Respecto a la denominación que le coloca, rama dorada, explica que no es nuevo el término ya que el mismo Virgilio lo usa para refreírse así al muérdago. Por otro lado, esta denominación puede deberse al color amarillento que la rama adquiere al secarse después de ser cortada, por lo que con esto podríamos explicar en parte, nos dice Frazer, las propiedades que se le han dado para descubrir tesoros enterrados, que se fundan en los principios de la magia homeopática, en el que se explica la afinidad natural entre una rama amarilla y el oro amarillo;<sup>290</sup> es decir, lo similar atrae a lo similar.

---

<sup>288</sup> Frazer, James. “*La Rama Dorada...*”, p. 636.

<sup>289</sup> Frazer, James, “*La Rama Dorada...*”, p. 664.

<sup>290</sup> Frazer, James, “*La Rama Dorada...*”, pp. 664-666.

## La vara adivinatoria en la minería

Al respecto de los usos adivinatorios de la varita, empujada para encontrar tesoros, el profesor Johannes Dillinger ubica sus primeras menciones escritas en el poema *Los ladrones de Bohemia* de Johannes von Telp, escrito hacia 1400. Además de este, la varita usada para encontrar tesoros será mencionada en una serie de conjuros mágicos suabos de la segunda mitad del siglo XV. Debo insistir, que estas son, quizá, las referencias escritas formales más remotas sobre el uso de la varita empleada para buscar tesoros. No obstante, el profesor Dillinger propone que es hasta principios del siglo XVI cuando aparecen fuentes precisas que hablan sobre el uso de la varita en entornos mineros. Son autores alemanes, como el ingeniero de minas Georg Agricola, que menciona en 1530, dentro de su obra “*Bermannus*” el uso de la varilla de zahorí como un objeto para encontrar minerales y betas metálicas. El mismo Agricola criticó el uso de esta en su libro “*De re metallica*” de 1556.<sup>291</sup>

El profesor explica que el uso extendido de la varita es una respuesta a la situación de la época. Menciona que, a principios del siglo XVI, se produjo en Alemania un gran auge minero, y que los príncipes territoriales concedieron a empresas privadas permisos, a escalas sin precedentes, para explotar las minas, convirtiéndose en un negocio muy lucrativo. Sin embargo, aunque muchos pioneros de la minería hicieron su fortuna con este auge, la minería alemana se enfrentó a las grandes restricciones tecnológicas de la época para encontrar vetas minerales. A principios de aquel siglo, las minas excavadas eran de poca profundidad, frenando su explotación al llegar al límite freático, es decir, cuando se encontraban con un manto acuífero subterráneo que no podían drenar fuera de la mina. Las innovaciones tecnológicas permitieron crear mecanismos para drenar el agua de las galerías subterráneas, elaborados con grandes ruedas hidráulicas que elevaban recipientes de cuero que cargaban agua, por otro lado, también se aplicaron bombas de pistón que aspiraban el agua de los depósitos subterráneos, siendo capaces de elevar el agua desde 400m de profundidad. Así mismo, se innovó en las técnicas de fundición, utilizándose fuelles para hornos, con los que se conseguía un soplo continuo para elevar la temperatura y posibilitar la fundición más afinada de algunos metales; por otro lado, se consiguió la trituración de mineral a través de

---

<sup>291</sup> Johannes Dillinger, “La vara de adivinación, orígenes, explicaciones y usos en los siglos XIII al XVIII”. En: Kallestrub, L., Toivo, R (eds) *Cuestionando la ortodoxia en la Europa Medieval y moderna temprana. Estudios históricos de Palgrave en brujería y magia*. Palegrave Macmillan, 2017, p. 129.

grandes ruedas tiradas por animales, con las que se obtenía un polvo muy fino, lo que posibilitaba una fundición más fácil y apurada. Las nuevas posibilidades de crear galerías subterráneas más profundas, gracias al drenaje del agua, requirieron la innovación del transporte del mineral, por lo que se comenzaron a desarrollar sistemas de vagonetas con carriles de madera. No obstante, los instrumentos para abrir la roca variaron muy poco, utilizándose de manera continuada los picos, azadones, martillos, cuñas, entre otros. Pese a todas estas innovaciones, no todas las minas alemanas pudieron implementarlas, debido a la dificultad para trasportar los materiales de las máquinas, la escasez de ingenieros aptos para su operación y los elevados costos que suponían introducirlas.<sup>292</sup> Por esta razón, muchos mineros siguieron optando por abrir galerías a poca profundidad, dejándolas cuando se imposibilitaba su explotación, por esto, se volvió indispensable rastrear betas superficiales que fueran rentables, con lo que el uso de la varita, ya no para encontrar tesoros, sino para encontrar las minas vino a ser una innovación mágica en la industria de la minería, en la que el simbolismo y la eficacia de los instrumentos como la vara de adivinación eran poco comunes para otros alemanes ajenos a la minería. Su argumento se sostiene en la afirmación de Malinowski de que la magia puede ser un sustituto de la tecnología.<sup>293</sup>

Por otra parte, el autor Christopher Bird relata en su extensa obra *El gran libro de la radiestesia*, las intenciones que la Inglaterra gobernada por Isabel I sostenía de incorporarse a la nueva industria minera. Esta motivación llevó a su gobierno a entablar conversaciones con Alemania, para establecer un contrato comercial que garantizara expediciones alemanas hechas en territorio inglés, con tecnología alemana. Hacia 1560, se realiza el hallazgo de un gran depósito de calamina, hecho por el ingeniero alemán Christopher Schutz, en las colinas de Somersetshire. Este hallazgo, como sugiere Bird, no fue realizado con aparatos radiestésicos, pero sí se emplearon en la explotación de la mina, usándose la varita; lo que resulta una prueba de su uso en otros países dentro de las actividades mineras.<sup>294</sup>

Paralelo a ello, el autor Julio Sánchez sostiene que las creencias en acciones directas de poderes no naturales, de origen celeste o demoniaco, estaba muy extendida en la sociedad española de los siglos XVI y XVII, no siendo el completo foco de racionalidad que muchos

---

<sup>292</sup> Sánchez Gómez, Julio. "La minería". En *Técnica e ingeniería en España*, Manuel Silva Suárez (Coord.). España, Real Academia de Ingeniería, 2004, pp. 500-508.

<sup>293</sup> Johannes Dillinger. "La vara de adivinación...", p. 130.

<sup>294</sup> Bird, Christopher. "El gran libro de la radiestesia", pp. 108-109.

historiadores han intentado mostrar, argumentando que las creencias en la Península se quedan únicamente en los espacios rurales iletrados y marginales.

En su investigación, el autor irá argumentando que los conocimientos alquimistas y astrológicos con respecto a su influencia en la generación de los metales, son sostenidos por una amplia variedad de personas, entre los que se encuentran clérigos o personas cultas como el mismo rey Felipe II. Así mismo, uno de los sectores más influenciados por estas creencias son los mineros, cuyo concepto abarca al personal dedicado a las faenas de arranque, arrastre, desagüe y manipulación exterior de los metales, hasta el técnico hoy denominado “ingeniero de minas”.

Estos conocimientos involucran la creencia en la generación de los metales al interior de la tierra, como si de platas o seres vivos se tratase, nutriéndose de la mista tierra y siendo impulsado su crecimiento por la influencia del sol, cuando sus rayos golpean la superficie donde se halla un filón metálico, haciéndolos más ricos. Así mismo, la influencia de otros astros era necesaria para la generación de los metales en el subsuelo, teniéndose al sol como influenciador del oro; la luna relacionada con la plata; Venus con el cobre; Marte con el hierro; y Saturno con el plomo.

Sumándose a esta cualidad “viva” se creía que los metales podían regenerarse con el tiempo, por lo que se recomendaba dejar de explotar la mina un tiempo, con el fin de que esta tuviera la oportunidad de recuperarse. Además de ello los alquimistas creían que, si la tierra tenía la capacidad de generar los metales, ellos podían hacer lo mismo, recreando las condiciones e incluso acelerando el proceso, valiéndose de azufre y mercurio, elementos indispensables para la generación de los metales.

Como el autor menciona antes, estos conocimientos no se quedaron en círculos herméticos, sino que se extendieron a muchos sectores de la sociedad, y los mineros, por su profesión dedicada la búsqueda de los metales, las incorporaron fuertemente, así como ciertas formas de búsqueda que involucraban el uso de amuletos, conjuros o instrumentos, a veces calificados de adivinatorios, como lo fue la vara de zahorí.<sup>295</sup>

Siguiendo la misma línea, pero en distinta zona geográfica, los investigadores Joaquín Pérez e Ignacio Pascual que se dedicaron en un artículo al estudio del trabajo de los barones

---

<sup>295</sup> Sánchez Gómez, Julio, Magia, astrología y ocultismo entre los mineros del siglo XVI. *Studia Historica: Historia Moderna*, Vol. 6, 1988. Pp. 339-350.  
[https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia\\_Historica/article/view/4634](https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/4634)

de Beausoleil, un matrimonio de profesionales de la minería y eruditos que mostraban interés por la ciencia, y que mucho de su conocimiento se basaba en saberes alquímicos, que usaban para explicar fenómenos como la génesis de los minerales, en la Francia del siglo XVII. Los barones y esposos Martien de Bertereau y Jean du Chastelet fueron muy reconocidos por sus teorías sobre seres que habitaban en las minas, la forma en que se creaban los minerales y las maneras de detectar agua y metales subterráneos. El artículo usa para su análisis parte de la obra *Diorismus verae philosophiae*, que es de autoría del barón, y las *Veritable declaration de la decouverte des mines et minieres de France* y *La Restitution de Pluton*, ambas son autoría de la baronesa. Aunque el propósito de analizar estas obras es el de exhibir las propuestas teóricas de los barones, sobre la génesis de los metales y minerales, es de interés para este apartado señalar que la obra de los barones usa la base teórica mencionada para elaborar tecnologías específicas para la detección de depósitos minerales; siendo más puntuales, la obra de los barones presenta una extensa lista para elaborar varitas adivinatorias, mencionando qué materiales para elaboración son indicados si se quiere detectar uno u otro metal.<sup>296</sup>

Como hemos visto hasta ahora, la cultura minera europea de los siglos XV, XVI y XVII estuvieron permeadas por un amplio conocimiento mágico, en el que encontramos el uso de artefactos como como las varas de adivinación, conocidas y documentadas por ingenieros de minas. Si consideramos que esta práctica penetró hondamente en las actividades mineras por tres siglos en diferentes territorios de Europa y América. No resultará extraño que estos objetos aun sean usados en la actualidad y que algunos de los involucrados en actividades mineras sostengan su efectividad para realizar una prospección.

### **La rabdomancia en la Nueva España.**

Como mencionamos arriba, la radiestesia y la minería han mantenido una estrecha relación, además de ello, vimos que el entorno minero en Europa fue ideal para la germinación de ideas mágicas. Posteriormente entendimos que la magia era usada para atender necesidades y solucionar sus problemas. En la Nueva España, los conocimientos mágicos fundamentaban

---

<sup>296</sup> Pérez Pariente, Joaquín y Pascual Valderrama, Ignacio Miguel. “Alquimia, minería y cultura popular en el siglo XVII...”, pp. 39-62.

varias prácticas relacionadas con las actividades mineras, tanto en los ámbitos de la producción, como en lo social.

Eduardo Flores, en su estudio sobre los centros mineros de la Nueva España, señala que las prácticas adivinatorias convivían a diario con la minería, ejemplo de ello eran la lectura de cartas, lectura de la palma de las manos, lectura del movimiento del fuego, actos públicos de magia (ilusiones, entre otros). En ese sentido, en los Reales Mineros había una extendida creencia en dichas actividades, que eran continuamente utilizadas por su fortuita certeza, que reforzaba la creencia en estas.

Según el autor, la abundancia de prácticas que busquen la certeza se relaciona con el trabajo de la minería, el cual es azaroso, como una apuesta en la que se gana todo o se pierde. Por esta misma razón, durante los juegos de azar, muy practicados en estos centros y en todo el territorio en general, los apostadores recurrían amuletos y sortilegios para lograr que la suerte este de su lado.<sup>297</sup>

Estas ideas mágicas, presentes en los trabajadores mineros, serán exportadas por ellos mismos ya que estos permanecen en constante movimiento, debido a la fluctuación en el auge de la mina, es decir, los trabajadores mineros se trasladan de población según escasee o abunde el trabajo.<sup>298</sup>

Son por estas razones que será natural encontrar a personas en las ciudades mineras tratando de encontrar riquezas con facilidad, empleando suertes u otros artefactos, como las varas de virtud. Además de esto, los conocimientos mágicos centrados en la búsqueda de riqueza mineral o bajo la tierra (nos referimos a tesoros enterrados) que los trabajadores mineros propagarán serán asimilados por otros habitantes del virreinato, que nada tendrán que ver con la minería, pero sí que se verán interesados por la obtención de riquezas.

Dicho esto, podemos señalar que desde muy temprano hallamos registro, en el virreinato, el uso de varitas para buscar metales, como lo demuestra el investigador Héctor Strobel del Moral. El autor estudia el caso de Lope Ruiz de Talavera, español de 48 años, que fue denunciado por mineros de Guanajuato, en el año de 1607, debido a que este poseía un secreto para encontrar metales preciosos y vetas de minas. En sus declaraciones, el hombre

---

<sup>297</sup> Flores Clair, Eduardo. "La magia y los juegos de azar...", pp. 4-5.

<sup>298</sup> Langue, Frédérique. "Los trabajadores y formas de trabajo en las minas zacatecanas del siglo XVIII". *Historia Mexicana*, Vol. 40, Núm. 3 (159), enero-marzo 1991, p. 466.

presentó cuatro varas de palma, que tenían forma horquillada. El hombre también mencionó que un español en Puebla, “retacado y de buenas costumbres” le enseñó a usarlas, y también le dijo cómo fabricarlas: estas tenían que ser de palma, bendecidas el Domingo de Ramos, cada punta debía ser horquillada, las varas tenían que estar limpias, sin ninguna hoja, y cada que se retiraba una se recitaba “Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto”. Para que funcionaran, debía santiguarse diciendo “En el nombre de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo, un solo Dios todopoderoso”. Su utilización requería de un acompañante para unir las varas, cuando estos lo hicieran, el dueño debía recitar el inicio del Evangelio de San Juan “Initium, sancti Evangelii secundum Joannem. In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum”. Las varitas apuntarían hacia donde estaba la plata o el oro, según la interpretación del movimiento, estos también podían predecir la cantidad de mineral y la calidad.<sup>299</sup>

Pero la práctica de la rabadomancia no se quedó solo en Guanajuato y Tlalpujahuá, sino que circuló ampliamente en todo el territorio novohispano, como lo demuestran los autores Enrique Flores y Mariana Masera. Su investigación presenta en forma de relatos una selección de procesos judiciales de los siglos XVII y XVIII, realizados por el Santo Oficio, que se encuentra en el “Ramo Inquisición” del Archivo General de la Nación. La obra contiene 3 casos de nuestro interés, ya que narran el uso de varitas de virtud, sin embargo, no todos nos permiten saber el lugar en que se usan.

El relato de “Petrona y sus varitas de virtud”, es un proceso seguido contra Petrona de Fuentes, partera de cincuenta o sesenta años, viuda, nacida en Cuauhtitlán, y radicante de la Ciudad de México. En esta muestra se relata que Petrona tiene la capacidad de encontrar tesoros ocultos usando varitas de virtud, hechas de junco, otate y membrillo, apoyándose de rezos, que ella afirma vuelvan la práctica lo contrario a una hechicería, ya que es Dios quien da la virtud a las varitas.

El relato nos deja ver, además de la puesta en práctica de las varitas, una serie de conocimientos que se insertan en la búsqueda de tesoros, como la plata que se convierte en carbón cuando el tesoro no es compartido, producto de la envidia; o la narración de una de las declarantes, en la que afirma que, luego de localizar un jarrón con supuesto dinero dentro, al extraer el jarrón, se halló que este contenía *cisco* (residuos de tierra), a lo que Petrona

---

<sup>299</sup> Strobel del Moral, Héctor. “La rabadomancia en la Nueva España...”, pp. 123-153.

explicó se debía porque el tesoro no era para la declarante, por lo que el dinero localizado se transformó luego de sacarlo.

Un segundo relato, titulado “Huesos y minas”, nos habla sobre una denuncia hecha por el clérigo Tomás José Aranda y Azeves contra Cristóbal de Argumedo, en 1712, por usar unas varitas para encontrar muertos y dinero. El texto menciona la asistencia de Tomás a la casa de Gaspar de Figueroa en donde a veces las conversaciones se tornaban a la minería, tema que llamaba la atención de un hombre llamado Francisco, quien varias veces mencionó a su amigo Christóbal de Argumedo, el cual poseía unas varitas con virtud para encontrar minas o dinero enterrado. En las ocasiones en que esto sucedía, Tomás invitaba a Francisco a que le dijese a Cristóbal que este debía entregar las varitas a Tomás.

Cuando Cristóbal se reunió con Tomás para entregar las varitas, este preguntó al primero la procedencia de las mismas, a lo que Tomás respondió que un presbítero llamado Juan de Villalvas se las había entregado. Tomás afirmó también haber encontrado dinero que una ocasión se le perdió. Además de ello, por petición de Tomás, Cristóbal buscó un supuesto cadáver enterrado en el patio del primero, el cual encontró con las varitas, que apuntaban hacia abajo cuando de buscar a un cadáver se trataba; mencionando también que se harían hacia arriba siempre que fuese dinero. Respondiendo después a las preguntas de Tomás, Cristóbal menciona que las varas están hechas con palma bendita de San Pedro Mártir, marcándose con una cruz en las puntas, y colocándose bajo un ara consagrada donde se diera misa, para que esto les diera el efecto de invocar a Dios.

Un tercer relato, “El juego de las varas”, nos habla sobre la declaración de Felipe Gonzáles en contra suya y de Juan del Castillo, por usar varitas de virtud para encontrar tesoros, ocurrido esto en el año de 1734. El declarante, vecino de la Ciudad de México, español, casado, proveniente del principado de Asturias, con un puesto de teniente de alguacil mayor, se declara culpable de usar unas varitas, dadas por Juan del Castillo, para encontrar tesoros, y que él no sabía eran cosa mala, porque están hechas de las palmas benditas de San Pedro Mártir.

En el resto de su declaración, menciona que Juan del Castillo, proveniente de las montañas de Burgos (España), le dio las varitas, que además de lo mencionado, estaban marcadas con una cruz en las puntas, y para su uso no se necesitaban decir palabras, ya que San Pedro Mártir les había dado virtud, siendo cosas buenas. En las experiencias que tuvo

con su uso, menciona la ocasión en que mandó a unos indios excavar en un punto señalado por las varas en que habría dinero, pero al realizar el pozo se halló carbón hecho cisco, a lo que los indios mencionaron no ser casualidad, sino que el dinero se había transformado en el cisco.<sup>300</sup>

De esta forma concluimos este apartado, mostrando las bases teológicas en las que se basó la maquinaria judicial para determinar qué cosas eran susceptibles de caer en la categoría de superstición. Además, notamos que, pese al conocimiento de ser prácticas prohibidas por la Iglesia, la sociedad novohispana recurrió frecuentemente al uso de la adivinación, materializada en una amplia diversidad de prácticas en las que podemos encontrar a el uso de las “varitas de virtud”; mismas que encontramos insertas en una tradición adivinatoria muy longeva, vinculada estrechamente con la búsqueda de minerales y los tesoros enterrados, pero también con la presencia de sistemas de clasificatorios distintos, y por tanto de un conjunto de saberes diversos.

---

<sup>300</sup> Flores, Enrique y Masera, Mariana. “*Relatos populares de la Inquisición...*”, pp. 203-205, 209-211, 249-251.

## CONCLUSIONES

Como pudimos notar en esta investigación, queda claro que, desde sus inicios, la sociedad novohispana recurrió con frecuencia a prácticas de adivinación, cuyos signos guardaron un profundo entrelazamiento entre conocimientos de las culturas indígenas, española y negra. El mundo mesoamericano estuvo regido por fuerzas cósmicas que tenían influencia en todos los aspectos del primero. Las divinidades se manifestaban en el movimiento del aire, las corrientes del agua y el mismo curso de los días. Conocer los designios de los dioses, o predecir su tránsito por el mundo se volvió fundamental para los pobladores mesoamericanos, cuyas vidas estaban atadas a su capricho. Por esta razón, desarrollaron sistemas especializados en la adivinación, como un medio para poder navegar en un mundo lleno de incertidumbre.

Entre los pueblos del altiplano central, uno de los métodos adivinatorios más empleados fue el tonalpohua, es decir, contar los días a través del calendario ritual, Tonálamatl, o papel o libro de los días. Por medio de la lectura de los caracteres escritos en ellos, los tonalpouhque, especialistas en la lectura de estos, realizaban predicciones para determinar el día adecuado para realizar una empresa, cualquiera que fuese. Sin embargo, su uso más frecuente fue el de determinar el destino y carácter de los recién nacidos.

Existieron otros métodos propios de los indios, pero como pudimos ver, la información que tenemos de estos proviene de cronistas de la época, que describen prácticas como el lanzamiento de granos de maíz, consumo de plantas como el peyote u ololiuhqui, llevadas a cabo en un contexto de sincretismo cultural, es decir, que no es posible determinar con exactitud cuáles fueron los usos originales que estos métodos tuvieron; además de los expresados por los cronistas, como son el determinar tratamientos médicos, encontrar objetos perdidos, entre otros.

Estas prácticas convivieron con otras de origen europeo y africano, como lo fueron hablar por el pecho, la lectura de cartas, de las líneas de la mano, de los astros y, desde luego, el uso de las varitas de virtud. La convergencia de todas estas, así como de muchas más, se dio desde un periodo muy temprano de la vida colonial. Las prácticas de los pueblos mesoamericanos sobrevivieron mediante la asimilación de saberes europeos y africanos, añadiéndolos en su ejecución. No obstante, saberes ancestrales de los mismos pueblos lograron sobrevivir en la materialidad de las prácticas europeas, encontrando un lugar donde resistir.

Ejemplo de este sincretismo lo vimos puntualmente al examinar el caso de Isabel de Ovejo, mujer española que tomaba y hacía tomar peyote para localizar tesoros. A través de su testimonio, notamos que, para realizar la ingesta de la planta con dichos fines, se necesitaba realizar un ritual preparativo que involucraba el mandar decir misas, sahumar el peyote y recitar oraciones católicas.

Por otra parte, el conocimiento general de los habitantes del pueblo de Querétaro sobre las actividades “brujeriles” de Isabel demuestra que el uso de las prácticas adivinatorias fue recurrente en los centros urbanos del territorio novohispano, ocurriendo aún frente a la vigilancia inquisitorial. Además, queda claro estas prácticas no se realizaban como un mero entretenimiento, sino que eran medios de subsistencia y que gozaban de un consenso positivo de la población general.

Esto queda reforzado cuando recordamos los casos de Tlalpujahuá y San Miguel el Grande, cuyo análisis fue el punto medular de esta investigación. Al caracterizar los Reales de Minas, nos dimos cuenta que estos centros urbanos fueron un punto de tránsito para personas de diversas partes del virreinato. Los trabajadores de las minas se movilizaban de un Real a otro siguiendo los ciclos de bonanza de las minas, por lo que la población de estos centros fue siempre fluctuante.

El siempre demandante trabajo en las minas propició una diversificación de labores, creando puestos que requirieron de una mayor cualificación. Entre estos grupos cualificados se encontraban los barreteros, quienes descendían a las entrañas de la tierra para extraer los minerales. Estos fueron, sin duda, operarios atados a un sinfín de riesgos, como la inhalación de los vapores de las galerías, el derrumbe de los mismos, así como su constante inundación, lo que muchas veces dejó inoperable a las minas.

Estos operarios fueron depositarios de una gran cantidad de conocimientos “supersticiosos”, que se relacionaban con las historias de tesoros enterrados, aparecidos, seres de toda clase que habitaban en el interior de las minas, el uso de amuletos con los que resguardaban su vida y, por su puesto, métodos de adivinación.

Con el análisis de estos casos, así como el recorrido que hicimos sobre el uso de otros métodos de adivinación empleados en el virreinato y en la minería, queda bien establecida una cosa, que la sociedad novohispana fue una sociedad que podríamos denominar, según la terminología eclesiástica, como altamente “supersticiosa”.

Esta misma sociedad se mantuvo bajo la vigilancia de la Iglesia católica, preocupada por vigilar el correcto uso de los signos católicos, extirpar creencias supersticiosas y regular la moral de los súbditos del rey. En la acción de esta empresa, los subordinados del orden eclesiástico, como párrocos, inquisidores, comisarios y jueces eclesiásticos promovieron entre sus pares el uso de un discurso anti-supersticioso que generó un sistema clasificatorio con el cual ordenó el mundo y designó en él un lugar a cada individuo. Este sistema empleó una diversidad categorías tales como las de brujas, hechiceras, saludadores(as), ensalmadores(as), saludadoras y zahories; con las que designaron a las personas supersticiosas. Por otra parte, se emplearon distintas categorías para referirse a prácticas supersticiosas, como lo fueron el augurio, el presagio, horóscopo y las mancias, tales como la quiromancia, geomancia, hidromancia, entre otras; así como también para designar acciones supersticiosas, las cuales fueron llamadas conjuros, suertes, hechizos, maleficios y filtros amatorios.

El término superstición, piedra angular de dicho sistema, halló sus bases teológicas en los postulados de San Agustín y Santo Tomás. No obstante, pudimos observar que el primero, como de los padres del pensamiento católico, retomó dicho término escrito en las obras de Cicerón, el cual recogía una acepción peyorativa del término, relacionándolo con la ignorancia, así como la errónea atribución de la responsabilidad por todos los fenómenos naturales a los dioses.

San Agustín apuntaló su uso para la Iglesia católica en su obra *De doctrina Christiana*. En ella el autor identificó a la superstición como una desviación ritual de adoración a la divinidad y la creencia en amuletos, maleficios, horóscopos y agüeros. La misma se manifestaba en tres prácticas: la adivinación, los amuletos medicinales y las vanas

observaciones, todas caracterizadas por la búsqueda de beneficios concretos. Por otra parte, el mismo identifica a la superstición como soberbia, ya que la primera es retar a Dios, con lo que se necesita ayuda del demonio, lo que constituye una violación del primer mandamiento.

Por otro lado, para Santo Tomás, la superstición es un vicio contra la religión, relacionado con la impiedad y la irreligiosidad. La superstición requiere de un pacto con el demonio, el cual puede ser explícito, o tácito, en este último el usuario no tiene la intención de llamarlo, pero sus acciones lo invocan. Las cosas naturales que tienen efectos sobrenaturales son producto de pacto con el diablo, lo que causa confusión y soberbia.

La conducta moral de los cristianos se verá regida por los preceptos mencionados, pero se le dará un mayor peso a las consecuencias derivadas de sus acciones a partir de un cambio paradigmático en el siglo XIII, cuando la conducta cristiana pasó de ser regida por los *Siete Pecados Capitales* al modelo de los *Diez Mandamientos*. Con esto, el culto indebido a Dios que se materializaba en las acciones supersticiosas se convierte en algo abominable, por su calidad como falta moral.

En el mismo siglo, como un esfuerzo por la persecución de desviaciones y herejías, así como una medida para asegurarse de que ninguna práctica ofendiera a Dios, aún las no intencionadas, la Iglesia creó el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Este tribunal comenzó a utilizar el término *superstición* desde sus inicios, en los manuales para inquisidores, que orientaban a los mismos en el ejercicio de su trabajo como jueces eclesiásticos.

En los siglos posteriores, el término fue empleado arduamente en los manuales anti-supersticiosos, producidos en toda Europa, con el fin de regular la conducta cristiana. En ellos, una gran cantidad de autores se dedicó a hacer explícito aquel término, expandirlo, corregirlo o adecuarlo a diversos contextos, como lo fue para los indios del Nuevo Mundo. En este, la Iglesia continuó su lucha contra la superstición a través del establecimiento de un Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

Los obispos, agentes de dicha institución, debían llevar a cabo sus labores a través de las visitas pastorales, de las constituciones diocesanas, los decretos, los edictos y los manuales para extirpación; así como de los catecismos para indios y los manuales para curas párrocos. Al respecto de esas obras, el curso de derecho canónico hispano e indiano de Pedro Murillo Velarde, obra que figuró en muchas de las bibliotecas novohispanas del periodo que

ocupa a esta investigación, fungió como una guía de acción para los jueces eclesiásticos, y un glosario de las categorías que estos debían emplear y registrar en su labor burocrática. Dicha obra sintetiza los conocimientos de los autores de los manuales anti-supersticiosos, y pone especial atención a las enseñanzas de Santo Tomás, para avisar a los jueces eclesiásticos que los adivinos simulan estar llenos de divinidad, que utilizan para manifestar las cosas ocultas, lo cual solo podían hacer a través de un pacto implícito o explícito con el demonio.

No obstante, como pudimos ver, las personas que eran designadas a través de las categorías usadas por el sistema clasificatorio de la Iglesia no se identificaron con ellas. Por el contrario, estos individuos tenían sistemas de clasificación propios, emplearon categorías distintas y se apropiaron y resignificaron las categorías empleadas por la Iglesia.

Los practicantes de diversas técnicas de adivinación se llamaron a sí mismos adivinos, o zahorís, este último no solo para referirse a las personas que usaban las varitas para adivinar, aunque vimos que tampoco se empleó como sinónimo de adivino. Sin embargo, en ambos casos los individuos que llevaban a cabo tal o cual práctica se consideraban como depositarios de una virtud o don entregado por Dios, con el cual podían llevar a cabo los actos referidos. En ese sentido, para ellos la adivinación no era un acto contrario a Dios, sino uno que sólo él podía permitir.

En la Nueva España de mediados del siglo XVIII, la práctica de buscar tesoros, por medio de las varitas de virtud, articuló una serie de significados extraídos de diferentes tiempos y sociedades. Primero, pudimos ver que la varita de virtud encuentra sus orígenes mágicos entre las celebraciones ígneas de los pueblos nórdicos. Al remitirnos a la historia oral de estos, encontramos que la rama de muérdago, posterior rama dorada y varita de virtud, representó el lugar donde residía la vitalidad del árbol, volviéndose necesario retirarla para poder talar o “vencer” al mismo. Siendo así, la rama de muérdago, con el tiempo la rama de muérdago se volvió receptor de otras virtudes mágicas, hasta relacionársele con la adivinación y la capacidad para descubrir riquezas enterradas, por su relación con el color dorado.

En segundo lugar, vimos que diversos grupos de bárbaros acostumbraron el saquear las riquezas de las ciudades europeas, no persiguiendo un fin económico, sino espiritual. Entre estos pueblos, la riqueza acumulada mantuvo una estrecha relación con cualidades personales como heroísmo, felicidad y éxito. Así mismo, para mantener estas cualidades, era

necesario redistribuir la riqueza entre los pares, con lo que se otorgaba también un poco de esencia personal, lo que mantenía relacionadas a las personas. No hacerlo o no ser recíproco en la devolución de regalos, es decir, guardar sentimientos de envidia y avaricia, podía ser riesgoso, ya que la persona quedaba vulnerable al ataque de espíritus malignos. Otra forma de asegurar dichas cualidades fue el enterrar las riquezas en lugares donde no pudieran ser extraídas, puesto que la pérdida de estas era equivalente a morir.

Cuando estos pueblos fueron cristianizados, muchas de sus prácticas fueron desplazadas, como la del enterrar tesoros y amontonar riquezas, pues se le relacionó con el pecado de avaricia. Sin embargo, la noción de riqueza como depositaria de virtudes personales se emparentó con el ideal del buen cristiano, quien era aquel que respetaba la propiedad ajena.

Tercero, los grupos barbaros instalados en el Península Ibérica fueron receptores de los conocimientos sobre alquimia exportados de India, provenientes a su vez de Grecia. A través de las traducciones hechas por las escuelas latinas en el siglo XIII de los escritos musulmanes, la alquimia tuvo una amplia difusión en Europa. Los pensadores escolásticos del aquel siglo comprendieron que la alquimia era una actividad profundamente espiritual, sin embargo, la transmutación de los metales impuros en oro, su grado máximo de pureza, no podría realizarse sin que antes el alquimista realizase una purificación interna.

Estos tres aspectos fueron articulados por la práctica de buscar tesoros a través de las varitas de virtud en la Nueva España de mediados del siglo XVIII. No obstante, la misma se configuró alrededor de una serie de valores acerca del trabajo, la palabra, la honra, propios de la sociedad novohispana, que no habríamos podido entender sin examinar el sistema económico minero exportador de la época.

Como afirmamos en el primer capítulo de esta investigación, el sistema minero exportador no solo fue el rubro económico más importante del virreinato, sino que articuló a los demás. La creación de un centro minero desembocaba en un asentamiento urbano, el establecimiento de instancias productivas como haciendas y obrajes, destinados a satisfacer las necesidades del centro minero, fabricando insumos para el trabajo y consumo de los operarios.

A su vez, la minería creó mercados regionales. Estos mercados, muchas veces alejados cientos de kilómetros de los Reales de Minas, destinaban la producción de sus

manufacturas al consumo de dichos centros, por los que sus mercancías llegaron a circular a través de amplios territorios del reino.

La plata extraída se convertía en lingotes o en monedas de alta denominación, pues ambas formas estaban destinadas a ser transportadas hacia la península. Esta fuga de plata, a través de los puertos, sumando a una deficiente política de amonedación que no contemplaba la existencia de moneas menudas, propició que una escasez de moneda circulante, ocasionando que las pocas monedas que se quedaban en el territorio caían en las manos de los miembros del consulado de comerciantes y de la Iglesia.

Por tanto, el dinero recabado se destinaba a grandes operaciones económicas, llevadas a cabo en las ferias de Veracruz y después Jalapa, donde los grandes comerciantes capitalinos compraban lotes enteros de mercancías, destinadas a satisfacer los mercados internos del virreinato.

Esta economía propició un sistema crediticio basado en el pago en especie fue controlado por los miembros del consulado de comerciantes, principales aviadores de mineros y refinadores de plata, aviadores a su vez de hacendados y pequeños propietarios. A través de estos créditos refaccionarios, dichos comerciantes lograron acaparar la plata producida y controlar la amonedación de la misma. Los beneficiarios de estos créditos se volvían a su vez aviadores de hacendados y pequeños propietarios, *enganchando* o *habilitando* sus cosechas y demás mercancías.

En esta economía, la plata se empleó como referente en las transacciones menudas, es decir, no a parecía materialmente, sino que se usaba para valorar productos, teniendo entonces una existencia “virtual”. Además, cuando la plata llegó a circular, rápidamente era retirada para ser concentrada por un comerciante o era usada como medio de atesoramiento por un particular. Por tanto, la plata cumplió las características de medio de intercambio; medio de pago; medio de valor y medio de atesoramiento.

Esta existencia “virtual” de la plata propició que las transacciones económicas fueran sostenidas simbólicamente por una serie de valores construidos socialmente, tales como el honor, la palabra, la hombría, el trabajo y muchos otros entendimientos que fungieron como aval entre los tratantes. Estos símbolos estuvieron en la base de la reproducción de la riqueza. Sin ellos, los comerciantes capitalinos y el resto de agentes, como arrieros, oficiales reales, refinadores de plata, rescatadores de plata y mineros no habrían podido garantizar la

viabilidad de las transacciones mercantiles, pues el cumplimiento de la palabra, entendido como un valor con profundo sentido social, era indispensable para continuar una relación comercial.

Este tipo de valores fueron posibles en un campo de significados orientados por la religión católica imperante, que se reafirmaba en la liturgia o en las representaciones presentes en las procesiones o en las fiestas religiosas. Así mismo, la posesión de la tierra a través de la renta, por medio de acuerdos de arrendamiento, aparcería y peonaje, propios de esa sociedad rural, promovieron valores como el “trabajo”, la “hombría”, y el “honor” que descansaron en estructuras familiares y patriarcales; inserto a su vez en un complejo sistema de castas que definió la posición de cada persona según su origen. De igual manera, este sistema estuvo cruzado por estructuras corporativas, en donde el conjunto de jerarquías definió un desigual acceso al poder, la educación, los oficios, el trabajo y las formas de propiedad y posesión de la tierra y los recursos.

De esta manera el valor de la palabra se ligó a la confianza y la honra y ambos valores están asociados al trabajo. Y si bien en los círculos aristocráticos había cierto desprecio al trabajo manual, la honradez se ligaba al trabajo. Este último representó una virtud cristiana, un medio de santificación, pues para la Iglesia el esfuerzo cotidiano tenía un valor espiritual.

Estas virtudes se exaltaban en los sermones, en los manuales de conducta y en la vida gremial y corporativa, reforzando la idea de que la prosperidad debía provenir del esfuerzo y la rectitud. Se pensaba que la riqueza y la fortuna eran otorgadas por Dios. Así pues, el gran número de relatos sobre hallazgos milagrosos de tesoros enterrados y minas de plata descubiertas, las personas involucradas eran depositarias de virtudes, carentes de envidia o malos pensamientos, fueron interpretados como pruebas de fe, pues la Iglesia insistía en que la verdadera riqueza era espiritual, y toleró la idea de que la prosperidad material podía ser signo de bendición divina. Esto último, como pudimos ver, encontró sus orígenes en las tradiciones alquímicas europeas y musulmanas, y guarda una profunda relación con nociones de riqueza exportadas de pueblos bárbaros. Por tanto, este conjunto de valores, proviene de una rica tradición que relaciona saberes diferentes los cuales adquieren sentido (dirección y significado) en las prácticas cotidianas de la sociedad novohispana donde la noción de riqueza estaba asociada a la idea de virtud, tal y como los objetos de adivinación tenían que estar relacionados con estos mismos referentes de pureza y virtud. Estos entendimientos

simbólicos se integraban complejos sistemas de clasificación que no siempre fueron coherentes entre sí, los cuales ordenaron otros conjuntos de prácticas y entendimientos sobre la riqueza material y espiritual, la magia y la adivinación.

## BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange. *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*. México, FCE, 2015.

Alcántara Miranda, Itzel. *Origen y desarrollo de la minería en México. El caso de Tlalpujahua, Michoacán, siglos XV-XIX*. México, Facultad de Historia, 2015.

Almazán Salgado, Alexis Abraham. “Francisco y José de la Borda: entre la fortuna y la ruina”. En *José de la Borda; el potentado de la minería novohispana del siglo XVIII*. México, UNAM, 2015. [https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/jose-de-la-borda-el-potentado-de-la-mineria-novohispana-del-siglo-xviii-376857?c=Yj62Mg&d=false&q=\\*.\\*\)&i=2&v=1&t=search\\_0&as=0](https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/jose-de-la-borda-el-potentado-de-la-mineria-novohispana-del-siglo-xviii-376857?c=Yj62Mg&d=false&q=*.*)&i=2&v=1&t=search_0&as=0)

Arola, Raimon. “Introducción”. En *Alquimia y religión: Los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid, Siruela, 2008. <https://es.scribd.com/document/674178069/2295-Alquimia-y-religion-Los-simbolos-hermeticos-Arola>

Ayala Calderón, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. México, UNAM, 2008.

Baudrillard, J. *Simulacres et simulation*. Pari, Éditions Galilé, 1981.

Barbosa Ramírez, Rene. *La estructura económica de la Nueva España (1519-1810)*. México, Siglo XXI, 1971.

Bear, L. "Speculation: Futures and the moral economy of anticipation". HAU, *Journal of Ethnographic Theory*, 10(1), pp. 1–12, 2020.

<https://doi.org/10.1080/17530350.2024.2436845>

Beckert, J., & Bronk, R. (Eds.). *Uncertain futures: Imaginaries, narratives, and calculation in the economy*. Oxford, Oxford University Press, 2018.

Benavente, Toribio de, "CAÍTULO VIII. De muchas supersticiones y hechicerías que tenían los indos y de cuán aprovechados están en la fe". *En Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, RAE-CECE, 2014. Consultado en <https://www.fundacionaquae.org/wp-content/uploads/2017/07/Historia-de-los-Indios.pdf>.

Blanco, Mónica y otros. *Breve historia de Guanajuato*. México, COLMEX-FCE, 2000.

Bock, J. "Ifá divination and digital transformation: Sacred knowledge, apps and Yoruba cosmology". *Zygon*, 57(3), pp. 745–762, 2022. <https://doi.org/10.1111/zygo.12784>

Brading, David A. *Mineros y Comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*. México, FCE, 1983.

Bukart, José. "Descripción del Distrito de Minas de Tlalpujahuá y de su constitución geológica", en *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, México, Tomo 1, época 2, número 2, 1869. <https://hmpi.historicas.unam.mx/index.php/fuentes/boletin-smge/descripcion-del-distrito-minas-tlalpujahuá-y-constitucion-geologica-mapa-dr-d-jose-burkart>

Campagne, Fabián Alejandro. "Capítulo Primero: el modelo cristiano de superstición" en *Homo Catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. España, Miño y Dávila Editores-Universidad de Buenos Aires, 2002. [https://www.academia.edu/9626294/Homo\\_Catholicus\\_Homo\\_Superstitiosus\\_El\\_discurso\\_antisupersticioso\\_en\\_la\\_Espa%C3%B1a\\_de\\_los\\_siglos\\_XV\\_a\\_XVIII\\_Madrid\\_Mi%C3%B1o\\_y\\_D%C3%A1vila\\_2002\\_688\\_pp\\_ISBN\\_84\\_95294\\_30\\_3](https://www.academia.edu/9626294/Homo_Catholicus_Homo_Superstitiosus_El_discurso_antisupersticioso_en_la_Espa%C3%B1a_de_los_siglos_XV_a_XVIII_Madrid_Mi%C3%B1o_y_D%C3%A1vila_2002_688_pp_ISBN_84_95294_30_3)

Campos Moreno, Araceli. “Adivinar el futuro y las cosas ocultas. Panorama de la adivinación en la Nueva España”. *Diálogos de Campo*, Año V, número 10, enero-junio, pp. 1-20, 2023. <https://lanmo.unam.mx/ojs/index.php/dialogos/article/view/115>

Campos Moreno, Araceli. *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo inquisitorial de la Nueva España. 1600-1630*. Edición anotada y estudio preliminar. México, UNAM, 1994.

Campos Moreno, Araceli. “Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata. Análisis de un proceso inquisitorial”. *Revista de literaturas populares*, año XII, número 2, julio-diciembre, pp. 401-435, 2012. <http://rlp.culturaspopulares.org/textos/23/04.campos.pdf>

Castillero Calvo, Alfredo. *Los metales preciosos y la primera globalización*. Colombia, NOVO, 2008. <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535055515009.pdf>

Castillo Valdés, Octavio. “Las caras de la moneda menuda en Nueva España. Un acercamiento panorámico”. *El semestre de las especialidades*, vol. 2, núm. 1, septiembre 2020, pp. 258-292. [https://www.depfe.unam.mx/especializaciones/revista/2-3-2020/Castillo-Valdes\\_2020.pdf](https://www.depfe.unam.mx/especializaciones/revista/2-3-2020/Castillo-Valdes_2020.pdf)

Chao, S. *Reading for more than answers: Divination, storytelling and care. The Conversation*. 2022. <https://theconversation.com/divination-and-care>

Chevalier, François. “Capítulo III. Tendencias a la estabilización”. En *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Antonio Alatorre (Trad.). México, FCE, 1999.

Chua, J. L., Guribye, E., & Boellstorff, T. “Divining the Digital: AI, Prediction, and the Cultural Logic of Anticipation”. *SAPIENS*, 2022. <https://www.sapiens.org/culture/digital-divination/>

Chuchiak, John F. y Guerreño Galván, Luis René. *Los edictos de fe del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2018. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/14/6851/2.pdf>

Ciruelo, Pedro. *Reprovação de las supersticiones y hechicerías (1538)*. José Luis Herrero Ingelmo (Ed). Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003.  
<https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/164606/reprovaciontotal.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Commons de la Rosa, Áurea. “Principales zonas mineras en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Investigaciones Geográficas*, 1(20), 1989. <https://doi.org/10.14350/rig.58984>.

Commons, Aurea. “La minería en Nueva España en el siglo XVIII”. *Investigaciones Geográficas*, 1(19), 1988. <https://doi.org/10.14350/rig.58976>.

Cramussel, Chantal. “El camino real de tierra adentro. De México a Santa Fe” en *Rutas de la Nueva España*, Chantal Cramaussel (ed.). México, COLMICH, 2006.

Cuello Martinell, María Ángeles. *La renta de los naipes en Nueva España*. Sevilla, EEHA, 1966. <https://digital.csic.es/handle/10261/371921>

Cuevas Góngora, David. “El tesoro perdido de ‘Moctezuma’ ”. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*. 33, 2011, pp. 294-297.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3852219>.

D’Arienzo, Valdo. “El monopolio de la sal en los virreinos de México y Nápoles. Un estudio comparativo”. En *La sal en México*. Juan Carlos Reyes G. (Comp.). México, Universidad de Colima, Tomo II, 1998.  
[https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=0fRthaC2oscC&oi=fnd&pg=PR7&dq=estanco+de+sal+nueva+espa%C3%B1a&ots=GV\\_bIhA-Ej&sig=\\_PZnPTejmyh-MPiaj7tSqS\\_UqmA#v=onepage&q=estanco%20de%20sal%20nueva%20espa%C3%B1a&f=false](https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=0fRthaC2oscC&oi=fnd&pg=PR7&dq=estanco+de+sal+nueva+espa%C3%B1a&ots=GV_bIhA-Ej&sig=_PZnPTejmyh-MPiaj7tSqS_UqmA#v=onepage&q=estanco%20de%20sal%20nueva%20espa%C3%B1a&f=false)

Da Rocha Wanderley, Marcelo. “De las formas de desafiar el control. Mulatos libres, prácticas mágicas y relaciones interétnicas frente a la justicia inquisitorial de Nueva España (1650-1730)”. *Revista Historia y Justicia*, 14, 2020, pp. 1-21.

<http://journals.openedition.org/rhj/3628>.

Da Rosa Carlos, Giovana. “PAPIROS MÁGICOS GREGOS: ENTRE DIVINDADES, SÍMBOLOS E PRÁTICAS DE MAGIA”. Pesquisa em Ciências Humanas [livro eletrônico]: caminhos trabalhados na graduação. 1ed., 2019.

[https://www.academia.edu/42002706/Papiros\\_M%C3%A1gicos\\_Gregos\\_Entre\\_Divindades\\_S%C3%ADmbolos\\_e\\_Pr%C3%A1ticas\\_de\\_Magia](https://www.academia.edu/42002706/Papiros_M%C3%A1gicos_Gregos_Entre_Divindades_S%C3%ADmbolos_e_Pr%C3%A1ticas_de_Magia)

Daumas, Vincent. “Técnicas especializadas y saberes compartidos en las minas de Potosí, siglo XVIII”. *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 15, 2023, pp. 1-21. <https://hal.science/hal-04315304v1>.

De Elhuyar, Fausto. *Memoria sobre el influjo de la minería*. Madrid, Amarita, 1825. [https://books.google.com/books/about/Memoria\\_sobre\\_el\\_influjo\\_de\\_la\\_miner%C3%ADa.html?id=HMujCqKwMJkC](https://books.google.com/books/about/Memoria_sobre_el_influjo_de_la_miner%C3%ADa.html?id=HMujCqKwMJkC)

De Halicarnaso, Heródoto. “Libro IV” en *Los Nueve Libros de la Historia*. Traducción de P. Bartolomé Pou. Consultado en [https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/los\\_nueve\\_s\\_libros\\_de\\_la\\_historia-herodoto\\_de\\_halicarnaso.pdf](https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/los_nueve_s_libros_de_la_historia-herodoto_de_halicarnaso.pdf).

Dehouve, Danièle. *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*. Jean Hennequin Mercier (Trad.). México, CIESAS-CEMCA, 2014.

<http://www.danieledehouve.com/images/articles/dehouve%20Imaginario%20numeros.pdf>

Del valle Pavón, Guillermina. “Bases del poder de los mercaderes de plata de la ciudad de México. Redes, control del Consulado y la Casa de Moneda a fines del siglo XVII”. *Anuario de Estudios Americanos*, 68, 2, julio-diciembre, 2011.

<https://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/550>

Dillinger, Johannes. “La vara de adivinación, orígenes, explicaciones y usos en los siglos XIII al XVIII”. En: Kallestrub, L., Toivo, R (eds) *Cuestionando la ortodoxia en la Europa Medieval y moderna temprana. Estudios históricos de Palgrave en brujería y magia*. Palgrave Macmillan, 2017.

[https://www.academia.edu/127413132/Contesting\\_Orthodoxy\\_in\\_Medieval\\_and\\_Early\\_Modern\\_Europe\\_Palgrave\\_Historical\\_Studies\\_in\\_Witchcraft\\_and\\_Magic\\_Series\\_Editors](https://www.academia.edu/127413132/Contesting_Orthodoxy_in_Medieval_and_Early_Modern_Europe_Palgrave_Historical_Studies_in_Witchcraft_and_Magic_Series_Editors)

Diccionario de Autoridades, Tomo VI, 1739, consultado en <https://apps2.rae.es/DA.html>.

Durán, Diego. “Apéndice”. En *Historia de las Indias de Nueva España y las Islas de Tierra Firme*. Il. José F. Ramírez. México, Tomo II, Imprenta de Ignacio Escalante, 1880. <https://archive.org/download/historiadelasind02dur/historiadelasind02dur.pdf>

Flores Clair, Eduardo. “El lado oscuro de la plata. La vida en los reales mineros novohispanos a finales del siglo XVIII”. *Estudios americanos*, CSIC, tomo LIV, Núm. I, pp. 89-106, 1997.

<https://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/download/400/406/406>

Flores Clair, Eduardo. “La magia y los juegos de azar en los Reales Mineros Novohispanos”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 25 enero 2016. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68776>.

Flores, Enrique y Masera, Mariana (coords.). *Relatos populares de la Inquisición Novohispana. Rito, magia y otras “supersticiones”, siglos XVII-XVIII*. México, UNAM, 2010.

Frazer, James George. *La Rama Dorada. Magia y religión*. Traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México, FCE, 2015.

García, Trinidad. *Los mineros mexicanos: colección de artículos sobre tradiciones y narraciones mineras, descubrimiento de las minas más notables, fundación de las poblaciones minerales más importantes y particularmente sobre la crisis producida por la baja de la plata*. México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1895. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080019543/1080019543.PDF>.

Gavira Márquez, María Concepción. “Reclutamiento forzoso de la población indígena michoacana para el trabajo en las minas de Guanajuato a fines del siglo XVIII”. En *Minería y población en Michoacán durante el siglo XVIII*. México, Facultad de Historia-UMSNH, 2009.

Gavira Márquez, María Concepción. “Población y producción de plata en el real de minas de Tlalpujahua a mediados del siglo XVIII”. *EHN*, 34, enero-junio, pp. 17-45, 2006. <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/download/3637/3190/3586>

Gérardin, Lucien. *La Alquimia. Traducción de M. Bonfil, y E. Petit*. Culture, Art, Loisirs, 1972. <https://es.scribd.com/document/625062439/Lucien-Gerardin-LA-ALQUIMIA>.

Gómez-Chacón, “Diana Lucía, San Pedro Mártir de Verona”. *Revista digital de Iconografía Medieval*, vol. VI, n°11, (79-96), 2014. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2014-06-11-San%20Pedro%20Ma%CC%81rtir%20de%20Verona.pdf>.

Giddens, A. *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. California, Stanford University Press, 1991.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Escalante Gonzalbo, Pablo (Coords.). *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo I y II. México, Fondo de cultura Económica-El Colegio de México, 2004.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. “De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglo XVI-XVIII”. *Revista De Indias*, Vol. 56, Núm. 206, pp. 49-75, 1996.

<https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i206.817>

González Gómez, José Antonio. “El mulato Pedro Hernández en el Zacualpan del siglo XVII: Un caso inquisitorial a través de redes sociales, intermediación y magia”. 2021.

<https://www.aacademica.org/jose.antonio.gonzalez.gomez/6>.

González-Izás, Matilde. *Modernización capitalista, racismo y Violencia: Guatemala (1750-1930)*. México. COLMEX, 2014.

Gurieievich, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. España, Taurus Humanidades, 1990.

Heredia Herrera, Antonia. “Organización de la administración de azogues”, en *La renta del azogue en Nueva España (1709-1751)*. Sevilla, EEHA, 1978.

<https://patrimoniodigital.ucm.es/s/patrimonio/item/600142>

Islas Jiménez, Celia. *El real de Tlalpujahuá. Aspectos de la minería novohispana*. México, INAH, 2008. <https://archive.org/details/elrealdetlalpuja0000isla>

Jambon, Emmanuel. “¿Magia propiciatoria o adivinación? Notas sobre los procesos de aprehensión del porvenir en el pensamiento religioso de Egipto faraónico”. En Guilhem Oliver y Jean Luc-Lambert (Coords.) *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*. México, UNAM-CEMCA, 2019.

Jeffe's, Ann. “Divinatory Techniques and Devices” en *Magic and divination in ancient Palestine and Syria*. New York, E.J. Brill, 1996.

Keickhefer, Richard. *La magia en la Edad Media*. (Traducción castellana de Monserrat Cabré). Barcelona, Editorial Crítica, 1992.

Kuo, L. “The spiritual economy: Why Chinese Gen Z are turning to fortune tellers”. *The Guardian*. July 1, 2025. <https://www.theguardian.com/world/2025/jul/01/china-fortune-tellers-young-people>

Langue, Frédérique. Los trabajadores y formas de trabajo en las minas zacatecanas del siglo XVIII. *Historia Mexicana*, Vol. 40, Núm. 3 (159), enero-marzo, pp. 463-506, 1991. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/download/2169/3006>

Larkin, B. (2015). “The politics and poetics of infrastructure”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 42, pp. 327-343, 2013. <https://doi.org/10.1215/08992363-2843373>

Lara Cisneros, Gerardo, “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”. *Débats*, julio 2012. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/63680>

Lefebvre, Thierry. “Le pendule et le mortier. De quelques pharmancies radiesthésistes et de Gabriel Lesourd en particulier”. *Revue d'histoire de la pharmaci*. 92<sup>e</sup> année, n° 344, 2004. [https://www.persee.fr/doc/pharm\\_0035-2349\\_2004\\_num\\_92\\_344\\_5713](https://www.persee.fr/doc/pharm_0035-2349_2004_num_92_344_5713)

León Nicolás, *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII*. Número 4, parte segunda, México, Instituto Bibliográfico Mexicano, 1903. Consultado en: <https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=28045>.

Lidia, Clara E. “Sobre la producción de sal en el siglo XVIII: salinas de Peñón Blanco”. *Historia Mexicana*, no. 4-56, vol. 14, 1965, pp. 680-690. <https://repositorio.colmex.mx/concern/articles/6h440t05j?locale=es>

Limón Olivera, Silvia. “Las cuevas como espacios sagrados en las religiones mesoamericana y andina”. *Perspectivas latinoamericanas*, Núm. 7, 2010. [https://nanzan-u.repo.nii.ac.jp/record/435/files/pl7\\_07\\_olvera\\_limon\\_silvia\\_r.pdf](https://nanzan-u.repo.nii.ac.jp/record/435/files/pl7_07_olvera_limon_silvia_r.pdf)

López Austin, Alfredo. “La etapa de desarrollo: la época de esplendor (el Clásico). En *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, UNAM, 1999.

\_\_\_\_\_, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos naguas*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004.

Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1984.

Ma, R. “Divining efficacy among the Nuosu: Between ritual tradition and empirical validation”. *Asian Ethnology*, 83(1), 55–78, 2024.

Mandel García, María Elena. “Las artes del cirujano zahorí: el proceso inquisitorial contra Pedro Vidales de Ledesma (1709)”. *Diacronías*, Año 9, número 15, junio, 2016. [https://www.palabradeclio.com.mx/view/page/download\\_diacronias.php?id=20](https://www.palabradeclio.com.mx/view/page/download_diacronias.php?id=20)

Martínez Bello, Vladimir Atahualpa. “La hechicería en Nueva España. Juan del Diablo y la adivinación por medio del agua.”. II Coloquio inquisición en la Nueva España. Siglos XVIII y XIX, México, ENAH, 2010. <https://es.scribd.com/document/843008671/La-hechiceria-en-Nueva-Espana-Juan-del-D>

Maus, Marcel. “Esbozo de una teoría general de la magia”. En *Sociología y antropología*. Madrid, TECNOS, 1979.

Meléndez Barrera, Sari Dulce María. “II. Hablar por el pecho y otros sistemas de adivinación”. En *Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII*. México, UNAM, 2017. <https://ru.dgb.unam.mx/bitstreams/84a4e720-0fe4-44cd-8679-6d51eaa9792f/download>

Mendieta, Jerónimo de. “Libro segundo. Que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad”. En *Historia eclesiástica indiana, obra escrita a fines del*

*siglo XVI*, publicada por Joaquín García Icazbalceta. México, Antigua librería, 1870. Consultado en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505.html>.

Mendoza Arroyo, Juan Manuel. “En busca de la felicidad. Entierros de oro, magia y alquimia en Uruapan”. En Uruapan: paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros, José Napoleón Guzmán Ávila (ed.). México, Morevallado, 2002.

\_\_\_\_\_, *Aquí todos somos dueños. Conflictos por la tierra entre comuneros, propietarios y aparceros en Cuanajo y Tupátaro 1821-1985*. México, UNAM, 2024

Miño Grijalva, Manuel. “Espacio económico e industria textil: los trabajadores de Nueva España, 1780-1810”. *Historia Mexicana*, Vol. 32, No. 4, 1983, pp. 524-553.

<http://www.jstor.org/stable/25135837>

\_\_\_\_\_, *Orajes y tejedores de Nueva España 1700-1800. La industria urbana y rural en una economía colonial*. México, COLMICH, 1998.

<https://repositorio.colmex.mx/concern/books/xk81jm198?locale=en>

Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Libro primero, Vol. I, Trad. Alberto Carrillo Cázares, et al., Coord. Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, Colmich/UNAM, 2004.

\_\_\_\_\_, Libro quinto, Vol. IV.

Navarrete Gómez, Carlos David. *Propietarios y trabajadores en el distrito de minas de Pachuca, 1750-1810*. México, UNAM, 1992.

[https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/proprietarios-y-trabajadores-en-el-distrito-de-minas-de-pachuca-1750-1810-384935?c=pQaX88&d=false&q=:\\*&i=1&v=1&t=search\\_0&as=0](https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/proprietarios-y-trabajadores-en-el-distrito-de-minas-de-pachuca-1750-1810-384935?c=pQaX88&d=false&q=:*&i=1&v=1&t=search_0&as=0).

Nickel, Herbert J. *Morfología de la hacienda mexicana*. Angélica Scherp y Alberto Luis Gómez (Trad.). México, FCE, 1996.

Osante, Patricia. “Estrategia colonizadora en el Nuevo Santander, siglo XVIII”. *EHN*, 30, enero-junio 2004. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2004.030.3610>.

Parra Campos, Alma Laura. “Apuntes para la historia minera de Guanajuato” en *Recuento histórico bibliográfico de la minería en la región central de México*, José Alfredo Uribe Salas (coord.). México, UMSNH-IIH, 1994.

Pasamar Lázaro, José Enrique. “Inquisición en Aragón: la Cofradía de San Pedro Mártir de Verona”. *Revista de la Inquisición*, N°5, (303-316), 1996.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157795>.

Peña, Margarita, "Quiromancia y adivinación en la Nueva España", en Masera, Mariana (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*, colaboración en la edición de Alfredo Ramírez Membrillo, colaboración en la edición de Santiago Cortés Hernández. México-Barcelona: UNAM-Azul, 2004.

Pérez Pariente, Joaquín y Pascual Valderrama, Ignacio Miguel. “Alquimia, minería y cultura popular en el siglo XVII: el origen de los metales y las técnicas de detección de sus yacimientos en las obras de los barones de Beausoleil”. *LLULL*, Vol. 37, No. 79, 1er semestre 2014. <https://recyt.fecyt.es/index.php/LLUL/article/view/28948>

\_\_\_\_\_, Alquimia, minería y cultura popular en las obras de los barones Beausoleil: los habitantes en los mundos subterráneos. *LLULL*, Vol. 36, No. 77, 1er semestre, 2013.  
<https://recyt.fecyt.es/index.php/LLUL/article/view/22268>

Plinio El Viejo, “Libro XVI” en *Historia Natural*, Libros XII-XVI. Traducción y notas de F. Manzanero Cano y otros. Madrid, Editorial GREDOS, 2010. Consultado en <https://archive.org/details/plinio-el-viejo.-historia-natural-4-libros-xii-xvi-ocr-g-2010/mode/2up>.

Portal y Salles, María Ana y Vania. “La tradición oral y la construcción de una figura moderna en el mundo de Tlalpan y Xochimilco”. *ALTERIDADES*, 8 (15), 1998.

<https://www.redalyc.org/pdf/747/74745550006.pdf>

Prosperi, Adriano, “Dizionario storico dell’Inquisizione”. Pisa, Edizioni Della Normale, 2010. [https://edizioni.sns.it/wp-content/uploads/2016/09/01\\_volume1.pdf](https://edizioni.sns.it/wp-content/uploads/2016/09/01_volume1.pdf)

Romano, Ruggiero. *Moneda, seudomonedas y circulación monetaria en las economías de México*. Traducción de Arauco Chihuailaf. México, ECM-FCE, 1998.

Ruiz de Alarcón, Hernando. “Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España, escrito en 1629”. En *Anales Del Instituto Nacional De Antropología E Historia*. 1 (6), 1900. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/6630>

Sahagún, Bernardino de, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura, Diego de Grado, Bonifacio Maximiliano, Mateo Severino, et al. *Historia general de las cosas de Nueva España* (Códice florentino). Ms. Mediceo Palatino 218–20, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, MiBACT, 1577. Disponible en el Códice Florentino Digital/Digital Florentine Codex, editado por Kim N. Richter, Alicia Maria Houtrouw, Kevin Terraciano, Jeanette Favrot Peterson, Diana Magaloni y Lisa Sousa. Los Ángeles: Getty Research Institute, 2023. <https://florentinecodex.getty.edu>.

Sánchez Godínez, Jesús Antonio. *Los duendes y las almas del más allá en las minas de Ostotipac, Nueva Galicia (1650)*. México, UNAM, 2024.

[https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/los-duendes-y-las-almas-del-mas-alla-en-las-minas-de-ostotipac-nueva-galicia-1650-3707761?c=1wdY6x&d=false&q=\\*&i=7&v=1&t=search\\_0&as=0](https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/los-duendes-y-las-almas-del-mas-alla-en-las-minas-de-ostotipac-nueva-galicia-1650-3707761?c=1wdY6x&d=false&q=*&i=7&v=1&t=search_0&as=0)

Sánchez Gómez, Julio, “Magia, astrología y ocultismo entre los mineros del siglo XVI”. *Studia Historica: Historia Moderna*, Vol. 6, 1988.

[https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia\\_Historica/article/view/4634](https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/4634)

\_\_\_\_\_, “La minería” en *Técnica e ingeniería en España*, Manuel Silva Suárez (Coord.). España, Real Academia de Ingeniería, 2004.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=337234>

Silva Riquer, Jorge y López Martínez, Jesús. *Mercado interno en México. Siglos XVIII-XIX*. México, Instituto Mora, 1998.

Strobel del Moral, Héctor. “La rabadomancia en la Nueva España. Práctica, apología y ridiculización”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XL, núm. 160, 2019.

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-39292019000400123](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292019000400123)

Tácito, Cayo Cornelio. *La Germania*. Madrid, Alicante, 2006, 39. Consultado en

[https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-germania--0/html/0112f9e6-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html#I\\_0](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-germania--0/html/0112f9e6-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0)

Torres Torres, Eugenio Martín. *El beneficio de la plata en Guanajuato, 1686-1740*. México, UNAM, 1999. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/contenido/el-beneficio-de-la-plata-en-guanajuato-1686-1740-458321>

Valtierra Lacalle, Ana. “La palmera y la palma. Adaptación medieval de una antigua iconografía”. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IX, n°17, 2017.

<https://docta.ucm.es/entities/publication/d3e360ee-3c1e-4351-85e0-450d0c281c18>.

Velandía Onofre, Dario. “La conquista de la conciencia: métodos confesionales y extirpación de idolatrías en la Nueva España y el Virreinato del Perú”. *H-ART, Revista de Historia, teoría y crítica del arte*, n° 3, 2018.

<https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hart/article/view/3503>

Vernant, Jean-Pierre, “Parole et signes mutes”. En Jean-Pierre Vernant y otros. *Divination et rationalité*. Paris, Seuil, 1974. <https://fr.scribd.com/document/484319826/Divination-et-Realite-by-Vernant-Jean-Pierre-et-al-z-lib-org-pdf>

Vincent, A. "Tarot, tarantulas and TikTok: Our obsession with predicting the future". *The Guardian*. Devember 7, 2024. <https://www.theguardian.com/stage/2024/dec/07/tarot-tarantulas-and-tiktok-exploring-our-long-obsession-with-predicting-the-future>

Villalba Bustamante, Margarita. "El trabajo en las minas de Guanajuato durante la segunda mitad del siglo XVIII". *Estudios de Historia Novohispana*, No. 48, enero-junio 2013. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-25232013000100002](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25232013000100002)

\_\_\_\_\_, "Empresarias mineras de Guanajuato, 1714-1803". *Chronica Nova*, 46, 2020. <http://doi.org/10.30827/cnova.v0i46.15355>.

\_\_\_\_\_, "Los pequeños empresarios mineros del distrito de Guanajuato, 1770-1790". *Naveg@mérica*, revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas, no. 31, 2023. <http://revistas.um.es/navegamerica>.

Villar Ortiz, Covadonga. *La renta de la pólvora en la Nueva España (1569-1767)*. España, EEHA, 1988. [https://books.google.com.mx/books?id=ThlFyehc17AC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbg\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=ThlFyehc17AC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

Von Metz, Brígida. "Plata y sociedad regional. Reales de minas pequeños en la Nueva España, siglos XVI-XVIII: Entre lo rural y lo urbano". *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*, Coloquios, publicado en línea el 10 de marzo de 2015, consultado el 21 de diciembre de 2024. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67733>.

Waldstein, Arnold. *Luces de la Alquimia*. Traducción de Mario Fernández González. Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

**Fuentes de archivo.**

AGN. Fondo: Inquisición, 1652, Siglo XVII, Vol. 461, Exp. 22. Consultado en <https://repositorio.agn.gob.mx/busqueda?idDesc=5fb0c716-fb76-4567-bd05-947b3d50359a>

AHCMO. Diocesano, Sección: Justicia, Serie: Inquisición, Siglo XVIII, caja: 1235, exp. 21, 1746. Consultado en <https://lanmo.unam.mx/brujeriayhechiceria/article.php?id=8&cat=expedientes>

AHCMO. Sección: Justicia, Serie: Inquisición, Siglo XVIII, Caja: 1237, Exp. 49, 1755.