

# Aquellarres y transmutación en Nombre de Dios, Nueva España, 1666-1679

José Enciso Contreras<sup>1</sup>  
José Juan Espinosa Zúñiga<sup>2</sup>

1 Poder Judicial de Zacatecas, México.

2 Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

## Resumen

Es un hecho bastante explorado que el culto al diablo se presentó en la Nueva España con frecuencia, alcanzando en ocasiones proporciones asombrosas. Los expedientes aquí estudiados permiten sostener que la mayor parte de los elementos simbólicos que caracterizan a los aquellarres de Nombre de Dios fueron aportados por los propios declarantes, mas nunca por los imputados, que jamás fueron confrontados procesalmente. Incluso es posible afirmar que tanto el comisario de Sombrerete como el vicario de Nombre de Dios y el presbítero, contribuyeron notablemente a la construcción de esta versión neovizcaína del mito. El fomento –muy conveniente políticamente hablando– del mito diabólico en la Nueva España es aquí retratado desde sus manifestaciones clásicas hasta la apropiación local.

## Palabras clave

Durango, Inquisición, Nueva España, siglo XVII.

Recibido: 15 julio 2023 / Aceptado: 10 septiembre 2023

# Covens and transmutation in Nombre de Dios, New Spain, 1666-1679

Jose Enciso Contreras<sup>1</sup>  
Jose Juan Espinosa Zuñiga<sup>2</sup>

1 Poder Judicial de Zacatecas, Mexico.

2 Universidad Autonoma de Zacatecas, Mexico.

## Abstract

It is a well-explored fact that the cult of the devil occurred frequently in New Spain, sometimes reaching astonishing proportions. The files studied here allow us to maintain that most of the symbolic elements that characterize the Nombre de Dios covens were provided by the declarants themselves, but never by the accused, who were never confronted procedurally. It is even possible to affirm that both the commissioner of Sombrerete, the vicar of Nombre de Dios and the priest contributed significantly to the construction of this northern version of the myth. The promotion – very politically convenient – of the diabolical myth in New Spain is portrayed in this study from its classical manifestations to local appropriation.

## Keywords

Durango, Inquisition, New Spain, 17<sup>th</sup> century.

Received: 15 July 2023 / Accepted: 10 September 2023

## UN DIFUSO ASUNTO DE BRUJAS<sup>1</sup>

Hacia 1660, los pobladores de Nombre de Dios –el enclave más alejado del reino de la Nueva España, remetido entre las fronteras de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya–, murmuraban acerca de una serie de acontecimientos que tenían a todo el pueblo consternado. Alrededor de una docena de lugareños se reunían en casa del vicario de la villa y sostenían animadas tertulias en las que la comidilla solían ser algunos de sus vecinos, hombres y mujeres, tachándolos de brujos. Aquellas habladurías aumentaron por un buen tiempo, así que en 1666 se publicó en la villa un edicto inquisitorial que invitaba a los parroquianos a denunciar a todo sospechoso de brujería. Esto motivó que varios de los habituales contertulios acudieran ante el comisario del Santo Oficio en Sombrerete, quien basándose en las denuncias decidió iniciar un proceso que se prolongó más de una década<sup>2</sup>, en cuyos expedientes se contó con los testimonios de más

- 1 Una versión de este texto se publicó en *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid: AEI, 2018.
- 2 Archivo General de la Nación de México (AGN), fondo Inquisición, *Proceso y causa criminal de fe contra doña María de Valenzuela, vecina de la villa del Nombre de Dios, por hechicera o bruja*, exp. 7, vol. 605. *Proceso y causa criminal contra Alonso Flores de Rivera, por brujerías en unión de su mujer*, exp. 13, vol. 605. *Causa criminal contra Felipa Conchola, mestiza, doña María de Valenzuela y otras vecinas de la villa del Nombre de Dios, por sospechosas de pacto con el demonio y decir públicamente ser brujas*, exp. 17, vol. 605. *Proceso contra doña María de Valenzuela, española, por bruja que se volvía paloma y volaba de Sombrerete a Zacatecas y bailaba con un cabrito y después le besa el trasero*, exp. 3, vol. 482. Los eventos aquí estudiados no están íntegramente contenidos en un expediente, sino en cuatro, que fueron instruidos por cuerda separada entre 1666 y 1679. Actualmente se encuentran en el AGN fondo Inquisición, cosidos en dos gruesos volúmenes. Sería fragmentaria la comprensión de lo acaecido en Nombre de Dios para quien consulte un solo expediente, puesto que todos se complementan entre sí. Por ejemplo, si en

de diez personas, lo que permitió descubrir una supuesta red de hechiceros y brujas de distintas edades, sexo y niveles sociales.

Con toda independencia de si las mujeres y los hombres denunciados pudieron o no haber realizado lo que se les endilgó, hemos tratado de responder por qué los testigos declararon en determinado sentido y por qué fueron interrogados así; hemos apoyado nuestra búsqueda en el pensamiento mágico de la época y en datos empíricos que emergieron al seguir el hilo de cada expediente. También nos cuestionamos acerca de la estrecha semejanza entre las prácticas brujescas de la Europa medieval y renacentista, y las que se describen en este proceso, tomando en cuenta que la supuesta bruja principal era española. Del mismo modo, trataremos de señalar mínimamente el latente sincretismo del pensamiento mágico mesoamericano en las prácticas de aquellas mujeres y hombres, visible en la utilización de plantas endémicas de la región, en sus menjurjes y encantamientos.

#### DE NOMBRE DE DIOS A SOMBRERETE, SIN ESCALAS

Mientras la producción de la plata fue abundante, las poblaciones mineras de la Nueva Vizcaya –y principalmente sus vecinas del norte de la Nueva Galicia–, fueron intensamente transitadas por comerciantes, arrieros y aventureros en busca de riquezas (Enciso 2004, 99 y ss.). En tiempos de crisis los niveles de vida descendían, al igual que el tamaño de las poblaciones, propiciándose incluso la desaparición de algunas.<sup>3</sup> Desde luego, en los reales de minas del entorno de Zacatecas la vida era un tanto disipada: a menudo

---

el expediente 17 está contenida la declaración del primer denunciante de los hechos brujescos, Miguel de Costilla, en el expediente 7 se encuentra su ratificación, y en el 3 el acta del libro de entierros donde consta su muerte. Este patrón no se aplica para todos los expedientes ni para todos los testigos, exigiendo toda la atención del investigador en la búsqueda de la información referente a determinado sujeto o evento. En adelante se citará: AGN, el número de expediente y el número de foja que corresponda.

3 Tal es el caso de San Martín, pueblo minero de Zacatecas que a mediados del siglo XVI gozó de gran productividad, pero que a finales de siglo iba en declive (Mota y Escobar 1940, 177).

actividades no muy piadosas ganaban terreno en la cotidianidad, como la delincuencia, la prostitución y toda clase de supersticiones. Aunque no fueron determinantes absolutos, podemos referir como causa de esta actitud transgresora a la intermitente pobreza de la mayoría de los habitantes de aquellos pueblos, junto a otros factores como la extendida superstición y el pensamiento mágico alimentado por ésta, afluentes de origen europeo y precolombino; agreguemos a todo ello el contexto natural de flora y fauna que proveía lo necesario para efectuar prácticas heterodoxas.<sup>4</sup> En consecuencia, el número de procesos instaurados por el Santo Oficio contra mujeres y hombres de la región fue abundante (Alberro 1988, 410--414).

A diferencia de los pueblos vecinos –que se dedicaban a la explotación de minas–, en su nacimiento Nombre de Dios se pobló para seguridad de los caminos debido a que el área era un cruce peligroso donde hacían frontera la gobernación de la Nueva Vizcaya y los reinos de Nueva Galicia y Nueva España. Se piensa, aunque el asunto no queda lo suficientemente claro, que la primera población europea en asentarse allí fueron los franciscanos dirigidos por Gerónimo de Mendoza en 1554, que comenzaron a congregiar indios en ese lugar, considerado desde entonces con potencial agrícola y ganadero (Saravia 1986, 171); no obstante, la fundación oficial data de 1563,<sup>5</sup> integrándose en su comarca inicial las haciendas de los valles de Súchil y Poanas. Dos años más tarde se fundó un convento franciscano en Nombre de Dios (Porrás 1980, 211), y, como ya se adelantaba, en 1563 se le asignó ayuntamiento y otorgó título de villa (Gerhard 1986, 209--210); complementariamente, el vecino presidio de Santa Catarina era el encargado del resguardo militar de los valles de la Poanas y Súchil, áreas constantemente asediadas por indios nómadas hasta bien entrado el siglo xvii; otras razones hacían de esta zona una región inhóspita, en palabras de los coetá-

4 Como el *peyote*, planta utilizada por grupos asentados en la región desde tiempos precolombinos, para fines mágicos y terapéuticos.

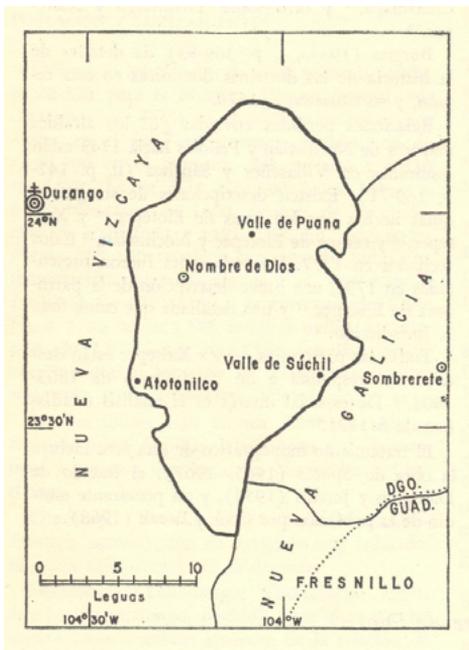
5 (Porrás 1980, 29). Aunque la fecha de fundación oficial de la villa ha sido objeto de controversias, Guillermo Porrás ha encontrado la documentación necesaria para demostrar esta fecha. Por su parte, Atanasio proponía 1562 (Saravia 1986, 172).

neos, Nombre de Dios era “un horno donde habitaban mil sabandijas ponzoñosas” (Mota y Escobar 1940, 179) y sin embargo, como ya se adelantaba, su clima era propicio para la siembra de trigo y la crianza de ganado, labores a las que estaban dedicados la mayoría de sus vecinos.<sup>6</sup>

Por lo demás, la estratégica ubicación de Nombre de Dios suscitó la disputa entre los tres mencionados gobiernos por su jurisdicción, situación arreglada provisionalmente en 1579 cuando el virrey nombró un alcalde mayor para administrar la remota villa y las dieciséis leguas alrededor de ésta (Gerhard 1986, 210). Así que el control político del pueblo por parte de las autoridades de la Nueva España se dio desde tiempos tempranos y tuvo en sus orígenes las fricciones o “desabridos disgustos”, entre la Audiencia de Guadalajara y el gobernador Francisco de Ibarra. Pese a todo, la cuestión no parecía estar finiquitada a finales del siglo XVI, cuando el Consejo de Indias seguía solicitando al virrey, conde de Monterrey, información sobre la jurisdicción de la villa,<sup>7</sup> y con intermitencias, esta disputa se prolongó durante el siglo XVII. En síntesis: durante largo periodo las autoridades reales de Nombre de Dios fueron designadas desde la lejana capital del virreinato, configurándose así el remoto enclave tal y como se muestra en la siguiente ilustración:

- 6 Sancho Jiménez, de los primeros vecinos de Nombre de Dios, con casa en la plaza principal, se dedicaba a las labores agrícolas y al comercio. Puede verse su patrimonio consistente en estancias de ganado mayor, partes de minas, casas y solares, también herramientas, ganado y menaje de casa, así como buena dotación de armas ofensivas y defensivas, por lo que pudiera ofrecerse. Archivo General de Indias, Contratación 202 B, no. 23. “Autos de bienes de difuntos de Sancho Jiménez, fallecido en Sain.” Abril de 1564.
- 7 Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), sección Audiencia de Guadalajara, Legajo 230, Libro 2. “Al virrey de la Nueva España, que envíe relación con su parecer sobre qué se ha entendido convendría declarar en la villa del Nombre de Dios, que está en medio de las gobernaciones de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, que al presente lo es de su jurisdicción, lo fuese de la audiencia de la dicha Nueva Galicia o gobernación de la Nueva Vizcaya. Concertada.” Azeca, 4 de mayo de 1596 (En adelante este archivo será referido por las siglas AGI, seguido del título de la sección, número de legajo, ramo o documento, en su caso).

Figura 1. Ubicación de Nombre de Dios



(Gerhard 1986)

En sus primeros tiempos, el mayor peligro para el progreso de la villa lo representaban los indios chichimecas, bravos nómadas que hostilizaban el Camino de Tierra Adentro (Mota y Escobar 1940, 179) y que serían gradualmente asimilados mediante el paulatino asentamiento de grupos de indios “mansos”, sedentarios, del centro de México, como tlaxcaltecas y mexicas. En la década de 1570 las ofensivas chichimecas se recrudecieron ostensiblemente en esa zona del norte de Nueva Galicia y sur de la Nueva Vizcaya,<sup>8</sup> pero te-

8 (García-Abásolo 1979, 26 y 27). El autor anota que: “fue otra de las épocas duras para los pobladores de la jurisdicción de Llerena; tenemos noticia de la formación de una alianza entre los indios de los pueblos de San Andrés, Nombre de Dios, el Valle de Poana y algunos otros, encabezados por el principal de San Andrés, don Alonso, cuyos frutos fueron numerosas muertes de españoles e indios pacíficos [...] El alcalde mayor de Llerena, Juan de Avellaneda, nombró capitán a Pedro de Ibarra, que salió al frente de 15 soldados para castigar a los que habían dado muerte en El Calabazal, a diez kilómetros de la

niendo en cuenta que en 1572 los ingresos por diezmos del obispado de Guadalajara se calculaban en \$9 806 pesos de oro de minas, y que los provenientes del beneficio de Nombre de Dios –que también incluía al Valle de Poanas–, ascendían a la nada despreciable suma de \$1 300 pesos de oro de minas, es decir 13.3% de la recaudación (Enciso 2010, 81--83), no puede decirse que la guerra chichimeca ocasionara crisis severa en la villa por esa época.

Cuadro 1. Beneficios y habitantes de la diócesis de Guadalajara (con diezmos valuados en 500 pesos de oro de minas o más) en 1572

| <i>Beneficio</i>        | <i>Diezmos</i> | <i>Españoles</i> | <i>Indios</i> |
|-------------------------|----------------|------------------|---------------|
| Guadalajara             | 2 270          | —                | —             |
| Nombre de Dios y Poanas | 1 300          | 20               | 1 000         |
| Compostela              | 1 180          | 10               | 1 000         |
| Los Lagos               | 728            | 20               | —             |
| Juchipila               | 540            | 0                | 400           |
| Las Nieves              | 513            | 20               | —             |
| Zacatecas               | 500            | 300              | 1 500         |
| Teocaltiche             | 500            | 20               | 600           |

(Enciso 2010).

Ya en 1608 aquella villa de labradores y ganaderos se gobernaba por un alcalde mayor y capitán de guerra designado directamente por el virrey, por dos alcaldes ordinarios, un alguacil mayor, cuatro regidores, un alférez real y un escribano público y del cabildo. También existía un cabildo de indios con tres alcaldes, además de varios regidores y topiles (Torres de Mendoza 1969, 241--242). En ese año, una descripción del entonces alcalde mayor informaba que en una traza desordenada alrededor de una plaza grande había dieciocho casas de españoles, treinta de indios, una iglesia mayor

---

villa, a diez indios que se dirigían a prestar servicio en las estancias del valle de Súchil y a los españoles Alonso Martín Abreu y otros muchos. En Atotonilco, pueblo cercano a Nombre de Dios –jurisdicción de Nueva España–, mataron al guardián del convento de San Francisco fray Juan Cerrado, al alcalde ordinario Gaspar Rodríguez de Valdepeñas, a Pedro Ortiz y a gran cantidad de indios, incendiando la iglesia y asolando el pueblo por completo”.

y el monasterio de san Francisco, además de las casas del ayuntamiento. Vivían alrededor de 57 vecinos españoles, 45 casados y diez doncellas, sin contar los niños; además, dos o tres mulatos libres y dos o tres mulatas casadas con españoles y otras tantas con indios. Se agregaban entre cinco o seis negros esclavos de españoles, nueve esclavas y una negra libre. Los indios que vivían en la villa no pasaban de cien. “En general los vecinos son labradores, pocos oficiales; sastres hay tres” (Torres de Mendoza 1969, 211 y 219).

Cuadro 2. Diezmos de la diócesis de Durango al momento de su fundación en 1620 (pesos de oro de minas)

| <i>Diezmatorio</i>                       | <i>Diezmos</i> |
|--|----------------|
| Durango                                  | 5 100          |
| Santa Bárbara                            | 3 200          |
| Nombre de Dios, Valle de Súchil y Poanas | 2 275          |
| Haciendas de Parras y Patos              | 2 000          |
| Valle de la Magdalena                    | 1 500          |
| Río Grande y haciendas                   | 700            |
| Cuencamé                                 | 400            |
| Sinaloa, Topia y San Andrés              | 320            |
| Sombrerete y Chalchihuites               | 286            |
| Culiacán                                 | 230            |

(Porras 1980).

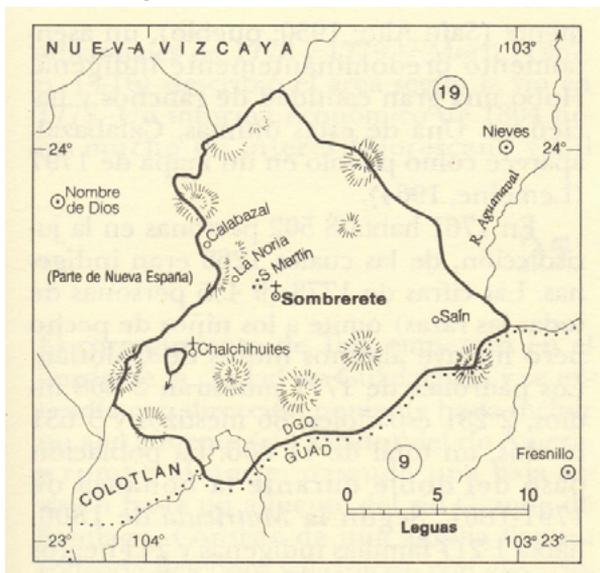
La economía de esta región no marchaba del todo mal en esta época y, sin descartar altibajos posteriores, junto con los diezmos de las parroquias de Poanas y Valle de Súchil, los de Nombre de Dios seguían siendo muy codiciados por el obispado de Guadalajara hacia 1636.<sup>9</sup>

Setenta kilómetros al sur de la villa se encontraba el real de minas de Sombrerete o Villa de Llerena, que después de Zacatecas

9 AGI, Audiencia de Guadalajara, legajo 230, libro 2. *Al virrey de la Nueva España, informe lo que se le ofreciere sobre que el cabildo eclesiástico de Guadalajara pide se reduzca a menos número los prebendados de aquella iglesia*, Madrid, 11 de febrero de 1636.

era el centro político y económico más importante del septentrión junto a pueblos vecinos como Chalchihuites, San Martín, San Miguel, así como el propio Nombre de Dios y Durango, capital de la desmesurada gobernación neovizcaína. La población de Sombrerete a principios del siglo xvii rondaría los quinientos españoles y mil indios, dedicados a labores de minas y al comercio, principalmente. El tráfico entre Sombrerete y Nombre de Dios era habitual y en el expediente que nos ocupa hay constancia de cómo algunos vecinos de la primera villa se trasladaban a vivir a la segunda y viceversa.

Figura 2. Ubicación de Sombrerete



(Gerhard 1996).

Por su parte, Sombrerete se encontraba, como hasta la fecha, a una distancia de alrededor de ciento cincuenta kilómetros al norte de la ciudad de Zacatecas. Aunque Sombrerete y Nombre de Dios quedaban incluidos en la jurisdicción del obispado de Durango (fundado en 1621) (Gerhard 1996, 33), las causas inquisitoriales tenían que llevarse ante el comisario establecido en Sombrerete, puesto que el ámbito de autoridad del Santo Oficio era diferente a

los de los cleros regular y secular,<sup>10</sup> así que con toda independencia de lo anterior el cura de Nombre de Dios podía actuar en su villa como juez eclesiástico tratándose de procesos contra indígenas. La razón por la cual Nombre de Dios no radicó un comisario del Santo Oficio fue su poca población, problema que inclusive ocasionó que perdiera su calidad de villa: su cabildo desapareció hacia 1631 debido a que no contaba con los veinte vecinos con casa poblada que se exigían para tal privilegio.<sup>11</sup> Pese a esto, a Nombre de Dios se le siguió llamando tradicionalmente villa, como lo atestiguan las fojas del proceso inquisitorial que hemos analizado. La escasa población de Nombre de Dios y no poseer comisario, son hechos de notable importancia en el proceso que nos ocupa y en la dilación del trámite procesal.

El paisaje del poblado lo completaban numerosos corrales anexos a casas de adobe, útiles para la crianza de ganado, que como tenemos dicho, fue una de las principales actividades en el poblado desde su origen.<sup>12</sup> Se podían ver en derredor del pueblo numerosas

10 La sede del distrito jurisdiccional del Santo Oficio se instaló en la Ciudad de México, y abarcaba aproximadamente dos millones de kilómetros. Sujetos a esta jurisdicción se instalaron comisarías en el interior del reino, donde jueces de instrucción (comisarios) desahogaban las primeras fases del proceso inquisitorial. La competencia del comisario instalado en la ciudad de Zacatecas comprendía en un inicio, además del real de minas de Fresnillo, Bolaños, Guadalupe de los Zacatecas, villa de Llerena (Sombrerete), Jerez de la Frontera, pueblo de San Joseph, real y minas de San Pedro de los Chalchihuites, villa de Aguascalientes y real de Mazapil. En cuanto a los demás lugares comprendidos dentro de la jurisdicción política de Zacatecas (localidades de menor importancia poblacional y económica), el tribunal estaba presente por medio de religiosos que desempeñaban la tarea de jueces de instrucción, debido a que la institución debía conocer todas las denuncias en materia de fe, sin importar que éstas se hubieran presentado en los lugares más recónditos del reino (Guerrero 2010, 115--116).

11 (Garza 1999, 15) refiere cómo aquella población tardaría cien años en recuperar el título de villa, volvería a perderlo luego y lo recuperaría más tarde.

12 La vocación agrícola y ganadera de Nombre de Dios se manifestó tempranamente y definiría la vida de sus moradores en los años por venir. Desde 1564, a pocos años de la fundación del poblado, Sancho Jiménez, vecino de la plaza principal, murió en el camino a Zacatecas. En el inventario de sus bienes des-

parcelas de cultivo, principalmente “tierras de pan coger”, que así se conocía a las dedicadas al cultivo de trigo, laboradas por indígenas e irrigadas por un “arroyo de agua perpetuo” que corría próximo a la población (Mota y Escobar 1940, 179--180). A mediados del siglo xvii la vocación agrícola y ganadera estaba más que consolidada en la región: seguía siendo un pueblo de campesinos. Desde el primer tercio del siglo xvii Nombre de Dios y su comarca integrada con los valles de Súchil y Poanas, era predominantemente indígena; muchos indios tepehuanes estaban asentados en los cuatro barrios que había en la villa y en el pueblo aledaño de Malpaís. Los grupos étnicos y sus mezclas no siempre estuvieron bien avenidos entre sí ni con los españoles (Quiñones 2008, 195 y ss.). Las diversas castas tradicionales de la región constituían el segundo estrato en importancia, seguido de la población española (Quiñones 2009, 132--133). El comercio de la villa, en manos de tres mercaderes “de pequeños caudales” dependía de la venta de trigo y harina a los reales de minas comarcanos, especialmente a Zacatecas, desde donde traían mercaderías para distribuir localmente (Torres de Mendoza 1969, 241).

## BRUJAS EN LOS CONFINES DEL MUNDO

La presencia de la Iglesia en la región es muy señalada. Ya en las primeras décadas del siglo xvii estaban plenamente establecidos conventos franciscanos en Zacatecas, Sombrerete, Nombre de Dios y Chalchihuites.<sup>13</sup> A mediados del siglo xvii Nombre de Dios era un caserío apenas destacable en los registros cartográficos de la época y

---

tacan las herramientas y bártulos propios de ambas actividades, sin descartar las eventuales incursiones en el comercio y la minería. (*Vid.* Enciso 2000, 137 y ss.).

13 “La conversión de los zacatecos no fue empresa fácil, y no es raro encontrar en estos pueblos sólo un reducido número de indios, de quienes uno no está seguro si se trata de los pobladores que trajeron los misioneros o de los zacatecos a los que habían cristianizado los frailes. Más hacia el norte, en el presente estado de Durango, la expansión de la provincia de Zacatecas fue tan grande que llegó a formar una custodia, la de Parral” (Morales 1993, 232).

seguía siendo el enclave más alejado incluido en la gobernación de la Nueva España. Como una pequeña mancha en un inmenso territorio ocre y semiárido, la villa se asentó con calles algo desordenadas alrededor de una plaza principal en la que se ubicaba el edificio desde donde gobernaban los agentes del rey y donde alguna vez hubo ayuntamiento. Había dos iglesias, la de san Francisco del Malpaís, a cargo del convento de la provincia franciscana de Zacatecas, y la de la parroquia de san Pedro del Nombre de Dios perteneciente a la diócesis de Durango (Gerhard 1986, 210); también había dos ermitas, una de la Veracruz y la de Nuestra Señora. A principios del siglo xvii la iglesia mayor amenazaba con derrumbarse y estaba siendo reparada por el cabildo y los vecinos. En esa misma época sólo vivían dos franciscanos y el guardián en el convento (Torres de Mendoza 1969, 245--246).

La Inquisición no expidió muchas distinciones de familiar del Santo Oficio en la región durante los siglos xvi y xvii: en 1581 obtuvo el cargo Juan de Soto, vecino de Sombrerete, y en 1595 lo recibió Arias de Vargas, de Nombre de Dios.<sup>14</sup> En opinión de Porrás Muñoz, la Inquisición comenzó sus actividades en el norte de México precisamente en Nombre de Dios. En 1566, como parte de las funciones otorgadas por el obispo de la Nueva Galicia, como guardián del convento franciscano de Nombre de Dios, fray Pedro de Espinareda, actuando como “juez de lo espiritual” nombró notario a Miguel Gallegos, y al año siguiente instruyó causa en contra de Guiyén Bernal, saboyano, por infidente (Porrás 1980, 385). En opinión de Porrás, “en la Nueva Vizcaya el Santo Oficio quedó bajo la jurisdicción ordinaria y nunca tuvo causas sensacionales ni gran actividad como ocurrió en otras provincias” (Ibid.); y quizá el caso

14 Realmente, ser familiar del Santo Oficio no fue una distinción muy codiciada en la Nueva Vizcaya durante los siglos xvi y xvii, adicionalmente a los descritos, hemos encontrado escasos antecedentes como los de Francisco Bernal de la Parra y Alonso Hernández Castellanos, vecinos de Durango, en 1600 y 1614, respectivamente. Don Juan Ignacio de la Vera Sotomayor y don Juan Ignacio de la Vega Mariño de Lovera, vecinos de El Parral, lo obtuvieron en 1693 y 1696, respectivamente (Fernández de Recas 1956, 44--45, 87, 133 y 135).

que en estas páginas se relata sea una de las excepciones que confirman este dicho de Porras, porque hablar del diablo en forma de chivo, bailando con sus adoradores en los corrales de una población, debió tener algo de sensacional.

## ENTRE BRUJAS Y BRUJOS

Entre las menos de treinta familias de españoles que a mediados de siglo xvii vivían en Nombre de Dios, sobresalían los Flores Rivera, quienes contaban entre sus integrantes con militares de cierto renombre, respetables clérigos y funcionarios de gobierno.<sup>15</sup> Y justamente era Pedro Flores de Rivera, vicario del pueblo en 1662, un cura muy sociable y averiguador de 46 años –de quien hablábamos al comienzo de este texto–, el cotidiano anfitrión del grupo de vecinos y parientes que se reunían en su casa para hablar sobre las novedades de la villa. La plática y conversación fue práctica por demás apreciada en el mundo novohispano y el medio más importante de comunicación interpersonal, tenida en mucho, especialmente en los ambientes alejados de las grandes urbes, en el medio rural y los caminos polvorientos. El aburrimiento que sobrevenía con el aislamiento y la monótona existencia de los remotos poblados donde no abundaban los libros o actividades de entretenimiento, procuraba combatirse con las charlas, que llegaban a convertirse en una verdadera necesidad,<sup>16</sup> y en las que podrían recrearse todo tipo de historias, fábulas, chismes y noticias reales o inventadas. Buenos conversadores o personas decidoras solían tener amplios círculos de amistades y muy demandada era su compañía. Decía Voltaire que “al calor de inagotables conversaciones” en las largas tardes de invierno, la nobleza medieval francesa encerrada en sus castillos recreaba brujas, magos y aparecidos deambulando por los pueblos y sus bosques.<sup>17</sup> Algo parecido ocurría en el septentrión novohispano.

15 (Garza 1999, 16). Igualmente véase (Quiñones 2008, 205).

16 La conversación sería un arte sumamente practicado en Occidente en el proceso cultural de instauración de la Ilustración. (Cfr. Craveri 2004, 18--19).

17 Voltaire 1825, véase la entrada “Poseídos”.

En las tertulias del cura Flores se hablaba por ese tiempo de un hecho ocurrido en la plaza del pueblo una noche de luna llena. Sucedió que un sastre llamado Sebastián Jiménez había mantenido ilícita amistad con una mestiza llamada Felipa Canchola. Como acontece en cualquier relación, la de estos amasios pasaba por un momento difícil, así que en dicho lugar el sastre agredió a Felipa Canchola. La cosa pudo haber quedado ahí, pero llegó al escándalo cuando comenzó a decirse públicamente que la mujer había huido de su agresor convertida nada menos que en vaca; otras versiones asaz malintencionadas sostenían que transformada en animal había aporreado al sastre, quien en su lecho de muerte se negó a perdonar a Felipa, jurando y perjurando que era bruja y que no la había calumniado al decirlo a todo el mundo. No podemos descartar que este pleito callejero fuera el origen de las murmuraciones en contra de la mestiza, aunque tenemos razones para suponer que su fama de bruja era ya moneda corriente en la villa.

Las acusaciones iban en varios sentidos. Sin contar con la transmutación descrita, asimismo se le involucraba en la celebración de aquelarres, es decir, se la acusaba de reunirse por las noches junto a otros vecinos de su calaña en un corral donde bailaban con un chivato al que adoraban y besaban en el trasero.<sup>18</sup> Otro cargo sobre aquella mujer era el de volar, asunto muy mal visto por aquel entonces. Ciertos testigos juraron haberla divisado surcando los cielos transformada en paloma en compañía de otras nacaradas aves, recorriendo dilatadísimas distancias, por lo menos desde esa villa hasta la mismísima ciudad de Zacatecas. Según las deposiciones, el solo nombre de *Jesús* las hacía caer hasta los suelos cuando se atrevían a pronunciarlo.

Desde luego que lo que se hablaba al respecto en casa del vicario (y en general en todo el pueblo) eran meros rumores, hasta el momento en que llegaron a ser confirmados por la propia Felipa,

18 Según la declaración de un tal Miguel de Ontiveros, otras veces los bailes se organizaban en el campo, y en una de estas ocasiones a Felipa se le ordenó "besar al chivato en el culo", a lo que ella respondió diciendo: ¡Jesús!, por lo que desapareció al instante el baile y ella cayó desmayada. *Vid.* Exp. 3, f. 138.

quien –y esto es algo que no hemos podido explicarnos– el año a que nos referimos vivía en la propia vivienda del vicario, presumiblemente dedicada a labores domésticas y al cuidado de una niña que había en la casa, y lo que resulta más raro aún es que a menudo participaba en la tertulia del cura Flores. Extrañamente, todo parecía indicar que el cura no tenía ningún empacho en convivir y hasta cohabitar con una sospechosa de estos vuelos. Además, Cancho-la era bocona, presumía sin ningún rubor ante los escandalizados oyentes su poder para transformarse en distintos animales, entrar en casas ajenas sin ser vista y salir de la suya sin que nadie de los durmientes moradores se percatara de ello, porque colocaba sigilosamente al efecto huesos de muerto bajo las almohadas, logrando inducirles un sueño tan profundo como la muerte.

Más insólita aún que la situación de Felipa era que varios testigos en la causa también acusaron a María de Valenzuela, española, quien era nada menos que cuñada del propio cura Flores, pues estaba casada con su hermano Diego. Agravando la situación, María era señalada como la bruja principal, la guía y maestra de una gavilla de entusiastas seguidores y seguidoras suyas y de su propio hijo Alonso, a quienes instruía en prácticas de naturaleza diabólica. Aquella panda de servidores del diablo estaba compuesta en su mayoría por habitantes de Nombre de Dios, quienes *jugaban como locales*: además de los tres ya nombrados se les unían Inés Flores de Rivera –también parienta del cura– y Juan y Lucía Velásquez –acusados de mascar copal y hacer candelas– y un negro anónimo a quien se le endilgaba el participar en los aquelarres. Los fuereños señalados por los testigos eran la mulata María de Angulo, residente en la ciudad de Durango, de quien se dijo volaba transmutándose en paloma y participaba en los aquelarres. De Sombrerete se mencionó a Beatriz de Andrade, de quien se dijo había heredado al grupo de Nombre de Dios, ciertos botes conteniendo bártulos para hechizos y brujerías.

Si la circulación de todas estas consejas se hubiera circunscrito estrictamente al ámbito de la villa del Nombre de Dios, o en el peor de los casos, extendiéndose hasta los valles de Súchil y Poanas, o

quizás incluso hasta Sombrerete y Guadiana, las cosas no hubieran pasado a mayores. Al igual que muchos casos similares, seguirán en el cajón de la cifra negra inquisitorial como sabroso chisme local de pleito de familia y maledicencia, que hubiese sido comentado en las décadas posteriores y hasta allí nomás. Pero las cosas se salieron de control y todo aquel cotilleo fue llevado hasta el tribunal del Santo Oficio de la Ciudad de México.<sup>19</sup> Las circunstancias de esto que decimos no quedan claras en los expedientes, tan sólo el hecho de que al enterarse el tribunal actuó en consecuencia instaurando un procedimiento que se extendería por casi tres lustros sin llegar a esclarecer nada en absoluto, jurídicamente hablando.

#### LABORES DE UN COMISARIO EN REMOTA PROVINCIA

En la primavera de 1666 un edicto de fe redactado por el Santo Oficio de México exigió a los habitantes de Nombre de Dios acudir ante el comisario más cercano y denunciar a todas las personas sospechosas de practicar brujería. Aunque la publicación seguramente careció de la solemnidad con que se hacía en las grandes ciudades, sus resultados fueron igual de eficaces. A lo largo del mes de mayo, un activo José Antonio de Valdés, comisario del Santo Oficio en Sombrerete, tomó declaración a una docena de testigos que acudieron “sin ser llamados” hasta la comisaría para denunciar los rumores de brujas en la región. Aunque no hemos podido localizar el edicto de marras hay evidencia de la existencia de éste y debió tratarse de un documento particular contra María de Valenzuela y

19 A propósito del proceso, quien se pregunte cómo las autoridades inquisitoriales de México –los únicos facultados para dictar un edicto de fe– se enteraron de los hechos brujescos en la remota jurisdicción de Nombre de Dios, tendrá que conformarse con la sospecha de que existía alguna correspondencia aún no descubierta, elaborada por algún clérigo o familiar de la región, y que llegó hasta las salas de México. Como haya sucedido, el edicto surtió efecto probando su eficacia como mecanismo para el combate de las heterodoxias, pues temerosos por la terrible amenaza de excomunión para quienes solaparan cualquier acto herético, los crédulos vecinos acudieron ante el comisario para descargar su conciencia.

Felipa Canchola, según la declaración de uno de los testigos.<sup>20</sup> Una vez finalizadas las declaraciones y ratificaciones el día 30 de mayo, sin demora, el comisario de Valdés se dispuso a recorrer las catorce leguas hasta Nombre de Dios para entrevistar a los vecinos cuyos nombres habían resultado en los dichos de los querellantes. Entre el día primero y el tres de junio, auxiliado por el franciscano Francisco de la Maza –quien solícito hizo las veces de notario–, tomó declaración y ratificación a tres personas, entre ellas al vicario del pueblo, Pedro Flores de Rivera, quien sorprendentemente no había acudido a Sombrerete en obediencia al edicto de fe, teniendo en cuenta que él era el anfitrión de las reuniones donde se recreaban sabrosamente todos los casos de brujas, a las que era asidua la propia Canchola, una de las principales imputadas.

Las diligencias en la villa debieron haberse verificado sin contratiempos, de no ser por una desavenencia con el clero secular: Según una queja por correspondencia del comisario Valdés enviada más tarde a los inquisidores de México, en una de las obligadas visitas en que el claridoso obispo de Durango (Porrás 1980, 153) Juan de Gorospe y Aguirre, se detuvo en Nombre de Dios, dio expresas órdenes al cura de la villa para que impidiera que Valdés diera lectura de los edictos de Inquisición en ese pueblo,<sup>21</sup> ya que supuestamente el comisario había invadido su jurisdicción en el pasado.<sup>22</sup>

20 Durante la segunda entrevista que se le hizo a Agustín Quirarte en 1679, el comisario Valdés le preguntó si recordaba haber depuesto ante algún juez sobre cosas tocantes a la fe, a lo que este respondió que: “se acuerda haber dicho su dicho ante el padre reverendo fray Antonio de Valdés, comisario del Santo Oficio en la villa de Llerena, en publicación de edictos contra Felipa de Santiago Canchola y contra doña María de Valenzuela por correr voz de que se ejercitaban en oficio de brujas”. AGN, Exp. 3, f. 141.

21 Los comisarios “tenían por misión proceder a la lectura de los edictos de fe, realizar visitas de distrito y recibir las denuncias y las testificaciones” (Alberro 1988, 50).

22 AGN, Exp. 17, f. 566. La mayoría de las disputas entre las autoridades surgían en el ejercicio profesional, aunque no faltaron problemas de índole personal como los celos por la preminencia de unos y otros en actos públicos como los autos de fe, celebraciones religiosas y actos conmemorativos. No obstante la oposición del aprensivo obispo, por declaraciones de testigos sabemos que el

Fuera de esta minucia burocrática, lo que realmente salta a la vista es que inexplicablemente el comisario evitó citar a ninguno de los directamente acusados.

Ya lo señalamos anteriormente: el proceso no finalizó el año de su inicio, sino que se extendió por trece años, debido entre otras cosas a que el impulso procesal fue suspendido por largo tiempo sin explicación alguna. Parece que una especie de azoro social habría sobrevenido en la villa y su región tras la lectura del edicto y las primeras averiguaciones del comisario de Sombrerete, el que de alguna forma supo encontrar la manera de dejar las cosas como estaban sin afectar a nadie ni molestar a los Flores de Rivera, habida cuenta de que éstos habían sido incapaces de controlar la rumorología local, poniendo a la familia y a la villa entera en la temible mira del Santo Oficio. Casi se salían todos con la suya, pero doce años más tarde, cuando todo parecía olvidado, el 26 de noviembre de 1678 el tribunal ordenó a Antonio de Valdés que continuara las averiguaciones de los procesos suspendidos, procediendo a recibir más testimonios y, en caso de que algunos testes hubiesen muerto, debería anexarse a los autos la debida constancia parroquial de su defunción.

El comisario de Valdés era ya un hombre de edad avanzada, mas pese a ello y a lo fatigoso y supuestamente peligroso del camino volvió a trasladarse a Nombre de Dios, entrevistando y ratificando a dos mujeres españolas que no habían declarado en 1666. Durante esta segunda averiguación, luego de haberse reunido con tres de los trece testigos originales, el clérigo se enteró de la irreparable pérdida de Felipa Canchola. Por su parte, el vicario Pedro Flores de Rivera –pieza clave en aquel enredo– seguía vivo y probablemente tertuliano con el mismo entusiasmo en 1679; durante su ratificación hizo declaración precisa sobre la mayoría de los rumores que habían dado pie al escándalo hacía más de una década. Sorprende la claridad de la memoria del párroco, lo que sugiere una de las tres cosas siguientes: a) que los hechos aún eran tema de conversación

---

edicto se conoció tanto en la villa de Nombre de Dios como en sus alrededores. Los problemas entre los oficiales del Santo Oficio y los del clero regular y secular fueron frecuentes durante el periodo virreinal, casi siempre motivados por disputas de jurisdicción.

para los habitantes de la villa, cosa bastante improbable; b) que las hazañas de su difunta criada y su cuñada y sobrino seguían latentes en su prodigiosa memoria o c) que mantenía y recreaba en su mentalidad de oscuro cura rural un discurso simbólico bastante clásico acerca de la brujería que por sabido y transmitido entre los de su oficio, no tenía por qué variar demasiado. Expuso que:

Joseph de Salcido, presbítero difunto, le había dicho que Felipa de Santiago Canchola, que es ya difunta, era bruja o hechicera porque queriéndola aporrear un hombre llamado Sebastián Jiménez, que es ya difunto, se volvió vaca la dicha Felipa de Canchola (...) Dijo que la dicha Felipa [a su vez] dijo que doña María de Valenzuela le enseñaba a volar y que ella y la dicha doña María de Valenzuela y otra persona salían de noche e iban a un corral donde había ganado cabrío e iban y adoraban un chivato rosillo<sup>23</sup> que salía bailando de los demás; y así mismo le dijo la dicha Felipa de Canchola que una noche vinieron a su casa de este declarante ella y doña María de Valenzuela volando, y que la dicha Felipa de Canchola se quedó debajo de un mezquite que está frontero de su casa y la dicha doña María entró dentro, pero que este declarante no vio a ninguna, y que así mismo dijo a este declarante la dicha Felipa de Santiago Canchola que cuando querían salir a estos ejercicios ella y la dicha doña María de Valenzuela ponían a los de casa un envoltorio debajo de la almohada para no ser sentidas porque los adormecía y no despertaban hasta que se lo quitaban...<sup>24</sup>

Por las declaraciones de los testigos podemos deducir que los rumores tenían su origen en tres dichos principales: uno era el de la propia Felipa Canchola, quien siempre se dio a sí misma notoria publicidad de sus andanzas como bruja. Los otros dos fueron los de Francisca Flores y del sastre Sebastián Jiménez, antiguo amante de la Canchola, los que al parecer eran los únicos en toda la villa de

23 Se utiliza el término *rosillo* para referirse al pelaje de animal, ente negro, blanco y castaño.

24 AGN, Exp. 3, f. 146.

Nombre de Dios que presenciaron vuelos y transformaciones de las susodichas. Todos los demás testimonios fueron *de oídas*, y frecuentemente se había obtenido la información de personas ya fallecidas, a las que por lo tanto no podía confrontárseles, como el cura Joseph de Salcido y el sastre Sebastián Jiménez.

Por otro lado, poco se sabe de la muerte de Canchola, asunto que debiera haber preocupado en buena lógica al comisario. El notario Alonso López Bravo, delegado por el comisario para averiguar en los archivos parroquiales sobre la defunción de los testigos, logró saber que Felipa había muerto muy pobre, probablemente como lo fue durante toda su vida, habiendo recibido entierro de limosna, es decir gratuitamente. Se tuvo en cuenta que Felipa se fue de este mundo sin que jamás le fuese comunicada su pena por *abjuración de vehemanti* que en septiembre de 1669 la junta de calificadores le había asignado en la lejana ciudad de México;<sup>25</sup> es probable que el párroco del pueblo la haya enterrado con el ritual católico como si nada hubiera pasado, lo cual nos mueve a otra reflexión consistente en que ni la fama de la Felipa, ni sus frecuentes autoimputaciones, jactancia y, desde luego, ni las inquietantes afirmaciones de Francisca Flores y Sebastián Jiménez llegaron nunca a tener entre los parroquianos y el párroco el suficiente peso de veracidad, como para que se impidiera –y con más razón por ser de gorra– su cristiana sepultura.

En cuanto a María de Valenzuela y las demás mujeres y hombres acusados, podemos añadir que salieron bien librados de la rigurosidad del tribunal, pues no recibieron más persecución, ya ni hablar de un castigo condigno a las terribles imputaciones pendientes sobre sus cabezas. Para acabar pronto, la Valenzuela y su hijo

25 La junta de calificadores estableció unánimemente que Felipa “era supersticiosa clara y hecho constante que la prueba bruja de pacto expreso con el demonio y vehemente sospechosa en la fe”. AGN, Exp. 17, f. 568; AGN, Exp. 7, f. 403. Hay que señalar que, aunque la abjuración no era considerada una pena para la inquisición medieval, esta regla evolucionó en la práctica considerándose una pena más que solía traer aparejada casi siempre el destierro, la flagelación pública o la condena a galeras (García-Molina, 1999, 552--553, 559--563; Pérez 2009, 137).

Alonso ni siquiera fueron molestados con un citatorio.

Nada se dijo tampoco sobre jactancias que hubiera hecho la presunta bruja maestra María de Valenzuela, no era como la imprudente Felipa, quien parecía querer acaparar los reflectores valiéndose de su mala fama, actitud que seguramente determinó la gravedad de su situación al resultar más perjudicada que sus compañeras de ronda en el plano judicial, a quienes de cualquier manera el tribunal de la Ciudad de México no les impuso una pena. Nótese que el total de sospechosos alcanzan la docena, pero que no a todos se les formó un proceso individual, como sí se hizo con María de Valenzuela, Felipa Canchola y Alonso Flores de Rivera, seguramente por su pretendido protagonismo en los aquejarres, transmutaciones y vuelos nocturnos.

Como colofón de este apartado habrá que señalar que las declaraciones y ratificaciones tomadas por el comisario de Valdés y los distintos notarios que lo auxiliaron, adolecen de distintos formalismos de rigor sobre los que el Santo Oficio se apoyaba en sus respectivas actuaciones judiciales. Por estos descuidos desconocemos la edad, oficio y calidad de algunos de los acusados y testigos, por ejemplo, datos que permitirían obtener más claridad sobre los hechos. También es muy extraño y francamente sospechoso el hecho de que no se haya entrevistado a los principales denunciados, garrafal omisión por la que el propio Tribunal reprendió en su momento al comisario. Sin embargo, a estas aparentes ineficiencias de Valdés, habrá que traer a colación en su descargo algunas circunstancias, por ejemplo, el peligro que enfrentaba el comisario a causa de indígenas chichimecas que en la década de 1660 violentaban los caminos o los achaques de salud propios de un hombre entrado en años. Finalmente, ninguno de los acusados pareció haber causado daño a nadie, cosa rara para unas brujas que se preciaban de genuinas.

### ¿QUÉ PASARÍA REALMENTE?

Antes que otra cosa, digamos acerca de estos hechos que se narran, debe establecerse la línea que separe la llamada verdad histórica

de la verdad procesal. La primera consistiría en el conocimiento de los hechos tal y como efectivamente ocurrieron, pero como podrá entenderse, la información que aparece en los expedientes es demasiado fragmentaria como para tener una visión histórica completa. Por otra parte, los datos no son tan dispersos como para no poder reconstruir la verdad procesal, es decir, los hechos descritos tal y como constan en los expedientes, siendo esta versión construida no solamente por los dichos de los acusados, sino también por los acusadores e incluso –de manera principalísima–, por los curas y las propias autoridades del Santo Oficio, las que solían aportar más elementos que los demás protagonistas para la reconstrucción más o menos coherente de esta verdad procesal, en la medida que eran los poseedores, cultivadores y generadores del discurso y la doctrina, en este caso sobre brujería, partiendo de la recreación de estereotipos bastante sobados en la actividad inquisitorial:

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

Esta interpretación de los hechos se comprueba al momento de cotejar los dichos de los testigos interrogados por el comisario Valdés, los cuales son asombrosamente parecidos por no decir idénticos, cuestión que se explica sencillamente por ser el propio comisario quien lo redactaba teniendo enfrente al teste. Sólo de esta forma podemos señalar que las reuniones de brujas en la villa de Nombre de Dios y sus alrededores, eran réplicas casi exactas de sus homólogos al otro lado del Atlántico, al no carecer más que de algunos pocos de los elementos asociados al *sabbat* europeo.

De ninguna manera debe descartarse la existencia de prácticas, digamos heterodoxas, en la comunidad de Nombre de Dios que se trata aquí, que por lo demás tenían antecedentes de sobra en la región (Gerhard 1996, 113 y ss)<sup>26</sup>, y seguirían presentándose en la Nueva Vizcaya, particularmente en Nombre de Dios y en Durango. De los 373 expedientes inquisitoriales que Luis Quiñones ha encontrado referentes en la Nueva Vizcaya, algo más de 7% corresponden a herejías, hechicería y brujería (Quiñones 2009, 121 y 132). A su vez, Julio Jiménez Rueda sugirió que en España no hubo “espectaculares noches de Sabbat” como sí aconteció en otras regiones europeas (Jiménez 1946, 199), sin embargo, el dato sólo parece referirse al periodo medieval, puesto que en los siguientes siglos el ritual fue habitualmente denunciado por toda la península Ibérica, especialmente durante el siglo xvii (Véanse Caro 1969; Bordes 2006; Blázquez 1990).

En otros términos, hechicería, brujería, transmutaciones y aquelarres eran mitos muy taquilleros para el control social, y bien arraigados en el imaginario popular y en el pensamiento mágico hispano, tanto peninsular como indiano. Y no solamente se trataba de un asunto explicable por la ignorancia y la marginación de los sectores sociales más desfavorecidos, todavía en el Siglo de las Luces el asunto fascinaba marcadamente –cuando no colonizaba–, la mentalidad de las élites.<sup>27</sup> En este sentido, las denuncias sobre *sabbats* o aquelarres<sup>28</sup> como los celebrados en la villa de Nombre de

26 Véase, por ejemplo (Enciso 2015, 114 y ss).

27 Citemos como ejemplo a la Duquesa de Osuna quien encargó a Francisco de Goya la elaboración de escenas sobre brujería del corte de *Brujos en el aire* (1797-1798), de *El gran cabrón* o *El aquelarre*, quizá motivada por la fascinación que sentía acerca de estos temas de gran arraigo popular. En una serie de aproximadamente doce estampas, el artista arremete contra clérigos, inquisidores y frailes. Considera a la Inquisición como la principal responsable del fomento a la superstición. “El hecho de que la Iglesia persiga a las brujas, no hace más que confirmar sus existencia” (Cfr. Hagen 2003, 36).

28 Siguiendo a Julio Caro Baroja, se han dado muchas etimologías eruditas sobre la palabra *sabbat*, buscándole conexiones con cultos paganos como, por ejemplo, el *sabazius* que se realizaba en honor Dionisio. Sin embargo, para

Dios, no son tan raras como se creía en territorios hispánicos, ni espacialmente, ni mucho menos en su contenido simbólico.

Las eventuales prácticas de María de Valenzuela y sus compañeras de juerga tienen origen muchos siglos atrás. Los registros señalan al sur de Francia, durante las declaraciones que entre 1330 y 1340 hicieron Ana María de Georgel y una tal Catalina, como el primer lugar donde se documentó el *sabbat*. Aquellas tolosanas acusadas de brujería confesaron ante los inquisidores que previo pacto con el príncipe de las tinieblas, se reunían por las noches junto a otras mujeres alrededor de un macho cabrío al que adoraban, para después adquirir conocimientos que éste les concedía (Caro 1969, 115--119). Aunque el macho cabrío ya se asociaba con el diablo, por lo menos desde el siglo IX, como una alusión a los excesos sexuales de sátiros, silvanos y faunos de la Antigüedad (Caro 1969, 109--132; Muchembled 2006, 121), la adoración nocturna que hacían las “brujas” al animal en alejados bosques o recónditos parajes, en estricto sentido son elementos del imaginario medieval (Caro 1969, 48--85).

En paralelo a un extendido folclor demonológico, la doctrina inquisitorial conformó el prototipo del aquelarre agrupando tres elementos constitutivos: reuniones nocturnas, la presencia del diablo –comúnmente en forma de cabrón o gato– y la adoración al maligno por parte de las brujas y brujos que acudían a las reuniones. Comúnmente los aquelarres solían estar precedidos por los vuelos de las brujas que acudían montadas sobre escobas, demonios en forma de animales e incluso sillas, como lo señala el controvertido *Malleus maleficarum*.

En el medio rural de aquellas épocas –y mucho nos tememos que hasta la actualidad–, como lo afirma Julio Caro Baroja, todo aquello que existe nominativamente en el ámbito del lenguaje existe forzosamente en el mundo real. “Así, si existe el nombre de ‘brujas’ es porque las hay, si se habla de sus vuelos es porque éstos tienen lugar en el aire que respiramos, y si se cuentan sus transformaciones

---

el español, el *sabbat* tiene como origen la ceremonia hebraica, puesto que en la época, ritos y creencias de los judíos eran considerados como signos de perversión (Caro 1969, 120).

en animales es porque se las ha visto (...) bajo la forma de ellos” (Caro 1969, 85). Las brujas poseían el poder de volar y según los inquisidores medievales para ese efecto utilizaban ungüentos hechos a base de niños no bautizados machacados, cuestión que evoca a los ungüentos que se supone fueron a recoger a Sombrerete María de Valenzuela y otras mujeres ante la inminente muerte de su colega Beatriz de Andrade.

Por otra parte, es un hecho bastante explorado que el culto al diablo efectivamente se presentó en la Nueva España con alguna frecuencia, alcanzando en ocasiones proporciones asombrosas por la manera en que se expresaba hasta arquitectónicamente.<sup>29</sup> Sin embargo, los datos que constan en los expedientes aquí estudiados permiten sostener que la mayor parte de los elementos simbólicos que caracterizan a los aquelarres de Nombre de Dios fueron aportados por los propios declarantes, mas nunca directamente por los imputados, los que jamás fueron confrontados procesalmente. Incluso es posible afirmar, reiteramos, que tanto el comisario de Sombrerete como el vicario de Nombre de Dios y el presbítero Joseph de Salcido, contribuyeron notablemente a la construcción de esta versión neovizcaína del mito. La construcción de este y otros mitos fue actividad que hizo correr mucha tinta en las Indias, ni qué decir de las innumerables conversaciones de los novohispanos. Luis Weckmann ha realizado un minucioso recorrido sobre el fomento –muy conveniente políticamente hablando– del mito diabólico en la Nueva España, al que en sus manifestaciones clásicas los curas y frailes cronistas le enjaretaban las más variadas apariencias zoomórficas (Weckmann 1984, 213 y ss.).

Por los testimonios vertidos en los expedientes aquí estudiados sólo sabemos que ciertas mujeres salían engalanadas –es decir, muy arregladas y adornadas– de su casa y volaban juntas por las noches transformadas en palomas, hasta alcanzar ciertos parajes a las afueras de la villa, entonces se reunían junto a un macho cabrío al que besaban el culo. En otras ocasiones, el mismo cabrón se des-

29 Véanse los estudios de Bonilla y Buxó acerca de las prácticas satánicas en las muy religiosas regiones de Cholula (Terán 1999).

prendía de su rebaño bailando, saliendo al encuentro de sus adoradores. Otra versión consistía en que algunas ocasiones, al ir surcando los aires y pronunciar la palabra “Jesús”, las brujas caían de sus vuelos. La misma palabra pronunciada en mal momento echaba a perder la diversión de la concurrencia, porque se dispersaban los bailes en que se entretenían, quedando desmayados los circunstantes.<sup>30</sup>

Al no haberse entrevistado a las directamente imputadas de brujería, es decir a la Valenzuela y a la Canchola, por extrañas razones que se desconocen hasta el día de hoy, no alcanzamos a saber lo que se llegaba a decir en aquellas reuniones (o si, al estilo de algunos aquelarres europeos, las mujeres bailaban desnudas y copulaban con el diablo), porque de lo actuado en la causa no se desprende esta circunstancia. En caso contrario, de un hecho tan colorido como éste, hubiera quedado la debida constancia en los autos del comisario, pero no fue así; en su lugar solamente sabemos que todos procuraban asistir al *sabbat* muy prendiditos, con sus mejores galas.

Habrá que comentar de paso que nada hay en los expedientes que revele la inclusión elementos materiales humanos o simbólicos de signos de carácter indígena de no ser por algunas personas –Inés Flores de Rivera y Juan Velásquez– a quienes se acusaba de masticar copal, material de origen vegetal que era utilizado por los mexicas, según los informantes de Sahagún, en la ritualística precolombina (Sahagún 1992, 37 y ss). Fuera de ello, todos los elementos son clásicos de las tradiciones folclóricas europeas, como los mismos aquelarres que fueron publicitados y condenados sin demora en América por medio de tratados, sermones, documentos pontificios y todo un vasto saber divulgado a gran escala por las consejas, charlas tertulianas, y la propia imprenta.

## COMENTARIOS FINALES

Son impresionantes las semejanzas entre las prácticas brujeriles descritas en los expedientes aquí analizados y las descripciones de los

30 AGN, Exp. 17, f. 553; AGN, Exp. 3, ff. 137--138.

manuales inquisitoriales, confeccionados a lo largo de siglos por la represión en contra de la brujería. El célebre *Malleus maleficarum*, obra escrita por dos inquisidores dominicos durante el siglo xv,<sup>31</sup> advertía sobre el peligro que representaban las brujas para el cristianismo y la humanidad. Ellas eran capaces de causar desastres naturales como sequías e inundaciones, dominar la voluntad de hombres y mujeres, destruir familias con ataques mágicos y, aun más reprehensible, profanar las enseñanzas de la Iglesia católica. Por una supuesta debilidad en la fe, el libro considera a la brujería como un oficio de mujeres, quienes adoraban al diablo en las profundidades oscuras de los espesos bosques europeos, presentándole niños para sacrificios, bailando y fornicando con él (Sprenger 1976, 100--101). *El martillo de las brujas* –como también se le denominó a la obra de Kraemer y Sprenger–, apuntaba que el diablo solía presentarse a sus servidores en forma de un macho cabrío, junto al que bailaban besándole el trasero como una especie de iniciación o de manifiesta sumisión, tal y como supuestamente lo hicieran María de Valenzuela y sus aprendices de Nombre de Dios.

Creemos que si este proceso quedó trunco fue responsabilidad tanto de los inquisidores de la Ciudad de México como del comisario de Sombrerete. Queda claro que Antonio de Valdés no promovió las pesquisas necesarias a las que estaba obligado, pues nunca entrevistó a los acusados de brujería y se conformó con los testimonios de personas que en su mayoría fueron *de oídas*. El tribunal de México justificaba su demora en no haber recibido declaraciones primordiales como la de Pedro Flores de Rivera, anfitrión de las reuniones donde se recreaban los supuestos hechos brujeriles de Nombre de Dios,<sup>32</sup> pero tampoco dictó las medidas necesarias para dar celeridad y eficacia al proceso.

31 Junto al *Directorium inquisitorium* de Nicolau Eimeric, el *Malleus* es la obra que utilizaron los inquisidores, entre otras cosas, porque les proporcionó conocimiento jurídico, teológico y vivencial para la persecución de las distintas formas de herejía.

32 AGN, Exp. 7, f. 401.

Posiblemente la aparente ineficiencia del comisario se debía a sus achaques físicos y las difíciles condiciones que tenía que enfrentar un funcionario como él en la región, aunque nos inclinamos a explicarla por circunstancias políticas, ya que dos de los principales acusados eran familiares directos de las autoridades eclesiásticas en Nombre de Dios, además de que pertenecían a una de las familias más prominentes en la localidad. Investigaciones como la de Luis René Guerrero Galván, narran que durante los momentos más críticos del tribunal, los comisarios en provincia tuvieron que negociar este tipo de asuntos con las distintas autoridades locales como una medida de supervivencia (Guerrero 2010). No suena descabellado conjeturar, pues, que un anciano y achacoso comisario hubiera preferido mantener relaciones pacíficas con vecinos poderosos, antes de hacerles la guerra con enredosos juicios.

## REFERENCIAS

- Alberro, Solange. 1988. *Inquisición y sociedad en México, 1571- 1700*. México: FCE.
- AGI (Archivo General de Indias, Sevilla). Contratación 202 B, no. 23. *Autos de bienes de difuntos de Sancho Jiménez, fallecido en Sain*. Abril de 1564.
- . Sección Audiencia de Guadalajara Legajo 230, Libro 2. *Al virrey de la Nueva España, que envíe relación con su parecer sobre qué se ha entendido convendría declarar en la villa del Nombre de Dios, que está en medio de las gobernaciones de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, que al presente lo es de su jurisdicción, lo fuese de la audiencia de la dicha Nueva Galicia o gobernación de la Nueva Vizcaya. Concertada*. Azeca, 4 de mayo de 1596.
- . Sección Audiencia de Guadalajara Legajo 230, Libro 2. *Al virrey de la Nueva España, informe lo que se le ofreciere sobre que el cabildo eclesiástico de Guadalajara pide se reduzca a menos número los prebendados de aquella iglesia*, Madrid, 11 de febrero de 1636.
- AGN (Archivo General de la Nación, México). Fondo Inquisición, *Proceso y causa criminal de fe contra doña María de Valenzuela, vecina de la villa del Nombre de Dios, por hechicera o bruja*, exp. 7, vol. 605.
- . *Proceso y causa criminal contra Alonso Flores de Rivera, por brujerías en unión de su mujer*, exp. 13, vol. 605.
- . *Causa criminal contra Felipa Conchola, mestiza, doña María de Valenzuela y otras vecinas de la villa del Nombre de Dios, por sospechosas de pacto con el demonio y decir públicamente ser brujas*, exp. 17, vol. 605.
- . *Proceso contra doña María de Valenzuela, española, por bruja que se volvía paloma y volaba de Sombrerete a Zacatecas y bailaba con un cabrito y después le besa el trasero*, exp. 3, vol. 482.

- Blázquez, Juan. 1990. *La Inquisición en Cataluña. El tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487- 1820*. Toledo: Arcano.
- Bordes, François. 2006. *Brujos y brujas. Procesos de brujería en Gascuña y en el País Vasco*. Madrid: Jaguar.
- Caro Baroja, Julio. 1969. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- Craveri, Benedetta. 2004. *La cultura de la conversación*. Buenos Aires: FCE.
- Enciso Contreras, José. 2000. *Testamentos y autos de bienes de difuntos de Zacatecas (150-1604)*. Zacatecas: Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas.
- . 2004. "Mercaderes y redes comerciales en los distritos mineros de Sombrerete, en el septentrión de la Nueva Galicia del siglo XVI". En *Guadalajara y Sevilla, dos ciudades hermanadas en el reino de Nueva Galicia*. Sevilla: Ayuntamiento de Guadalajara, Jalisco / Fundación El Monte, 99--119.
- . 2010. *Cedulario de oficio de la Audiencia de la Nueva Galicia (1554-1680). Tomo I (1554-1584)*. Zacatecas: Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas.
- . 2015. "Bárbola de Zamora: su proceso eclesiástico por hechicería y alcahuetería en las minas de San Martín, Zacatecas, 1570". En *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*. México: UNAM, 113-- 146.
- Fernández de Recas, Guillermo S. 1956. *Aspirantes americanos a cargos del Santo Oficio, sus genealogías ascendentes*. México: Porrúa.
- García-Abásolo González, Antonio Francisco. 1979. "Resultados de una visita a Nueva Galicia en 1576". En Separata del Tomo xxxvi del *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos.
- García-Molina, Antonio M. 1999. *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la inquisición de México*. México: UNAM.
- Garza Limón, Reynaldo. 1999. *Nombre de Dios, Nazas, Allende y San Bartolomé*. Durango: s.p.i.
- Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: UNAM.
- . 1996. *La frontera norte de la Nueva España*. México: UNAM.
- Guerrero Galván, Luis René. 2010. *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Hagen, Rose-Marie et. al. 2003. *Goya*, Madrid: Taschen.
- Jiménez Rueda, Julio. 1946. *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*. México: Imprenta Universitaria.
- Morales, Francisco. 1993. "La Nueva España. Centro de expansión y ensayos misioneros". En *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*. México: Conferencia Franciscana de México, Centroamérica y el Caribe, 223--246.
- Mota y Escobar, Alonso de la. 1940. *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. México: Pedro Robredo.
- Muchembled, Robert. 2006. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México: FCE.
- Pérez, Joseph. 2009. *Breve historia de la Inquisición en España*. Barcelona: Crítica.
- Porrás Muñoz, Guillermo. 1980. *Iglesia y estado en Nueva Vizcaya*. México: UNAM.
- Quiñones Hernández, Luis Carlos. 2008. *Poblamiento y composición demográfica de Durango, siglo XVII*, Durango: UJED.
- . 2009. *Inquisición y vida cotidiana en Durango, 1563-1821*. Durango: UJED.
- Sahagún, Bernardino de. 1992. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México:

Porrúa.

Saravia, Atanasio G. 1986. *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*. Tomo I. México: UNAM.

Sprenger, Jacobo et al. 1976 *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*. Madrid: Felmar.

Torres de Mendoza, Luis, et al. 1969. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*. Tomo IX. Liechtenstein: Kraus Reprint.

Terán Bonilla, José Antonio, et. al. 1999. *Magia y satanismo en San Luis Tehuiloyocan*. Zacatecas: Dosfilos.

Voltaire. 1825. *Diccionario filosófico*. Nueva York: Imprenta de Tyrell y Tomkins.

Weckmann, Luis. 1984. *La herencia medieval de México*. México: FCE / El Colegio de México.