

CACERÍA DE BRUJAS  
EN COAHUILA, 1748-1751.  
“DE VILLA EN VILLA,  
SIN DIOS NI SANTA MARÍA”

---

Lara Semboloni  
*El Colegio de México*

[...] cuando volaban decían estas palabras,  
de villa en villa sin Dios ni Santa María [...]

El 15 de septiembre de 1748 se presentó don Phelipe Joachin de Iruegas, teniente del presidio de la villa de Monclova, con el comisario de la Santa Inquisición, cura y vicario de dicha villa, y le presentó una “[...] bolsa de mujer, de bombasí azul nueva y en ella un atado con una piedra imán envuelta en unos cabellos llena de limadura; otros envoltorios de otros cabellos distintos [...] pedacitos de hierba [...] un hilo con muchos nudos [...], muchos papelitos cortados [...]”<sup>1</sup> La declaración de la dueña de esa bolsa ante el comisario, en la que no sólo implica a una cantidad de personas, sino que revela prácticas calificadas por la Iglesia como hechicería, da lugar a una verdadera cacería de brujas

Fecha de recepción: 1º de octubre de 2003

Fecha de aceptación: 29 de octubre de 2003

---

<sup>1</sup> AGN, I, vol. 827, exp. 2, ff. 130 y 212.

en Coahuila que trastornará la vida cotidiana durante los tres años siguientes, y que culminará con una obligada consulta al Tribunal de la Santa Inquisición en la capital virreinal en 1751. La investigación, llevada a cabo por los inquisidores, involucró a gran número de vecinos de varios pueblos, lo que hace posible trazar las relaciones, en sentido social y espacial, entre los diferentes actores. Afortunadamente, el expediente revela datos precisos acerca de la edad y calidad de los implicados, además de poner al descubierto la difusión de una cultura común entre los distintos sectores sociales, muy divididos en la provincia por aquellos años.

La peculiaridad del expediente radica en que todo el proceso inquisitorial gira en torno de una bolsa repleta de “artefectos” raros, a los cuales las autoridades no pueden atribuir un nombre ni un significado de uso. Es fácil imaginar la cara de aquel cura de ciudad fronteriza, buscando dar una explicación al teniente acerca de los objetos encontrados. Lo primero que hizo fue identificar a quién pertenecía la bolsa, y después qué eran, cómo se llamaban y finalmente para qué servían los diferentes objetos contenidos en ella. Por lo tanto, la investigación asume rasgos muy particulares desde el momento en que se empieza a buscar tanto al propietario como el significado mismo y la utilidad de cada cosa. Debido a la mentalidad de la época —podría decirse, incluso, que de cualquier época, incluyendo la actual—, el desconocimiento o la incompreensión se enmascaran tras la etiqueta de lo inexplicable y lo oculto, algo que en 1748 bien pudo recibir el nombre de “mágico” o, incluso, “maléfico”.

En este trabajo se pretende mostrar cómo el proceso de inquisición analizado responde más a una exigencia de instau-

rar un orden social, que a una real persecución de brujas por parte de la Iglesia. La autoridad de una sociedad fronteriza, bastión de la corona española en la región, poco presente hasta aquel momento, decidió asumir el control político, territorial y cultural, es decir, imponer orden en el ámbito de los valores y las creencias.<sup>2</sup> Por lo anterior, las prácticas definidas como brujería y hechicería sólo se citarán en este estudio, sin profundizar en su génesis ni en su posible significado.

COAHUILA, UNA PROVINCIA FRONTERIZA.  
ALGUNOS RASGOS HISTÓRICOS Y GEOGRÁFICOS

En 1748 el gobernador de Coahuila envió al teniente del presidio<sup>3</sup> a denunciar un objeto contenedor de instrumentos de brujería. La causa de esta acción debe analizarse en un entorno de colonización de la provincia fronteriza de Coahuila,<sup>4</sup> todavía asolada por los ataques de los indios

<sup>2</sup> Solange Alberro afirma que existe una correspondencia de la Inquisición con el poder político que se manifiesta en la comunicación de informaciones. Esta colaboración se impone entre aparatos que, si bien no mantenían siempre relaciones óptimas, no dejaban de conjugar sus esfuerzos cuando se trataba de cuestiones fundamentales. Y es en este sentido que se interpreta el proceso de Inquisición. ALBERRO, *Inquisición*, p. 159.

<sup>3</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 2, f. 212.

<sup>4</sup> Esta afirmación reside en la interpretación que Solange Alberro propone en relación con los procesos inquisitoriales que se dan en coincidencia con los destinos socioeconómicos del virreinato, se muestran sensibles a las contingencias que los rodean: lo que procede de lo político, entendido en un sentido amplio e impreciso de la época, repercute en el fenómeno inquisitorial. Las fluctuaciones económicas y el microanálisis coinciden con el contexto local como revelador de una crisis. ALBERRO, *Inquisición*, p. 197.

apaches.<sup>5</sup> Para entender por qué ocurrió este proceso inquisitorial y cómo se llevó a cabo, es necesario ubicar este espacio geográfico en un contexto histórico.

En 1750 Coahuila era provincia fronteriza definida como unidad administrativa presidencial.<sup>6</sup> Esta región era una parte de la frontera norte de México que representaba “el frente de civilización Mesoamericana”,<sup>7</sup> por lo que la fundación de los pueblos y ciudades los proveyó de características propias y de dinámicas diferentes a las otras ciudades novohispanas, circunstancia por la que se les aplicó el adjetivo “fronterizo”.

El presidio, o puesto defensivo,<sup>8</sup> fue una de las primeras instituciones de frontera. El comandante<sup>9</sup> de éste representaba la justicia “suprema” y en general, también era el gobernador. Estas unidades se ubicaban en puntos estratégicos a lo largo de los caminos principales y cerca de la costa. En cuanto se consideraba controlado el territorio y ya no se requerían los servicios de los militares, se instauraban los cargos administrativos ordinarios, como el alcalde mayor en sustitución del capitán del presidio. Gerhard<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> En 1780 los apaches realizan incursiones por el sur hasta Monclova [...] GERHARD, *La frontera norte*, p. 405.

<sup>6</sup> Ante la ausencia de alcaldías mayores en los gobiernos de California, Coahuila, Texas y el Nuevo Santander la unidad administrativa regional era la jurisdicción presidencial. GERHARD, *La frontera norte*, p. 29.

<sup>7</sup> PIÑERA RAMÍREZ, *Historiografía*, p. 14.

<sup>8</sup> El nombre presidio derivaba de las fortificaciones romanas que “presidían” el avance militar. GARCÍA MARTÍNEZ, “La creación de Nueva España”, pp. 235-304, en particular p. 283.

<sup>9</sup> El comandante de un presidio era un oficial militar a cargo de la tropa a sueldo con funciones de justicia y magistrado de frontera. GERHARD, *La frontera norte*, p. 29.

<sup>10</sup> GERHARD, *La frontera norte*, p. 29.

afirma que aunque hubiera existido un cabildo español en los territorios, éste era dominado por el teniente del gobernador —generalmente el capitán o el sargento del presidio—, quien además atendía los negocios personales del gobernador. Más aún, el gobernador por lo general, monopolizaba tanto el comercio del territorio bajo su jurisdicción como el abastecimiento del presidio.<sup>11</sup> Estos rasgos generales evidencian la importancia de este actor en el contexto social del expediente bajo examen. La situación descrita cambiará sólo con la inspección del visitador José de Gálvez (1765-1776), cuando mediante la real cédula del 22 de agosto de 1776 se introdujo una autoridad suprema para las regiones fronterizas.<sup>12</sup> Para los fines del presente trabajo, la situación de Coahuila se inserta en la época precedente al cambio citado.

El territorio bajo dominio español correspondiente a Coahuila era,<sup>13</sup> en teoría, de 48 000 km<sup>2</sup>. Su frontera alcanzaba al poniente hasta el río Bravo (río Grande del Norte), y llegaba por el norte hasta el río Medina (límite con Texas), aunque no faltaron los conflictos de jurisdicción interna al virreinato entre las diferentes administraciones<sup>14</sup> de Coahuila, Texas y Nuevo México. En el norte y en el

---

<sup>11</sup> Los cuerpos de milicias formados en ellas no tenían precedentes en la Nueva España y se sustentaban del interés del gobierno y de la situación de dependencia a que estaban sometidos mineros y comerciantes. GARCÍA MARTÍNEZ, "La creación de Nueva España", p. 284.

<sup>12</sup> Bajo el Comandante General de las Provincias Internas [...] quedaban comprendidos los gobiernos de Sinaloa y Sonora, California, El Nuevo México, La Nueva Vizcaya, Coahuila y Texas. GARCÍA MARTÍNEZ, "La creación de Nueva España", p. 284.

<sup>13</sup> GERHARD, *La frontera norte*, pp. 410-411.

<sup>14</sup> GERHARD, *La frontera norte*, p. 403.

ponente de Coahuila existía la presencia de “indios bárbaros”, de habla cotoname y coahuilteca, que dificultaban el control español. Finalmente, la Coahuila colonial quedó constituida dentro de la planicie costera del golfo de México, colindando con toda la vertiente del río Bravo y de sus afluentes, los ríos Sabino y Nadadores.<sup>15</sup> El inicio de la colonización se fecha en 1674, año en que disminuyeron las disputas jurisdiccionales entre grupos indígenas rivales y entre éstos y los españoles, y cuando llegaron las autoridades civiles y religiosas. Posteriormente, se asentaron agricultores y ganaderos, aunque gran parte de las tierras y los derechos al uso del agua habían sido ya acaparados por unos cuantos latifundistas.<sup>16</sup> Es importante tener presente que el expediente se ubica temporalmente 74 años después del inicio de la colonización de ese territorio, mientras que muchas otras zonas llevaban ya dos siglos de estar colonizadas. Todavía en 1720 los españoles continuaban combatiendo a los indígenas apaches en las regiones áridas de los Bolsones, y los conflictos duraron hasta 1780.

La colonización de Coahuila había iniciado de manera escalonada a partir de 1590, pero se interrumpía con frecuencia porque dependía, en parte, de la explotación de minas<sup>17</sup> de la zona<sup>18</sup> y de las relaciones con los indígenas,

---

<sup>15</sup> Véase el mapa de Coahuila en 1786, en GERHARD, *La frontera norte*, p. 404.

<sup>16</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exps. 1-2-5.

<sup>17</sup> Según la interpretación de Lira y Muro en su capítulo de *Historia General de México*, las minas fueron las que determinaron la ocupación de la tierra, en tierra adentro, porque agotadas las vetas muchas ciudades y estancias lograron vida propia. Véase LIRA y MURO, “El siglo”, p. 315.

<sup>18</sup> Las minas de Coahuila se reabrieron en 1643.

siempre conflictivas. De hecho, sólo hasta 1674 la Audiencia de Guadalajara nombró un alcalde mayor, debido a la actividad de las misiones franciscanas en Coahuila, aunque en 1679 la jurisdicción pasó a cargo del virrey directamente, tanto en lo político como en lo militar. Desde 1687, el virrey Conde de Monclova sustituyó al alcalde mayor por el gobernador,<sup>19</sup> situación que se mantuvo hasta 1777. En 1675 se instauró en San Francisco Coahuila (Monclova) el presidio, cuyo comandante era el gobernador, y en el curso de los siguientes años se fundaron otros presidios, como el de San Bautista del Río Grande en 1701, el de Sacramento en 1737 (trasladado a Santa Rosa en 1739) y el de San Luis de las Amarillas, 1737 en San Sabá (trasladado a San Lorenzo del Cañón entre 1767-1768). En cada caso, el comandante del presidio hacía las funciones de magistrado local y teniente de gobernador. Después de la jurisdicción presidial, se suponía que el gobierno local de Coahuila debía ser atendido por los cabildos españoles e indígenas. Sin embargo, el único registro de un cabildo en función proviene de Monclova, que se organizó como villa en 1689 en el sitio donde se asentaba la anterior "Ciudad de Nuestra Señora de Guadalupe" y la aún más antigua villa de Almaden. De hecho, hay registro de otras villas fundadas en diferentes épocas, ocho en total dentro del territorio de Coahuila, hasta 1787. En el marco de esta organización jurisdiccional se encontraban las misiones religiosas que, pese a estar subordinadas a los magistrados españoles, disfrutaban de una considerable autonomía.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> El primer designado fue Alonso de León en octubre de 1687.

<sup>20</sup> GERHARD, *La frontera norte*, p. 408.

Debe destacarse la importancia de las misiones franciscanas<sup>21</sup> en esta región, pues fueron ellas las que establecieron los asentamientos que corresponden a los lugares mencionados en el expediente bajo estudio. Existe el registro de cuatro misiones franciscanas establecidas en 1698 al sur de Coahuila por fray Juan Larios, con un total aproximado de 500 indígenas: San Francisco de Coahuila (San Miguel de Aguayo), San Bernardino de la Candela, Santa Rosa de los Nadadores y San Buenaventura de Consolación. Además, había dos misiones de doctrinas seculares de indios: Nuestra Señora de la Guadalupe y San Felipe y Santiago de Valladares. La primera, que se encontraba junto a Monclova y la administraba el cura secular de la villa, desapareció en 1703; en cambio, Valladares, cercana a Candela, pasó al dominio franciscano en 1698.<sup>22</sup> En el norte del valle de Nadadores, estaba la misión de Santa Rosa de los Nadadores (su asiento definitivo se fecha en 1693); a una legua estaba la misión de San Buenaventura (villa desde 1747). A 25 leguas al este de Monclova estaba el valle de San Bernardino de la Candela (nombre original Caldera) y el asentamiento de San Felipe y Santiago de Valladares. Al empezar el siglo XVIII se formó otra concentración con sede en El Paso de Francia, el vado de río Grande, la misión de San Juan Bautista; a media legua de allí estaban las misiones de San Bernardo y San Francisco Solano.

El proceso de secularización fue lento. Sólo en 1793, el virrey daba a conocer que las misiones de Coahuila esta-

<sup>21</sup> Véase GARCÍA MARTÍNEZ, "La creación de Nueva España", p. 284.

<sup>22</sup> GERHARD, *La frontera norte*, p. 408.



ban listas para la secularización, en especial, las más antiguas al sur.<sup>23</sup>

Respecto a la población presente<sup>24</sup> en la región, un dato interesante es que los misioneros promovieron la colonización de indios tlaxcaltecas en la creación de sus asentamientos, sobre todo después del impacto que tuvo la infección de viruela que inició en 1674. De hecho, al fundarse la villa de Santiago de Monclova en 1689, estaban presentes 29 vecinos no indígenas. Según los datos que reporta Gerhard —y los presentados al final del presente trabajo—, en 1744 existía un vecindario de 140 casados, 67 solteros, 21 viudos y viudas, además de 35 soldados en el presidio. En Santa Rosa había alrededor de 50 soldados, 29 vecinos casados y 16 solteros supuestamente no indígenas. El total de la población en Coahuila en 1750,<sup>25</sup> de acuerdo con esa información, era de 2 000 indios y 3 000 definidos como otros. Con estos números demográficos se puede entender el gran impacto que tendría el proceso inquisitorial que involucró a más de 60 personas de diferentes calidades y de pueblos cercanos a la villa de Monclova en 1748.

<sup>23</sup> Desde su fundación, el presidio de Sacramento (Santa Rosa, 1737) tuvo capellanía secular que se transformó en beneficio. En 1747, las misiones de San Buenaventura y Valladares fueron suprimidas, la primera fue anexada al beneficio de Monclova y Valladares se convirtió en visita de la doctrina de la Punta [...] GERHARD, *La frontera norte*, pp. 409-410.

<sup>24</sup> La población de los presidios fue socialmente heterogénea. GARCÍA MARTÍNEZ, "La creación de Nueva España", p. 284.

<sup>25</sup> GERHARD, *La frontera norte*, p. 39. "Cuadro B. Población aproximada de la frontera septentrional" para Coahuila en 1750 se tenía la presencia de 2 000 indios y 3 000 (otros), los cálculos se refieren en cada caso al número de habitantes del área que finalmente quedó bajo el control español.

El recuento anterior es necesario para entender el grado de desarrollo de la región y para ubicar el tipo de relaciones sociales en juego: se trata de una sociedad rural con una economía campesina en donde las relaciones ocurren en un contexto en el que todos saben de todos, y en que la necesidad primaria es todavía controlar tanto los recursos físicos como el territorio mismo; más aún, se analiza un ámbito en donde acontecen simultáneamente cambios socioeconómicos, con el establecimiento de autoridades y misiones, y se produce la entrada de nuevos valores morales debida al proceso de secularización. En resumen, el mundo cambiante genera ansiedad y conflictos<sup>26</sup> en una sociedad que se construye con un gran proceso de mestizaje, producto de la interacción entre las diferentes poblaciones, y en la que la autoridad busca imponer orden según los preceptos de la época. Es justamente en este tipo de sociedades donde los estudiosos<sup>27</sup> del tema afirman que se dan los procesos de inquisición por delito de brujería.<sup>28</sup> Las condiciones para localizar un fenómeno de brujería en las áreas rurales están dadas, según Levack, en la fuerza de las creencias supersticiosas entre el campesinado, inculco y conservador, y en las pequeñas dimensiones de estas comunidades. Para el caso estudiado, la primera afirmación no tiene validez porque, como se verá, los únicos

---

<sup>26</sup> LEVACK, *La caza de brujas*, pp. 170-171.

<sup>27</sup> Entre otros LEVACK, *La caza de brujas*, CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo* y GINZBURG, *Historia nocturna*.

<sup>28</sup> "La brujería fue un fenómeno esencialmente rural [...] de pequeñas poblaciones agrícolas que formaban parte de una economía campesina [...]" LEVACK, *La caza de brujas*, p. 170, véase también CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*.

que creen en las brujas son los inquisidores —si es que de verdad lo creen—, y los implicados relatan sus prácticas cotidianas sin matizarlas con creencias o alusiones “demoniacas”; de hecho, sobresale que no las conocen, hasta que se les sugiere, lo cual puede identificarse como ignorancia, pero no como superstición. Por otra parte, se concuerda en que las denuncias de brujería responden a un conflicto existente en la colectividad donde ocurren, aunque el proceso en cuestión exhibe una dificultad para definirla como tal, ya que no se trata de personas aisladas, sino de un grupo.

La lectura implícita del proceso de inquisición como voluntad de imponer un “orden social” se da también porque el caso es instruido desde arriba. La cacería de brujas ocurrió por iniciativa de la autoridad, el teniente del presidio, y según Levack, es bajo estas condiciones que se buscan los cómplices y se atribuyen con mayor énfasis los cargos de demonismos.<sup>29</sup>

#### EL EXPEDIENTE: SUJETOS Y OBJETOS

La documentación de este caso está dividida en tres expedientes; el primero contiene: *a*) la copia de los actos del proceso inquisitorial de 1747-1748, enviada a la capital al Tribunal del Santo Oficio,<sup>30</sup> y acompañada de una carta en la que se piden órdenes para actuar respecto del proceso; *b*) las instrucciones enviadas por el Tribunal del Santo Ofi-

<sup>29</sup> LEVACK, *La caza de brujas*, p. 169.

<sup>30</sup> En el estudio de Alberro es reportada la “Cédula real de fundación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España, fechada en Madrid el 16 de agosto de 1570”. ALBERRO, *Inquisición*, pp. 199-202.

cio de la capital al comisario inquisitorial de la villa de Monclova; c) una carta del comisario inquisitorial, donde se exponen algunos problemas en relación con los “reos”. El segundo expediente contiene el proceso inquisitorial completo, con todos los testimonios entre 1747-1748. En el tercer expediente, que no está completo, aparecen las declaraciones y testimonios que se rinden en 1752, después de las instrucciones enviadas por el Tribunal de la Santa Inquisición.<sup>31</sup>

Con el fin de entender las relaciones entre los sujetos —y entre éstos y los objetos encontrados— en este apartado se centrará la atención en los testimonios y declaraciones rendidos ante el comisario de la villa de Monclova entre 1747-1748, cuando todavía no se sabía la voluntad de las autoridades de la capital sobre cómo proceder en el caso. El expediente revela cómo van apareciendo nuevos elementos a medida que se dan las declaraciones, gracias, por un lado, a preguntas más precisas, pero por el otro, a las presiones o “sugerencias” ejercidas por los inquisidores.<sup>32</sup> Se puede considerar así que el proceso consistió en tres momentos bien definidos. En el primero, constan las

---

<sup>31</sup> La Inquisición americana era dependiente de la española (a su vez dependiente de la de Roma hasta 1756) y con una organización similar aunque tenía libertad de acción en sus dominios. Respecto a la Jurisdicción del Santo Oficio mexicano éste comprendía la ciudad y arzobispado de México, con los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Guatemala, Guadalajara, Chiapas, Yucatán, Oaxaca, Honduras, Nicaragua, Nueva Vizcaya, Islas Philipinas. Véase PÉREZ-MARCHAND, *Dos etapas ideológicas*, pp. 31-32.

<sup>32</sup> Con el fin de tener una visión general acerca de los trámites ordinarios del procedimiento inquisitorial véase PALLARES, *El procedimiento inquisitorial*, pp. 14-21.

declaraciones de María Inojosa, de Josepha Iruega y de India Frigenia<sup>33</sup> que dan forma al proceso; se enfocan en el uso de yerbas y sus efectos, así como a quién están dirigidos estos maleficios; en ellas no hay diferenciación alguna entre brujería y hechicería. En un segundo sector, que empieza a su vez con la segunda declaración de India Frigenia, se revela la distinción entre hechicería y brujería con la descripción de la práctica del vuelo.<sup>34</sup> Finalmente, las descripciones de las últimas declaraciones giran en torno de la brujería y sus prácticas, desde el pacto con el diablo —sustentado por una escritura firmada por las pactantes—,<sup>35</sup> hasta la introducción de un ritual sacrílego con baile: el aquelarre.<sup>36</sup>

### *Los actores*

El análisis de los participantes a lo largo del proceso hace posible formular una primera clasificación, entre actores

<sup>33</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, ff. 211-218. Hasta la I declaración de India Frigenia.

<sup>34</sup> Este sector consta de la entrada de varios elementos como la diferenciación entre los diablos que protegen la brujería y la hechicería, el poder de la invisibilidad, hasta las declaraciones de Michaela Sánchez y María Quiteria a la foja 241. AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, ff. 218-240.

<sup>35</sup> “[...] sacó de la bolsa un pedazo blanco [...] y escribió [el demonio] y después le pidió la mano y con ella agarrada firmó y puso Manuela [...]” AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, ff. 246-247.

<sup>36</sup> La práctica del aquelarre en las declaraciones está relatada con pocos particulares: “[...] Con su maestra Gregoria Brigida y su hermana Josepha pusieron los Zancarrones, y bailaron alrededor, hasta que se cansaran. Que significa ese baile... era por obsequiar al demonio[...]” “1 declaración de Antonia Quiteria”, AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 253.

“pasivos” y “activos”: éstos son los declarantes, en tanto los primeros sólo son mencionados en el relato, sin ser llamados a atestiguar. Los protagonistas activos, encarcelados casi todos, ascienden a 27,<sup>37</sup> mientras que los otros son 81.<sup>38</sup> Las calidades registradas por el comisario —aunque existe en su categorización, por supuesto, un margen de error— delatan una mayoría de “tlaxcaltecas”<sup>39</sup> en la composición étnica de los involucrados.<sup>40</sup> La participación de numerosas mujeres en el caso no excluye la de los hombres calificados como hechiceros,<sup>41</sup> aun cuando no se les llama a declarar, con la excepción de Salvador Vera<sup>42</sup> y Francisco

<sup>37</sup> Véase el apéndice 1.

<sup>38</sup> Véase el apéndice 2.

<sup>39</sup> “[...]Tlaxcaltecas y otros grupos traídos en calidad de colono [...] en los primeros años debía haber sido en gran numero”, GERHARD, *La frontera norte*, p. 410.

<sup>40</sup> Algo que se puede explicar por la participación de este grupo de indígenas en el proceso de colonización, así como en la creación de las misiones.

<sup>41</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, “Declaración de la India Frigenia del pueblo de San Miguel de Aguayo, Hechizera[...] el maestro es un indio de la Punta llamado Diego” f. 215, “1 declaración de Josepha Iruaga[...] Quien son hechiceros? [...] Francisco de San Miguel es ierlista[...] le dio piedra “Maxica” para que pudiera andar y hablar sin que la pudieran ver[...] tambien trae la Maxica para ser jinete”, f. 230; “II Declaración de Maria Borrega del Pueblo de Nadadores [...] Su maestro de Brujería fue Joseph llamado Cumuleon, indio nativo de Tlaxcala Pueblo de Boca de leones y que ya murió que es 24 años que es bruja” (f. 225); “I declaracion de Luisa Ramona [...]Confiesa de ser hechizera [...] su maestro fue Juan Garcia Coyote de la Mision de Peyote”, f. 246.

<sup>42</sup> Declaración de Salvador de Vera maestro zapatero. “[...] el se hallaba preso al cuidado y guardia de los soldados del Presidio por el Sto. Tribunal...”, AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, ff. 250-251.

Xavier de la Cerda.<sup>43</sup> Sin embargo, es muy claro que el interés del tribunal está centrado en las mujeres más que en los hombres. Respecto al estado civil de los participantes, el examen de los cuadros en apéndices revela que no existe un patrón común formal:<sup>44</sup> las mujeres pueden ser casadas, solteras o viudas; existe, no obstante, cierta regularidad en el ámbito informal, de acuerdo con la información arrojada por las declaraciones: casi todas —casadas o no— están, o han sido, amancebadas. Esta última aseveración sugiere que la práctica del amancebamiento era aceptada por la sociedad, y era relativamente cotidiana, aunque en el sector formal era condenada.

Otra variable en el análisis es la edad de los involucrados: en general entre 18-50 años, el mayor porcentaje, el de los acusados, se encuentra entre 28-35 años. Este dato no corresponde al patrón en que se atribuye el papel de bruja a personas mayores (en el caso de las mujeres, pues se les considera más débiles y por lo tanto susceptibles de establecer relación con el diablo).

Todos los actores se relacionan entre sí en un espacio cuyo alcance va más allá del pueblo de pertenencia: abarca toda la provincia de Coahuila y aun la de Tlaxcala. Los

---

<sup>43</sup> “Francisco Xaviera de la Cerda, de San Miguel [...] 26 septiembre de 1748. I declaración: [...] con que arte hacia esto y el respondió[...] con su habilidad [...]” AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 233.

<sup>44</sup> Esta conclusión contradice la propuesta por Judith Faberman en su artículo “La hechicera y la médica. Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII”. En efecto, los sospechosos de practicar la hechicería tienen un perfil bastante definido. Que no se aparta demasiado de otras regiones americanas “[...] sobresalen las indias, las negras ‘de servicio’ de edad madura, por lo general viuda o soltera[...]” s. p.

asentamientos de los personajes son: villa de Monclova, Villa Nueva o San Buenavista, San Miguel de Aguayo, San Francisco, Nadadores, presidio de Santa Rosa, La Punta, La Candela o Caldera, las haciendas del Carrizal, de los Cantatores, La Misión de San Jesús del Peyote, Saltillo de Tlaxcala,<sup>45</sup> Boca de León de Tlaxcala. Esta diversidad descubre una serie de relaciones existentes entre los actores, basadas en sus prácticas cotidianas y culturales. Se puede afirmar que, detrás de la aparente amalgama de orígenes, existe un sustrato cultural compartido, al menos en este espacio regional.

### *Los objetos*

Definidos los actores del proceso, es importante exponer cuáles fueron los objetos del delito de hechicería y brujería, en última instancia los únicos elementos visibles y contundentes como pruebas. Todos los involucrados están relacionados con una “bolsa” encontrada en medio de una calle de la villa de Monclova por el teniente del presidio, y recogida por un tal Martín Tiperina. El teniente condujo la bolsa y a Tiperina ante el cura vicario de la villa, y al mostrarle los objetos contenidos en aquélla, éste los definió como “innumerables variedades de maleficios”.<sup>46</sup> Resulta que la bolsa no era de Tiperina, sino de una mujer española llamada María Inojosa.

---

<sup>45</sup> Este pueblo es conocido por los españoles como la Villa de Santiago del Saltillo, y por los naturales como pueblo de Tlaxcala del Saltillo.

<sup>46</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 1, f. 1



Los objetos encontrados eran una piedra imán envuelta en unos cabellos; un envoltorio con cabellos diferentes y varios pedacitos de yerbas; un envoltorio con cabellos lisos con un hilo con muchos nudos, y metido entre éste un fistol grande con dos pedazos de raíz y hierba; otro envoltorio con papelitos cortados de formas diferentes, envueltos en raso verde y varios polvos. La peculiar colección de objetos llamó la atención del cura y buscó desde ese momento, como ya se ha dicho, atribuir a cada uno de ellos el propietario y el uso. Desde el primer interrogatorio hecho a la propietaria de la bolsa aparecieron los primeros relacionados: dijo María Inojosa que la piedra imán era suya y los cabellos eran de Pedro Xavier, y la confección era “para que la quisiera”.<sup>47</sup> Los otros artefactos habían sido preparados por India Frigenia para Josepha Iruegas, quien quería “maleficar” a Joseph Antonio el sastre. Todo esto lo había hecho porque Tehodora Iruegas le había aconsejado ir con India Frigenia, que era hechicera. Debido a estas revelaciones, y a que la mayoría de los objetos pertenecían a María Inojosa, el comisario la llamó a declarar, con las mujeres citadas. El testimonio así rendido será la base para todo el proceso.

Con la declaración de Josepha Iruegas se determinó el propietario y el uso de cada objeto (en este trabajo sólo se citará su testimonio para ejemplificar la dinámica y la extensión del proceso). La piedra imán con cabellos era de Pedro Xavier, “la vara de cabellos con las yerbas” había sido hecha con los cabellos de Bruno Herrera, soldado del presidio de Santa Rosa; “el fistol con hierbas y cabellos”

<sup>47</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 212.

era de la “referida María para Pedro Xavier”; “la varaña de cabellos y la raíz” eran de Josepha para “Joseph Antonio el sastre, y los cabellos son suyos al fin de atraerlo”; las raíces y los polvos eran para “maleficios”.<sup>48</sup> Todas las demás declaraciones son del mismo estilo: cada declarante invariablemente relacionará sus maleficios con la voluntad de atraer al hombre de quien está preñada, o de maleficar a la mujer con que tal hombre está amancebado o casado —según Baroja estamos en el mundo de la magia erótica.<sup>49</sup>

La relación entre objetos y sujetos se da alrededor de un móvil pasional con una fuerte carga sexual, pero en algunas declaraciones aparece un elemento “apócrifo”, es decir, incoherente con todo el desarrollo del discurso. Este elemento puede haber sido introducido por las declarantes gracias a sugerencias de los inquisidores, como por su misma voluntad, pero finalmente éstos revelan una situación anómala en los relatos de sus motivaciones para practicar los maleficios, que pueden ser el reflejo de un conflicto latente en el espacio público de las relaciones sociales con la autoridad. Se está hablando del gobernador<sup>50</sup> como objeto

<sup>48</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 213.

<sup>49</sup> “[...] de por sí constituye todo un mundo la que podríamos llamar magia erótica, la que está ligada a las relaciones y los deseos de los dos sexos”. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p. 37.

<sup>50</sup> “I Declaración de Manuela de los Santos [...] que ella la Frigenia y las cuatros sus dicipulas contenidas en estos autos acordaron juntarse, como lo hicieron: en el Carcamo [...] en la que las seis llamaron a Lucifer [...] y hicieron junta [...] el viernes en la noche que fue la junta todas le pidieron que si no destruia esta Villa que lo dejaban por el Governador que había venido [...] celaba mucho la honra de Dios y que todos los tenia muy sujetos y que lo que querian era que no ubiese pleitos [...]

de venganza por parte de estas “brujas”, a causa del destierro de un “mozo” amante de Josepha Iruega.

[...] todo nació por haber desterrado el gobernador un mozo que estaba amancebado con la referida Josepha Iruega. Y declara que las otras sus compañeras por esta misma razón se han agraviado del Gobernador y que el fin era tomar venganza [...] y si hubieran podido tener Soliman hubieran acabado con la villa, así al Gobernador, Alcaldes y todos los que fueron amigos del Gobernador y a todos los que lo quisieran[...]<sup>51</sup>

Los maleficios que son atribuidos y que se atribuyen las declarantes responden a un sentimiento de venganza, y activan los elementos naturales para provocar catástrofes en el pueblo como granizo o sequía para destruir la cosecha, factores recurrentes en los procesos que se proponían la identificación del arte de la brujería, aunque la identificación precisa de una autoridad puede ser interpretada como un momento de crisis entre el orden establecido y la sociedad, que se refleja en el momento del juicio. De todos modos, el móvil principal sigue siendo de carácter pasional, como se puede leer en la cita anterior: el destierro del mozo amante de Josepha Iruega. En este caso, el arte utilizado es la bruje-

---

Mientras estubies aquí y que el demonio le dio la palabra[...] y Luego el Sabado siguiente caió aquel granizo tan grande que todo lo acabó. Y afirma la que declara que a mo averse dado esta providencia pero el Sto. Tribunal mientras este Gobernador estuviera no se había de lograr año minguno en la Villa de semilla. Y que todos los años haber de caer granizo. Tambien pideron que no lloviese para que todo se perdiera [...]

<sup>51</sup> “III declaracion de Frigenia”, AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 225.

ría y no la hechicería, lo que es una excepción respecto de las declaraciones de las acusadas en cuanto siempre se refieren a hacer maleficio mediante el uso de las hierbas.

A lo largo del expediente se expone el uso de hierbas y sus significados,<sup>52</sup> con una precisión que no se reportará en este trabajo, considerando que su objetivo principal es verificar cómo la cacería de brujas fue más bien un indicador de la vo-

<sup>52</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, “los puyomates eran para moleros juntos con los puyomates de castilla con semilla de col, clavo y canela: que se untara las manos y el cuerpo y que luego tocase algún hombre luego la buscaría [...] se lo dijo la india Frigenia. [...]el papel de polvos... fueron enviados al Cuerpo de Guardia para Pedro Xavier de la Cerda para que lo quisiera [...] la india Frigenia pidió los Cabellos del Mozo [Pedro Xavier] y con ello hizo una muñeca figura de mujer y la fue liando (?) con los tales cabellos y un fistol grande en medio la punta para abajo [...] Un chaqual de leche peinado, después dio la leche y lo que la bebe le salen gusanos [Santiago de Puno la víctima] [...]” f. 214. “pedazo de raíz acompañado de siete raíces de puimonte Cimarron, raíz de drago, puimonte de castilla son todo para tener ligado el referido Joseph Antonio[...]”, f. 215. Hechizó a Francisco Sánchez por parte de Manuela de los Santos: “[...]un muñeco formado de un hueso de difunto vestido de escarlata todo lleno de espinas de nopal con esto padeció un año y medio[...]”, f. 217. “Compuesto de hierbas si se le añade la semilla de col y se hecha en la comida o bebida mata. [...] Escapulatorio de Nra Sra. del Carmen al fin de matar [a] Francisco Xavier de la Cerda”, f. 226. “le dio [...]a María Antonia de Inojosa un puimatte de castilla y otro de cimarrones con rama y semilla, unas plumitas, una piedra mágica [...] para que los hombres las quisieran”, f. 233. “[...] El pellejo de sapo con las tres espinas de Mezquite, en el que consiste padeciendo la dicha Francisca y estar llena de llagas[...] acabar de consumirse el tal pellejo moriría sin remedio la paciente[...] la raíz que lo acompaña y la otra como muela estaba maleficiada para el fin de que se le cayeran a la paciente todas las muelas y dientes y así a sido[...]”, f. 240. “[...]llegó a caballo un hijo de Xavier de Inojosa con en mano una tortilla y se la dio a ella [...] estaba llena de gusanos blancos con la cabeza prieta[...] así que ella llamó a Juana de Luna su vecinas para que viesse los gusanos [...]”, f. 243.

luntad de la autoridad para imponer orden, en un momento en que la sociedad sufría la transición del final de la colonización de una parte de la frontera norte. No obstante, salta a la vista cómo el uso de hierbas, identificado por la Iglesia como hechicería, era normal y compartido en la práctica cotidiana por los diferentes sectores de la sociedad.

#### EL ARTE DE LA HECHICERÍA Y DE LA BRUJERÍA

Una serie de lecturas al expediente con el afán de encontrar una lógica entre las declaraciones y testimonios de mujeres y hombres, relatando sus prácticas cotidianas a través de sus relaciones sociales, arrojaron un posible común denominador para todos ellos que iba más allá de lo que los inquisidores definían como brujería; la búsqueda de las motivaciones detrás de las mentiras o verdades que los relatos contenían sobre la realidad en la que estaban inmersos resultó que la pasión dominaba la lógica alrededor de la cual giraban los acontecimientos; en palabras de Malinowsky: “la hechicería enderezada a satisfacer pasiones violentas”.<sup>53</sup> Esta percepción fue compartida por el comisario de la Inquisición, al no poder encontrar un hito común en el proceso, como se puede ver en el informe enviado al Tribunal Inquisitorial de México que tiene como título “[...] Comisario del Sto. Oficio contra Varios cómplices de la Prov.cia de Coahuila y otras partes”.<sup>54</sup>

Una de las dificultades del proceso que debió resolver la Inquisición fue la definición de quiénes fueron hechiceras y

<sup>53</sup> MALINOWSKY, “The Art of Magic”, pp. 79-84, en CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p. 49.

<sup>54</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 211.

quiénes brujas, categorías distintas y no compartidas por los declarantes, sobre todo, como ya se ha dicho, al momento de hablar de sus “maleficios” como una práctica cotidiana asociada con el uso de hierbas. Si se hace al margen el análisis de los elementos culturales que se encuentran en las declaraciones y los interrogatorios, se puede mostrar cómo las dos prácticas son claramente diferenciadas por los testimonios, con la atribución de distintas motivaciones para las dos artes, y que, sin embargo, se conjugan y entremezclan en alusiones a hechos concretos no discernibles entre ambas.

Este juicio de Inquisición no difiere en su estructura de los demás procesos ya ampliamente estudiados por los historiadores del tema, en el sentido de que los inquisidores buscan definir las prácticas que revelen el delito de brujería y hechicería. Por ende, están presentes el pacto con el diablo, los vuelos y el aquelarre (que sólo aparece en la tercera fase del proceso).

### *El pacto con el diablo*

El pacto con el diablo es la base legal para definir el delito de brujería como vínculo de una práctica maléfica y el supuesto culto al demonio.<sup>55</sup> La peculiaridad del pacto

---

<sup>55</sup> Esta idea puede encontrarse en los escritos de San Agustín y se difundió en Europa occidental en el siglo IX, cuando se tradujeron al latín diversas leyendas referentes a dichos pactos. En éstos, la parte humana establecía un acuerdo similar a un contrato legal según el cual, el diablo proporcionaba salud u otra forma de poder terrenal a cambio de servicios y la potestad sobre el alma después de la muerte [...] El nexo entre magia y pacto demoníaco se hizo más patente en los siglos XII y XIII. La argumentación escolástica fue la afirmación de que los demonios no

to<sup>56</sup> la marca por un lado que se redactaban uno o dos escritos diferentes,<sup>57</sup> que implicaban hechicería,<sup>58</sup> y por el

proporcionaban servicios sin exigir nada a cambio. El mago era un hereje, ya que negaba a Dios, y un apóstata, porque renunciaba a su fe cristiana cuando accedía a adorar o servir al diablo. Esta consideración se extendió a los maleficios que se practicaban en el campo. Resulta interesante afirmar que cuando el mago-señor se transformó en bruja servil, el sexo del malhechor cambió. ARMENGOL, “Realidades de la brujería”. Véase LEVACK, *La caza de brujas*, pp. 56-62.

<sup>56</sup> “La brujería y la hechicería serían diferenciadas por la presencia del diablo a través de un pacto como recurso de mediación, en el primer caso, y la ausencia de dicho pacto en el segundo. Por otro lado, el discurso popular diferenció brujería y hechicería no por la intervención demoníaca sino en función del instrumental utilizado”. ARMENGOL, “Realidades de la brujería”.

<sup>57</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5. “Y preguntándole a la que declara, sabe y es hechicera? Dijo...que es verdad es hechicera [...]adonde fue la citada Frigenia le enseñó? [...] vaxo del pueblo a la orilla de la Sequía la llevó su maestra, allí llamó el demonio[...]vino a caballo un negro [...]primero le había de hacer escritura de su alma para siempre [...] [ella dijo] [...]que se la daba más que por quatro años. [...] Se apeó del caballo y para do un pie sobre otro en la rodilla escribió en uno como cuarterón de papel [...] se le dijo que firmara, y respondió que no sabía y que firmara por ella[...]” “[...]y preguntándole a la que declara si ¿es bruja?, dixo si es verdad[...] su maestra[...] Manuela de los Santos [...] le enseñó[...] a la orilla del río por baxo del pueblo en una cueva y que allí [...]estaba un hombre sentado vestido de encarnado, y que la cara era prieta[...]primero le había de hacer escritura de su alma para siempre [...] no la daba por más de seis años[...] sacó un pedazo de cuerno y un palo como de carbón y uno como cuarterón de papel y escribió [...] de dixo que no sabía firmar que firmara él [...]” El subrayado es del autor. “I declaración de Josepha Irueta, 30 años”, ff. 227-228. “II declaración de María Borrega”, f. 235. <sup>58</sup> “I declaración de Manuela de los Santos (presa)50 años”, AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 220. “I declaración de María Borrega del Pueblo de Nadadores, tlaxcaltecas de 20 años”, AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 234. “Declaración de María Diego, india tlaxcalteca”, AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 238.

otro, la definición de un tiempo determinado.<sup>59</sup> Según los relatos, parece que las acusadas en primera instancia asocian este pacto con la práctica de hechicería, y sólo en el curso del proceso agregan detalles acerca de la diferencia entre la escritura efectuada por hechiceras y por brujas, aunque todas las descripciones acerca del texto son iguales en redacción y contenido.

Además, los comisarios hacen énfasis en el lugar en que se realizan estas escrituras con una descripción geográfica. Es posible identificar de hecho dos lugares a los que todos los declarantes hacen referencia, y un tercero para el caso de los que viven en el pueblo Nadadores: *a*) un sitio de encuentro para hacer la escritura de hechicería está en las afueras de la villa de Monclova, cerca de un molino a la orilla del río y bajo una higuera; *b*) “la cueva del Corrizal” en los parajes de la villa de Monclova, está relacionada con la escritura de brujería, y *c*) una vieja iglesia, “derribada con la tapias viejas”,<sup>60</sup> es también un espacio para la escritura de hechicería. Es de suponer que estos lugares estaban asociados por el imaginario colectivo con prácticas y rituales secretos, ya por la estructura física, ya por alguna creencia particular; de cualquier manera, se trataba de puntos cuya importancia era compartida por todos los declarantes.

<sup>59</sup> Véase la nota 57, “I declaración de Josepha Iruega, 30 años”, ff. 227-228. “II declaración de María Borrega”.

<sup>60</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5. “declaración de María Borrega”, f. 234.



*El vuelo*

Generalmente, el aquelarre<sup>61</sup> en la historiografía es un elemento que sólo aparece en la tercera fase de un proceso inquisitorio, y cuando surge antes lo hace en conjunto con el vuelo y como una práctica asociada a la brujería. En este caso particular, el aquelarre se puede encontrar inicialmente relacionado con una práctica individual ligada al vuelo, no tanto a una ceremonia colectiva<sup>62</sup> para agradecer o invocar al demonio, y sólo en la última fase del proceso tomará rasgos de rito conjunto, aunque sin descripciones detalladas, sino más bien como un simple baile. La práctica del vuelo relatada por las declarantes tiene un patrón común, aunque difiere únicamente en los lugares visitados y el número de veces que han volado, y se le ubica en un lugar específico de la villa de Monclova que todos los declarantes comparten: una “casa destechada”, propiedad de María Inojosa.

[...] Como ella es Maestra [Manuela los Santos] las cuatro se fueron a Tampico a la Jornada de los Apaches primero y a la Jornada de Julima [...] todos los Viernes salen, es el solo día que el demonio les permite [...] <sup>63</sup>

¿[...] dónde se juntan para salir a volar? [...] en el cárcamo del Molino del Sr. Cura se juntan y [...] Lucifer está sentado y que van llegando cada una al revez, y cada una pidiendo licen-

<sup>61</sup> Véase GINZBURG, *Historia nocturna*, p. 12.

<sup>62</sup> El aquelarre se considera como el “[...]rendir culto colectivo al diablo y participación en varios ritos blasfemos inmorales y obscenos [...]”, LEVACK, *La caza de brujas*, p. 66.

<sup>63</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 223.

cia para ir adonde tiene determinado les dice que estén con cuidado que no las cacerían [...] de allí se van todas juntas a la casa que está destechada y despoblada de María Inojosa y [...] allí está un chivato negro y que todas le van besando la parte posterior y que luego se van tendiendo y que cada una se les va metiendo un guajolote unas veces por el costado y otras veces por entre las piernas y que alza el vuelo [...] y decía: *De villa en Villa Sin Dios ni Santa María* [...] cada una va encendiendo su mecha.<sup>64</sup> ¿Que significa la mecha? [...] que sin luz no pueden salir [...] Se juntan todas con unguento o sebo de víbora amasado con azufre y almizcle y que sin llevar luz no pueden salir y la mecha es de sebo y de azufre[...]<sup>65</sup>

Así, de acuerdo con los “cánones” de la brujería, se tienen todos los elementos: las reuniones nocturnas, el encuentro con el diablo, la presencia de un chivo,<sup>66</sup> el unguento para volar,<sup>67</sup> la luz de una mecha<sup>68</sup> y un conjuro ritual<sup>69</sup> como fórmula. El problema para los inquisidores es distinguir entre quién practica la brujería y quién la hechicería, o am-

<sup>64</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 223.

<sup>65</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 250.

<sup>66</sup> “[...]macho cabrio, y a la luz de una tea [...]toman las criaturas.” La diferencia es que en este relato el macho cabrío es el animal en el que las brujas vuelan mientras que en nuestro caso, el macho cabrío es el elemento que se idolatra “besando la parte posterior”. Véase DÍAZ-PLAJA, *La vida cotidiana*, p. 105.

<sup>67</sup> “[...]y tomando la olla de barro untasen las coyunturas de los pies y de las manos[...].” Véase DÍAZ-PLAJA, *La vida cotidiana*, p. 105.

<sup>68</sup> Véase la nota 64.

<sup>69</sup> La frase es muy parecida a la que reporta Díaz-Plaja “Vamos viga por viga en la ira de Santa María” en el estudio de las brujas en España, sin duda en nuestro expediente faltan todas las formulas mágicas. DÍAZ-PLAJA, *La vida cotidiana*, p. 105.

bas, porque los mismos declarantes no logran diferenciar qué arte usan al aplicar sus maleficios, aun a partir del segundo testimonio en que dividen las dos artes y sus rituales; generalmente terminan confesando, como en el caso de la primera declaración de María Borrega,<sup>70</sup> que nunca aplicaban la brujería y aun que no la conocían, y que sólo usaban la hechicería. Las preguntas específicas de los comisarios hablan por sí solas: “¿[...]Si es bruja amás de hechicera?” “¿[...]Si el ser hechicero era distinta cosa, y arte que el de bruja?”, “¿[...]si concurriendo las dos artes en una tienen dos demonios en uno para cada arte?”.<sup>71</sup> En su primera declaración, en la que alude a la diferencia entre las dos artes, Manuela de los Santos afirma que, aunque distintas, están gobernadas por el mismo demonio, aun cuando no da a conocer el nombre de éste.<sup>72</sup> Sin embargo, después de la declaración de Iruega,<sup>73</sup> se atribuyen prácticas de “iniciación” diversas y dos diferentes demonios a las dos artes: “Herodes” para la hechicería, y “Lucifer” para la brujería.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5 “[...] no sabe se esta arte”, f. 220.

<sup>71</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5. Estas preguntas empiezan con el testimonio de Manuela de los Santos y después vienen repetidas a todas las declarantes y las respuestas no varían, “declaración de Manuela de los Santos, presa[...]”, ff. 221-222.

<sup>72</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 222.

<sup>73</sup> Véase el apéndice 1, cuadro 2, por el orden en que se dan las declaraciones.

<sup>74</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5. “[...]Herodes lo de la hechicería y que este anda a caballo y vestido de negro[...] Y el de brujería se llama Lucifer en anda vestido de encarnado[...] A Herodes no lo ha visto ni hablado más que cuando la llegó la maestra Frigenia y a Lucifer le habla todas las veces que a salido a volar”, f. 229.

Todas las declarantes tienen un estatus jerárquico en el sentido de que son maestras de alguien más o son discípulas. Si bien no se logra identificar con precisión los grupos, resulta claro por todos los testimonios que la maestra de brujería es Manuela de los Santos, mientras que la maestra de hechicería es India Frigenia.<sup>75</sup> Se reporta este dato sólo con fines descriptivos, sin proponerse una posible interpretación de las figuras y acciones de las dos mujeres, aun cuando, a juzgar por los testimonios de quienes acuden a ellas, no hay diferencias sustanciales en cuanto a las peticiones de maleficios: todos están marcados por el móvil de una relación amorosa.

A guisa de ejemplo se cita a quienes acuden con Manuela de los Santos:

Rosa Flores le pidió un hechizo para matar a Ana Flores y murió y en pago le dio una camisa vieja. [...] Le dio a Rosa un hechizo para el marido [...] Rosa le pidió un hechizo para matar a Lorenza la mujer de Francisco de San Miguel porque estaba amancebada con él [...] Antonia Flores le dio un hechizo para la Mujer de Joachin de Oruna (f. 221) y para matar a don Santiago de Presidio con hierbas envenenadas de ponerlas en un chacal de leche. [...] Carlos Daniel fue hechizado por María Diega que es hechicera y bruja y también tiene hechizado a Francisco Sánchez. [...] Clara Sánchez pidió hechizo para Juan Felix por[que] no se quiso casar con ella. Dio un hechizo a María Inojosa para que matara a Pedro Xavier porque la dejó [...]”<sup>76</sup>

<sup>75</sup> La primera atribución de ambas artes a estas dos mujeres se encuentra en la declaración de Josepha de Iruega, y ocurre luego a lo largo de todas las declaraciones.

<sup>76</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 221.

Por otro lado, quienes acuden con India Frigenia declaran:

[...] hechizó a Francisco Sánchez por parte de Manuela de los Santos [...] con un muñeco formado de un hueso de difunto vestido de escarlata todo lleno de espinas de nopal con esto padeció un año y medio y la misma Manuela lo curó en un instante<sup>77</sup> [...] porque la dicha Manuela de los Santos estaba en ilícita amistad con Francisco Sánchez, y que éste le hacía cariño a ella (Frigenia) y por esto lo hechizó [...] Hechizó también a Antonia de Chavez en un torta de pan caliente, y la Hija de Juan Ramos llamada Rosas su petición de Quiterría del mismo pueblo, hechizó también a María de la Encarnación [a] petición de Rosa Barrera (le dio en pago un Becerro) [...] hechizó a Ana Flores en un plato de gallina dado por Manuela de Rosas y por esto murió [...] que a María Antonia hija del referido Francisco Sánchez lo mató con hechizo porque no quiso casar su hija con el hijo de Manuela. [...] Hechizó a Juan Felix [a] petición de Clara Sánchez [para que] se [pudiera] casar con ella [...] Sabe [que] María Borrega es hechicera porque hechizó a Antonia de Rosas, y le consta que a los dos maridos de antes los mató [...] Quiterría Gómez mató a Francisco del Parreno de Nadadores porque estaba con la Borrega y la dejó.<sup>78</sup>

Las extensas citas en el texto se requieren para mostrar cómo todos los maleficios son clasificados como hechizos, sin importar la práctica utilizada y, más aún, exhiben el trasfondo pasional de las peticiones. Por consiguiente, los factores que permitirían establecer claramente la diferencia entre brujería y hechicería se dan en un ámbito estricta-

<sup>77</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, p. 217.

<sup>78</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 218.

mente teórico, pues ya se ve que en el uso cotidiano ambas prácticas se amalgaman en su aplicación, además de estar ligadas a la “magia erótica”, en el sentido de que delatan el móvil pasional de atraer al hombre amado, o de dañar al hombre querido porque la relación se ha roto a causa de otra mujer. De hecho, todos los maleficios reportados se efectúan con preparaciones de herbolaria para atraer o matar a alguien. Finalmente, se puede afirmar que el uso de hierbas era una práctica común a todos los involucrados en el proceso y que, por ende, define la presencia de un elemento cultural compartido en este fragmento de sociedad, elemento que desde ese momento ya no será aceptado por las autoridades.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Las declaraciones del proceso tuvieron lugar en 1749, cuando don Joseph Flores, cura, vicario y comisario del Santo Oficio envió copia al fiscal del Santo Oficio de la Inquisición de México para someter a su parecer las copias de dicho proceso. El resultado de su proceder fue una serie de instrucciones<sup>79</sup> que debían tenerse presentes en el seguimiento del caso en 1751.<sup>80</sup> En la carta del cura se hace explícito que el origen del caso es una bolsa llena de innumerables variedades de maleficios, propiedad de una española, a la fecha encarcelada, y a quien se le descubrió una serie de cómplices:

<sup>79</sup> Diciembre 13 de 1749, AGN, *Inquisición*, exp. 1, ff. 1-89.

<sup>80</sup> AGN, *Inquisición*, exp. 1, ff. 1-89.

[...] compañeras suyas y maestras en el arte de hechicería y brujería tanto españolas, coyotas, mestizas, mulatas, indias, chichimecas de más de ochenta años de conocimiento de la fe entendiéndose que éstas ya más son coyotas que indias, y también indias tlaxcaltecas sobre que se fue meditando tan de cada materia y se hallan ser cómplices en muchos maleficios y muertes ejecutados por ellas, y toda hacen escritura de sus almas del demonio y son de esta provincias como de las comarcanas, este motivo como el de ser esta tierra corta y no tener adonde asegurara para obrar con la exactitud que el caso requiere me vi precisado en suspenderlos hasta dar cuenta al V. S.a Ill.ma, para que se digne de mandarme lo que devo practicar en el caso, teniendo presente [que] muchas personas están padeciendo [...] así por no estar bautizadas [...]<sup>81</sup>

La carta describe la percepción del cura a un año de iniciado el proceso y revela que la sociedad está formada por etnias diferentes, las cuales producen un proceso de mestizaje —que comprende lo racial y lo cultural— a lo largo de una gran extensión geográfica.

Las instrucciones enviadas al cura son muy precisas, y emiten juicios de valor acerca de la situación juzgada. Para los fines del presente trabajo, no obstante, se reportan sólo algunos elementos que permitan esclarecer la postura de la autoridad en relación con el orden de la sociedad reinante en Coahuila. Las indicaciones dejan claro que debe ponerse mucha atención en las denuncias de hechicería o brujería, respecto de los rumores o chismes surgidos por un conflicto diferente al original de los maleficios:

<sup>81</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 1.

se debe entender el porque la persona ha hecho el mal, buscando entender por los declarantes cuál es su “fama pública” y cuál es el origen de dicha fama, definiendo bien si estos son rumores sin fundamento contra alguna persona por causa personal.

Se expone también la necesidad imprescindible de identificar “el pacto con el diablo”<sup>82</sup> y que éste sea justificado por una serie de elementos específicos usados en la hechicería, denominados “papelitos del demonio”, para que después todo sea confirmado nuevamente en varias declaraciones. En segundo lugar, se hace énfasis en que los maleficios de enfermedad o de muerte<sup>83</sup> deben ser confirmados con declaraciones de “[...]médicos, cirujanos o curanderos que hayan asistido al enfermo y que éstos definan si los males se han dado por causa natural o por maleficio[...]

A este conjunto de instrucciones generales, el fiscal agrega otras dos muy específicas: primero, que “la mujer española que dice haber aprehendido [...] el Tribunal la mantendrá en prisión” hasta descubrir la verdad, si son chismes o maleficios verdaderos; y en segundo lugar, al referirse a los cómplices [...]

<sup>82</sup> “[...] el delito de maleficio y pacto con el demonio ha de tener entendido es perteneciente al Santo Oficio, pero se necesitan muchas precauciones, para proceder en causa. Esta “calidad” por ser muy expuesta a engaño y a equivocaciones[...], AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 2.

<sup>83</sup> “[...]se debe tener el cuerpo del delito y tener una justificación, en la causa de muerte definir la circunstancia para evitar que sea ésta dada por enfermedad natural o accidental[...]. Para definir si las enfermedades o muertes se dieron a causas de maleficios “[...] los familiares o asistentes de esto y que declaren de manera individuales[...].” AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5, f. 3.



[...] no hacer causa contra ningún indio, pues ya sabe nuestro Comisario que las causas de éstos aunque vengan de Padres y Abuelos Cristianos no tocan a el Sto. Oficio sino es ordinario, que debe conocer de ellas aunque no estorba el que se valga de dichos indios cuando sea conducente su declaración para justificar las causas tocantes a este tribunal [...]

Estas instrucciones muestran cierta reserva por parte del Santo Oficio mexicano acerca de la situación en Coahuila, y permiten interpretar por qué sólo declaró una parte del conjunto de los implicados, puesto que la mayoría eran probablemente indios. Lo cierto es que durante el proceso no se presentan médicos ni curanderos para declarar en relación con enfermedades o muertes, así como tampoco los hombres citados por los declarantes fueron en su mayoría acusados ni aun llamados a declarar.

El contexto en que se encontraba Coahuila como provincia de frontera, y en particular el fenómeno de la secularización del territorio, dieron inicio a un proceso de ordenamiento en la sociedad dentro del marco de los valores y creencias del siglo XVIII novohispano, con el que se buscaba atenuar, incluso suprimir, las características que la marcaban como estado fronterizo en todos sentidos. A lo largo del trabajo se ha subrayado el papel central que desempeñan las relaciones humanas entre los actores, y se ha resaltado una sociedad en la que las uniones de pareja no respondían a un patrón de estabilidad; esto debido a la alta mortalidad<sup>84</sup> y a la promiscuidad resultantes de unas con-

---

<sup>84</sup> A lo largo de este trabajo no se ha puesto atención, por falta de tiempo, a los casos de muerte pero todos los declarantes han tenido la pérdida por lo menos del marido o de un hijo, subrayando así un alto índice de mortalidad

diciones de convivencia cambiantes y discontinuas, lo que a su vez alimentaba la inseguridad en el orden social. Esta idea lleva a pensar que las prácticas mágicas eran una respuesta, peculiar entre muchas, a esos hechos concretos.

Una conclusión adicional es la identificación de un sustrato cultural compartido por los individuos citados, espacio que va más allá del asentamiento geográfico y que no se limita a los confines físicos. En ese contexto, abstracto en la propuesta, pero sumamente concreto en los testimonios, las prácticas “mágicas” fueron utilizadas para la transmisión de valores y creencias. Las relaciones humanas son el centro de atención de una sociedad que se está conformando, y las prácticas mágicas ocurren como soluciones —o como válvulas— de conflictos sociales y como expresiones de una sociedad que no controla, pero tampoco puede explicar, los elementos naturales.

---

debido a las condiciones sociales y a las diferentes enfermedades, aunque en muchos casos aquí se atribuyen a actos maléficos.

## Apéndice 1

Cuadro 1  
DECLARANTES<sup>85</sup>

Pueblos de pertenencia de las declarantes	Número de declarantes	Calidad						Estado						
		M	Tlax.	I	E	Mul.	Cy	S.C.	C	Cas. y				
										A	V	S		
Villa de Monclova	5	1	4		4		1	2	1	1	1			
San Miguel de Aguayo	7	1	6	1		1	6	1	2	1		3		
San Francisco	7	7	6				1		1	1		5		
Pueblo Nadadores	5	5	1				4	3		2				
Pueblo de Bosque	1	1										1		
Hacienda Cantadores	1	1										1		
Presidio Santa Rosa del Santísimo Sacramento	1	1										1		
Totales	27	3	24	7	1	5	1	12	6	1	5	4	1	10

Leyendas: H=Hombres; M=Mujeres; Tlax.=Tlaxcaltecas; I=Indio/a; E=Español/a; Mul.=Mulata; Cy=Coyote; S.C.= Sin calidad; C=Casado/a; A=Amancebada/o; Cas. y Ama=Casado y amancebado; V=Viudo/a; S=Soltero/a, y S.D.=Sin datos.

FUENTE: AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5.

<sup>85</sup> En los documentos están presentes dos denuncias en donde sólo se conocen los nombres de las mujeres: doña Antonia Sánchez Navarro, que se supone española y propietaria de la hacienda Cantadores, y Antonia Quitería, en este caso no se han considerado en el cuadro anteriormente descrito.

Todos los declarantes se encuentran presos en la cárcel de la villa de Monclova exceptuado dos mujeres que han sido liberadas por su estado de embarazo: Rosa y Antonia Flores.

Cuadro 2  
DECLARANTES EN ORDEN DE PRESENTACIÓN

Número	Nombres	Edad	Número	Nombres	Edad
1	Martín de Tiperina	20	15	Juana la mulata	18
2	Frigenia	50	16	Salvador Vera maestro zapatero	30
3	Manuela de los Santos	50	17	Gregoria	28
4	María Antonia de Inojosa	32	18	Luisa alias la dnra	38
5	Josepha Irnega	35	19	Gregoria, adoseña	s.d.
6	Francisco	23	20	María Antonia Quitería	30
7	Rosa Flores	s.d.	21	Luisa Ramona	28
8	Antonia Flores	s.d.	22	Marcela Nieves	38
9	María Borrega	20	23	Mannela Salvadora	28
10	Doña Antonia Sánchez Navarro	s.d	24	Lorenza Juana	30
11	María Diego	30	25	Brígida	45
12	Michaela Sánchez	35	26	Antonia mujer de Gonzales	s.d.
13	María Quitería	44	27	María Guadalupe	28
14	Juana de León	s.d.			

Apéndice 2  
PERSONAS DENUNCIADAS POR LOS DECLARANTES  
POR EL DELITO DE HECHICERÍA O BRUJERÍA POR PUEBLOS

Pueblos de pertenencia de los denunciados	Número total de personas	Estado					Calidad					Denunciados por delito de <sup>8</sup>					
		H	M	C	V	A	S.D.	E	I	Cy	Mul		S.D.	Hech.	Bruj.	H y B	
Bocas de Leones	5		5	2			3				3			2	3	1	1
La Candela	3	1	2			1	2				1	1		1	1	1	1
Hacienda el Corrizal	2		2				2						2				2
Nadadores	11		11	6	2		3				3			8	7	3	1
Hacienda de Cantatores	2		2		1		1							2	1	1	1
La Punta	2		2				2				2						2
Misión Jesús del Peyote	1		1				1					1					1
Presidio Santa María del Santísimo Sacramento (Santa Rosa)	7	1*	6	4			3							7	6		
Pueblo San Francisco	6	1	5	1	1	3	1				6				5	1	1
Pueblo Tlaxcala del Saltillo	3		3		3									3			3
San Miguel Aguayo	8	1	7	3			2	3			2	1		5	6	2	2
Villa Monclova	8	1	7	1			3	4	4					4	5		3

## Apéndice 2 (conclusión)

Pueblos de pertenencia de los denunciados	Número total de personas			Estado					Calidad			Denunciados por delito de			
	H	M		C	V	A	S.D.	E	I	Cy	Mul.		S.D.	Hech.	Bruj.
Villa Nuestra o San Buenavista	5	5	4				1	2					3	4	1
Sin datos	18	3	15	6	2	1	9	1	2				15	8	6
Totales	81	11	70	27	9	10	35	7	19	3	2	50	49	17	11

Leyendas: H=Hombres; M=Mujeres; C=Casado/a; V=Viudo/a; A=Amancebada/o; S=Soltero/a; S.D.=Sin datos; E=Español/a; I=Indio/a; Cy=Coyote; Mul.=Mulata; Hech.=Hechicería; Bruj.=Brujería; H y B= Hechicería y Brujería.

FUENTE: AGN, *Inquisición*, vol. 827, exp. 5.

<sup>86</sup> Respecto a los resultados de las denuncias de hechicería y brujería o las dos juntas difieren de la cantidad general de denuncias considerando que no han sido formalizados los delitos.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN Archivo General de la Nación, México.

ALBERRO, Solange

*Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

ARMENGOL, Anna

“Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, en *Tiempos Modernos*, 6, <http://tiemposmodernos.rediris.es>, 2003.

CARO BAROJA, Julio

*Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

DÍAZ-PLAJA, Fernando

*La vida cotidiana en la España de la Inquisición*, CEDAF, 1996.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo

“La creación de Nueva España”, en *Historia General de México*, México, Colegio de México, 2000, pp. 235-304.

GERHARD, Peter

*La frontera norte de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

GINZBURG, Carlo

*Historia nocturna*, Barcelona, Mucknik Editores, 1991.

LEVACK, Brian

*La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

LIRA, Andrés y Luis MUÑO

“El siglo de la integración”, en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 307-360.

MALINOWSKY, Bronislaw

“The Art of Magic”, en *Magic, Science, and Religion and Other Essays*, Nueva York, Doubleday, 1955, pp. 79-84.

PALLARES, Eduardo

*El procedimiento inquisitorial*, México, Imprenta Universitaria, 1951.

PÉREZ-MARCHAND, Monelisa Lina

*Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945.

PIÑERA RAMÍREZ, David

*Historiografía de la frontera norte de México. Balance y metas de investigación*, prólogo de Miguel León Portilla, Tijuana, Universidad Autónoma de Baja California, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1990.