



«Las hechiceras de Pinzándaro»: perfil de dos brujas y un indio desde la literatura de tradición oral en un expediente eclesiástico del siglo XVIII

TESIS

Que para obtener el grado de  
Doctora en Literatura Hispánica

**Presenta**

Diana Catalina Escutia Barrios



«Las hechiceras de Pinzándaro»: perfil de dos brujas y un indio desde la literatura de tradición oral en un expediente eclesiástico del siglo XVIII

**T E S I S**

Que para obtener el grado de  
Doctora en Literatura Hispánica

**Presenta**

Diana Catalina Escutia Barrios

**Directoras de tesis**

**Claudia V. Carranza Vera**

**Cecilia López Ridaura**

«Las hechiceras de Pinzándaro»: perfil de dos brujas y un indio desde la literatura de tradición oral en un expediente eclesiástico del siglo XVIII

Índice	
Introducción.....	4
Capítulo 1. La participación social en las denuncias ante el Santo Oficio y ante el Provisorato de Indios en la Nueva España.....	13
1.1 La denuncia: algunos delitos perseguidos por el Santo Oficio y por el Provisorato de Indios .....	22
1.1.1 La delación como práctica de observación social: rasgos de la tradición oral ....	27
Capítulo 2. La relación entre el lenguaje y la visión de mundo en la construcción de un testimonio del siglo XVIII: Presentación del <i>corpus</i> .....	49
2.1 Francisco Miguel y «Las hechiceras de Pinzándaro»: estructura del <i>corpus</i> .....	51
2.2.1 El traductor experimentado .....	65
Capítulo 3. «Las hechiceras de Pinzándaro»: oralidad y escritura en las denuncias y autodenuncias en el siglo XVIII .....	77
3.1 Métodos de registro de la oralidad en los expedientes eclesiásticos .....	85
3.2 Recursos del pensamiento de base oral en «Las hechiceras de Pinzándaro» .....	88
Capítulo 4. Elementos y recursos de la tradición oral en «Las hechiceras de Pinzándaro»: herramientas para un análisis literario .....	115
4.1 Delaciones narrativas del <i>corpus</i> .....	121
4.2 Lo mágico en «Las hechiceras de Pinzándaro» .....	127
4.3 Motivo y fórmula en «Las hechiceras de Pinzándaro» .....	134
Conclusiones.....	142
Referencias .....	149
<i>Corpus</i> : «Las hechiceras de Pinzándaro» .....	157
Criterios de edición del documento citado en el cuerpo de la tesis .....	158
«Las hechiceras de Pinzándaro» .....	162
Referencias bibliográficas de la edición .....	233
Tabla de declarantes .....	234

## Introducción

A lo largo de los siglos, las historias, los mitos, las leyendas, las canciones y otros relatos orales han sido transmitidos por generaciones, formando así la base de la identidad de muchas comunidades. Su estudio es crucial, entonces, para entender la evolución y la diversidad de dichas culturas.

Una amplia gama de manifestaciones literarias –desde las epopeyas hasta los cuentos populares, pasando por las fábulas, los romances, las leyendas y las canciones– compone la literatura de tradición oral; estos relatos reflejan valores, creencias y costumbres de las comunidades que los han recreado y transmitido. A menudo, dichas narrativas son resultado de la interacción entre diferentes culturas y sus intercambios históricos, lo que las convierte en un testimonio invaluable de la diversidad cultural. Para comprender, también, las raíces de la literatura de autor y la transmisión de la cultura en general es fundamental el estudio de la tradición oral.

Antes de la invención de la escritura, las historias, mitos y leyendas eran transmitidos de forma oral; estas narraciones encarnan no sólo la memoria colectiva de una sociedad, sino, asimismo, la habilidad humana para crear y preservar conocimientos a lo largo del tiempo. A través de estas narraciones, los pueblos transmiten sus conocimientos, sus tradiciones y sus modos de vida, con lo que se refuerza su cohesión social, el sentido de pertenencia a una comunidad y el entendimiento de su entorno; de tal forma que la tradición oral desempeña un papel crucial en la construcción de identidades colectivas y en la transmisión de valores intergeneracionales. El estudio de estos temas, también, es esencial para desentrañar las complejidades de las relaciones humanas; dichas narrativas suelen abordar temas universales

como el amor, la muerte, la justicia, la venganza, la amistad, la traición, entre otros; al explorar estas temáticas a través de diferentes culturas, textos o narraciones se pueden identificar rasgos comunes que reflejan su naturaleza humana.

En diversas fuentes, como los expedientes eclesiásticos o civiles, se encuentran elementos de tradición, y estos documentos históricos son cruciales por ser valiosas ventanas a la tradición oral, proporcionando información detallada sobre la vida cotidiana, cultura y creencias de sociedades en momentos históricos específicos. Estos registros, utilizados por historiadores y estudiosos, documentan una amplia gama de manifestaciones de la tradición oral, como historias, mitos, leyendas y rituales. En particular, los expedientes eclesiásticos revelan la integración de la tradición oral en la vida religiosa y cotidiana de las comunidades, ofreciendo una visión única de creencias, valores y rituales. Estudiar estos documentos es esencial para comprender y preservar la diversidad cultural, lingüística y literaria, identificando expresiones únicas y rastreando la evolución de las tradiciones orales a lo largo del tiempo.

Este trabajo se centrará en el análisis de un expediente eclesiástico del siglo XVIII en contra de dos mulatas (Juana Simona y Melchora Sandoval) y —de paso— un indio (Francisco Miguel), acusados, unas de hechicería y el otro de ser médico curandero; durante el análisis se citarán diversos testimonios en los cuales los deponentes dan cuenta de múltiples transformaciones, expulsiones, temas y motivos de la tradición oral sobre las brujas y se contrastarán con otros testimonios, documentos o fuentes. El primer capítulo de esta tesis busca esbozar un panorama del contexto novohispano en el que la labor del Provisorato de Indios tuvo gran impacto en el comportamiento e interacciones de la sociedad de la época, así como en la configuración de su imaginario colectivo. En el segundo capítulo de esta

investigación, se revisará dicha visión de mundo a partir de los testimonios que ofrece el *corpus*; en algunos de ellos, como el de Francisco Miguel, se puede observar la correspondencia entre el estilo del discurso, el género en el cual se articula y los intereses personales de quien lo enuncia, lo cual favorecerá el uso de tal o cual estilo lingüístico. El tercer capítulo procura explorar y ofrecer algunas herramientas y planteamientos críticos literarios para el análisis del expediente eclesiástico como fuente para el estudio de rasgos y elementos de la tradición y de la oralidad. Por último, las categorías planteadas en el cuarto capítulo para el análisis del *corpus* de esta investigación pretenden ayudar a comprender el expediente con base en los vínculos que se pueden establecer con los géneros de la tradición oral para enfocar su estudio desde una perspectiva literaria. Además del estudio, al final de esta tesis se encuentra la transcripción del *corpus* de esta investigación, antecedido por sus respectivos criterios de edición.

El análisis aquí propuesto se basa en la revisión histórica de Alberro, Lara Cisneros, entre otros; en los estudios teóricos de Lotman y de Ong, para la oralidad; de González y Zavala para el análisis literario; y de Maserá y López Ridaura para lo concerniente al análisis del expediente eclesiástico. Describiré su interés para este estudio en las siguientes páginas; es así que, para esta investigación, serán fundamentales los estudios de Solange Alberro quien es una destacada historiadora e investigadora, cuyo trabajo ha dejado una huella significativa en el campo de la historia social y cultura de la América Latina colonial. A lo largo de su carrera, Alberro ha abordado temas fundamentales relacionados con la historia de la Iglesia, la Inquisición y la sociedad colonial, entre otros, ofreciendo su visión de la vida cotidiana y las prácticas culturales de la época. La investigadora ha analizado exhaustivamente expedientes inquisitoriales, revelando información relevante sobre las creencias, las prácticas

culturales y la vida cotidiana de las comunidades de la época. Asimismo, a través de su análisis de documentos históricos, Alberro ha revelado la riqueza de las tradiciones orales y las prácticas culturales que persistieron a pesar de la influencia e imposición de las autoridades coloniales.

En este trabajo, se explorarán algunas de las contribuciones clave de Mijaíl Bajtín a través de un análisis exhaustivo de sus obras más influyentes, centrando la investigación en la conexión intrínseca que el teórico establece entre el lenguaje y la construcción de significado en el ámbito individual y colectivo. En concordancia con la perspectiva teórica de Mijaíl Bajtín, el indio Francisco, uno de los protagonistas del expediente analizado en esta tesis, demostraba una comprensión clara de la relevancia del papel del otro en el proceso comunicativo. De manera análoga al enfoque de Bajtín, Francisco Miguel reconocía que la presencia y participación del otro constituían elementos fundamentales para alcanzar una comunicación efectiva, especialmente en términos de persuasión. La obra de Mijaíl Bajtín ha dejado una marca indeleble en la teoría literaria y lingüística contemporáneas. Su enfoque innovador y su profundo compromiso con la comprensión de la relación entre el lenguaje y la visión de mundo han abierto nuevas perspectivas en el estudio de la comunicación humana.

Así, se analizará, también, el estilo lingüístico presente en los testimonios que integran el expediente eclesiástico, centrándonos específicamente en el discurso de Francisco Miguel como objeto principal de estudio. Se mostrará que este individuo exhibe aparentemente competencias para la comprensión y aplicación del lenguaje en al menos dos esferas de actividad humana. Además, se observa que estructuraba sus discursos de manera que generaban la impresión de que tenía la capacidad de intuir la visión de mundo asociada con cada una de dichas esferas.

El concepto de semiósfera, como noción central en la obra de Yuri Lotman, se refiere al espacio semiótico que abarca todas las manifestaciones de la cultura y la comunicación. Lotman sostiene que cada cultura y sistema semiótico tiene su propia semiósfera, un entorno rico y dinámico que engloba todos los signos, símbolos y significados propios de esa cultura. La semiósfera no es estática, sino que está en constante evolución, reflejando los cambios y transformaciones en la sociedad.

Este concepto proporciona un marco teórico para comprender la complejidad de la comunicación, subrayando que los signos y significados no existen de manera aislada, sino que están interconectados en un sistema semiótico más amplio. En la semiósfera, la interacción entre diferentes elementos da forma a la creación y comprensión del significado. Así, la aplicación de la teoría de la semiósfera al ámbito de la traducción es particularmente relevante. Lotman sugiere que cuando se traduce de una lengua a otra, los traductores se enfrentan no solo a la tarea de transferir palabras, sino de moverse entre diferentes semiósferas. Cada lengua, según Lotman, tiene su propia semiósfera única, con sistemas simbólicos y culturales que influyen en la interpretación de los signos.

Al traducir, el desafío radica en la transferencia efectiva de significados entre estas semiósferas distintas. Los traductores no solo deben considerar las diferencias lingüísticas, sino también las variaciones culturales que afectan la comprensión de los signos. Lotman destaca que la traducción exitosa implica no sólo transmitir palabras, sino también capturar la esencia de la semiósfera original, preservando la riqueza cultural y simbólica inherente a ella. Según el lingüista ruso, en la frontera, individuos designados como «traductores» tienen la responsabilidad de interpretar estímulos que provienen de fuera del lenguaje propio de la semiósfera. De manera recíproca, estos traductores también se encargan de convertir los enunciados de la semiósfera en un lenguaje comprensible para aquellos externos a ella. En

este contexto, se evidenciará que Francisco Miguel se presenta como un ejemplar representativo de lo que Lotman define como traductor, ya que este individuo exhibió habilidades destacadas para comunicarse de manera efectiva con personas pertenecientes a distintas esferas sociales, como la eclesiástica y la popular. Además, demostró la capacidad de manipular su discurso con el fin de obtener resultados favorables para sí mismo.

Respecto de los estudios sobre oralidad, Walter J. Ong, académico y estudioso de la comunicación, ha dejado una marca indeleble en el campo de la oralidad a través de su obra clave *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*; este trabajo ofrece una profunda exploración de la naturaleza de la oralidad y su impacto en la evolución de la comunicación humana. En esta obra, Ong se sumerge en un análisis profundo de las diferencias fundamentales entre la oralidad y la escritura como tecnologías de la palabra. Explora cómo estas formas de comunicación no solo afectan la estructura del lenguaje, sino también la percepción, el pensamiento y la cultura en general.

Ong sostiene que la oralidad, al ser la forma primaria de comunicación en las sociedades preletradas, influye de manera significativa en la concepción del mundo y en los procesos cognitivos. A través de un análisis detallado, identifica características específicas de la oralidad y examina cómo estas difieren de los modos de pensamiento que se desarrollan con la introducción de la escritura. En el tercer capítulo de su obra, titulado «Algunas psicodinámicas de la oralidad»,<sup>1</sup> Ong presenta una serie de características que definen la mentalidad oral. Explora cómo la comunicación oral, al ser efímera y dependiente de la memoria, moldea la cognición y el comportamiento social en comparación con la comunicación escrita.

---

<sup>1</sup> Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Entre las características destacadas se encuentra la alta redundancia, la formulaicidad, la participación directa y la falta de distanciamiento espacial y temporal. Ong argumenta que estas características contribuyen a un pensamiento más fluido, participativo y emocionalmente cargado en las culturas que dependen en gran medida de la oralidad. Con el propósito de arrojar luz sobre lo que Walter J. Ong denominó «nuestra comprensión moderna de la oralidad», resultará necesario examinar con mayor meticulosidad las reflexiones de este académico estadounidense. En su texto, Ong explora los modelos de comportamiento del pensamiento vinculados a la oralidad y señala nueve características que guiarán el análisis del expediente que se abordará en este estudio. Resulta notable que siete de estas características estén claramente presentes en el documento en cuestión. En el tercer capítulo se examinará cómo estas particularidades y la concepción de la oralidad delineadas por Ong se ajustan al *corpus* de la presente investigación.

El análisis de los rasgos de los deponentes y acusados en el expediente permite identificarlos como miembros de una comunidad que exhibe lo que Zumthor denomina «oralidad mixta». Aunque algunas declaraciones provienen de testigos con habilidades de escritura, la mayoría de los declarantes, incluidos los tres acusados, carecían de dicha destreza. Es importante tener en cuenta que estos individuos ya reconocían la escritura como un código permanente, lo cual podría influir en sus declaraciones, ya que eran conscientes de que quedaban registradas por escrito.

Zumthor destaca la despersonalización y distancia en la oralidad influenciada por medios audiovisuales, como televisión y radio. Esto dificulta una respuesta directa al emisor, que emite mensajes sin considerar a un receptor específico. En contraste, el expediente eclesiástico, actúa como conducto utilizando el texto impreso (aunque manuscrito), proporcionando discursos originalmente orales de declarantes. A diferencia de la situación

analizada por Zumthor, en los escenarios comunicativos del expediente eclesiástico, los participantes mantenían contacto físico y visual durante las declaraciones, considerando no solo al receptor, sino también prejuicios y formas orales útiles para construir su discurso.

Por otro lado, para el estudio del expediente eclesiástico serán fundamentales los trabajos de Mariana Masera y Cecilia López Ridaura, dos investigadoras que han contribuido significativamente al estudio de los textos inquisitoriales en la literatura. Estas estudiosas se han destacado por su exhaustivo análisis de documentos eclesiásticos, revelando información valiosa sobre la vida cotidiana, la cultura y la sociedad, así como sobre temas, motivos, fórmulas y tópicos de la literatura de tradición oral. Ambas investigadoras han favorecido el estudio de textos eclesiásticos desde una perspectiva literaria. Su trabajo permite revelar la riqueza cultural, lingüística y literaria de los documentos eclesiásticos, ofreciendo valiosas interpretaciones respecto de las vidas de las comunidades, la transmisión de la tradición oral, las prácticas religiosas y la evolución de la lengua a lo largo del tiempo.

Finalmente, los estudios de Aurelio González y de Mercedes Zavala Gómez del Campo son indispensables para realizar el análisis propuesto en esta investigación; sus trabajos respecto de las unidades narrativas y discursivas en la leyenda, el romancero y el corrido aportan ideas estimulantes que contribuyen al estudio de dichas unidades en otros géneros narrativos de la tradición oral y aun en aquellos que no lo son, como el expediente eclesiástico. Ambos, destacados académicos, han contribuido significativamente al estudio de la tradición oral. González fue un experto en estudios de tradición y literatura popular con una amplia experiencia en la recolección y análisis de narrativas orales.

Es importante mencionar que el estudio de la tradición oral no se limita únicamente a la recolección de expresiones en diferentes formas que se identifican como géneros; también

incluye la identificación de expresiones culturales, tópicos, fórmulas, motivos, temas, cosmogonías, usos y costumbres, y rituales que son fundamentales para la comprensión de una comunidad. Dentro de dichos documentos encontramos una riqueza de información oral que puede ser analizada y estudiada para comprender diversos aspectos de la historia, cultura, sociedad y literatura.

## Capítulo 1. La participación social en las denuncias ante el Santo Oficio y ante el Provisorato de Indios en la Nueva España

El periodo colonial en la Nueva España, caracterizado por el encuentro entre culturas y la imposición de un nuevo orden social, político y religioso, estuvo sustentado en gran medida por instituciones clave que desempeñaron funciones cruciales en la administración y organización de la sociedad. Entre éstas destacan el Provisorato de Indios y el Santo Oficio de la Inquisición, cuyas atribuciones abarcaron desde la supervisión y evangelización de la población indígena hasta la preservación de la ortodoxia religiosa.

La capacidad de los prelados para juzgar casos de delitos contra la fe disminuyó progresivamente desde la instauración del Santo Oficio de la Inquisición por el papa Gregorio IX en 1213. Este proceso se acentuó en los territorios de la monarquía hispánica con la creación del Supremo Consejo de la Inquisición en 1478, otorgada por el papa Sixto IV a los Reyes Católicos. Sin embargo, durante el proceso de establecimiento de la Iglesia Católica en la Nueva España, los obispos mantuvieron plenamente su jurisdicción al menos hasta 1571. A partir de la fundación del Santo Oficio de la Inquisición para el virreinato de la Nueva España en ese mismo año, los obispos perdieron toda autoridad para conocer casos de delitos contra la fe cometidos por la población no indígena, aunque conservaron esta potestad en lo que respecta a los naturales.<sup>2</sup>

[...] por primera vez en la historia de la Inquisición española, se excluyó de la jurisdicción de ésta a una parte notable de la población. Desde su fundación en tiempos de los Reyes Católicos, el Santo Oficio nunca había visto limitada su jurisdicción sobre ningún grupo social, se entiende de bautizados. La exclusión

---

<sup>2</sup> Jorge E. Trasloheros, «El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630». *Historia Mexicana*. Vol. 51. Número 3 (2002): 485-516. Digital. <https://www.jstor.org/stable/25139395>

de los indios de la jurisdicción inquisitorial constituyó una novedad absoluta en la práctica procesal hispánica.<sup>3</sup>

La inquisición episcopal tuvo bajo su vigilancia a la población indígena con la prohibición de procesarlos; esta situación debilitó en gran medida la eficiencia que el Santo Oficio pudiera tener en la Nueva España, pues mientras que los indígenas estaban fuera de su competencia, la vigilancia que se le podía hacer al resto de la población estaba en gran medida condicionada a que ésta viviera en lugares centrales y si no era así no había posibilidad de regular a aquellos que habitaran en zonas lejanas y de difícil acceso.<sup>4</sup> Por ejemplo, la distribución más concentrada del Arzobispado en comunidades indígenas se ubicaba en zonas cercanas a los lagos centrales, así como en áreas montañosas como la Huasteca y algunos valles como el de Toluca. Por otro lado, la densidad de población indígena disminuía en las regiones del sur y del norte. Esta situación dio lugar a una administración espiritual compleja de la población indígena, ya que se presentaban numerosos desafíos logísticos para satisfacer sus necesidades. Uno de los principales obstáculos era la escasez de clérigos con los recursos técnicos apropiados, como el dominio de las lenguas nativas, para atender a una población tan amplia. Además, se enfrentaba el problema de parroquias demasiado extensas y con una población dispersa, lo que resultaba en una atención espiritual más esporádica y superficial.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Ana de Zaballa Beascochea, «Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España». *Los indios ante los foros de la justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. Jorge Tralosheros y Ana de Zaballa Beascochea (coords.). México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 17.

<sup>4</sup> Solange Alberro, «El Santo Oficio mexicano en este final de siglo» *Inquisición novohispana*. eds. Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, p. 54.

<sup>5</sup> Gerardo Lara Cisneros, «Tras las huellas de un fantasma. Apuntes para la historia del Archivo del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispados de México». *Fontes* (2018-2): 137.

La distancia significativa con Roma y las complicaciones para comunicarse directamente con la Santa Sede llevaron a conferir a los obispos en las colonias de la Nueva España mayores facultades en comparación con sus pares en el Viejo Mundo. En estas colonias, los obispos tenían la autoridad para absolver penas y pecados que normalmente eran competencia exclusiva de la Santa Sede. En la administración de justicia eclesiástica, esta prerrogativa se extendía igualmente; en lugar de dirigirse a Roma, las apelaciones de las sentencias de los tribunales eclesiásticos se dirigían al arzobispo titular de la provincia eclesiástica o a otro obispo cercano. Las diócesis novohispanas, siendo considerablemente más extensas que las europeas, se enfrentaban a desafíos geográficos y a la falta de infraestructura vial. Esto complicaba las visitas pastorales programadas para los obispos, lo que a su vez llevó a la implementación de nuevas regulaciones sobre las visitas a las diócesis, la designación de visitadores delegados y la realización de visitas extraordinarias para abordar problemas específicos. Además, la diversidad de asuntos a tratar, en gran medida influida por el mestizaje racial y cultural, planteaba desafíos adicionales. En este contexto, los obispos en las colonias en la Nueva España se encontraban encargados de resolver situaciones jurídicas y morales que eran prácticamente ajenas al ámbito europeo. Así, el tribunal eclesiástico en los reinos indianos actuaba como una «ventana» hacia la sociedad indígena y criolla para la Corona y el Santo Oficio, reflejando sus problemas, conflictos y armonías, como las generadas por matrimonios interraciales entre los diversos grupos del mundo colonial.<sup>6</sup>

Los arzobispos de México instituyeron instancias judiciales para abordar casos de ofensas a la fe y eliminar prácticas perjudiciales con el fin de promover una reforma en las

---

<sup>6</sup> Justo Donoso, *Instituciones de derecho canónico americano*, t. III, libro cuarto, p. 279-283. Citado por Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, pp. 23-24.

costumbres. En el año 1571, surgió el Tribunal del Santo Oficio, cuya competencia se centraba en delitos de fe cometidos por la «gente de razón». A partir de ese momento, los tribunales episcopales se dedicaron a asuntos relacionados con capellanías, obras benéficas, testamentos, cuestiones matrimoniales, jurisdicción episcopal, así como a la justicia civil y penal, incluyendo delitos de fe cometidos por la población indígena. Los obispos pusieron un énfasis especial en la lucha contra el pecado público y en promover la reforma de las costumbres tanto entre la clerecía como entre los fieles.<sup>7</sup>

El establecimiento del Santo Oficio en la Nueva España tuvo la función de «preservar la pureza de la fe en las tierras y almas recién conquistadas»,<sup>8</sup> es decir, en un principio la institución debía cuidar la religiosidad de los pobladores de este nuevo mundo quienes, a su vez, apenas estaban siendo iniciados en las doctrinas de la Iglesia católica; sin embargo, estas personas no eran las únicas por las que el Santo Oficio se tenía que preocupar, pues además se estaban integrando al nuevo mundo migrantes españoles, esclavos africanos, judíos y musulmanes conversos, entre otros, por lo que también era necesario impedir la difusión de ideas y prácticas alejadas de la ortodoxia cristiana, empresa difícil ante las interacciones e intercambios culturales que se generaban. Así, se puede ver al Santo Oficio —y al Provisorato—

como forma de control social y como medio para asegurar su cohesión, su supervivencia, su seguridad. Si desde su creación por los Reyes Católicos se le asignó vigilar y perseguir a quienes tuvieran tendencias separatistas como pudieron ser musulmanes y judíos, en la época de Felipe II, este, espantado ante el cisma que no sólo dividió al mundo ideológicamente sino políticamente con lo cual desapareció el inmenso imperio de Carlos V, tenía la idea de cohesionar a su

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 143,144.

<sup>8</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 586. Versión digital disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=jOURDQAAQBAJ&lpg=PP1&dq=Inquisici%C3%B3n%20y%20sociedad%20en%20M%C3%A9xico%201571-1700&hl=es&pg=PP1#v=onepage&q=Inquisici%C3%B3n%20y%20sociedad%20en%20M%C3%A9xico.%201571-1700&f=false> consultada el 21/01/24.

monarquía mediante una cohesión religiosa, espiritual, que debería ser indestructible.<sup>9</sup>

Sin embargo, las prácticas que la Inquisición solía emplear en España no pudieron ser las mismas para América pues la extensión territorial del nuevo continente era mucho mayor y los funcionarios asignados insuficientes para cubrir tan amplio espacio;<sup>10</sup> además, dado que los indígenas habían sido cristianizados recientemente, quedaron fuera de la jurisdicción inquisitorial, «resultando por otra parte una amplia zona de refugio para los transgresores, que siempre podían perderse lo mismo en el espacio geográfico que en el mundo indígena, rural o urbano».<sup>11</sup>

De tal forma que el Provisorato de Indios, institución central en el proceso de evangelización y administración de la población indígena, se erigió como un componente esencial en la configuración del sistema colonial. Fundado con el propósito de supervisar y guiar a los nativos en cuestiones de fe, justicia y gobierno, esta entidad asumió un rol intermediario entre la Iglesia y las comunidades indígenas. Su mandato abarcó un espectro amplio de funciones, desde la asignación y supervisión de misioneros y frailes dedicados a la evangelización hasta la regulación de asuntos legales y políticos en las comunidades indígenas.

Un aspecto cardinal de la labor del Provisorato fue la organización y administración de los pueblos de indios, núcleos poblacionales especialmente designados para los nativos; ya que «según el Concilio de Trento, los obispos, al ser pastores de su grey, eran responsables

---

<sup>9</sup> Ernesto de la Torre Villar, «La inquisición». *Inquisición novohispana*. Ed. Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, p. 67.

<sup>10</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 586.

de administrar la sana convivencia y buen gobierno en sus diócesis». <sup>12</sup> Al respecto, Lara Cisneros explica que

la Audiencia del Arzobispado de México se definió por la peculiar composición indígena de su feligresía. La construcción de este tribunal no fue de una sola vez; fue resultado de ensayo y error, y llevó décadas darle una estructura que respondiera de forma efectiva a las demandas de la población para la que fue creado. A medida que avanzaron los años, poco a poco fue perfilando su estructura, sus funciones (y sus funcionarios), así como sus mecanismos y la normatividad peculiar a ejercer. <sup>13</sup>

Así, aquellos asentamientos no sólo proporcionaban un espacio físico donde se podía cultivar la fe católica, sino que también servían como centros de producción agrícola y artesanal. Esta organización territorial no únicamente facilitaba la supervisión y control de la población indígena, sino que también permitía la implementación de políticas coloniales.

La función tutelar y protectora del Provisorato de Indios fue esencial en la defensa de los derechos y la dignidad de la población nativa. Esta entidad trabajó en conjunto con las autoridades civiles y eclesiásticas locales para asegurar el cumplimiento de las leyes coloniales en los territorios indígenas y para prevenir posibles abusos por parte de colonizadores o funcionarios locales. Sin embargo, a pesar de su intrincada naturaleza y en ocasiones de su aparente incoherencia, el sistema judicial colonial fue diseñado para una sociedad que operaba bajo un modelo corporativo. <sup>14</sup> Esta característica corporativa resultó en la creación de un marco legal diferenciado tanto para los individuos que conformaban la sociedad como para las instituciones a las que pertenecían. En la práctica judicial, esto se

---

<sup>12</sup> Gerardo Lara Cisneros, *op. cit.*, p.138.

<sup>13</sup> *Id.*

<sup>14</sup> En esta parte de su estudio, Lara Cisneros refiere que en los temas de justicia novohispanos hay asuntos poco conocidos para los estudiosos, debido a –entre otras cosas– «el complicado y a veces, en apariencia, contradictorio sistema judicial colonial estructurado para una sociedad corporativa. Esta última condición, la corporativa, propició un régimen jurídico diferenciado para los individuos que conformaban la sociedad, y una legislación específica para sus corporaciones; lo que en la práctica judicial se tradujo en la co-existencia de tribunales especializados según las calidades de las personas y las muchas corporaciones a las que dieron vida» en *Ibid.*, p. 139.

manifestó en la coexistencia de tribunales especializados encargados de atender a las diversas castas y a las numerosas corporaciones existentes. Esta situación propició ambigüedades legales que individuos e instituciones supieron aprovechar según sus intereses, lo que en algunos momentos condujo a situaciones de confusión en el ámbito judicial. De esta manera, una misma persona, ya sea por su origen o por su ocupación, tenía la posibilidad de pertenecer a múltiples corporaciones, lo que incrementaba la probabilidad de generar dudas acerca de las jurisdicciones a las que estaba sujeta.<sup>15</sup>

Una característica distintiva de estos tribunales era la casuística, una práctica común en la administración de justicia en las colonias, donde cada tribunal tomaba decisiones según su propio criterio. Incluso, la orientación y las políticas judiciales podían cambiar dependiendo del obispo titular. En contraste, los jueces del Santo Oficio estaban sujetos a un estricto régimen procesal definido por normas y disposiciones que debían seguir rigurosamente. Este aspecto también evidencia la falta de directrices generales por parte de la Corona, a pesar de su interés en todos los aspectos de la evangelización, muchos de los cuales fueron minuciosamente regulados. Es esencial tener en cuenta que, más allá de la personalidad del obispo, los atributos específicos de las culturas indígenas presentes en cada obispado también ejercieron influencia en el comportamiento de la audiencia episcopal. La actuación de dicha audiencia estuvo significativamente determinada por factores tales como la arraigada práctica religiosa, las estructuras políticas características de las comunidades indígenas, el desarrollo y la influencia del cabildo indígena, así como el nivel de asimilación de la cultura y las instituciones castellanas.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> *Id.*

<sup>16</sup> Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, p. 21.

El principal cambio en el derecho canónico indiano, en comparación con el derecho canónico importado de Europa, reside en la inclusión completa de la legislación relacionada con el patronato-vicariato. Esto implica que el régimen secular sobre asuntos eclesiásticos fue completamente aceptado por la autoridad eclesiástica y se incorporó efectivamente en la legislación canónica, junto con disposiciones episcopales, bulas papales, entre otros. Aunque este fenómeno ya se había observado en etapas anteriores de la historia española, como en la legislación canónica visigótica, su presencia en la Edad Moderna refleja la profunda fusión entre las dos administraciones, secular y eclesiástica, en las colonias novohispanas. Las fuentes que delimitan este derecho canónico indiano incluyen concesiones pontificias, cédulas reales, juntas apostólicas, concilios provinciales, sínodos diocesanos, catecismos, confesionarios con suplementos, reglas para la extirpación de la idolatría, tratados de hechicerías y sortilegios, sermonarios, la Inquisición americana, tribunales eclesiásticos, encuestas etnográficas y manuales misioneros.<sup>17</sup>

A pesar de tener objetivos y enfoques distintos, el Provisorato de Indios y el Santo Oficio de la Inquisición interactuaron en el complejo entramado de la sociedad colonial de la Nueva España. Ambas instituciones compartían el interés fundamental en preservar y difundir la fe católica, lo que en muchos casos las llevó a colaborar en la evangelización de las poblaciones indígenas.

No obstante, también surgieron tensiones y conflictos entre el Provisorato y el Santo Oficio. Uno de los puntos de fricción más relevantes fue la jurisdicción sobre los indígenas recién convertidos. Mientras el Provisorato asumía la responsabilidad de su guía espiritual y

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 24.

administrativa, el Santo Oficio buscaba asegurar la ortodoxia religiosa a través de sus propios métodos de persecución y vigilancia.

Tener este breve panorama en mente resultará indispensable para comenzar con el estudio del expediente que ocupa a esta tesis; el cual, dicho sea de paso, es inquisitorial, mas no el caso. Es decir, luego de llevar a cabo todo el proceso de Francisco Miguel, el provisor, el Dr. Pedro Larrieta, considera que las acusaciones contra Juana Simona y Melchora son asunto del Santo Oficio. Decide entonces mandarles una copia de todo el caso contra Francisco Miguel. Eso es lo que tenemos: una copia del proceso.

Los inquisidores lo reciben y le hacen una portada (la que comienza «Valladolid año de 1769»). El folio siguiente es la carta del provisor diciendo todo esto y tiene las notas en las que se señala que será el inquisidor Vicente el que se encargará del caso. La nota superior derecha dice que se busque en los registros si ya hay alguna denuncia contra las mujeres y que se pase al fiscal.

El siguiente documento es la carta del fiscal (el Lic. Amestoy) en donde dice que no le parece que esté bien fundamentada la acusación contra estas dos mujeres y que, por lo tanto, considera que no se les debe iniciar un proceso inquisitorial. Las notas marginales dicen que los inquisidores deciden hacerle caso al fiscal y se le avisa al provisor que, por lo que toca al Santo Oficio, le dejan el asunto al provisorato para que decida qué hacer con ellas y con el indio, que no era asunto inquisitorial.

Ahí es donde termina la participación de la inquisición en el caso. Como lo que les había mandado Larrieta era una copia del proceso, no la regresaron y los inquisidores se limitaron a archivarlo. Por eso el expediente está catalogado por el Museo y Archivo Histórico Casa Morelos —donde se encuentra este documento— en el ramo Inquisición.

## 1.1 La denuncia: algunos delitos perseguidos por el Santo Oficio y por el Provisorato de Indios

Los asuntos que el Santo Oficio perseguía en América también variaron respecto de su labor en España pues, «en tanto que en Europa la herejía ocupa el primer lugar, en la Nueva España este delito tiene el tercer lugar en importancia»,<sup>18</sup> ya que en primero estaban las faltas religiosas menores, como la blasfemia y el reniego, y en segundo delitos de tipo sexual como la poligamia o la sollicitación.<sup>19</sup> En su tesis de maestría, Víctor Bañuelos señala, por ejemplo, que «durante el período de Zumárraga como inquisidor apostólico (1536-1543), la Inquisición episcopal se mostró fuertemente activa, puesto que en este período de siete años se llevaron a cabo 152 procesos, entre los que se pueden destacar doce por idolatrías y cincuenta y seis por blasfemias»;<sup>20</sup> es notoria, pues, la importancia que esta institución concedía a las amonestaciones hacia cualquier descrédito a su autoridad,<sup>21</sup> recordemos que una de las funciones del Santo Oficio era la de «asegurar su cohesión, su supervivencia, su seguridad».<sup>22</sup>

Por otra parte, la blasfemia representa un delito serio para la Iglesia por tratarse de una ofensa directa hacia Dios, es así como Domingo de Soto, confesor de Carlos I, publicó su *Tratado de cómo se ha de evitar el abuso de los juramentos* en el que califica a la blasfemia

---

<sup>18</sup> Mariana Masera, «La voz y la noticia. Palabras y mensajes en la tradición hispánica» *Mensajes de España a América: "Apretar con el puño el humo o el viento" La inquisición en la cultura popular*. Ed. Fundación Joaquín Díaz. 2007, p. 79.

<sup>19</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, op. cit., p. 169.

<sup>20</sup> Víctor Manuel Bañuelos Aquino, «La representación de la hechicería en la diócesis de Guadalajara. Análisis de documentos religiosos desde la perspectiva de la Historia de las religiones (1753-1761)». Tesis de maestría. México: Universidad de Guanajuato, 2017, p. 76.

<sup>21</sup> *Id.*

<sup>22</sup> Ernesto de la Torre Villar, op. cit., p. 67.

como una falta grave y «ayuda a encuadrar teóricamente un delito contra Dios»;<sup>23</sup> en dicho tratado, de Soto definió a la blasfemia de la siguiente manera:

perjurar no es más de alegar a Dios por testigo de la falsedad; empero la blasfemia es un vituperio de Dios y un linaje de maldecirle, menguando algo de su honra, o atribuyéndole algún vicio que en su Divina Magestad no puede caer. Y de aquí es que por el perjurio afrentamos la sinceridad y verdad que hay en sus dichos, empero por la blasfemia ofendemos y obscurecemos gravísimamente la verdad de su substancia y deidad.<sup>24</sup>

Desde 1551 la blasfemia había sido una de las principales preocupaciones de la iglesia católica, la gran proporción de procesos inquisitoriales en contra de este delito es muestra de ello; censuras así eran auxiliares en la educación y conformación de la fe y la moral de la sociedad novohispana. La razón por la cual la blasfemia inquietó tanto al Santo Oficio es porque se trata de una ofensa pública, es decir, para que la injuria sea tal, debe ser verbalizada y escuchada por un otro, quien tendría el deber de hacer la denuncia de este pecado.<sup>25</sup> Tal dinámica propició el control social del Santo Oficio sobre la población al cederle la responsabilidad de la censura a los propios habitantes, convirtiendo a cada uno de ellos en ojos y oídos al servicio de la institución, al tiempo que concedía la autoridad a la Iglesia como ente regulador y censor de estos comportamientos.

Por su parte, la Corona asignaba a la autoridad eclesiástica la tarea de preservar la disciplina y las prácticas en cuestiones específicas en distintas ocasiones. Al mismo tiempo, indicaba a la justicia secular que supervisara las conductas de los indígenas, con la condición de que esto estuviera en concordancia con los principios de la fe cristiana y las normas legales castellanas:

---

<sup>23</sup> Izaskun Álvarez Cuartero, «De idolorum cultores: una visión general sobre la blasfemia y delitos contra la divinidad en Yucatán durante la colonia» *Clío & Crimen* núm. 13 (2016): 112.

<sup>24</sup> *Relecciones y opúsculos II-1 de Domingo de Soto*, Edición a cargo de Antonio Osuna Fernández-Lago, Salamanca, Editorial San Esteban, 2000, p. 69, citado por Izaskun Álvarez Cuartero, *op. cit.*, p.113.

<sup>25</sup> Izaskun Álvarez Cuartero, *op. cit.*, p.114.

Los gobernadores y justicias reconozcan con particular atención la orden y forma de vivir de los indios, policía, y disposiciones de los mantenimientos, y avisen a los virreyes o audiencias, y guarden sus buenos usos, y costumbres en lo que no fueren contra nuestra sagrada religión, como está ordenado por la ley 4. tit. I. lib. 2.19 [...], guardando sus usos y costumbres, no siendo claramente injustos, y que tengan las audiencias con cuidado, que así se guarde por los otros jueces inferiores.<sup>26</sup>

De tal suerte que la justicia secular intervenía en asuntos religiosos, mientras que la justicia eclesiástica tenía influencia en diversos aspectos de la vida diaria, tanto de indígenas como de españoles (o, más específicamente, no indígenas). Esto incluía cuestiones de moral sexual y actividades económicas, como la usura. Simultáneamente, debido al patronato y a la mentalidad de la época, se consideraban como delitos mixtos aquellos que hoy en día consideraríamos exclusivamente eclesiásticos. Se daban numerosos casos en los que ambas autoridades invadían la jurisdicción de la otra, generando conflictos interminables entre ambas esferas.

En cuanto a las novedades en el Derecho Canónico en la Nueva España, además de la incorporación de leyes seculares relacionadas con asuntos eclesiásticos, se introducían o ampliaban conceptos debido a las características particulares de la población del nuevo continente. Dos ejemplos concretos son la facultad de absolver completamente, sólo con penitencia de tipo espiritual y abjuración, «herejías e idolatrías» cometidas por los indígenas (siempre que no fueran reiteradas) y la ampliación de la categoría de «personas miserables» aplicada a estos.<sup>27</sup> Respecto de este término, Ana de Zaballa Bascoechea resalta la necesidad de «disipar si realmente para la justicia y especialmente para la eclesiástica fueron

---

<sup>26</sup> *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, ley 83, tit. 15, lib. 2. Citado por Ana de Zaballa Bascoechea, *op. cit.*, p. 26.

<sup>27</sup> *Id.*

considerados “personas miserables”» y qué significaba. Murillo concreta que considera «personas miserables»<sup>28</sup>

... cuales son los menores, aunque tengan curador y aunque sean ricos, con tal, empero de que al mismo tiempo sean huérfanos, de otra manera no; las viudas, aunque no sean pobres, a no ser que vivan impúdicamente; las mujeres, no meretrices, aun teniendo marido, pero inútil, por el que no pueden ser defendidas, porque está cautivo, desterrado o condenado a galeras; las vírgenes que carecen de padre; los ancianos decrepitos, debilitados por una larga enfermedad [...] los indios según Solórzano, De Jur. Indiar. tom. 2 lib.1. cap. 27 N.40 (sic). Y cualesquiera que a juicio del juez, sean dignas de conmisericordia. [...] Más las tales personas no pueden usar de su privilegio contra otras igualmente miserables [...] Porque este privilegio consiste principalmente en que aunque conforme a las reglas ningún litigante es admitido en primera instancia en los tribunales superiores, sino que deben acudir a su juez inmediato, tales personas son admitidas en primera instancia en la corte real y, por tanto, tales causas son llamadas: casos de Corte. Ya que se discuten en los tribunales reales también en su primera instancia y los litigantes son extraídos de su foro inmediato y los jueces inferiores son inhibidos [...]. También gozan de este privilegio las iglesias, los cabildos, los monasterios, las universidades, los colegios, las cofradías [...].<sup>29</sup>

La designación de «personas miserables» llevaba consigo ciertos privilegios que los jueces seculares intentaban evitar, considerándose incluso uno de los pecados habituales entre estos jueces. Un confesionario dirigido a españoles contiene un capítulo que aborda los pecados que, según la experiencia, los jueces y sus ministros cometían en la Nueva España. Siguiendo a Nelson Dellaferrera, De Zaballa opina que el autor, al analizar cada una de las veintisiete reglas, demuestra su agudeza para detectar la malicia utilizada por los jueces y sus ministros con el fin de perjudicar a los indios. La formulación precisa de los casos tenía como objetivo determinar la gravedad del pecado y, de esta manera, proteger al indio en su calidad de súbdito del Rey y persona miserable.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> *Id.*

<sup>29</sup> Visto en Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, pp. 28, 29.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 32.

En otros contextos, como en las penas parcialmente religiosas y consideradas propias de la autoridad secular, a menudo no se hacía distinción entre españoles e indios, aplicándose castigos iguales para ambos. Se imponían sanciones idénticas a españoles e indios por asuntos que no se consideraban herejía. Un ejemplo de ello era el delito común de no cumplir con el precepto anual de confesarse y comulgar una vez al año; tanto la «persecución» de este delito como su castigo eran los mismos para españoles e indios, como se evidencia en los autos del juez eclesiástico contra indios en Oaxaca en 1740 y el caso de un español encarcelado por el mismo motivo en 1751.<sup>31</sup>

Esto se puede comprobar en la calificación y trato para los delitos de brujería y hechicería y los castigos recibidos por magia por españoles en Europa. Murillo Velarde en su curso de derecho canónico indiano recoge que «igualmente a ambos fueros pertenecen las causas de sacrilegio e invasión de cosas eclesiásticas. [...] de sortilegio, de magia y de brujería cuando éstas no son heréticas y otras causas semejantes son de fuero mixto».<sup>32</sup>

La diferencia clave entre la audiencia eclesiástica y la Inquisición residía en que, al juzgar a un español hechicero y reincidente, el Santo Oficio imponía la pena capital, aunque se ofrecía la opción de arrepentimiento y aceptación de penas sustitutorias. En el siglo XVII, en España, los hechiceros o magos que mantenían un pacto explícito o implícito con el demonio eran considerados herejes y podían enfrentar excomunión, confiscación de bienes, infamia y pena de muerte, dependiendo de las circunstancias. García Marín señala que, en este período, estos maleficios, presumiblemente asociados con la intervención diabólica, eran considerados uno de los crímenes más graves.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> *Id.*

<sup>32</sup> Pedro Murillo Velarde, «Del Foro o fuero competente», *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Libro II, Título. II, p. 38. Citado por Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, p. 33.

<sup>33</sup> José María García Marín, «Magia e Inquisición: derecho penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII» en José Antonio Escudero (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid 1989, p. 231. Citado por Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, p. 34.

En el caso de los indios, se aplicaban penas más leves, ya que la pena capital estaba prohibida para ellos. Generalmente, para este tipo de delitos, en el siglo XVI, una vez que el Tribunal se instauró, se imponían azotes, humillación, trabajo en un monasterio para su instrucción y confinamiento.<sup>34</sup> En el siglo XVII, explica Balsalobre,<sup>35</sup> los indios acusados de superstición eran condenados a vergüenza y penitencia pública, según lo establecido por el Concilio Provincial Mexicano de 1585. De tal manera que los privilegios de los indios les permitían reducir las penas en comparación con las impuestas a los españoles por delitos similares.<sup>36</sup>

#### 1.1.1 La delación como práctica de observación social: rasgos de la tradición oral

Si bien el Santo Oficio se desempeñó como una institución de control de las conductas de la sociedad novohispana, igualmente significó la vía de desahogo de «las tensiones y pulsiones individuales y colectivas bajo la forma de denuncias»,<sup>37</sup> lo que, por un lado, permitía al delator encausar sus enojos o molestias, mientras que, por el otro, favorecía la estabilidad social al contrarrestar dichas tensiones y mantener a los miembros de la sociedad con la ilusión de que en algún momento las infracciones que han sido denunciadas serán castigadas.<sup>38</sup> Así, por ejemplo, se puede hallar en *Relatos populares de la Inquisición*

---

<sup>34</sup> Antes de la instalación del tribunal, en tiempos de Zumárraga, en el siglo XVI sí se llegó a condenar a indios a muerte por idolatría.

<sup>35</sup> *Id.*

<sup>36</sup> «Los indios acudieron a la justicia en muchas ocasiones, también a la justicia eclesiástica, lo que demuestra un verdadero mestizaje cultural por parte de la población indígena. Los indios cerraron acuerdos entre sí y con los españoles e hicieron uso frecuente de la justicia, hasta el extremo de que algunos historiadores han podido hablar, con fundamento, de un cierto “pleiteísmo indígena”. Esto demuestra que la protección y defensa del indio y, por tanto, su condición de miserables, no supuso un paternalismo paralizante, sino que por el contrario, se sirvieron de estos privilegios para sus intereses», en *Ibid.*, pp. 34, 35.

<sup>37</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>38</sup> *Id.*

*Novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones»* (2010), recopilación y edición hecha por Mariana Masera y Enrique Flores, un proceso iniciado en 1650 contra Agustina de las Nieves, «mestiza, natural de México y vecina del pueblo de Querétaro, por tomar peyote con malos fines y por sospecha de bruja»;<sup>39</sup> en él se puede observar que los procederes de algunos declarantes son muestra de la contribución al comportamiento regulatorio que los miembros de una sociedad ejercen sobre otros con base en las normas sostenidas por la autoridad, en este caso por la Inquisición novohispana. El 20 de marzo de 1650 Antonio de la Fuente compareció por voluntad propia ante el tribunal del Santo Oficio para declarar —entre otras cosas— que tenía conocimiento de la existencia de una bruja, pues se lo dijo una mujer que vivió con ella:

y aviendo visto unas luses por una calle, se movió plática de bruxas y dixo la dicha Leonor de Aguilar a este denunciante y a su hermana Leonor Ruiz que una muger que anda pidiendo por las calles (que no save su nombre, que es española o mestisa, que no está de cierto, sólo save que trae dos pares de naguas de colores y de lana, unas puestas y otras con que se cubre, que de vista bien la conos[i]era este denunciante) era bruja, porque abía vivido en una cassa con ella y la abía visto por una bentanilla beber peiote y varrer la cassa.<sup>40</sup>

Según su propia declaración, Antonio de la Fuente supo esta información aproximadamente un año antes de acudir al tribunal. En la historia que relata llama la atención, para lo que compete a este trabajo, la presencia de tópicos y motivos de la tradición oral, uno de ellos es el motivo de la bruja que se transfigura en un «cuerpo luminoso»,<sup>41</sup> el cual, señala Mercedes Zavala, es frecuente en leyendas sobre brujas en las que comúnmente «la bruja es una mujer capaz de transformarse en animal, en bola de fuego, en nahual, etc. y se alude, también, a la

---

<sup>39</sup> Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), «La bruja y el peyote. Agustina de las Nieves», *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-UNAM, 2010. pp. 91-94.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 41.

bruja como hechicera, curandera y capaz de hacer el mal a petición de un tercero»;<sup>42</sup> esta habilidad de transmutación de las brujas ha prevalecido en las leyendas y en el imaginario popular, tal es así que en 2014 Adriana Guillén recogió una *memorata* en la que se narra un encuentro con brujas convertidas en bolas de fuego que a la media noche bajan de un terreno.

La informante narra que cuando dichas bolas comenzaron a bajar hacia los árboles, ella se cubrió «y nada más sentías el aire cómo te pasaba, y eran las bolas, porque eran las brujas».<sup>43</sup> En este texto resalta la cercanía con la que ocurre el encuentro con las bolas de fuego y detalles como las «risas espantosas», que remarcan el temor que la informante dijo haber sentido, además son la prueba para la narradora de que se trataba de mujeres convertidas y por tanto, brujas; la presencia de bolas de fuego o luces en el cielo o en el campo es frecuente en textos procedentes de la tradición oral y también es usual que se les relacione con las brujas, quienes —según diferentes *corpus*— pueden transformarse con múltiples intenciones, ya sea para llevar a cabo alguna especie de aquelarre o, bien, para causar un daño; es así que Martínez González señala —a propósito del uso de la palabra *tlahuipuchtli* (humo luminoso), que en documentos de la colonia aparece para referir a un tipo de nahual femenino— que «se suele usar este vocablo para referirse a “brujas” que, retirándose las extremidades inferiores, se convierten en guajolotes y/o bolas de fuego para ir a chupar la sangre de los niños; tales acciones suponen que provocan la muerte»,<sup>44</sup> con esta

---

<sup>42</sup> Mercedes Zavala Gómez del Campo, «La tradición oral del noreste de México». Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 2006, p. 293.

<sup>43</sup> Adriana Guillén Ortiz, «Personajes y espacios sobrenaturales en la tradición oral de Coatepec, Veracruz». Tesis de maestría. 2016. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, A. C., 2016, p. 238. <https://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1013/643/1/Personajes%20y%20espacios%20sobrenaturales%20en%20la%20tradici%C3%B3n%20oral%20de%20Coatepec%2c%20Veracruz.pdf> consultada el 21/01/24.

<sup>44</sup> Roberto González Martínez, «Sobre la existencia de un nahualismo p'urhépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* núm. 117 (2009): 213-261. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13712894008> consultada el 21/01/24.

percepción de la naturaleza de dichas bolas de fuego y los peligros que implican es de comprender el miedo que éstas pueden provocar.

En la *memorata* recogida por Guillén, la informante explica que los muchachos con los que iba les dijeron «Volteen al cielo y van a ver lo que pasa ahorita dando las doce de la noche»,<sup>45</sup> las apariciones de bolas fuego, de ánimas, del Charro negro, de la Llorona, etc., en textos literarios de tradición oral ocurren siempre de noche, este tópico refiere al saber popular de que es en la oscuridad que se propicia tener contacto con algún ser sobrenatural o mágico, pues también la nocturnidad se asocia con el momento propicio para los hechizos. Llama la atención, en este sentido, el testimonio de Leonor Ruiz —correspondiente al proceso iniciado por su hermano el 20 de marzo de 1650—, quien en su declaración menciona el uso del término «ora de brujas» para explicar de manera sintetizada que debió ser de noche y, por lo tanto, las luces que se veían eran brujas:

Abrá siete u ocho meses, poco más o menos, que estando en su cassa esta denunziante, después de senar, como a las ocho o las nueve de la noche, en compañía de un hermano suio llamado Antonio de la Fuente, el moso, y juntamente una muger española soltera, que se a venido a vezindar a este pueblo de tres años a esta parte, que lo era de las minas de Tlalpuxagua, vieron unas luses por una calle, de que se levantó plática de brujas. Y un sobrino desta denunziante, llamado Nicolás Gusmán, que estaba presente dixo:

—Parese que es ora de brujas.

A lo qual esta denunziante respondió:

—Aquí no ay brujas. ¿De dónde abían de venir?

A lo qual replicó la dicha Leonor de Aguilar:

—Sí ay, señora, que en mi cassa ay una que la espíamos por una ventana.

[...] y prosiguió diziendo que vía de noche, por la dicha ventanilla, varrer la cassa, enramarla y beber peiote. Y amanesía con los ojos inchados de andar toda la noche.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Adriana Guillén Ortiz, *op. cit.*, p. 238.

<sup>46</sup> Enrique Flores y Mariana Maserá (coords.), *Relatos populares... op. cit.*, p. 91. Si bien la edición de estos textos difiere de la que se propuso para el *corpus* de este trabajo, se respeta la edición original de este volumen.

También como parte de este proceso y según su propio testimonio, Leonor de Aguilar únicamente vio a la supuesta bruja, Agustina de las Nieves, lavar un metate en el que había molido, pero que no supo si era o no peyote; y quien la espío por la ventana y fue testigo de cómo bebió lo molido, «varrió y regó y saumó el aposento»<sup>47</sup> fue su hermana, María de Aguilar. La decisión de observar a Agustina parece estar motivada por la curiosidad que las actividades de esta mujer despertaron en el par de hermanas: para una de ellas se trataba de una especie de fisgoneo mientras que para la otra levantó sospechas.

Lo anterior es notorio en el discurso de los testimonios por las descripciones que hace cada deponente; de esta manera, la declaración de María de Aguilar, de aproximadamente 16 años, indica, en primer lugar, que la testigo era amiga de Agustina de las Nieves, lo que ya advierte que si María tenía conocimiento de sus prácticas brujeriles muy probablemente las aprobaba, pues incluso Agustina tenía la confianza de beber peyote frente a ella. Por supuesto, la declarante no pasó por alto la oportunidad de aclarar que, si bien estaba al tanto de las actividades de Agustina e incluso las presenciaba, sí advirtió a la acusada que beber peyote estaba prohibido por el Santo Oficio; sin embargo, fue engañada por Agustina, quien le aseguró tener permiso de su propio confesor.

Por su parte, Leonor, hermana de María, parece no haber tenido conocimiento de nada previo al incidente que María le relató; de hecho, la rectificación constada en el expediente da cuenta de que en realidad Leonor no sabía nada, por lo que parece ser que, de alguna manera, le llegó información que la alertó y María se vio obligada a comentar este evento y denunciar a Agustina. Es a partir de la narración de María que Leonor ata cabos con algún recuerdo —el de Agustina con el metate—, lo relaciona con la historia que les contó Nicolás

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 92.

Guzmán y da por hecho que lo que vio fue a la acusada moliendo el peyote que su hermana le dijo que bebió. En ese momento, Leonor, como cualquier denunciante, se pudo haber sentido «premiada además por la seguridad de obrar con piedad ya que, teóricamente, sólo se trata de “descargar la conciencia”»,<sup>48</sup> y al ayudar al Santo Oficio con su denuncia ponerse en gracia con Dios.

Si la delación significa un medio para asegurar la paz eterna, se puede señalar que tanto en Leonor de Aguilar como en Antonio de la Fuente emergió un sentimiento de responsabilidad de la vigilancia social que hizo que la primera, por ejemplo, se esforzara por recordar cualquier comportamiento sospechoso para dar por hecho que Agustina era una bruja y tener algún elemento técnicamente honesto con qué respaldar su señalamiento; mientras que de la Fuente acude a denunciar, movido quizá por un tardío sentido de deber ciudadano o bien por temor a ser acusado.

Para buscar comprender cómo es que una persona participa activamente en estos comportamientos regulatorios y autorregulatorios para integrarse a una sociedad, motivados por una sensación de responsabilidad del orden, son de suma utilidad las reflexiones de Jean Delumeau, quien —entre otros temas— distingue entre el miedo y la angustia, como se muestra más adelante. Una persona acusada por el Santo Oficio o ante el Provisorato no sólo debía enfrentar diversas dificultades producto de las sentencias como la incautación de bienes, lo que desestabilizaría su economía y le generaría intranquilidad; además de lo anterior, cabe sumar la presión social que debió implicar haber sido señalado por estas instituciones y el daño que ello ocasionaría a la reputación de la familia.

---

<sup>48</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, op. cit, p. 128.

Sin embargo, lo que realmente podría haber inquietado la paz de las conciencias de la sociedad novohispana fue el peligro latente de que su alma fuera castigada por la eternidad, idea que muy seguramente generaba angustia en muchas personas; Delumeau indica que este estado de ánimo «se vive como una espera dolorosa ante un peligro un tanto más temible cuanto que no está claramente identificado»,<sup>49</sup> así, el temor al castigo eterno tiene como base la incertidumbre del desconocimiento del infierno y la ansiedad que esto genera aporta significativamente al incremento de este miedo: «la imaginación juega un papel importante en la angustia, ésta tiene su causa más en el individuo que en la realidad que le rodea»,<sup>50</sup> de esta manera, las inseguridades de cada persona contribuyen a hacer del infierno un lugar sumamente terrible, lo que ayuda a entender por qué la angustia lograría influir significativamente en los miembros de una comunidad como la de este expediente o la del *corpus* de este trabajo, por ejemplo.

Asimismo, la denuncia se convirtió en un medio eficaz para obtener el perdón y, por tanto, acceso al paraíso —o al menos para no ir al infierno—, por lo que las lealtades desaparecían con frecuencia y «la traición inherente a la delación se vuelve la única garantía de sobrevivencia, y más aún en este caso, de perdón, de reconciliación, de premio en el más allá y de vida eterna»;<sup>51</sup> además, salvar el alma del castigo divino también podía significar proteger al cuerpo de los tormentos terrenales que traía consigo un juicio inquisitorial o ante el Provisorato, como los prolongados periodos de prisión que se daba a los acusados en las cárceles eclesiásticas, en donde las autoridades podían mantenerlos por años, mientras los reos podían llegar a padecer enfermedades, aunado a las incomodidades propias del encierro

---

<sup>49</sup> Jean Delumeau, *El miedo en occidente*. México: Taurus, 2012, p. 30.

<sup>50</sup> *Id.*

<sup>51</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 247.

en un espacio descuidado y muchas veces sobrepoblado o, por el contrario, en completa soledad; ambas condiciones poco adecuadas para cualquier ser humano.

No dar cuenta al Santo Oficio o al Provisorato de la información que poseían estos denunciantes generó en ellos algo que puede llamarse angustia culpable, de la cual únicamente sabían librarse al hacer la denuncia, pues «desenmascarar a Satán y a sus agentes, y luchar contra el pecado era, además, disminuir en la tierra la dosis de las desgracias que realmente él causaba»,<sup>52</sup> por lo que participar de estas prácticas de observación y delación aliviaba de algún modo toda esa angustia de la comunidad, pues la «denuncia pretendía, por tanto, ser una liberación, a pesar de, o más bien a causa de, todas las amenazas que hacía pesar sobre los enemigos de Dios emboscados fuera de sus escondrijos».<sup>53</sup> Particularmente en el caso expuesto arriba, la presencia de esta angustia es notable, incluso es posible señalar una representación de ella en las hermanas Leonor y María de Aguilar desde la idea de Delumeau en la que advierte el carácter ambivalente de la angustia, que es «a la vez temor y deseo»:<sup>54</sup> en Leonor parece dominar el temor a las habilidades desconocidas que Agustina pudiera poseer y el miedo a lo insólitas que le podían resultar las adivinaciones y lo que se decía que esta mujer era capaz de hacer; en tanto que María muestra más bien un deseo por las prácticas de Agustina, quizá únicamente motivada por lo novedosas que le resultaron — tenía 16 años, a diferencia de Leonor, quien tenía cerca de 25 años—, además de la emoción que la expectativa generaba en ella.

Continuando un poco con las ideas respecto de los castigos que imponía la institución eclesiástica al cualquier tipo de descrédito de su autoridad, recordemos que el Santo Oficio

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>53</sup> *Id.*

<sup>54</sup> Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 31.

—así como el Provisorato de indios— también servía a la Iglesia católica «como forma de control social y como medio para asegurar su cohesión»,<sup>55</sup> he allí la importancia y utilidad que la vigilancia social podía aportar a la institución para su arraigo. Generar esta angustia en la población a través de la lectura de edictos, vigilancia constante y acusaciones ayudó a afianzar la autoridad de la Iglesia; en este sentido «podemos preguntarnos [...] si juramentos y blasfemias no expresaban una cristianización superficial, una simpatía por la herejía, una adhesión secreta incluso al ateísmo»;<sup>56</sup> es decir, lograr detectar a los blasfemos permitió a estas instituciones novohispanas identificar a aquellas personas que podrían significar alguna fuente de cuestionamiento de la fe y de su autoridad, para lo cual la vigilancia que hacían entre sí los propios miembros de la comunidad debió ser de gran ayuda; por tanto, esta población necesitaba ser educada o al menos tener conocimiento de las conductas deseables por la Iglesia y con base en ellas juzgar y denunciar todo aquello que no se les apegara. Así,

cuando se suscitaban problemáticas entre indios, o de mulatos contra éstos, los afectados acudían con los curas para quejarse. El párroco se encargaba de comunicar al provisor las acusaciones que se le imputaban. Normalmente los curas sabían que tratándose de un asunto contra un indígena, correspondía resolverlo el tribunal del provisorato y no la Inquisición.<sup>57</sup>

Por su parte, las diócesis no solo tuvieron un carácter misional en sus inicios, sino que, debido a la densidad de población indígena y su expansión territorial, la labor misionera continuó hasta el final del periodo colonial en la mayoría de ellas. Esto señala que el obispo asumía en las colonias novohispanas una responsabilidad más amplia que en el Viejo Mundo. Además de las funciones tradicionales de su cargo, en las diócesis de la Nueva España debía cuidar de los nuevos cristianos, supervisar el progreso de la evangelización y contribuir a la

---

<sup>55</sup> Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 67.

<sup>56</sup> Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 495.

<sup>57</sup> Juan Carlos Máximo Cortés, «Los indios ante el Juzgado del Provisorato en el obispado de Michoacán, siglo XVIII». *Revista Internacional d'Humanitas* (2015): 11-20. digital. <http://www.hottopos.com/rih35/11-20Cortes.pdf> consultada el 21/01/24.

consolidación del cristianismo entre los indígenas. En efecto, junto a una Iglesia plenamente establecida, siempre existía una Iglesia en formación: las misiones dentro de cada diócesis, las doctrinas o parroquias de indios. Esto se debía a que, como se evidenció rápidamente, a pesar de haber transcurrido muchos años desde su conversión, el riesgo de retorno a la idolatría siempre estaba presente.<sup>58</sup>

En América, como en España, se informaba a la población sobre los delitos que castigaba el Santo Oficio a través de la lectura pública de edictos de fe en los que se animaba a las personas para autodenunciarse, o bien, delatar a aquellos que estuvieran transgrediendo estas normas;<sup>59</sup> igualmente, los habitantes de las comunidades en las que se daban las lecturas podían escuchar

la descripción pormenorizada de prácticas de las que se les advierte con solemnidad que constituyen pecados y que vienen a ser cosas tan novedosas como incomprensibles por lo que se refiere a ellos: blasfemia, herejía, calvinismo, iluminismo, mahometismo, incesto, bigamia, mientras se habla de nociones misteriosas, personajes fabulosos, libre albedrío, gracia, Santa Trinidad, etc., en extraña relación con los pecados anteriormente señalados.<sup>60</sup>

Alberro resalta que el hecho de que las personas asistieran a la lectura de los edictos no necesariamente significaba que los comprendieran por completo, justo por ello estas instituciones novohispanas se vieron en la necesidad de hacerlos cada vez más explicativos —casi al punto de poder ser usados como especie de manuales— con la finalidad de instruir a la sociedad; esto generó una asimilación particular de aquellas ideas introducidas por los inquisidores (y provisosores) en la Nueva España.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, p. 22.

<sup>59</sup> Araceli Campos, «Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata. Análisis de un proceso inquisitorial». *Revista de Literaturas Populares* Año XII, número 2 (2012): 403.

<sup>60</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>61</sup> Un ejemplo de esta realidad es la redacción de tratados sobre idolatrías, advertencias o manuales dirigidos a los párrocos de las comunidades indígenas, así como las instrucciones presentes en los decretos conciliares y

Además, los juristas de esa época no tenían a su disposición un conjunto definido de normas aplicables en un código; más bien, se enfrentaban a una rica variedad de normativas provenientes de diversos cuerpos legales, tanto escritos como no escritos, todos vigentes simultáneamente y derivados de diversas fuentes. Esto generaba un amplio campo de conocimiento jurídico, del cual los jueces extraían las normas para aplicar a casos concretos que debían resolver. No se exigía un cumplimiento riguroso de una norma, sino la búsqueda de una justicia material ajustada al caso específico. Este marco proporcionaba a los jueces una amplia libertad para interpretar y aplicar una norma particular, siempre con el objetivo de cumplir con un ideal superior: asegurar que cada individuo recibiera lo que le correspondía.<sup>62</sup>

Respecto de las formas de recepción y asimilación de la cultura, conviene traer a colación las reflexiones de Carlo Ginzburg quien, en su libro *El queso y los gusanos*,<sup>63</sup> critica —entre otras cosas— una historia aristocrática y tradicional de las ideas, la cual piensa el modelo de la cultura como unilateral y persistentemente descendiente que es producido por las élites mientras que las clases populares se limitan a tener un papel pasivo de recepción e imitación:

Se atribuye a las clases subalternas de la sociedad preindustrial una adaptación pasiva a los subproductos culturales excedentes de las clases dominantes (Mandrou), o una tácita propuesta de valores, si acaso parcialmente autónomos respecto a la cultura de aquéllas (Bollème), o una ajenidad absoluta que se sitúa

---

las orientaciones emitidas por la Corona sobre el mismo tema, desde el siglo XVI hasta el final del XVIII. En el siglo XVI este tema fue abordado en la mayoría de las crónicas elaboradas por religiosos, catecismos, confesionarios y concilios, lo cual resulta comprensible dada la etapa inicial de la evangelización y conversión en las colonias. En el siglo XVII, a modo de ilustración, se pueden mencionar las investigaciones realizadas por Gonzalo de Balsalobre cuando descubrió, en 1653, la persistencia de creencias paganas en una localidad de su parroquia. Como consecuencia de este estudio, redactó su *Tratado de las idolatrías y hechicerías* con el propósito de alertar a los párrocos de las comunidades indígenas. Este esfuerzo tuvo repercusiones, ya que otros sacerdotes, siguiendo la Instrucción pastoral del obispo Hevia y Valdés, iniciaron procesos similares relacionados con idolatrías y hechicerías en diversas localidades de Nueva España (Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, pp. 30-31).

<sup>62</sup> Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, p. 22.

<sup>63</sup> Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*. Barcelona: Ediciones Península, 2008.

sin rebozo más allá, o mejor dicho más acá, de la cultura (Foucault). Es mucho más valiosa la hipótesis formulada por Bajtín de una influencia recíproca entre cultura de las clases subalternas y cultura dominante.<sup>64</sup>

Desde estas ideas, se puede observar que el Santo Oficio y el Provisorato de Indios imponían determinadas normas —y castigaban a quienes incurrieran en desacatos— y las comunicaban a la población a través de los edictos de fe, tratados sobre idolatrías, advertencias o manuales de los cuales los párrocos y la gente aprendía no sólo lo que sí era deseable de su parte, sino también lo que no lo era, y cómo o con qué se formaba aquello que no debía hacerse. En este punto la participación de la sociedad se aparta de este planteamiento de la historia tradicional de las ideas, pues las personas comenzaron a tomar un papel activo, ya que no simplemente reprodujeron aquello que escuchaban y aprendían, sino que lo pusieron en relación con sus propias prácticas y saberes, generando algo nuevo, sí posterior —pero no necesariamente tardío, como sugeriría la historia tradicional de las ideas— y diferente del modelo hegemónico, producto de la apropiación social de esta nueva cultura.

Así, dichos edictos servían a la población como parámetro de lo que se esperaba de ellos como buenos católicos e instruían también a la gente sobre aquello que no estaba permitido y, por tanto, no debía hacer. Se ha apuntado que, al señalar comportamientos prohibidos, se consignaban con detalle prácticas y rituales que, paradójicamente, podían servir de guía a los transgresores, pues

la lectura de los edictos de fe promulgados por el Santo Oficio, en los que se describen las principales prácticas mosaicas, constituye el medio más importante para los judaizantes mexicanos de conocer su religión, en un extraño ejemplo de situación en que la herramienta represiva se transforma en agente difusor de los comportamientos que pretende reprimir, al convertirse la institución inquisitorial en auxiliar involuntario de la disidencia.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>65</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 419.

Como parte de estas enseñanzas involuntarias de los inquisidores y provisosores a través de los edictos de fe se encuentran, además de los rituales judaizantes, los temas referentes a la brujería y la hechicería, con los que se relacionaba la «superstición»<sup>66</sup> con diferentes prácticas mágicas.<sup>67</sup> Así, por ejemplo, en 1692 el Santo Oficio realizó un edicto para prohibir el uso del peyote en el que se dice que

se ha vuelto a introducir, practicar, y usar de la dicha yerba, o raíz peyote, y otras de la misma calidad y efecto como son la yerva llamada pipilzizintli, de los mexicanos, y tzittixu, de los othomíes, que quiere decir la rosita, o Rosa María, y unos gusanitos, uno macho, y otro hembra que venden los indios, para efectos amatorios, en diversas partes, y lugares de nuestro distrito, y especialmente en la ciudad de Querétaro.<sup>68</sup>

Es así que un asunto tan cotidiano como el uso de una yerba —al tratarse de una situación cercana con la que la población se podía identificar con facilidad— pudo recibir mayor atención de las personas;<sup>69</sup> además de que la descripción de la hierba, sus diferentes nombres e incluso el lugar en donde su venta era más popular, podría despertar la curiosidad de la gente y propiciar su uso, principalmente en situaciones desesperadas en las que era necesario encontrar algún objeto o se buscaba el amor, como señalaba el edicto. Muestra de que la prohibición no necesariamente implicaba que las personas acataran la norma son las declaraciones contenidas en un expediente de San Juan del Río de inicios del siglo XVIII en el que se «relata una serie de sucesos sobrenaturales, relacionados con la “yerba maría”»;<sup>70</sup> en su declaración, Nicolás López denuncia que

---

<sup>66</sup> Nos apoyaremos en la definición de «superstición» ofrecida por Santo Tomás y que Caro Baroja recupera en *Vidas mágicas e inquisición*. Madrid: Itsmo, 1992, p. 26: «es el pecado, por exceso, contra la virtud de la Religión; ésta, como virtud moral, queda en el justo medio entre dos excesos: el de la irreligiosidad, de un lado, y el de la fe supersticiosa, del otro. Dentro de la superstición se incluye, por un lado, el culto indebido a Dios; es decir, un culto con arreglo a formas que no son adecuadas ni gratas, que son superfluas o alteradas; por otro, queda toda especie de idolatría; también todas las formas de adivinación y las llamadas de observancia».

<sup>67</sup> Araceli Campos, *op. cit.*, p. 404.

<sup>68</sup> AGN, Inquisición, vol. 678, fol. 202r. Citado por Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), *Relatos populares... op. cit.* p. 82.

<sup>69</sup> Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), *Relatos populares... op. cit.* p. 83.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 216.

Le dixo la dicha Theresa Manzilla a este declarante que en una ocasión abía estado enferma ella i que abía llamado a una yndia llamada Theresa —vezina desta jurisdicción, en el paraxe que llaman La Trinidad, la qual no sabe si es casada ni su apellido—, y que la susodicha le dixo a la dicha Theresa que la curaría, y que abía de tomar la hierba de santamaría en un temascal, i sudar con ella.<sup>71</sup>

Este expediente da cuenta de que, a pesar de estar prohibido, el uso de estas hierbas continuó por lo menos hasta inicios del siglo XVIII con diversos fines, tales como la sanación de malestares físicos —como en el testimonio anterior— o para obtener mediante su uso cierta información considerada necesaria por quien recurría a estos servicios; ese fue el caso cuando, más adelante, Theresa Manzilla declara que hacía tiempo doña Luisa le hizo saber de la existencia de dinero enterrado en una hacienda

Y en esta ocasión entró una yndia llamada Theresa, casada con Onofre, cuijo apellido no sabe, [...] Y le dijeron a dicha yndia que abían tenido noticia que en los paredones viexos de su hazienda abía dineros enterrados, que si acaso lo sabía o lo avía oído dezir. A que respondió la yndia que no sabía que era cierto el aber allí enterrado dinero. [...], dixo dicha yndia que a ella se lo dezía la hierba que vebía, la rossamaría.<sup>72</sup>

Al parecer, el uso de esta hierba con diferentes propósitos era una práctica bastante conocida por la sociedad novohispana, en cuyo imaginario se fueron arraigando tales prácticas relacionadas con la magia y la superstición. Así, estos usos para dicha hierba están presentes también a mediados del siglo XVIII, en el expediente contra Francisco Miguel —*corpus* de esta tesis—, indio acusado de ser curandero y con fama de hechicero, quien señala a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval por tener hechizado a Pedro Solorio

Y que esto llegó a alcanzarlo y saberlo porque bebió una vez sola la santa rosa; y que a éste lo curaba con una untura que hizo con sebo de riñonada, la yerba del pe[y]ote molida y la yerba de santa rosa así mismo molida; y que de esto resultaba írsele secando u oreando el cuerpo, de lo que recibía mucho alivio.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> *Id.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>73</sup> AHCM, Inquisición, caja 1240, exp. 83, [f. 9v] (6v). En adelante, sólo se indicarán los folios correspondientes. «Entre corchetes se señala la foliación que se consideró para esta edición, la cual comienza con la portada, seguido de los autos al Señor Inquisidor Fiscal. La foliación entre paréntesis corresponde a la original de la

Muchos de los remedios que Francisco Miguel empleaba para sanar a sus pacientes maleficiados están hechos con peyote o con la hierba de la santa rosa,<sup>74</sup> de tal manera que dicho médico curandero también la utilizaba para, de alguna manera, purificar el cuerpo al untarlos, por ejemplo, al hacer que por este método curativo a Gertrudis —otra paciente suya— le salieran gusanos de las ingles y también por la orina; asimismo, este acusado lo utilizaba como un medio de protección para Pedro Solorio en contra de la mujeres que se presumía lo estaban enfermando por medio de hechizos.

De igual manera, Francisco Miguel dice haber bebido esta hierba con la finalidad de obtener conocimientos respecto de la identidad de ciertos animales que rondaban la hacienda en la que practicaba sus curaciones:

Y preguntándole su merced si conoció que este animal fuese alguna persona que viniese en figura de gato a hacerle daño, respondió que no lo conoció ni supo quién

---

copia enviada dada por el Provisorato a los inquisidores. Se mantendrán ambas numeraciones, la dada para esta investigación entre corchetes y entre paréntesis la original». Ver Criterios de edición del documento citado en el cuerpo de la tesis, p. 158 de este documento.

<sup>74</sup> Sobre si la santa rosa es *cannabis* o es la parte femenina del peyote, los investigadores no se han puesto de acuerdo. Se conoce como *santa Rosa* a la planta de *cannabis* que ha sido cuidada desde su cultivo para uso ritual exclusivamente; Garrett Ríos y Báez Cubero explican que para los otomíes de la región oriental de Hidalgo el uso de esta hierba es primordial en sus costumbres y tradiciones: «La Santa Rosa no se compra ni se comercia; se comparte. Quienes la cultivan en sus huertos le dan un mantenimiento particular. La secan a la sombra y la depositan en el altar familiar. Se sahúma y sólo se consume para actividades rituales o de curación. Además no se fuma, se ingiere o se remoja para fines curativos. La sacralidad de la hierba conlleva un respeto hacia todo proceso de producción y consumo» (María Gabriela Garret Ríos y María de Lourdes Báez Cubero, «La Santa Rosa» *Artes de México. En Línea* (s.f.). 26 de 12 de 2023. <https://artesdemexico.com/la-santa-rosa/> consultado el 21/01/24. Por su parte, Fagetti, Garrett Ríos y Reinoso Niche ofrecen un panorama del uso de plantas con propiedades psicotrópicas entre los otomíes de la huasteca sur (Hidalgo, Puebla y Veracruz), y señalan que «pudo haber ocurrido que la marihuana haya suplantado poco a poco el uso del peyote y de otros enteógenos entre los pueblos otomíes, conservando el mismo nombre y, por consiguiente, el simbolismo y los atributos de la santa limeña [Santa Rosa], pero es un hecho que el cannabis no es la única planta enteogénica» (Antonella Fagetti; María Gabriela Garrett Ríos; Jorgelina Reinoso Niche, «Interlocución y mediación: el uso ritual de la santa rosa entre los otomíes de la huasteca meridional (México)». *Scripta Ethnologica XXXIX* (2017): 49-66. Digital. 26 de 12 de 2023. <https://www.redalyc.org/pdf/148/14853734002.pdf> consultado el 21/01/24. En ocasiones, el uso del nombre de *santa rosa* para referirse al peyote o al cannabis en las declaraciones de los expedientes inquisitoriales estará sujeto a la tradición propia del entorno del testigo. Por ejemplo: «El consumo de peyote fue frecuente en diferentes regiones del país, destacándose por el número de procesos inquisitoriales en los que este estaba involucrado en los estados de Zacatecas, Michoacán, Guanajuato, la Ciudad de México, Querétaro y San Luis Potosí [...] La persecución hacia este tipo de ritos promovió el sincretismo con la hagiografía cristiana y se le denominó Niño Jesús, Santísima Trinidad, Nuestra Señora, Santa Rosa María, Yerba Santamaría, Santa María del Peyote y Yerba María» (Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), *Relatos populares... op. cit.*, p. 48.)

podría ser. Y preguntándole otra vez su merced cómo cuando se le tomó su primera declaración dice en ella haber tenido conocimiento de las personas que se le aparecían o veía en figura de otros animales, dijo que porque en aquel tiempo bebía la yerba de la santa rosa y que por eso lo sabía.<sup>75</sup>

En declaraciones posteriores, Francisco Miguel niega haber creído en los poderes de esta hierba y sostiene que, si bien la bebió, no curó a ningún enfermo, ya que su interés era el de recibir un beneficio económico: «Y con efecto, por uno y otro bebí los b[r]ebajes que dicen ser buenos para adivinar y curar».<sup>76</sup> Al parecer, lo que Francisco Miguel hizo fue aprovecharse del estereotipo que circulaba en la época —y desde el siglo XVI— en el cual se veía a los indígenas como los depositarios y poseedores de saberes mágicos:

Todo parece indicar que el europeo acude al indio, conocedor de procedimientos que le parecen convincentes, porque, como lo anota Julio Caro Baroja, el grupo vencido, o considerado inferior, aparece al vencedor como investido de poderes y atributos más «naturales» y que le confieren un papel predilecto cuando se trata de establecer relaciones con el mundo irracional.<sup>77</sup>

Francisco Miguel se encuentra en fuga debido a que, dos años antes de ser detenido, cometió el asesinato de don Diego «el Rico». En esta situación, es comprensible pensar que busca una forma rápida y sencilla de subsistir. La sugerencia de dos testigos podría haberle inspirado la idea de adoptar la profesión de curandero:

y asimismo a Luisa, mujer de Sinaloa, y a Pedro Solorio, actuales enfermos, quienes por sospechas que de ello tenían, en conversación me dijeron que si me atrevía a saber de cierto que las expresadas Juana «Marmoleja», «Chora» y Pedro Mejía eran con sus artes mágicas los agresores de sus accidentes que me pagarían y regalarían bien; y yo, por el interés de las promesas, les dije que no sólo me atrevía a saberlo cierto, pero también a curarlos.<sup>78</sup>

Este hecho es revelado por Francisco Miguel en un escrito sin fecha, pero presentado al provisor el 9 de abril de 1763, es decir, más de un año después de su apresamiento (23 de

---

<sup>75</sup> [f. 33v] (30v)

<sup>76</sup> [f. 37v37 v] (34v)

<sup>77</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, op. cit., p. 300.

<sup>78</sup> [f. 37v37 v] (34v)

junio de 1761), quizá la confesión está movida por el deseo de suavizar la sentencia del provisor y también acelerar su proceso, pues, al parecer, dejar a un acusado confinado por tiempo indefinido era una práctica común efectiva para generar angustia a los presos:

La presión psicológica fue una de las armas más efectivas de los inquisidores. Los reos a menudo eran reclusos durante meses o incluso años sin que fueran llamados a una audiencia. Al promover el aislamiento y el abandono, la desesperación y la angustia de los reos aumentaban gradualmente, aun cuando los médicos de la época recomendaban lo contrario en la medida que era una tortura psicológica muy grave; sin embargo, éste era su propósito: lograr que la angustia derrumbara la fortaleza mental de los inculpados.<sup>79</sup>

Casi podría pensarse que tanto el Santo Oficio como el Provisorato tenían una predilección particular por hacer uso de este tipo de métodos, con la intención de generar angustia en la población para diferentes propósitos —ya se habló de cómo lo hacía para incentivar la vigilancia social, o bien, había casos en los que los presos no estaban enterados de qué se les acusaba—; con este método, es visible que inquisidores y provisosores se enfocaron en utilizar la angustia en otros sectores de la población con la finalidad de obtener las confesiones de los acusados, pues sometidos a tal confinamiento en el abandono «no pocos preferían terminar el calvario confesando sus delitos».<sup>80</sup> Es así que Francisco Miguel envió tres escritos confesos solicitando la sentencia pertinente y la misericordia de los jueces, y el 11 de abril de 1766, seis años después de haber sido apresado, se ofrece el tan ansiado dictamen; la considerable lentitud con la que la institución llevó este caso por superstición en contra de Francisco Miguel nos hace pensar en cuánto tiempo podían llegar a tomarse para causar la angustia de los acusados de delitos más graves —según lo contenido en este expediente, a

---

<sup>79</sup> Pedro Miranda Ojeda, «Las sanaciones de la fe. Los autos de fe y la aplicación de penas del régimen inquisitorial en el México colonial». *Contribuciones desde Coatepec* enero-junio. Número 14 (2008): 64.

<sup>80</sup> *Id.*

este hombre correspondía rendir cuentas por el asesinato de don Diego «el Rico», en San Juan de los Plátanos—. <sup>81</sup>

Regresando a la confesión dada por este acusado en uno de sus escritos, podría señalarse que, independientemente de los motivos que este hombre tuviera para hacer tal declaración, Francisco Miguel hizo uso del saber, de los prejuicios y estereotipos populares que circulaban en la comunidad para hacerse de un lugar lucrativo en un nuevo pueblo, lo que, además, significaba dejar atrás el crimen que había cometido. Ya que el imaginario de la comunidad tenía al indio como un ser con habilidades mágicas, se volvió recurrente que diferentes sectores de la población acudieran a ellos con diferentes fines, ya fueran adivinatorios o curativos, etc., tanto así que «eran más amonestadas las personas que acudían a pedir ayuda de los brujos o hechiceros, que aquellos que supuestamente realizaban estas prácticas, porque en muchos casos eran personas de una condición relativamente alta que podían dar mal ejemplo a indígenas y negros»; <sup>82</sup> llama la atención, precisamente, la calidad de estos clientes frecuentes quienes, por lo visto, pudieron significar una fuente importante —o quizá única— de ingresos para los indios, por lo que es entendible que la astucia de Francisco Miguel lo llevara a la decisión de personificarse como curandero y extraer sus unturas y brebajes del acervo tradicional y popular —como se verá más adelante en el análisis del segundo capítulo—, el cual, además, se nutría de todo lo contenido en los autos de fe.

Asimismo, en su escrito, Francisco Miguel señala que los delitos de los que se le acusa son infamias de personas que tenían conocimiento sobre magia y que sólo pretendían evitar ser denunciadas por él mismo, ya que sabía que ellas ejercían estas prácticas

---

<sup>81</sup> [f. 6v] (3v)

<sup>82</sup> Víctor Manuel Bañuelos Aquino, *op. cit.*, p. 78.

prohibidas.<sup>83</sup> Así, la denuncia se convirtió tanto en una estrategia de defensa como de venganza. Por ejemplo,

si un procedimiento mágico solicitado fallaba —cosa que sucedía con frecuencia—, la reclamación era inmediata: muchas veces los testigos llegaban a la Inquisición no porque denunciaran algo en lo que no creían, sino por el fraude cometido por quien ejercía la magia.<sup>84</sup>

Además, por supuesto, de la intención de salvar el alma propia negando acusaciones. Tales delaciones se encontraban justificadas y solicitadas por los edictos de fe —aunque no con estos propósitos, claro—. Como ejemplo de esta convocatoria a la denuncia en los edictos, recordemos el proceso arriba mencionado en el que Nicolás López acudió a denunciar a la india llamada Theresa Manzilla, motivado porque

abía oído ler en la Ciudad de México, en la yglesia de Ssan Lorenzo, un edicto del Ssanto Ofizio de la Ynquisición sobre las personas que, en algún modo o manera, supieren el que algunas personas abían tomado o bebido algunas iervas, como es la de ssantamaría, o el peiote, o semejantes hierbas para fin de descubrir rrobos o otras qualesquiera pretensiones.<sup>85</sup>

Respecto de la intención de redimirse a través de la confesión, en 1760 María de Jesús, de catorce años, se presentó ante el Tribunal para denunciar a su propia madre, María Guadalupe, quien

la embía (por no poder ella venir, porque su marido no lo sepa) y que le ha suplicado que en su nombre declare todo esto que le ha dicho; que ella estaba ia dada a Dios, que deceaba el que todo esto se remediase, porque quiere vivir como christiana y espera le den órdenes y modos con que lo consiga.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> [f. 37r] (34r) – [f. 39r] (36r)

<sup>84</sup> Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), *Relatos populares... op. cit.* p. 33.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>86</sup> Berenice Granados y Cecilia López Ridaura (coords.), *Los fetiches de la maléfica. Expediente de la Inquisición*. Proyecto PAPIME PE403215, s.f. <http://lmo.culturaspopulares.org/fetiche/libro.php> consultado el 21/01/24. Digitalización y transcripción realizada por los colaboradores del proyecto “La caja del fetiche. Paleografía, digitalización y edición crítica de expedientes inquisitoriales del siglo XVIII”. El documento original se encuentra en el MAHCM, caja 1238, expediente 57.

María de Jesús, motivada por su confesor, da cuenta de diferentes delitos cometidos por su madre, como el mantener enferma a María Polonia por medio de una muñeca a la que le clavaba espinas para causarle dolores; dar de beber la hierba de santamaría o peyote a la propia denunciante; tener pacto con el demonio; haber hechizado a José Rosales para impedir que encontrase un dinero que estaba buscando y cuyo paradero conocía María Guadalupe, entre otras transgresiones. Precisamente en lo que respecta a la búsqueda del dinero se puede entrever el motivo real de la denuncia hecha en contra de esta mujer, pues José Molina, primer delator de este proceso, fue quien había enviado a Rosales para encontrar el dinero.

Se hace notorio, entonces, que en muchos casos la denuncia «constituye un medio admirable de encausar la envidia, la frustración, las enemistades y venganzas, lo mismo en el plano individual que colectivo»,<sup>87</sup> ya sea como un recurso para evitar verse inculcado, o bien para ejercer presión sobre un acusado y obtener la información que se desea, la función de la denuncia es sobresaliente como vehículo catártico de diferentes emociones e intereses de la población novohispana.

Ahora bien, señalar a una persona no era suficiente para llamar la atención del Santo Oficio o del Provisorato, por lo que los denunciantes debían hacer uso de ciertos recursos y argumentaciones acordes con los criterios inquisitoriales y provisorales, que correspondiesen «efectivamente a una creencia o a un comportamiento considerado heterodoxo por el Tribunal».<sup>88</sup> De esta manera, José Molina persuade al Santo Oficio de intervenir al utilizar en sus argumentos creencias sobre prácticas de magia y brujería para denunciar a María Guadalupe; el estudio de este expediente es por demás interesante, pues si bien es verdad que la denuncia inicial es hecha por José Molina con la intención de obtener dinero, este hombre

---

<sup>87</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, op. cit., p. 128.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 146.

lo hace a partir de las confesiones que María de Jesús le ha hecho respecto de las conductas de su madre. Por su parte, María Guadalupe reconoce y confiesa variadas prácticas brujeriles, como su participación en aquelarres y haber mantenido relaciones sexuales con el demonio, que en declaraciones posteriores confirma y añade haber provocado la muerte de su hija como venganza de la delación que hizo en su contra.<sup>89</sup>

Se ha resaltado aquí la generación de angustia y culpa en la sociedad novohispana como un recurso utilizado por el Santo Oficio y por el Provisorato para lograr la cohesión de dichas instituciones en el nuevo continente y asegurar no sólo el acato de la población, sino también su participación activa en la normatividad impuesta por ellas; este tipo de regulaciones también impactaban en la configuración de los diferentes sectores sociales, lo que conllevó a, por ejemplo, relacionar a los indios con el mundo de lo mágico y lo sobrenatural. Aquella angustia y miedo presentes en la sociedad novohispana propiciaba, de igual manera, prácticas de delación amparadas por lo pautado en los edictos de fe, pero que en varias ocasiones tenían detrás dobles intereses, ya fuera de tipo económico, por venganza, como un medio para prevenir ser denunciado primero, o bien para obtener gracia divina; esto último según lo contenido en los edictos de fe, los cuales, paradójicamente, también instruyeron —de manera involuntaria— a la sociedad en temas de brujería, hechicería y supersticiones, entre otros. Asimismo, los procesos y denuncias también funcionaron como elementos aleccionadores para la población respecto de dichas prácticas, trasgresiones que —gracias a su difusión mediante los procedimientos del Santo Oficio y del Provisorato de indios— se fueron enraizando en la cultura y el imaginario novohispanos, pues se trataba de

---

<sup>89</sup> Más adelante se retomará con cierta profundidad este expediente.

«Actividades que ocupaban a hombres y mujeres por igual, ya que buscaban mejorar su salud, hallar objetos perdidos, saber el futuro».<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), *Relatos populares... op. cit.* p. 84.

## Capítulo 2. La relación entre el lenguaje y la visión de mundo en la construcción de un testimonio del siglo XVIII: Presentación del *corpus*

El veintitrés de junio de 1761 Juan Antonio Marín, bachiller, «vicario interino y juez eclesiástico de esta dicha villa y sus anexos»<sup>91</sup> mandó apresar a Francisco Miguel, indio de más de cuarenta años, originario de San Juan de los Plátanos, pues se decía que este hombre curaba a varios enfermos en un trapiche ubicado en el monte, donde —según varias conversaciones que el bachiller sostuvo con algunas personas— hacía que sus pacientes expulsaran por diferentes vías diversas alimañas y pelos, a partir de la administración de brebajes y unturas que a los ojos del servidor eclesiástico representaron la ruina espiritual de la comunidad.

Alrededor de las nueve de la noche del mismo día en el que se mandó la orden, Francisco Miguel fue presentado en las casas curiales de Pinzándaro, Michoacán, donde se inició este proceso que duró cerca de ocho años y que, bajo el cargo de superstición, mantuvo preso a este indio durante casi cinco años, hasta el once de abril de 1766 cuando se dictaminó que el reo cumpliera las penitencias que se le impusieran en Valladolid —lugar al que se le envió en el transcurso del proceso— y que fuera trasladado a Pinzándaro,

donde cometió sus delitos, para que allí los pague en traje de penitente los días festivos y de concurso, manteniéndose preso para practicar los careos y demás que corresponda, hasta substanciarles la causa a las dos mulatas Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval.<sup>92</sup>

Estas últimas mujeres son las acusadas principales en el expediente. En el documento que nos ocupa se manifiesta que el dieciséis de agosto de 1768 se enviaron dos personas a buscar

---

<sup>91</sup> [f. 4r] (1r)

<sup>92</sup> [f. 47v] (44v)

a este reo que se fugó del lugar] (sin especificar en el expediente) en el que el Provisorato lo mantenía trabajando; en este mismo documento se explica que Melchora Sandoval también huyó, pero lo hizo dos años antes, por lo que no fue posible detenerla en el momento de su búsqueda.<sup>93</sup>

El proceso continúa y el 19 de agosto de 1768 Juana Simona de los Reyes fue apresada, se le tomó su declaración y la de varios testigos que señalaron a esta mujer y a Melchora Sandoval como hechiceras, además de que ofrecieron detalles de los maleficios y daños que cometieron contra otras personas. Durante casi un año, doce testigos declararon; posteriormente, el veinticuatro de mayo de 1769, la Inquisición dio por concluido el proceso, pues se encontró que a ambas mujeres no fue posible «comprobárseles hecho alguno en su razón, por lo *que* no halla méritos el fiscal por ahora *para* que en este tribunal se proceda contra ellas, ni aún para recibir nuevas justificaciones»,<sup>94</sup> y no se supo qué prosiguió en el Provisorato.

Si bien el primer folio de este proceso indica que se trata de un caso en contra de dos mujeres mulatas acusadas de practicar hechicería, la primera parte del expediente contiene declaraciones y autos en contra de Francisco Miguel, indio señalado como curandero, supersticioso y hechicero, y preso por ello en la cárcel eclesiástica de Valladolid (hoy Morelia), Michoacán. El acusado estuvo recluso durante por lo menos cuatro años después de que el juez eclesiástico tomara su declaración y la de ocho testigos, quienes dieron cuenta de cómo Francisco Miguel suministraba bebidas y ungüentos que provocaban reacciones diversas en sus pacientes, los cuales —según afirmaciones del propio Francisco— estaban hechizados por Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval.

---

<sup>93</sup> [f. 53v] (50v)

<sup>94</sup> [f. 3r]

Dado que, tanto en sus declaraciones como en los escritos, el reo señaló a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval como hechiceras, se hizo la averiguación al respecto y se tomaron las declaraciones de varios testigos; sin embargo, lo concerniente a los delitos de Francisco Miguel forman parte importante de este caso en contra de ambas mujeres.

### 2.1 Francisco Miguel y «Las hechiceras de Pinzándaro»: estructura del *corpus*

El expediente se conforma de la siguiente manera: tres acusados, uno de ellos hombre y de casta indio, las otras dos son mujeres, ambas mulatas; en el documento constan las tres declaraciones, incluso la de Melchora Sandoval, quien fue apresada después de haber huido. Se tienen, también, veinte declarantes en total, ocho que testifican en contra de Francisco Miguel y doce que lo hacen en contra de Juana Simona y de Melchora Sandoval; del primer grupo, tres declarantes son mujeres, una de ellas mulata y del resto no se sabe; junto con ellas, testifican en contra del indio acusado de ser curandero cuatro hombres mulatos y uno más de casta desconocida. Los doce declarantes del segundo grupo son todos varones, seis españoles, cuatro mulatos, uno mestizo y otro más cuya calidad no se especifica. Respecto de sus oficios sólo consta el de un español, quien es herrero, y el otro hombre, que es lugarteniente del alcalde mayor]; las mujeres, por su parte, no mencionan alguna ocupación específica y únicamente, al inicio de cada declaración, se indica si la testigo es casada. De estas tres declarantes, sólo una de ellas, María Luisa, esposa de Ignacio Sinaloa, fue paciente de Francisco Miguel, quien —le dijeron— la hizo expulsar de su cuerpo varios animales; las otras dos deponentes, Juliana de Ibarra y Feliciano Hernández, fueron testigos de los métodos de curación practicados por el acusado a su hija e hijo, respectivamente.

La primera declaración de Francisco Miguel es extensa y detallada, en ella es evidente que este hombre hizo un esfuerzo por manifestar sus buenas intenciones para salvar a sus pacientes al tiempo que señalaba a aquellas dos mujeres, quienes de por sí ya eran consideradas hechiceras por los habitantes de esa comunidad; en contraste, en el primer escrito que Francisco Miguel envió, más o menos un año después de su arresto, este hombre niega toda fe respecto de las creencias y remedios que declara en un principio.<sup>95</sup>

La notoria diferencia entre ambos documentos pudiera develar una manera muy particular de este acusado para disponer su declaración en función del discurso del otro, esta idea resulta sugerente si se cuestiona la presencia de semejante habilidad en Francisco Miguel. Al respecto, las reflexiones de Bajtín<sup>96</sup> acerca de la relación mutua entre el lenguaje y la visión de mundo permiten explorar ciertos elementos de dicha correspondencia en el discurso de Francisco Miguel como reproducción de diferentes esferas de la actividad humana en el que se reflejan —entre otras cosas— recursos propios de lo que Bajtín llamaría géneros discursivos y que se hayan presentes en la tradición oral.

Dado el temor que las personas sentían de ser implicadas en algún delito ante la inquisición o ante el Provisorato, algunas de ellas optaban por encauzar su discurso hacia señalar a otro para distraer la atención de los servidores eclesiásticos, esto como una estrategia formulaica de auto exculpación; Solange Alberro apunta la posibilidad de que, «conocidos los métodos empleados por el Santo Oficio, la noticia de las primeras denuncias despertase entre los habitantes el temor de verse involucrados en negocios delicados, y el deseo de anticiparse a posibles denuncias les impulsara a autodenunciarse, pero denunciando

---

<sup>95</sup> [f. 8r] (5r)-[12v] (9v)

<sup>96</sup> Mijail Bajtín, «El problema de los géneros discursivos». *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 1999. pp. 248-293.

a los demás».<sup>97</sup> Los miedos, a veces, también podían llevar a los declarantes a proporcionar información que, contrario a lo que querían, los inculpaba de otras acciones o levantaba las sospechas de los jueces respecto de sus actos o su participación en el caso que les concernía. Mariana Masera explica que «ese miedo marca de manera determinante el discurso de los relatos que estudiamos. A menudo se argumentaba una falsa ignorancia, o se declaraba haber procedido en contra de la voluntad para evitar el castigo».<sup>98</sup>

La mayoría de los testigos del expediente que nos ocupa ya estaban comprometidos, de alguna manera, con los acusados, ya sea porque fueron pacientes de Francisco Miguel o familiar de alguno de ellos, o tenían cierta cercanía o relación con Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, por lo que sus testificaciones contienen ciertos rasgos de la autodenuncia, cuyo formato, explica Claudia Carranza, es de corte intimista, ya que «implica una apertura por parte del emisor del texto, que de manera voluntaria se presta para confesar nada menos que sus intimidades, aquello que por lo regular oculta: sus pecados más graves».<sup>99</sup> Este formato confesional, continúa Carranza, se basa en un diálogo preestablecido con el receptor, —en este caso, el servidor del Provisorato de Indios— quien

cobra una gran importancia para la elaboración de un discurso y ello, de alguna manera, termina por influir en el desarrollo del relato de los hechos. Pero en nuestras autobiografías, en todo caso, no existe una intención, el narrador no se considera un personaje ni mucho menos se siente el autor de una obra literaria.<sup>100</sup>

El primer declarante de la sumaria en contra de Francisco Miguel es «Ignacio de León, alias “Sinaloa”, marido legítimo de María Luisa (una de las enfermas) [...] Declaró ser de

---

<sup>97</sup>Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, op. cit., p. 260.

<sup>98</sup>Mariana Masera, «Hacia un estudio de la literatura popular novohispana: entre lo burlesco y lo maravilloso». *Unidad y sentido de la literatura novohispana*. Ed. José Pascual Buxó. Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 429.

<sup>99</sup> Claudia V. Carranza Vera, «"Ande, usted, y ande..." Autodenuncias por herejía en los archivos inquisitoriales». *Intimidades: Los géneros autobiográficos y la literatura*. Ed. Antonio Cajero. México: El Colegio de San Luis, 2012, p. 210.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 211.

calidad mulato, casado y de edad de treinta y dos años. Y no firmó por no saber »;<sup>101</sup> de León comenzó su testimonio aclarando que ni él ni su esposa tuvieron una relación previa con el imputado, sin embargo,

viendo a su mujer enferma de la barriga de más de un año a esta parte y teniendo noticia que este indio era buen médico o curandero y que estaba en las casas viejas del monte de Tangamacato curando a otros enfermos, el que responde, sin malicia alguna (que no la tiene como ya el señor juez lo conoce muy bien, y todos los de esta villa), por ver si su mujer sanaba, pasó a dicho puerto de Tangamacato a ver a dicho indio médico para que curase a dicha su mujer, quien le dijo que sí la curaría, que se la llevara allí, donde él estaba curando a otros; pero que dijera que la llevaba para otra parte y no divulgara que la llevaba a dicho puerto de Tangamacato.<sup>102</sup>

De León procuró remarcar no sólo sus buenas intenciones, sino que también se dejaba ver sensible ante el sufrimiento de María Luisa y trató de implicar que, si incurrió en alguna falta con sus acciones, lo hizo por el amor que le tenía a su esposa; este hombre buscó justificarse, precisamente, en aquel sentimiento expresado en su confesión y lo reforzó más adelante al explicar que, después de que Francisco Miguel realizó sus procedimientos en María Luisa, ésta expulsó del cuerpo culebras y gusanos, «y que esto le causó tanto espanto que ya desde entonces determinó el traer a su mujer a su casa luego que se aliviara, lo que no hizo al instante por estar untada y haberla dejado desmayada las bebidas».<sup>103</sup> Es decir, según su propio testimonio, de León se involucró y permaneció con el acusado únicamente porque amaba a su esposa y le preocupaba su salud; el declarante se confesó ante los servidores eclesiásticos y se presentó, de esta manera, como un buen hombre, emotivo y susceptible, admitió sus culpas y procedió a dar los nombres de algunos otros pacientes y sus familiares al responder los cuestionamientos que se le hicieron. El testificante, explica Carranza,

---

<sup>101</sup> [f. 15r] (12r)

<sup>102</sup> [f. 13v] (10v)

<sup>103</sup> [f. 14r] (11r)

«considera de antemano y sin quererlo aquello que él supone que esperan que responda; organiza y dispone de los recursos suficientes para expresarlo, a partir de lo que él mismo desea o le conviene revelar».<sup>104</sup>

En las autodenuncias, continúa la investigadora, se busca que el protagonista de los hechos sea la misma persona que los relata y «se producen a partir de un yo que es quien, supuestamente, experimenta lo que narra, lo que, por otro lado, debería sustentar la verosimilitud de la narración expuesta».<sup>105</sup> En esta característica de la elaboración del discurso es donde Mariana Masera encuentra correspondencia entre los documentos inquisitoriales y la literatura testimonial; ambos comparten

la elaboración de un discurso a partir de un “yo” que rinde cuentas de sus hechos, la selección y ordenación de sucesos en un relato condicionado por el objetivo de “defenderse”. Pero a diferencia de las crónicas, los procesos también tienen como función principal la delación, es decir, describir a un “otro” que debe ser juzgado.<sup>106</sup>

## 2.2 El indio Francisco Miguel, un comunicador eficiente

La preocupación de Bajtín por el estudio del «problema lingüístico general del enunciado y de sus tipos»<sup>107</sup> a partir de su naturaleza lingüística común ofrece una propuesta sugerente en

---

<sup>104</sup> Claudia V. Carranza Vera, «“Ande, usted, y ande...” Autodenuncias por herejía en los archivos inquisitoriales», *op. cit.*, p. 211.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>106</sup> Enrique Flores y Mariana Masera, «Introducción», *Relatos populares de la Inquisición novohispana... op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>107</sup> Mijail Bajtín, *op. cit.*, p. 248.

cuanto a la relación entre el estilo y el género discursivo, vínculo que propicia el uso de estilos lingüísticos o funcionales, los cuales el filósofo ruso define como

Estilos genéricos de determinadas esferas de la actividad y comunicación humana. En cualquier esfera existen y se aplican sus propios géneros, que responden a las condiciones específicas de una esfera dada; a los géneros les corresponden diferentes estilos [...] El estilo está indisolublemente vinculado a determinadas unidades temáticas y, lo que es más importante, a determinadas unidades composicionales; el estilo tiene que ver con determinados tipos de estructuración de una totalidad, con los tipos de su conclusión, con los tipos de la relación que se establece entre el hablante y otros participantes de la comunicación discursiva (los oyentes o lectores, los compañeros, el discurso ajeno, etc.).<sup>108</sup>

Con base en estos planteamientos es posible revisar el estilo lingüístico presente en los testimonios contenidos en el expediente que conforma el *corpus* de este estudio, centrándonos por ahora de manera particular en el discurso de Francisco Miguel, pues pareciera que poseía ciertas capacidades para conocer y manejar el habla de por lo menos dos esferas de actividad humana; de igual manera, este hombre construyó sus discursos de modo tal que da la impresión de que podía intuir la visión de mundo de cada una de esas esferas, y el indio Francisco tenía claro que el papel del otro en la comunicación es fundamental para que ésta sea efectiva, sobre todo en cuanto a persuasión se refería.

En su ensayo, Bajtín señala el menosprecio que la Lingüística había mostrado hasta entonces hacia la participación del oyente en la función comunicativa y también hacia la comunidad lingüística a la que pertenece el hablante; lo que atribuía, entonces, un rol meramente pasivo al receptor, cuyo papel estaba restringido a la comprensión del mensaje, y asumía a la colectividad lingüística como el marco de la situación, sin considerarla como factor determinante de la naturaleza del lenguaje.<sup>109</sup> Respecto de la primera idea, el teórico ruso admite este tipo de «esquema de los procesos pasivos de recepción y comprensión del

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 256.

discurso en cuanto al oyente»,<sup>110</sup> para ciertas escenas específicas de la realidad y sólo como un estadio del proceso abstracto activo de comprensión, el cual requiere de una respuesta —ya sea verbal, a través de algún acto o, bien, con una de acción retardada—; de modo que aquella pasividad que algunos estudiosos como Saussure otorgaban al receptor para Bajtín es el primer momento de dicha comprensión activa y dará paso a que

el oyente, al percibir y comprender el significado (lingüístico) del discurso, simultáneamente toma con respecto a éste una activa postura de respuesta: está o no está de acuerdo con el discurso (total o parcialmente), lo completa, lo aplica, se prepara para una acción, etc.; y la postura de respuesta del oyente está en formación a lo largo de todo el proceso de audición y comprensión desde el principio, a veces, a partir de las primeras palabras del hablante.<sup>111</sup>

La respuesta será necesaria, pero su forma puede ser variada, la más común —señala Bajtín— es la inversión de roles. En lo que respecta a los procesos eclesiásticos, en los expedientes del Provisorato y en los inquisitoriales constan las declaraciones producto de los interrogatorios; sin embargo, este no era el único contacto que los deponentes tenían con dichos servidores, pues era común que

Los interrogatorios eran interrumpidos por descansos durante los que inquisidores y acusados charlaban llanamente, sobre todo cuando se trataba de mujeres; los primeros revelaban a veces detalles del proceso de tal naturaleza que los segundos llegaban a descubrir la identidad de sus denunciantes.<sup>112</sup>

De esta manera, los declarantes muy frecuentemente se encontraban en la posibilidad de preparar su discurso a la luz de la información que lograban obtener de los jueces e inquisidores y según sus propios intereses; tal interacción favorecía —según los conceptos de Perelman— la construcción del «contacto intelectual» o comunidad efectiva de comunicación, en donde «las discusiones frívolas y sin interés aparente no siempre carecen

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>111</sup> *Id.*

<sup>112</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 28.

de importancia, dado que contribuyen al buen funcionamiento de un mecanismo social indispensable». <sup>113</sup> Este proceso comunicativo del que dan cuenta los expedientes representan lo que Bajtín denominó como «cuadro efectivo de comunicación discursiva», <sup>114</sup> en el que ambos miembros del acto comunicativo mantienen actividad en su participación con el rol de oyente; es decir, tanto el interrogador como el declarante —sea acusado o no— buscan «pistas» y seleccionan información del discurso del otro para configurar el propio con las finalidades particulares de cada uno. Dichos indicios también están latentes en los documentos testimoniales que contiene el archivo inquisitorial, en el que Santiago Cortés señala la presencia de dos tipos mayores de información:

La directa y la instersticial. Por información directa se entiende toda aquella que le es pedida de manera explícita a un testigo o informante. Por información instersticial se entiende toda aquella que el declarante da sin que le sea solicitada. <sup>115</sup>

Así, los participantes del acto comunicativo, en este caso, declarantes y jueces, se mantenían alertas en busca de aquellos datos instersticiales que pudieran surgir —de manera voluntaria o involuntaria— y que resultaran útiles no sólo para comprender el discurso y las pretensiones de su interlocutor, sino para, de igual forma, seleccionar aquella información conveniente para los deseos de cada parte. Con base en las preguntas que le fueron expuestas, Francisco Miguel estuvo en condiciones de analizar qué tanto conocimiento poseía la institución sobre él y de esa manera adecuar sus respuestas de forma tal que, a consideración suya, se viera lo más beneficiado posible; cabe recordar que no era poco frecuente que, sin intención, algunos declarantes confesaran en su testimonio delitos cometidos que podían no estar relacionados con el que les interesaba en ese momento a los eclesiásticos.

---

<sup>113</sup> Chaïm Perelman, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989, p. 52.

<sup>114</sup> Mijaíl Bajtín, *op. cit.*, p. 258.

<sup>115</sup> Santiago Cortés Hernández, «Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro». *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. Ed. Mariana Maserá. Barcelona: Azul Editorial-UNAM, 2004, p. 80.

La información instersticial, presente en los diferentes discursos que conforman este expediente, contiene «una serie de niveles informativos en los datos proporcionados por todo declarante. Por un lado está la información fáctica, los hechos que espontáneamente declara sin ser requeridos»;<sup>116</sup> la existencia de este hecho no era un secreto para los jueces, quienes ya mantenían la práctica de buscar este tipo de datos, en principio, como parte de su deber. Si bien —ya se mencionó en el capítulo anterior y en la introducción— el Santo Oficio tenía una jurisdicción que incluía la persecución de la herejía y otros crímenes contra la fe en la sociedad colonial, mientras que el Provisorato de Indios se ocupaba específicamente de los asuntos eclesiásticos relacionados con la población indígena y la preservación de las costumbres cristianas entre ellos; esta institución, como entidad encargada de supervisar los asuntos eclesiásticos relacionados con la población indígena en las colonias americanas, utilizaba diversos métodos para cumplir con sus responsabilidades y con frecuencia éstos eran muy semejantes a los empleados por el Santo Oficio:

El inquisidor tiene, pues, que «inquirir», investigar, descubrir no sólo quién, sino si se han cometido delitos de su incumbencia. Tal es la función del tribunal, y para ello precisamente se fundó en el siglo XIII, cuando la iglesia se dio cuenta de que la vía judicial normal era impotente a la hora de recabar la información necesaria para una represión eficaz.<sup>117</sup>

Propiciar las denuncias no podía ser suficiente para cumplir cabalmente la actividad de los tribunales eclesiásticos en materia de fe: era imprescindible verificar la información proveniente de las delaciones —no se olvide lo que ya señaló Alberro respecto de la denuncia como «un medio admirable de encauzar la envidia, la frustración, las enemistades y venganzas, lo mismo en el plano individual que colectivo»—,<sup>118</sup> por lo que leer el discurso

---

<sup>116</sup> *Id.*

<sup>117</sup> Jean-Pierre Dedieu, «Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI-XVII». *Revista de la Inquisición* (1992): 95.

<sup>118</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 128.

entre líneas permitía a las autoridades obtener ciertos datos intersticiales fácticos con los cuales proseguir sus indagaciones. Anticipando este método de los jueces, Francisco Miguel comenzó a responder lo que se le cuestionaba en su primera declaración de la manera más concisa que pudo e hizo una breve referencia al crimen que cometió con anterioridad, sin muchos detalles. Al tener que explicar dónde estaba y qué hacía al momento de su arresto, el acusado aprovechó para señalar la causa de origen del asunto que nos ocupa:

dijo que estaba en el monte de Tangamacato en sus casas arruinadas, curando y caídas, desmontando un pedazo de monte para sembrar maíz y que, al mismo tiempo, tenía en dichas casas arruinadas curando a varios enfermos de esta villa, y a una del pueblo de Tancítaro, porque decían que estaban enhechizadas; pero que en la realidad la mujer de Tancítaro padece enfermedad de pasmo<sup>119</sup> en las manos y en los pies, y ésta se llama Antonia, india, viuda; pero todos los enfermos que ha tenido de esta dicha villa están en la realidad enhechizados.<sup>120</sup>

El testimonio de Francisco Miguel comienza situando al acusado en un contexto bastante cotidiano y aparentemente inocente, como para bajar la guardia del provisor y tener oportunidad de mostrar que era poseedor de cierto conocimiento lícito al distinguir de entre sus pacientes a Antonia con la «enfermedad de pasmo»;<sup>121</sup> ofrecer este diagnóstico favorecía la imagen de Francisco Miguel como un sanador que, dependiendo del tipo u origen de la enfermedad, bien podía obrar como curandero o como —algo cercano a— médico, pues era capaz de distinguir, por ejemplo, los síntomas de pasmo, malestar que ya había sido documentado desde 1591 por Juan de Cárdenas.<sup>122</sup> Quizá este acusado logró forjarse dicha imagen desde antes, lo que se podría sustentar con las constantes referencias, tanto de los

---

<sup>119</sup> «PASMO. s. m. Suspensión o pérdida de los sentidos y del movimiento de los espíritus, con contracción o impedimento de los miembros», *Diccionario de Autoridades* - Tomo VI (1739).

<sup>120</sup> [f. 8v] (5v) –[9r] (6r)

<sup>121</sup> *Id.*

<sup>122</sup> «Un pasmo conócese palpablemente por la vista ser un encogimiento de nervios, agora el tal encogimiento venga por repleción, agora por demasiada sequedad del mismo nervio», en Juan de Cárdenas *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*. México: Impr. del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1591. Digital. En <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000010169&page=1> consultado el 26/12/23.

eclesiásticos como de los declarantes, hacia Francisco Miguel como un «indio médico o curandero», lo que nos advierte ya la posible habilidad de este reo para comprender, convivir y sacar provecho de diferentes esferas de la actividad humana. Si bien es muy probable que la sintomatología del pasmo, así como su tratamiento no fueran ningún secreto para nadie en la época, con este pequeño detalle, el acusado se procuró una posición ventajosa basada en demostrar esta aparente objetividad y conocimiento sobre lo que sucedió en el trapiche que hacía de hospital, lo que de alguna manera le concedía cierta credibilidad favoreciendo su discurso al hacerlo contundente y llamativo para sus receptores.

Una vez que sintió la atención de los eclesiásticos, Francisco Miguel señaló el motivo de la enfermedad de sus pacientes sin mencionar aún el nombre de las supuestas culpables, esto probablemente con la intención de despertar la curiosidad del provisor y distraerlo de las acusaciones que pudiera tener en su contra; aparentemente este recurso dio resultado, pues el cuestionamiento consiguiente por parte del servidor fue «si sabe o tiene noticia cierta de las personas que hayan enhechizado o maleficiado a estas personas enfermas vecinas de esta villa, y quiénes son por sus nombres, calidades, estado, y vecindad»,<sup>123</sup> a lo que, por supuesto, Francisco Miguel respondió extensamente con todos los pormenores sobre las personas a quienes tenían maleficiadas estas mujeres y cuáles podían ser los alcances de sus poderes. Al mismo tiempo, en el testimonio de este declarante se puede notar la importante influencia que la opinión popular tenía en la percepción de tal o cual asunto y en la construcción de una postura al respecto:

Para sustentar sus denuncias los testigos se apoyan en el *vox populi*, pues la comunidad, como entidad discursiva, tiene el poder de autorizar o desmentir las opiniones o juicios expresados por uno de sus miembros [...] por tanto, el imaginario común respalda la calificación [...] de modo que la sospecha se

---

<sup>123</sup> [f. 9r] (6r)

convierte en certeza, sin pasar por un juicio previo, sólo con la aprobación del discurso comunitario.<sup>124</sup>

De esta forma, Francisco Miguel no sólo buscaba salvarse a sí mismo al desviar la atención del juez eclesiástico, sino que, incluso, podría pensarse que su declaración, más que una defensa, era una delación de aquello que perjudicaba a la sociedad y que era por todos conocido; con esta acción, el acusado pudo procurar incluirse —al menos ante los ojos del bachiller que lo interrogó— dentro de lo que Alberro llama el

conjunto del «pueblo cristiano», al que se incita con regularidad, mediante los edictos de fe y las órdenes dadas por el sacerdote en el acto de la confesión, a que declare ante el Santo Oficio cuanto pueda parecer sospechoso en materia de fe o de práctica religiosa. Por tanto, se trata de una actitud —obviamente muy inducida por una serie de amenazas de penas espirituales para quienes opten por callar— de colaboración con la institución inquisitorial.<sup>125</sup>

Es posible conjeturar que Francisco Miguel procuró que su discurso guiara al eclesiástico para verse favorecido con una imagen cooperadora para con la doctrina y objetivos del Provisorato, este hombre parece haber estado acostumbrado ya a interpretar su contexto con destreza, de tal manera que incluso es capaz de utilizar sus conocimientos para dirigir la atención de los jueces hacia estas mujeres; así, el indio curandero retomó los rumores que circulaban en su medio, los cuales ya habían generado prejuicios en algunos miembros de la sociedad que los escucharon quienes, a su vez, dieron validez a dichas opiniones a partir de la frecuencia de su repetición. El uso de la repetición como fórmula en el discurso favorecía la impresión de que lo que decía buscaba ser honesto, ya que se fundamentaba en una «verdad» por todos conocida, en donde

«la amplitud argumentativa puede deducirse, no del empleo de argumentos distintos que se sustentan, se complementan, se dirigen a auditorios variados, sino

---

<sup>124</sup> Óscar Javier González Molina, «Inquisición y hechicería novohispana: Ideología y discurso en el proceso de Catalina de Miranda». *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)* 17 (2013): 65-83. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/4616694.pdf> consultado el 25/05/20.

<sup>125</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700, op. cit.*, p. 128.

de la mera reproducción, más o menos fiel de los mismos argumentos»,<sup>126</sup> en consecuencia, la Inquisición utiliza figuras de repetición que, a la vez que amplían la argumentación jurídica, afianzan los mecanismos de acusación y sentencia del aparato procesal, fortaleciendo las acciones del Santo Oficio.<sup>127</sup>

Ciertamente, no es posible afirmar que Francisco Miguel considerara en tales términos el uso de la repetición y su repercusión en las acciones jurídicas de los provisos, empero, sí se logra advertir que poseía la conciencia clara de que una idea, a fuerza de reiteración, puede hacerse pasar por verdadera, sobre todo si se replica por varias personas y con las personas adecuadas.

Pensar las características de este documento desde las propuestas de Bajtín contribuye a comprender el complejo proceso de la comunicación discursiva en la que Francisco Miguel demostró desempeñar el rol de oyente con mucha actividad, pues supo dirigir la curiosidad de los eclesiásticos, lingüísticamente conocía las posturas de la comunidad y manejaba sus conocimientos; tan es así que en declaraciones posteriores, Francisco Miguel niega haber creído en los poderes del peyote y sostiene que, si bien lo bebió, no curó a ningún enfermo ya que su interés era el de recibir un beneficio económico: «Y con efecto, por uno y otro bebí los b[r]ebajes que dicen ser buenos para adivinar y curar»;<sup>128</sup> al parecer, lo que Francisco Miguel hizo fue aprovecharse del estereotipo que circulaba en la época —y desde el siglo XVI— en el cual se veía a los indígenas como los depositarios y poseedores de saberes mágicos.<sup>129</sup>

Francisco Miguel estaba huyendo, ya que, como recordamos, cometió el asesinato de don Diego «el Rico» dos años antes de su arresto. La propuesta de dos testigos que pudo

---

<sup>126</sup> Chaïm Perelman, *op. cit.*, p.724, citado por Óscar Javier González Molina, *op. cit.*, p. 80.

<sup>127</sup> Óscar Javier González Molina, *op. cit.*, p. 80

<sup>128</sup> [f. 37 v] (34v)

<sup>129</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 300.

haberle inspirado la idea de convertirse en curandero se dio después de esto. Este hecho es revelado por Francisco Miguel en un escrito presentado el 29 de abril de 1763, es decir, más de un año después de su apresamiento (23 de junio de 1761). Es así como queda de manifiesto que «el uso de las palabras en la comunicación discursiva siempre depende de un contexto particular»,<sup>130</sup> en este caso, quizá tal confesión está motivada por el deseo de suavizar la sentencia del provisor y también para acelerar su proceso.

Del mismo modo, en su primera declaración, este acusado supo construir y manejar el discurso que empleó a través del cual buscó transmitir un aparente convencimiento respecto de las prácticas mágicas de Juana Simona y de Melchora Sandoval al grado de que antes de su traslado manifestó tener miedo de ambas mujeres «y temía que aquí en la prisión o en el camino cuando lo llevaran a Valladolid (por haberle dicho el señor juez eclesiástico que allá lo enviaba) pudieran ahogarlo o matarlo»,<sup>131</sup> luego, tres días después de su arresto, denunció que la noche anterior «un gato se le puso fuertemente en la garganta y cara, queriendo ahogar y sacarle los ojos, que todo lo arañó»,<sup>132</sup> podría suponerse que la intención de Francisco Miguel era la de reforzar su acusación en contra de dichas mujeres apelando al saber colectivo —el mismo que le permitió ejercer como curandero— y que tenía por cierto que una de las facultades de la hechicera<sup>133</sup> es la de poder transformarse en animal, como un gato o un tecolote:

Los testimonios de las hechiceras son, en general, enumeraciones meticulosas de gestos para cualquier ocasión; están poblados de ensalmos, conjuros y oraciones

---

<sup>130</sup> M. Bajtín, *op. cit.*, p. 278.

<sup>131</sup> [f. 32r] (29r)-[32v] (29v)

<sup>132</sup> [f. 33r] (30r)

<sup>133</sup> Al respecto, «distinguiremos a la bruja por el hecho de que, además de practicar la hechicería, realiza actos ajenos a estas, en particular el vuelo y la asistencia al aquelarre [...] puede haber brujas que no son hechiceras, que no preparan pócimas ni provocan maleficios, y hechiceras que no son brujas y no tienen nada que ver con el Demonio», en Cecilia López Ridaura, «De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América». (Ed.) Rica Amrán. *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. Santa Bárbara: eHumanista, Universidad de California, 2015, p. 52.

no canónicas. En los relatos, las brujas emulan los comportamientos de sus coetáneas europeas: vuelan o hacen volar, se convierten en luces, se transforman en animales y chupan niños.<sup>134</sup>

Dos años después, Francisco Miguel sintió que su proceso pudo haber sido olvidado y decidió abandonar sus intenciones de levantar sospechas sobre Juana Simona y Melchora Sandoval o, bien, quizá presintió que esta acción no necesariamente le favorecía. Consta en el archivo que durante los casi seis años que Francisco Miguel estuvo preso, presentó tres escritos en los que expresaba a los eclesiásticos un único interés. Así, el 11 de abril de 1766 se dictaminó su sentencia, fue trasladado a Pinzándaro y desde el dieciséis de agosto de 1768<sup>135</sup> —según el auto contenido en el expediente— el Provisorato no volvió a saber el paradero de este hombre. Teniendo en consideración lo expuesto hasta ahora, no resultaría extraño que las intenciones del acusado siempre hayan sido las de procurarse una oportunidad para escapar de los eclesiásticos y no las de cumplir una condena, como sostenía en sus escritos.

### 2.2.1 El traductor experimentado

Retomando las ideas de Bajtín de las que parte este texto, el teórico ruso señaló el alcance de contemplar el papel sustancial de la colectividad lingüística como elemento decisivo en la configuración del lenguaje; el uso de la lengua va a estar dado en función de lo que Bajtín llamó «esfera de comunicación», en la cual se van a reflejar las condiciones de su manejo, de su contenido temático y su propio estilo verbal, además de su capacidad de estructuración. Lo anterior condiciona la totalidad del enunciado —en términos de Bajtín—, por lo que éste sería estable y autónomo; no obstante, los enunciados que pertenecen o que conforman una

---

<sup>134</sup> Enrique Flores y Mariana Masera (coords.), *Relatos populares... op. cit.*, p. 34.

<sup>135</sup> [f. 53r] (50r)

esfera determinada elaboran sus tipos particulares estables de enunciados, cuyas posibilidades son inmensas debido a que esta suma de enunciados, es decir, los géneros discursivos aumentan y prosperan conforme se desarrolla la esfera de la comunicación misma.<sup>136</sup>

Esta esfera de la actividad humana es, para Bajtín, la que determina el uso que se le da a la lengua, y es posible comprenderla con mayor profundidad atendiendo las observaciones de Iuri M. Lotman, quien reflexionó sobre la relación sistemática ya dada entre los objetos que componen el habla, los cuales no tienen el mismo papel de manera independiente y

sólo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese *continuum*, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera.<sup>137</sup>

Así, cada signo está relacionado a su propia existencia dentro de la semiósfera, la cual determina su semiosis, por lo que fuera de dicha esfera es imposible el proceso de interpretación; la semiósfera, explica Lotman, está delimitada por una frontera y es de carácter cerrado,

El «carácter cerrado» de la semiosfera se manifiesta en que ésta no puede estar en contacto con los textos alosemióticos o con los no-textos. Para que éstos adquieran realidad para ella, le es indispensable traducirlos a uno de los lenguajes de su espacio interno o semiotizar los hechos no-semióticos.<sup>138</sup>

En la frontera, dice el lingüista ruso, los «traductores» se encargan de interpretar los estímulos externos al lenguaje propio de la semiósfera y, de igual manera, traducir los enunciados de ésta en un lenguaje comprensible para el exterior; de tal manera, Francisco

---

<sup>136</sup> M. Bajtín, *op. cit.*, p. 248.

<sup>137</sup> Iuri M. Lotman, «Acerca de la semiosfera». *La semiosfera I. La semiótica de la cultura y del texto*. Trad. Desiderio Navarro. Madrid: Cátedra, 1996, p. 11.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 12.

Miguel es un buen ejemplo de traductor en los términos planteados por Lotman, pues como se ha visto, este individuo demostró gran habilidad para comunicarse de manera eficaz con personas de diferentes esferas sociales —la eclesiástica y la popular— y manipular, inclusive, su discurso para procurar salir lo mejor librado posible. Ejemplo de lo anterior es la respuesta que el acusado ofrece cuando es cuestionado por la conducta poco regular de Ignacio Sinaloa, esposo de una de sus pacientes:

Y teniendo noticia su merced por don Joaquín Jaramillo, cantor y sacristán de esta dicha villa, que Ignacio Sinaloa, marido de la mencionada Luisa, a hora incómoda le pidió una poca de agua bendita. El señor juez eclesiástico le preguntó al que declara para qué quiso esta agua bendita y respondió que para rociar donde estaban los enfermos y que se ahuyentara el demonio; y que al mismo tiempo dentro de la bacía donde iba el agua bendita puso una vela bendita de cera, una cruz de palma bendita y mandó encender a Ignacio Sinaloa, marido de Luisa, una vela al Señor de Jalpa.<sup>139</sup>

Con su respuesta, Francisco Miguel pretendía demostrar su fe en la Iglesia católica y así evitar ser acusado de herejía; dada la destreza que este reo ha demostrado, no cuesta trabajo pensar que desde la formulación de la pregunta, este hombre fue capaz de medir el peligro que implicaba responder de forma tal que los eclesiásticos pudieran creer que sus acciones eran heréticas o mal intencionadas, así que el indio curandero formuló una respuesta que ponía de manifiesto su creencia en las doctrinas católicas, al tiempo que ofrecía el tan ansiado ritual que los servidores del Provisorato estaban buscando y que, sin embargo, no resultara perjudicial en su caso.

Tal habilidad de Francisco Miguel para estructurar su discurso puede explicarse atendiendo a los apuntes de Lotman, los cuales señalan que la frontera de la semiósfera funciona como una especie de filtro que procura que lo que entra en ella esté traducido a un

---

<sup>139</sup> [f. 10v] (7v) –[11r] (8r)

lenguaje propio y, al mismo tiempo, en dicha frontera se encuentran todos los elementos necesarios para que cualquier agente externo sea capaz de descodificarlos en función de la misma semiósfera y, técnicamente, lograr entablar una comunicación efectiva; si en teoría esto es certero, ¿cómo era posible que algunos declarantes confesaran conductas que la Inquisición o el Provisorato podrían tomar como actitudes transgresoras a la fe? Ello puede deberse a que, si bien todos los factores que se requieren para entender una esfera dada están a disposición en la frontera, no todos los individuos externos poseen las mismas herramientas para interpretar cada componente; al respecto, Alberro apunta que

fuerza es admitir que entre una transgresión positiva, una creencia o práctica herética, un dicho abierta y conscientemente hostil a las cosas de la religión y, por ejemplo, un comportamiento supersticioso que tan sólo nace de la ignorancia y que traduce a lo más una laguna, una falla, la diferencia es grande. La institución inquisitorial puede abarcar estas distintas actitudes en una misma categoría delictiva o, al contrario, verlas como dos delitos separados. Todo parece depender de la época, la coyuntura, el contexto, el caso y el individuo, resultando la actitud del reo —desafío o arrepentimiento— de un peso determinante a la hora de valorar la falta y dictar la sentencia.<sup>140</sup>

Así, la confesión involuntaria muy probablemente tenía su origen en la ingenuidad dada por el desconocimiento de que se estaba incurriendo en una falta, no sólo en el momento de cometerla, sino incluso al manifestarla en su declaración. Francisco Miguel, a diferencia de un declarante promedio, parecía contar con pericia en la traducción de elementos de la frontera de la esfera eclesiástica, los cuales le fueron asequibles a través del discurso formulado por el bachiller que llevó su primer interrogatorio, además del conocimiento general sobre la fe católica y el Provisorato de Indios, con el que muy probablemente contaba en su acervo, el cual pudo estar alimentado, también, por la información contenida en la lectura de los edictos de fe, en charlas cotidianas con miembros de la comunidad, la propia

---

<sup>140</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, op. cit., p. 129.

interacción con ella e, incluso, experiencias previas con otros juzgados —recordemos su aprensión por haber matado a don Diego «el Rico»,—y todas estas referencias fueron de utilidad para Francisco Miguel en la construcción de su defensa. Este reo pudo interpretar el discurso del juez como un intento para que, en su respuesta, el indio confesara al menos un indicio que pudiera levantar sospecha sobre un uso indebido del sacramental por el que se le cuestionaba, por lo que el acusado brindó una explicación en la que aprovechó para demostrar que si bien él contaba con recursos que podían considerarse supersticiosos, sus acciones no iban en contra de la doctrina católica, pues estaba consciente de la importancia de este signo sagrado y, justo por ello, lo empleaba en una parte sustancial del ritual: «para rociar donde estaban los enfermos y que se ahuyentara el demonio».<sup>141</sup>

De la misma manera en la que Francisco Miguel interpretaba los signos de la esfera eclesiástica, los provisos e inquisidores procuraban traducir la información obtenida tanto de los interrogatorios como de las charlas que frecuentemente mantenían con algunos declarantes. Así, la persona que diera testimonio tendría que saber que sus palabras ante el Santo Oficio no serían poca cosa,

y que la suerte posterior de su iniciativa escapa totalmente al denunciante: mientras uno puede parar las actuaciones de un juez secular perdonando a la persona contra quien ha presentado una querrela, el inquisidor decide solo hasta dónde tiene que llegar.<sup>142</sup>

De tal manera que, una vez puesta la denuncia, era decisión de los inquisidores juzgar si la causa era pertinente o no. Es probable que, con esto en mente, Francisco Miguel procurara dejar en su discurso «pistas» o elementos que los servidores eclesiásticos pudieran traducir fácilmente y generar, de esta forma, una situación provechosa para él mismo.

---

<sup>141</sup> [f. 10v] (7v)

<sup>142</sup> Jean-Pierre Dedieu, *op. cit.*, p. 107.

Ya se ha hablado de que, en su primera declaración, Francisco Miguel señala a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval como las hechiceras que han provocado las enfermedades de las personas que este indio estaba atendiendo en un trapiche y, asimismo, describe los métodos con los que supuestamente curaba a los enfermos, prácticas de las que, en su primer escrito, se desliga y niega creer en ellas; además de lo anterior, el testimonio del indio curandero en su primera declaración ofrece minuciosas descripciones, que incluyen síntomas como los de Pedro Solorio,

mulato vecino de esta villa, quien padece la enfermedad de la muerte de estar sin pellejo, y no tenerlo en todo su cuerpo desde cabeza hasta los pies, más que en las palmas de las manos y las plantas de los pies; y que a ese lo querían volver como a el caimán o lagarto que anda en los ríos.<sup>143</sup>

También, contiene una amplia narración que detalla los métodos con los que este hombre curaba, así como los ingredientes del único compuesto con el que decía que lograba sanar a sus pacientes:

Dice, el que declara, que primeramente le dio a dicha Luisa una bebida compuesta del palo que llaman del bazo, melón molido, azúcar y canela, como a las nueve de la noche, después de cenar, con cuya bebida quedó inmóvil; y como a la madrugada volvió en sí y el mismo que declara le apretó la barriga, y a vista de todas las mujeres y hombres que allí [h]abía echó por la orina una culebra coloradita de poco más de una cuarta de largo, y unos chochos; y luego la acostó en la cama y le hizo hacer a su madre una substancia de huevo, y se la puso con unos polvos de cilantro. Y hasta otro día que obró la bebida tuvo algún alivio; pero que antes de esto le [h]abía untado en la barriga la untura de sebo de riñonada, la yerba del pe[y]ote y santa rosa molida; y que ésta tenía también pasmo en la barriga, que ha padecido mucho tiempo.<sup>144</sup>

La testificación continúa con la aparición de las acusadas en forma de ave; seguido de las advertencias que el reo tuvo que hacer a los familiares de sus pacientes para que estos últimos pudieran llegar al trapiche sin contratiempos; y finaliza con la escena de Francisco Miguel

---

<sup>143</sup> [f. 9r] (6r)

<sup>144</sup> [f. 10r] (7r)

inmovilizado totalmente por el cuerpo de Juana Simona, quien huye desvaneciéndose en el aire. Al leer la declaración de este hombre son notorias, también, sus aptitudes de narrador, pues logra dar suficiente tensión a su testimonio para destacar las infracciones de Juana Simona y de Melchora Sandoval y, al mismo tiempo, este hábil intérprete fue entrelazando en su discurso los elementos justos con los cuales el provisor podía inferir que las acusaciones que tenía delante de sí eran lo suficientemente serias: «Y que si no tuviera, como ha tenido, tanto cuidado, poniendo de su parte todo lo posible contra dichas hechiceras, ya lo tuvieran debajo de tierra»;<sup>145</sup> después de haber explicado con lujo de detalle —gusanos, pelos y mayates— los alcances tan peligrosos de las acusadas, Francisco Miguel reconoció sentirse atemorizado por ambas mujeres, al grado de que

preguntando que por qué motivo los aconsejó [a los familiares de sus pacientes] que fuesen de noche o como que iban a velar a mi señora de Acaguaro, dijo que para que no llegara a noticia de las dichas Juana o Melchora, a quienes el que declara tiene por eminentes hechiceras; y que pudieran éstas impedir el paso a dichos enfermos.<sup>146</sup>

El acusado terminó su declaración quizá con la idea de que en ella había dejado claramente manifiesto el carácter de hechiceras de las mujeres a las que señalaba, pero por si acaso el mensaje no llegó a oídos de algún inquisidor, el 27 de junio de 1761, seis días después de su arresto, Francisco Miguel aprovechó que fue llamado para dar certificación de su testimonio:

dijo al señor juez eclesiástico que mandase llamar, estando presente él, a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval, viuda; y que le diese su merced licencia para que se gritasen en este juzgado ante su merced, que él les haría bueno lo que lleva dicho en su declaración. También dijo el dicho indio reo que tenía o les tenía mucho temor y miedo, y temía que aquí en la prisión o en el camino cuando lo llevasen a Valladolid (por haberle dicho el señor juez eclesiástico que allá lo enviaba) pudieran ahogarlo o matarlo.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> [f. 11v] (8v)

<sup>146</sup> [f. 12r] (9r)

<sup>147</sup> [f. 32r] (29r)

Al parecer, los temores de Francisco Miguel se hicieron realidad, pues dos días después, el 29 de junio de 1761, Bernardo Pizeno (quien tenía a su cuidado al reo) se presentó en las casas curiales de Pinzándaro y dijo al juez eclesiástico que la noche anterior Francisco Miguel fue arañado en la cara, garganta y cuello, por lo que el preso fue llamado a rendir testimonio al respecto, el cual sigue una dinámica muy similar a la empleada por este hombre en su primera declaración; es decir, describir detalladamente un hecho peculiar, ya sea la enfermedad de un hechizado o el ataque que sufrió, incluyendo motivos de la tradición oral, para después negar conocimiento sobre las identidades de los transgresores, esto último debió ser, muy probablemente, para no dar la impresión de que estaba haciendo acusaciones malintencionadas; cabe recordar aquello que Dedieu señala como «las reglas de convivencia» de la denuncia, las cuales «implican también que el delator aparezca siempre obligado a actuar por factores exteriores (consejos de un sacerdote, absolución condicional...) y manifieste ostensiblemente su repugnancia y sus dudas»,<sup>148</sup> de esta forma, Francisco Miguel pudo buscar inquietar los recelos y sospechas de los provisos para desviar las acusaciones en su contra hacia Juana Simona y Melchora Sandoval. La estrategia funcionó y en presencia del «presbítero abogado de la Real audiencia de la Nueva España» que actuaba de fiscal de la causa se dictaminó que el acusado se mantuviera preso

para practicar los careos y demás que corresponda, hasta substanciarles la causa a las dos mulatas Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, su cuñada, ambas de aquella jurisdicción, por los delitos que según la confesión de este reo (reverso de fojas cuatro) resulten contra ellas.<sup>149</sup>

Para desgracia de este reo, los efectos de su discurso tuvieron fruto el 11 de abril de 1766, casi cinco años después de su primera declaración y, de no haber huido, quizá Francisco

---

<sup>148</sup> Jean-Pierre Dedieu, *op. cit.*, p. 107.

<sup>149</sup> [f. 47v] (44v)

Miguel habría estado satisfecho de poder tener aquel careo que solicitó con ambas acusadas. Independientemente del tiempo que se hayan tomado, al parecer, los provisoros efectivamente leyeron aquellos «rastros» que el indio curandero fue dejando en sus declaraciones y volcaron su curiosidad hacia estas mujeres.

Si bien los indicios dados en los discursos de Francisco Miguel estuvieron lo suficientemente bien contruidos como para generar una indagación por parte del Provisorato, es importante no perder de vista que

Las llamadas brujas y hechiceras son vistas como seres humanos dentro de un contexto objetivo; también hay indicios claros de que el Tribunal, igualmente consciente del papel que se ven obligadas a desempeñar en la colectividad, lo aquilata, y tiende a castigar antes a quienes recurren a ellas que a ellas mismas.<sup>150</sup>

Por lo que no resulta de extrañar que la conclusión del inquisidor fiscal del Santo Oficio haya sido la de no hallar méritos «ahora *para* que en este tribunal se proceda contra ellas, ni aún para recibir nuevas justificaciones»;<sup>151</sup> vale recordar lo ya señalado por Alberro respecto de las diferentes actitudes que los inquisidores pueden mostrar ante tales o cuales delitos, pues si bien es verdad que la institución tenía a la denuncia como su principal método de vigilancia social, también lo es que la Inquisición y el Provisorato se preocupaban por que esta herramienta no fuera utilizada como vía para canalizar rencores y rencillas, por lo que el criterio de los servidores del Santo Oficio y del Provisorato jugaba un papel indispensable para la prosecución de los casos. En esta última institución,

entre las funciones [que] le incumbían al fiscal de iglesia se contaba la de vigilar el comportamiento de los indios, colaborando con el cura, y la de velar por su ortodoxia y buenas costumbres. Era frecuente que cuando la denuncia partía del fiscal de indios en el fondo de esas denuncias se encontraran conflictos internos dentro de la comunidad indígena que se resolvían poniendo como excusa la idolatría o mala conducta.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 276.

<sup>151</sup> [f. 3r]

<sup>152</sup> Ana de Zaballa Beascochea, *op. cit.*, p. 37.

Al superponer nuestras categorías a las del juez, explica Alberro, se revela un significado adicional en una realidad pasada, previamente explicada mediante criterios más convencionales. En ciertas transgresiones, como la solicitud, que abarcan aspectos tanto religiosos como sexuales, es plausible considerar la existencia de posibles errores. Aunque se admite que la perspectiva del inquisidor se limitaba a la falta al sacramento de la penitencia, es posible una interpretación que introduce una perspectiva de falta sexual, con lo que se insinúa, también, la posibilidad de desacuerdo que el teólogo podría censurar y el historiador comprender y aceptar.<sup>153</sup>

Esta estimulante idea de Alberro resulta pertinente para continuar la reflexión sobre el espacio en el que ocurren los procesos de comunicación, dicha diversidad en las perspectivas que se pueden adoptar respecto de una acción —o transgresión— dada pone de manifiesto la falta de uniformidad en la estructura «del espacio semiótico [la cual] forma reservas de procesos dinámicos y es uno de los mecanismos de producción de nueva información dentro de la esfera»;<sup>154</sup> es decir, el contacto entre la multiplicidad de factores que existen en la semiosfera, explica Lotman, favorece la generación de información nueva que es independiente de la esfera a la que pertenece, al mismo tiempo que la representa y se relaciona con otras nuevas esferas.

Para la producción de textos, específicamente, el mecanismo debe variar un poco, «Puesto que se está pensando no en un simple acto de transmisión, sino en un *intercambio*»;<sup>155</sup> la construcción del discurso de Francisco Miguel fue hecha con base en la información, tanto explícita como intersticial, que este acusado logró obtener de los

---

<sup>153</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, op. cit., p. 148.

<sup>154</sup> Iuri M. Lotman, op. cit., p. 16.

<sup>155</sup> *Ibid*, p. 18.

servidores del Provisorato con los que tuvo contacto, en un ejercicio activo y complejo de interpretación y evidenciación de elementos específicos que servían como catalizadores de sentido para la esfera eclesiástica, los cuales incluían, de igual manera, factores y signos propios de la popular. Además de esto, Francisco Miguel debió tener en consideración que la actitud que los provisosores percibieran en él podría influir en la pena o castigo que se le impusiere, por lo que, por un lado, se aseguró de que su testimonio demostrara que sus acciones siempre fueron de buena fe y conforme las creencias católicas, y por el otro, que las acusaciones que hacía tenían la intención de servir a las labores del Provisorato y estaban fundamentadas en la creencia y el saber populares.

La manera en la que Francisco Miguel se manejó ante el Provisorato pone de manifiesto el carácter dialógico del lenguaje —que señaló Bajtín—, pues este hombre demostró poseer las habilidades del traductor bajtiniano al ser capaz de dominar enunciados diversos de diferentes esferas, la eclesiástica y la popular, por ejemplo; también, este acusado supo identificar y decodificar ciertos signos presentes en los discursos de los servidores eclesiásticos y en función de ello estructuró el propio, para lo cual, parece que no olvidó considerar los factores que pudieran influir en el estado de ánimo del provisor y, por tanto, en el impacto que su persuasión buscaba lograr.<sup>156</sup> Cabe resaltar que, en sus dos primeros testimonios, dicho hombre se aseguró de incluir, además, evidentes «pistas» que pretendían despertar la curiosidad de los provisosores sobre Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval; según lo que consta en el expediente, no es posible conjeturar si el empeño de las acusaciones de Francisco Miguel en contra de estas mujeres era de índole personal —puesto

---

<sup>156</sup> Chaïn Perelman, *op. cit.*, p. 51. Nótese que en esto también habría que tomar en cuenta la performance y el contexto. Elementos que en realidad es imposible conocer pero que se podrían apreciar en las declaraciones y seguimiento de unos y otros en el expediente.

que él aseguraba que ellas eran quienes querían vengarse de este hombre que las delató— o, bien, el imputado vio en la mala fama de ambas una respuesta plausible, tanto para su oficio de curandero como para justificar ante el Provisorato sus prácticas supersticiosas. Asimismo, el reo formuló su discurso en relación con su entorno y en función de sus propios intereses.

Las declaraciones de este indio curandero dejan ver el complejo funcionamiento del acto de la comunicación, el cual, como ya bien señaló Bajtín, no es estático ni pasivo y se relaciona directamente con su realidad, con la esfera a la que pertenece; de tal suerte que «el discurso debe entenderse no como un fenómeno aislado, sino como algo que realiza un sujeto social en relación con diversos planos de alteridad con los cuales establece relaciones dialógicas».<sup>157</sup> Francisco Miguel demostró su destreza como traductor, como hablante partícipe del mecanismo cultural de comunicación, de la misma forma que

El Santo Oficio [...] mantiene con las demás instancias y las esferas del conocimiento unas relaciones estrechas: inquisidores, calificadores, consultores, médicos resultan ser especialistas que hablan finalmente el mismo lenguaje, se ayudan mutuamente con conocimientos complementarios, obrando tal vez para los mismos fines.<sup>158</sup>

Es así que la información propia de cada esfera circula libremente por sus fronteras, acusados, declarantes, provisosores e inquisidores participan en el juego de interpretación y transmisión de sentidos; Francisco Miguel no es el único en este expediente que era capaz de leer algunos signos y disponer a partir de ellos, pero sí es el que más destreza demuestra al estructurar su discurso de forma dialógica con sus interlocutores y su entorno.

---

<sup>157</sup> José Ovidio Alejos García, *Dialogismo y semiótica en cuentos míticos mayas*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 2018, p. 22.

<sup>158</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700, op. cit.*, p. 231.

### Capítulo 3. «Las hechiceras de Pinzándaro»: oralidad y escritura en las denuncias y autodenuncias en el siglo XVIII

Para continuar con el análisis aquí propuesto, conviene recordar lo señalado en el apartado anterior acerca de los niveles de información presentes en el discurso, con especial interés en características que, indica Santiago Cortés, se pueden identificar en la articulación de las testificaciones de las declaraciones —además de la información intersticial fáctica— y que resultan de gran valor para este estudio:

Los registros lingüísticos de los declarantes, el carácter narrativo, referencial o mágico de aquello que cuentan, los rasgos de oralidad o de pertenencia social que las palabras de los testigos implican, nos dan una serie de pistas intersticiales que es necesario considerar para lograr un mejor entendimiento del material al que nos acercamos.<sup>159</sup>

La observación de tales rastros, presentes en los testimonios que dan cuerpo al expediente que nos ocupa, permite hacer un acercamiento a las tradiciones de tipo popular que se reflejan en dichos textos; la abundancia de la información intersticial en los documentos eclesiásticos, como explica Cortés en el capítulo citado, puede entenderse dentro del contexto en el que sucedían los interrogatorios: por un lado, los discursos que fueron fijados en un documento por algún escribano tuvieron su origen en la oralidad, por lo que la mediación de su transcripción implicó, necesariamente, su intervención y manipulación para ajustarlo a las necesidades propias del formato; por otro lado, las réplicas de los declarantes buscaban contestar preguntas en las que los jueces, deliberadamente, implicaban parte de la respuesta

---

<sup>159</sup> Santiago Cortés Hernández, *op. cit.*, p. 80.

que esperaban, lo que podría añadir presión al declarante y afectar su proceso de producción del discurso.<sup>160</sup>

Los documentos contenidos en el expediente que compone el *corpus* de este trabajo comparten, en general, que la mayoría de los deponentes provenía de comunidades de oralidad mixta. Las culturas de este tipo, explica Ong, se refieren a sociedades que experimentan una coexistencia temporal de modos de comunicación oral y escrita. Según este académico, la oralidad se asocia con las culturas preletradas, donde la transmisión del conocimiento y la información se realiza principalmente a través del habla, la memoria y la oralidad. Por otro lado, la escritura representa una tecnología más avanzada que permite la fijación y preservación del lenguaje de manera visual y gráfica. Cuando una sociedad experimenta la transición de una cultura oral a una cultura escrita, refiere Ong, se da lugar a una fase intermedia, es decir, a una «cultura oral mixta». Durante este período de transición, coexisten prácticas orales y escritas, y la sociedad experimenta cambios significativos en su forma de pensar, recordar, aprender y transmitir la información. Ong argumenta que la introducción de la escritura no simplemente añade una nueva capa a la cultura oral existente, sino que transforma fundamentalmente la estructura cognitiva y la forma de concebir el conocimiento. La escritura, al permitir la fijación y la repetición sin necesidad de la presencia física del hablante, tiene profundas implicaciones en la manera en que las sociedades organizan su pensamiento y transmiten sus tradiciones.

A partir de estas observaciones es posible hacerse una idea de la relación que tenían los deponentes del expediente que nos ocupa con la palabra. A propósito de la literatura

---

<sup>160</sup> *Id.*

vocalizada y respecto del vínculo entre «memoria y performance»,<sup>161</sup> Margit Frenk señala que:

No hay texto fijo, sino un texto que cada vez va cambiando. Cuando un texto de esa índole se transcribe en un manuscrito (o, más tarde, en un impreso), lo que se registra es sólo una versión, versión efímera, que se pronunció en cierta ocasión y que difiere en más o en menos de las pronunciadas en otras ocasiones.<sup>162</sup>

Por su parte, Santiago Cortés refiere que los textos correspondientes a las testificaciones que fueron su objeto de estudio —al igual que las declaraciones del expediente que nos ocupa— «tienen rasgos importantes de oralidad no sólo en la manera como son referidos, sino también en aquello que refieren»;<sup>163</sup> es decir, en aquellos textos resalta la presencia de recursos nemónicos y formulaicos, pero, igualmente, «al ser analizados desde una perspectiva literaria, resultan ser un tipo de narraciones orales que reflejan tradiciones culturales populares difíciles de encontrar por otro tipo de medios»;<sup>164</sup> sobre ello se tratará con mayor detenimiento en el capítulo 4, titulado «Elementos y recursos de la tradición oral en “Las hechiceras de Pinzándaro”: herramientas para un análisis literario».

En cuanto a los declarantes del expediente que se analiza en este trabajo, cabe apuntar la baja proporción en él de personas que supieran escribir (únicamente tres de veinte), lo cual puede indicar que dichos individuos no tenían posibilidades de obtener otro tipo de privilegios dentro de una comunidad primordialmente oral, en la que la falta del acceso a una cultura literaria implicaba varias dificultades en la época:

El paso del conocimiento de las primeras letras a los cursos de humanidades exigía un aprendizaje con maestros de gramática o el ingreso en colegios de la Compañía. Es seguro que en este nivel fueron menos los jóvenes novohispanos que tuvieron acceso a los estudios, [...] Las cartas anuales con informes de los colegios indican

---

<sup>161</sup> Margit Frenk Alatorre, «Los espacios de la voz» en Concepción Company (comp.), *Amor y cultura en la Edad Media México*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1991. Recurso electrónico. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5x2p9>, p. 36. Consultado el 04/08/20.

<sup>162</sup> *Id.*

<sup>163</sup> Santiago Cortés Hernández, *op. cit.*, p. 81.

<sup>164</sup> *Id.*

que hubo continuas fluctuaciones en el número de colegiales y la proporción de estudiantes de las castas sin duda fue muy inferior a la de los que eran tenidos por españoles.<sup>165</sup>

Estas consideraciones de Alberro y Gonzalbo Aizpuru corresponden a su reflexión sobre los «graduados en Humanidades que iniciaban estudios superiores» durante la segunda mitad del siglo XVII en la Nueva España;<sup>166</sup> sin embargo, sus apuntes son de utilidad aquí, igualmente, para formar una idea general sobre el proceso de alfabetización de la población de la época, así como de la de los declarantes del expediente que nos ocupa. Dicho sea de paso, las escuelas de primeras letras de los jesuitas no fueron los únicos espacios en los que se impartía educación en ese momento, ya para el siglo XVIII, también «los alumnos podían matricularse en los cuatro colegios de estudios mayores en Guadalajara, Puebla, Mérida y México»;<sup>167</sup> de igual manera, la educación de la mujer comenzó a impartirse con mayor esfuerzo en los conventos y «en algunas ciudades se construyeron edificios especiales para extender a mayor número una instrucción más formal y de mayor nivel, como el Colegio de San Diego de Guadalajara»,<sup>168</sup> por ejemplo.

En concordancia con lo planteado por las autoras arriba citadas, las tres personas que se presentaron a dar su testimonio ante el Provisorato de indios en contra de Juana Simona de los Reyes y de Melchora Sandoval, y que sabían escribir, eran españoles y varones; empero, parece ser que para 1761, año en que inició este proceso, ser español no era sinónimo de ser letrado, pues muy probablemente —y como señalan Alberro y Gonzalbo Aizpuru— también influía el poder adquisitivo de cada español, el cual le podría garantizar o no una

---

<sup>165</sup> Solange Alberro y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*. México: El Colegio de México, 2013, p. 117.

<sup>166</sup> *Id.*

<sup>167</sup> Dorothy Tanck de Estrada, «Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano». Zoraida Vázquez, Josefina, y otros. *Ensayos sobre historia de la educación en México*. México: El Colegio de México, 1981, p. 31. <http://www.jstor.com/stable/j.ctv26d8sv.5> consultado el 21/01/24.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 32

educación. En el expediente sólo consta el oficio de uno de los seis hombres que explícitamente fueron identificados como españoles y que rindieron declaración: se trata de José Cristóbal Huerta, soltero de cincuenta y tres años, cuya ocupación era la de herrero, y no sabía leer. Los datos personales de identificación de los otros cinco españoles que declararon en este proceso únicamente incluyen su calidad, edad aproximada y, en un caso, su estado civil: Pedro Rebolledo, cuarenta años; Pedro Mellín, sesenta años; José Antonio Mellín, treinta y ocho años; Nicolás de Mora, sesenta años, y Juan José Santa Cruz, cuarenta años, viudo. Estos últimos dos deponentes practicaban la escritura.

Se puede suponer, entonces, que únicamente Nicolás de Mora y Juan José de Santa Cruz contaron con los medios suficientes como para asegurarse, al menos, el saber escribir; aunque no es posible inferir su ocupación. Respecto de los demás declarantes, al final de los testimonios de cada uno consta que «Y no firmó por no saber»,<sup>169</sup> lo que permite concebir a estas personas como partícipes de

una oralidad que coexiste con la escritura y que, según el modo de esa coexistencia, puede funcionar de dos maneras: ya sea como oralidad *mixta*, cuando la influencia de los escritos permanece externa a ella, parcial y retardada (por ejemplo, en nuestros días, en las masas analfabetas del tercer mundo), ya sea como oralidad *segunda* que se (re)-compone a partir de la escritura y en el seno de un medio donde ésta predomina sobre los valores de la voz en el uso y en la imaginación; invirtiendo el punto de vista, se plantearía que la oralidad mixta procede de la existencia de una cultura "escrita" (en el sentido de «que posee una escritura») y una oralidad segunda que procede de una cultura «cultura» (donde toda expresión está marcada por la presencia de lo escrito).<sup>170</sup>

Según los rasgos de los deponentes y acusados contenidos en el expediente que nos interesa es posible identificar a dichas personas como parte de una comunidad que manejaba lo que Zumthor distingue como oralidad *mixta*, pues, aunque se tienen declaraciones de testigos que

---

<sup>169</sup> [f. 15r] (12r)

<sup>170</sup> Paul Zumthor, *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus, 1991, p. 37.

practicaban la escritura, la mayoría de los testificantes de este caso, incluso los tres acusados, no sabían escribir. Asimismo, hay que considerar que estas personas reconocían ya la escritura como un código permanente y ello podría influir también en su declaración, la cual sabían que se asentaba por escrito.

Recordemos que, para el análisis aquí propuesto de este archivo, en el capítulo anterior se distinguieron dos grupos de testigos, uno de personas que rindieron testimonio en contra de Francisco Miguel y otro grupo de individuos que testificó sobre la fama de hechiceras que tenían Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval. En el primero, tres mujeres y cinco hombres, de entre veinticinco y setenta y dos años, declararon la información que era de su conocimiento acerca del indio acusado de ser curandero: una de ellas era mulata, cuatro de los hombres también eran mulatos y del resto no se sabe; tampoco se tiene información sobre la ocupación de algunos de ellos y todos afirmaron no saber firmar.

El segundo grupo de declarantes está compuesto únicamente por hombres: seis españoles, cuatro mulatos, uno mestizo y otro más cuya calidad no se especifica; tres de ellos firmaron sus declaraciones. Las edades de estos hombres varían entre treinta y ocho y aproximadamente sesenta años. El contenido de las declaraciones de quienes las firmaron y de quienes no lo hicieron es más o menos semejante; las diferencias más notorias se pueden observar en que aquellos que practicaban la escritura contaban también con un vocabulario más extenso que les permitía relacionar las oraciones que componen su discurso con un poco de mayor variedad en comparación con las personas que no firmaron, más adelante se verá un ejemplo al respecto.

Además de la ocupación de José Cristóbal Huerta —herrero—, está la de aquel deponente de calidad no especificada, Joaquín de Ayala, de cuarenta años, quien —junto con Nicolás de Mora y Juan José de Santa Cruz— forma parte del grupo de testigos que firmaron

en este expediente. Ayala se desempeñaba como lugarteniente del alcalde mayor y se puede suponer que era español, pues, explica Woodrow Borah: «En las primeras décadas los gobernadores provinciales nombraban tenientes o encargados de justicia a su arbitrio, pero les estaba prohibido otorgar tal poder a los mestizos o los mulatos».<sup>171</sup> Si bien en el siglo XVI el cumplimiento de estas normas era más fuerte, es posible pensar que probablemente tales percepciones pudieron mantenerse en ciertos círculos o familias hasta el siglo XVIII. Si se atiende al hecho de que los otros dos declarantes que sabían firmar eran españoles, al igual que el lugarteniente, se podría identificar a Juan José de Santa Cruz también como español.

Las personas que conforman cada grupo comparten las características ya descritas y, además, parece ser que se conocían entre sí —o por lo menos se ubicaban—, según las frecuentes y variadas referencias que hacen unos de otros en sus testimonios; con esto, y dada tal cercanía, se puede inferir que incluso los declarantes que no hacían uso de la escritura sí tenían algún contacto con ella, de manera directa o indirecta, al menos en lo que a prácticas o situaciones cotidianas respecta, como en las declaraciones eclesiásticas, por ejemplo.

En su obra, Zumthor también apunta la despersonalización y el alejamiento implicados en la oralidad mediatizada por los medios de comunicación audiovisuales —televisión o radio—, esto modifica la situación comunicativa —explica el investigador—, pues no es posible ofrecer respuesta al emisor del mensaje, quien, dicho sea de paso, no pensaría

---

<sup>171</sup> Woodrow Borah, «Los auxiliares del gobernador provincial». Borah, Woodrow (coord.). *El gobierno provincial en la Nueva España*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2002. p. 56 [http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/215/gobierno\\_provincial.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/215/gobierno_provincial.html) consultado el 21/01/24.

A la luz de las reflexiones de Javier Sanchiz, sobre uno de los principales factores a considerar en el siglo XVI en un candidato para funcionario del Santo Oficio en la Nueva España, se puede notar que la importancia de lo que se pensaba como la limpieza de sangre era decisivo al discurrir sobre si alguien era idóneo para ocupar un puesto en la inquisición novohispana, esto es la revisión del historial familiar del postulante, «ya que la “tribu” tenía un gran peso tanto social, como económico y político». Véase Javier Sanchiz, «Funcionarios inquisitoriales en el Tribunal, siglo XVI». *Inquisición novohispana*. Eds. Noemí Quesada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, UAM-Azcapotzalco, 2000, p. 167.

en un receptor en específico en el momento en el que emite —fija— su mensaje y sólo lo concibe «como algo abstracto y como estadística».<sup>172</sup> Luego, como aquí se propone, el expediente eclesiástico funciona a manera de ese conducto al que se refiere Zumthor —a través «del medio más disponible, masificado y fijo que es el texto impreso»,<sup>173</sup> aunque en este caso se trata de un «texto manuscrito»—, el cual nos hace llegar los discursos de los declarantes, originalmente emitidos de manera oral, y vertidos en los documentos por los servidores del Provisorato. Así, se puede ver al expediente eclesiástico como un conducto que utiliza el texto impreso (aunque manuscrito) para transmitir discursos originalmente expresados oralmente.

A diferencia de la situación planteada por el también lingüista, los partícipes de aquellos escenarios comunicativos mantenían contacto físico y visual cuando se rendían las declaraciones, de tal manera que el emisor podía tener en cuenta a su receptor; sin embargo, es muy probable que consideraran prejuicios, rumores, saberes populares y todo aquello que circulaba de forma oral que pudiera ser de utilidad para la construcción de su discurso. Respecto de la disposición de la autodenuncia, por ejemplo, Claudia Carranza señala que ésta «es un discurso que se elabora a partir de un sistema casi dialógico, de un diálogo preestablecido, en el cual el receptor cobra una gran importancia en la elaboración de un discurso y ello, de alguna manera, termina por influir en el desarrollo del relato de los hechos»;<sup>174</sup> de tal suerte que convergen las reacciones del receptor y las intenciones del emisor —servidor eclesiástico y declarante, en este caso—, en la configuración de la

---

<sup>172</sup> Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 29.

<sup>173</sup> Roberto Domínguez-Cáceres, «Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra (Walter J. Ong)». *Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación* Número 155 (Tercer trimestre ) (2011). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6021> consultado el 06/08/20.

<sup>174</sup> Claudia V. Carranza Vera, «“Ande, usted, y ande...” Autodenuncias por herejía en los archivos inquisitoriales», *op. cit.*, p. 211.

declaración del deponente según sus propósitos y conveniencias. En este análisis se tratará, en distintos momentos, dicho dialogismo presente en la estructuración del discurso de los declarantes de este expediente, tal como se revisó en el capítulo 2, «La relación entre el lenguaje y la visión de mundo en la construcción de un testimonio del siglo XVIII: Presentación del *corpus*».

### 3.1 Métodos de registro de la oralidad en los expedientes eclesiásticos

Para lograr un registro efectivo de las declaraciones, los servidores eclesiásticos podían apoyarse de las instrucciones contenidas en la «Cartilla de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición en México» que, desde 1667 permaneció vigente para regular las actividades de la institución en la Nueva España<sup>175</sup> y cuyo apartado «III. Juramento del testigo, o delator»<sup>176</sup> muy pronto especifica que «toda declaración debe principiarse en pliego separado, y el testigo debe prestar antes juramento de que guardará secreto».<sup>177</sup> Esta advertencia revela el grado de estimación que la institución otorgaba al registro de los testimonios que componían los procesos a los que se les daba prosecución, tal es así que, incluso, la «Cartilla ...» contempla indicaciones sobre la manera en la que éstos debían asentarse:

Toda pregunta que se hace al testigo dará principio en renglon diferente, y lo mismo ha de executarse con su respuesta: debe ademas estamparse esta con las mismas

---

<sup>175</sup> Carlos Roberto Gutiérrez Peraza, «La Comisaría del Santo Oficio de la Inquisición en Yucatán, Siglo XVI». Tesis de maestría. Yucatán: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016, p. 32.

En su estudio introductorio, Javier Piña y Palacios ofrece un rico y explicativo panorama de la conformación de este documento, desde el nombramiento de fray Tomás de Torquemada como Inquisidor General de Castilla y Aragón, situación que lo llevó a presentar ante la Junta General de Inquisidores y Consejeros, en 1484, «unas *Constituciones* que normaran los procedimientos del Tribunal». Véase «Cartilla de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición en México». *Clásicos de Derecho*. Estudio introductorio de Javier Piña y Palacios. s.f. pp. 637-667. [TE G.P. 2016 Carlos Roberto Gutierrez Peraza.pdf \(repositorioinstitucional.mx\)](https://repositorioinstitucional.mx) consultado el 07/08/20.

<sup>176</sup> «Cartilla de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición en México», *op. cit.*, p. 645. Se respeta la edición del texto citado.

<sup>177</sup> *Id.*

voces y materiales palabras que profiera el testigo, por blasfemas, heréticas, indecentes ó deshonestas que sean, y sin la menor alteracion.<sup>178</sup>

Esta instrucción que solicita a los escribanos la documentación de «las mismas voces» del testigo respalda que, en efecto, a los inquisidores y provisosores les interesaba que los testimonios contenidos en cada expediente pudieran leerse —darles voz, según los conceptos de Ong— como si se estuviese presente en el momento de la declaración original, quizá por ello se puede hallar la diferenciación entre la voz del declarante y sus «materiales palabras». El interés por «escuchar» aquellas voces de los testigos no era gratuito, pues en el análisis de lo que fue verbalizado podría identificarse el tipo de caso del que se trataba y también permitía el estudio del contraste entre varias declaraciones; por ejemplo, para el delito de sollicitación, la «Cartilla ...» señala que:

x. Escríbase todo segun sucedio.

Despues de estas advertencias se extenderá la declaración de la persona solicitada con puntualidad de las mismas palabras, por feas y obsenas que sean, ó especificacion de sucesos por inhonestos é impúdicos que hubiesen sido: sin que el justo respeto al decoro y honestidad pueda admitir en este caso variacion de palabras ó alteracion de hechos; ya por la diferencia de prueba que contra el delatado podria resaltar, ya por la seguridad y verdad que á toda diligencia busca el Santo Oficio para ajustar el peso de sus determinaciones.<sup>179</sup>

Para la institución inquisitorial el registro de las voces de los declarantes era vital para el curso y examinación de sus procesos; por supuesto, la transcripción de aquellas palabras estaba sujeta a formatos determinados, condición que debió poner a prueba la destreza de los escribanos para lograr cumplir con las pautas ya indicadas y al mismo tiempo mantener, en lo posible, cercanía con el discurso oral original. La «Cartilla...» incluye ejemplos textuales y diversas fórmulas para citar, dar absolución, hacer abjuraciones, fallar sentencias definitivas, entre otras más.

---

<sup>178</sup> *Id.*

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 647.

Es posible también conjeturar que los servidores eclesiásticos en la Nueva España pudieron dar por hecho que las declaraciones que constaban en los expedientes que iban formando podrían ser leídas en algún momento, por ejemplo, por los calificadores, a quienes «se les proporcionaba un catálogo con declaraciones para que juzgaran si eran o no heréticas».<sup>180</sup> Esta consciencia —que los escribanos muy probablemente tenían— de que los expedientes serían leídos por otro, de igual manera influyó en la escritura del mismo, pues los lectores potenciales de dichos textos no sólo estarían en condiciones de entender lo terrible de los casos, también podrían evaluar el trabajo de los servidores eclesiásticos que participaron en ellos. Por ejemplo, los documentos que componen el *corpus* que aquí se presenta se fueron agregando según la prosecución del caso; más adelante se leyeron por servidores eclesiásticos y el expediente fue creciendo conforme pasaba de tribunal en tribunal, y a partir de lo que cada servidor agregaba.

En la solicitud del nueve de mayo de 1769, en la que don Pedro Laurrieta, gobernador, juez provisor y vicario general, solicitó la calificación del caso, consta *grosso modo* el trayecto —por decirlo de alguna forma— de lecturas que tuvo este archivo:

Por el año pasado, en mil setecientos sesenta y uno, el *teniente* cura de la villa de Pinzándaro, remitió al *ilustrísimo señor* obispo de este obispado a un reo llamado Francisco Miguel, de calidad indio y *originario* del pueblo de San Juan de los Plátanos, con la sumaria que le formó por curandero, supersticioso y otros excesos [...] Y habiendo resultado del progreso de la causa indiciada de hechiceras Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, mulatas, en la determinación *que* se tomó contra el reo principal, se mandó conforme al pedimento fiscal se devolviesen los autos al cura [...] se acordó se pusiesen en la casa de recogidas y pasasen los autos, con *que* dio cuenta el cura al promotor fiscal, [...] Concluyó en *que* se remitiesen a dicho tribunal con testimonio íntegro de todos los autos y, en su conformidad, he deliberado pasar a *vuestra señoría ilustrísima* el expresado testimonio.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Ismael Reyes Retana Tello, «El procedimiento inquisitorial en México». Tesis de licenciatura. México: Universidad Panamericana, 1990, p. 33.

<sup>181</sup> [f. 2r]

La necesidad de los servidores por conocer el «testimonio íntegro» de los declarantes se hace presente de manera explícita también en este documento, ya que, según lo indicado por Laurrieta, el expediente debió tener varias lecturas; sin embargo, dichas lecturas no fueron del expediente como lo conocemos, pues a medida que avanzó el proceso fueron interviniendo distintas personas que leían lo anterior a su participación y agregan su parte. El expediente que conocemos es la transcripción de todo hasta el momento en que el provisor consulta al Santo Oficio. El promotor fiscal, a su vez, leía los documentos varias veces y daba instrucciones de lo que necesitaba para iniciar el proceso formal. Cuando ya tenía todo hacía la relación de los cargos y posteriormente resumía todo para los jueces. Esta lectura<sup>182</sup> se solicitaba «una vez que los jueces consideraban que tenían en su poder suficientes pruebas para proceder»,<sup>183</sup> es por ello que resultaba de gran importancia que la sumaria, en su totalidad, fuese registrada lo más exhaustivamente posible.

### 3.2 Recursos del pensamiento de base oral en «Las hechiceras de Pinzándaro»

Como se mencionó anteriormente, con el fin de clarificar el concepto que Walter J. Ong identificó como «nuestra comprensión moderna de la oralidad»<sup>184</sup>, es necesario examinar minuciosamente las reflexiones del académico estadounidense en su obra *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (1982), específicamente el tercer capítulo titulado «Algunas psicodinámicas de la oralidad». En dicho capítulo, el investigador aborda el análisis de los patrones de comportamiento del pensamiento fundamentados en la oralidad;

---

<sup>182</sup> En su tesis de licenciatura, Ismael Reyes Retana Tello ofrece un acercamiento al procedimiento inquisitorial desde el marco jurídico. Véase Ismael Reyes Retana Tello, *op. cit.*

<sup>183</sup> Ismael Reyes Retana Tello, *op. cit.*, p. 32.

<sup>184</sup> Walter J. Ong, «I. La oralidad del lenguaje», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 26.

asimismo, Ong señala nueve características que serán la pauta para el análisis correspondiente del expediente que aquí se trabaja, de las cuales se puede encontrar la presencia notoria de siete de ellas en dicho documento; más adelante se verá cómo dichas particularidades y oralidad descritos en el trabajo de Ong se adaptan al *corpus* de esta investigación. Estos rasgos son «(i) Acumulativas antes que subordinadas; (ii) Acumulativas antes que analíticas; (iii) Redundantes o “copiosos”; (iv) Conservadoras y tradicionalistas; (v) Cerca del mundo humano vital; (vi) De matices agonísticos; (vii) Empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas; (viii) Homeostáticas; y (ix) Situacionales antes que abstractas»<sup>185</sup>.

La importancia de la oralidad radica en que, a pesar de que otro tipo de comunicación no verbal puede ser copiosa y efectiva, en lo profundo el lenguaje no logra prescindir del sonido articulado y «no sólo la comunicación, sino el pensamiento mismo, se relaciona de un modo enteramente propio con el sonido»;<sup>186</sup> el texto escrito también remite a esa sonoridad inherente del lenguaje, asimismo, los documentos que integran el expediente que forma el *corpus* analizado en este trabajo mantienen rasgos de aquella oralidad en la que fueron producidos originalmente.

Todo texto necesita, de alguna forma, buscar «el ambiente natural del lenguaje»,<sup>187</sup> pues el vínculo con el sonido es preciso para la transmisión del mensaje. Frecuentemente, los servidores eclesiásticos leían a los declarantes los testimonios que acababan de verter en el documento, probablemente con la intención de que el deponente tuviera la oportunidad de hacer un recuento de lo que había dicho y quizá recordara algún otro hecho relevante o de

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, pp. 38-80.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 17.

interés que hubiera podido omitir en la testificación inicial. Además de lo anterior, leer su declaración a dichas personas implicaba que éstas verificaran que lo que el escribano puso por escrito correspondiera con lo que ellas habían dicho;<sup>188</sup> lo que sugiere que, entonces, el amanuense no sólo debía buscar que su registro de los testimonios de los actos que en particular atañían a la labor eclesiástica fuera lo más fiel posible, sino que también era imprescindible que el discurso trasladado al documento permaneciera reconocible para su emisor original. Llegados aquí, cabe recordar aquel carácter del poder de la palabra del que habla Ong en las culturas —primordialmente— orales, las cuales otorgan efectividad a lo articulado, de tal forma que la palabra se concibe también como verdad; dicha atribución también era puesta en práctica por los servidores eclesiásticos al revisar los discursos pronunciados por los deponentes.

Fijar el discurso en un texto tenía la intención de resguardar la información que se estaba obteniendo, pero decirlo en voz alta, darle sonido, reafirmaba aquella verdad de lo verbalizado; por lo que las marcas de oralidad presentes en las declaraciones que componen el expediente pudieron funcionar como elementos de anclaje discursivo, en este caso, tanto para los servidores como para los declarantes.

---

<sup>188</sup> En 2015, el porcentaje de población analfabeta en México era de 5.5%, valor que representa una clara disminución en comparación con los datos registrados en 1970 que indican que el nivel de analfabetismo en la población mexicana era de 25.8% en <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/analfabeta.aspx?tema=P>, consultado el 06/08/20; tales cifras demuestran una tendencia de aumento de personas alfabetizadas en el país en los últimos cincuenta años, hecho que también debió modificar prácticas en diversos ámbitos; por ejemplo, actualmente, al terminar de rendir su testimonio, se solicita al declarante que lo lea, verifique y firme, en caso de no saber leer un servidor público lo tendría que hacer por él, de la misma manera en la que el protocolo de la Policía Federal indicaba que un detenido tenía «derecho a un traductor e intérprete» (Cartilla de derechos que asisten a las personas en detención, disponible en [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewj\\_q7vLf\\_4frAhVHAqwKHTW9BAsQFjADegQIARAB&url=http%3A%2F%2Fwww.cns.gob.mx%2FportalWebApp%2FShowBinary%3FnodeId%3D%2FBEA%2520Repository%2F1304042%2F%2Farchivo&usg=AOvVaw1-xbxgk8SINR4wvMP-kzj4](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewj_q7vLf_4frAhVHAqwKHTW9BAsQFjADegQIARAB&url=http%3A%2F%2Fwww.cns.gob.mx%2FportalWebApp%2FShowBinary%3FnodeId%3D%2FBEA%2520Repository%2F1304042%2F%2Farchivo&usg=AOvVaw1-xbxgk8SINR4wvMP-kzj4) consultado el 06/08/20).

Ahora bien, la oralidad del discurso transcrito en los expedientes inquisitoriales no necesariamente se verá reflejada en un habla coloquial —aunque podría o no tenerla—, pues dicha imitación «reproduce retóricamente la oralidad viva, pero, agrego yo, de ninguna manera retiene las técnicas de producción del texto oral».<sup>189</sup> Este apunte de Gustavo Illades, en su artículo que —entre otras cosas— refiere y glosa algunos «estudios sobre la oralidad en la literatura española del Siglo de Oro»,<sup>190</sup> resulta interesante toda vez que nos ayuda a no perder de vista que en el *corpus* que aquí se analiza existen marcas del habla conversacional; dicho estudio busca —al igual que este trabajo— centrarse en los rasgos presentes en el discurso que remiten a aquella oralidad en la que fueron generados, la cual, no sólo implicaría el momento del acto en sí mismo, sino que también se involucran «el grado y el modo en los que la producción estuvo determinada por las técnicas de transmisión y por el horizonte de recepción de la época».<sup>191</sup>

Además de lo señalado por Illades, la oralidad de las culturas sin contacto con la escritura o, al menos, uno no directo, comparte el poder y el dinamismo del sonido; cabe recordar que «la restricción de las palabras al sonido determina no sólo los modos de expresión sino también los procesos de pensamiento».<sup>192</sup>

Recordemos que la sociedad que se puede analizar a partir del estudio del *corpus* de esta investigación corresponde a lo que Zumthor distingue como oralidad *mixta*; sin embargo, también conviene hacer el análisis con base en las ideas que Walter J. Ong propone, a partir

---

<sup>189</sup> Gustavo Illades Aguiar, «La "ecuación oralidad-escritura" en las letras hispánicas de los siglos XV-XVII (propuestas en torno a un diálogo en ciernes)». *Criticón* Núms. 120-121 (2014). En línea. <https://journals.openedition.org/criticon/872> consultado el 19/08/20.

<sup>190</sup> *Id.*

<sup>191</sup> *Id.*

<sup>192</sup> Walter J. Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 40.

de Havelock, respecto de algunos parámetros del proceso de pensamiento en una cultura oral primaria:

para resolver eficazmente el problema de retener y recobrar el pensamiento cuidadosamente articulado, el proceso habrá de seguir las pautas mnemotécnicas, formuladas para la pronta repetición oral. El pensamiento debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones o antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario, marcos temáticos comunes (la asamblea, el banquete, el duelo, el "ayudante" del héroe, y así sucesivamente), proverbios que todo mundo escuche constantemente, de manera que vengan a la mente con facilidad, y que ellos mismos sean modelados para la retención y la pronta repetición, o con otra forma mnemotécnica. El pensamiento serio está entrelazado con sistemas de memoria.<sup>193</sup>

Dichos criterios encuentran su correspondencia en los estudios de literatura de tradición oral de diferentes académicos; por ejemplo, respecto de la transmisión del romance, Aurelio González apunta que

Este proceso en el cual el texto tiene como soporte la memoria se apoya en unidades discursivas que tienen una función nemónica y a las cuales la comunidad identifica como parte de un lenguaje que reconoce. Estas unidades discursivas son las fórmulas.<sup>194</sup>

Estas reflexiones de González están orientadas hacia el análisis del romance, empero, resultan de gran utilidad también para el estudio de otros géneros narrativos de la tradición oral y para el del expediente en el que se centra este trabajo. Por su parte, Martha Ramírez, en su tesis de maestría, ofrece un recuento de los diferentes puntos de correspondencia y discrepancia de diferentes autores sobre las nociones de tema, motivo y tópico en la literatura de tradición oral —en su trabajo, Ramírez refiere las propuestas de Chardin, Bremond, Claudio Guillén, Vladimir Propp, Diego Catalán, entre otros—, y señala que

El estudio a partir de motivos es relevante pues si se considera a la literatura de tradición oral como una literatura que posee elementos concordantes con una estética colectiva, incorpora distintos elementos, en distintos niveles, como las

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>194</sup> Aurelio González, «Las fórmulas y el romancero en México». *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento*. Ed. Mercedes Zavala Gómez del Campo. México: El Colegio de San Luis, A. C., 2009, p.14.

fórmulas, tópicos y motivos que en conjunto establecen el tema del texto. También la utilización de diferentes motivos pone de manifiesto la apertura propia de la literatura tradicional.<sup>195</sup>

Para analizar, en el expediente que nos ocupa, aquellos rasgos del pensamiento de base oral planteados por Ong, es de utilidad revisar cada una de las características que el académico registra al respecto. La primera de ellas —recordemos— es «(i) Acumulativas antes que subordinadas».<sup>196</sup>

El veintiséis de junio de mil setecientos sesenta y uno, José Antonio Romero, notario nombrado del Santo Oficio, fue a casa de Ignacio de León para tomar la declaración de María Luisa, mulata de veinticinco años, casada con dicho hombre y que no sabía escribir —aunque, dado su delicado estado de salud, quizá no habría podido hacerlo, de haber sabido cómo—; María Luisa declaró «padecer de un accidente de una bola que tenía en la barriga»,<sup>197</sup> por lo que su esposo la llevó con el indio Francisco para que fuera tratada. Respecto de los métodos de sanación del acusado, la mujer declaró que:

Y que la primera medicina que le aplicó fue el hacer una untura con sebo y que no sabe qué otros ingredientes, y se la entregó la dicha untura a una mujer llamada Angelina para que se la untara en la barriga, la que con efecto le untó dicha mujer; y después a los siete días, dice la que declara, que dicho indio le dio personalmente una bebida, la que no sabe cuál fue su compuesto, que sólo vio que le echó dicho indio delante de la dicha declarante unas pepitas de melón, azúcar, y canela. Y [h]abiendo bebido dicha bebida empezó la bola, que tenía en la barriga, como a quererla ahogar; y que teniéndola el dicho su marido por debajo de los brazos, la empezó el expresado indio curandero a sobar el estómago y barriga por encima de la ropa, y que [h]abiéndola sobado se le bajó al vientre la dicha bola. Y que como a la media noche tuvo muchos dolores de estómago, caderas y todo el cuerpo; y que luego inmediatamente echó por la boca de la madre la expresada bola, y

---

<sup>195</sup> Martha Isabel Ramírez González, «Temas, motivos y tópicos en la narrativa tradicional de la región de los Altos de Guanajuato». Tesis de maestría. México: El Colegio de San Luis, A. C., 2012, p. 65.

Más adelante, en el Capítulo 4, «Elementos y recursos de la tradición oral en “Las hechiceras de Pinzándaro”»: herramientas para un análisis literario» se ahondará en las unidades discursivas y narrativas en las que se apoya la articulación propia del texto de tradición oral.

<sup>196</sup> Walter J. Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>197</sup> [f. 16r] (13r)

acabándola de echar se desmayó, con cuyo motivo no supo, la que declara, qué fue lo que echó hasta después de haber vuelto en sí.<sup>198</sup>

Resalta el uso de la conjunción y de la declarante para enlazar los hechos que buscaba narrar; una sintaxis aditiva o acumulativa en las comunidades de oralidad primaria es común y natural en ellas, pues «las estructuras orales a menudo acuden a la pragmática».<sup>199</sup> Si el origen de esta declaración hubiese sido por escrito, la deponente habría tenido que valerse de nexos para subordinar las oraciones y lograr explicar el marco en el que se tenía que entender lo que estaba testificando; ello la habría llevado a organizar sus ideas «a fin de que la narración fluya con la subordinación razonada y analítica que caracteriza la escritura»,<sup>200</sup> ello concuerda con el apunte de Ong respecto de cómo la restricción al sonido o la herramienta caligráfica modifica los procesos de razonamiento. Por otro lado, es muy alta la posibilidad de que dichas conjunciones sean un recurso del escribano para hilar las acciones descritas por los declarantes.

Dado que María Luisa tenía un pensamiento de base oral, el empleo de la conjunción fue suficiente, en ese momento, para que los hechos que estaba relatando se pudieran entender e hilar sin problema en relación con la situación en la que se le interrogaba —ya se señaló que para estas culturas el lenguaje es sincrónico al acontecimiento—. <sup>201</sup> Quizá, justo por dicha simultaneidad es que el escribano decidió dejar tales marcas de oralidad, pues para eliminarlas del testimonio, habría tenido que incluir los nexos subordinantes necesarios y, además, adecuar el discurso de la deponente para darle cohesión y coherencia, lo que habría generado un texto que muy probablemente no habría sido del todo reconocido por la

---

<sup>198</sup> [f. 16v] (13v) –[17r] (14r). Las cursivas son mías.

<sup>199</sup> Walter J. Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>200</sup> *Id.*

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 38.

declarante no sólo por modificar las palabras pronunciadas por ella, sino también porque toda la reestructuración del discurso alteraría la percepción de la sincronía en la que estaba sucediendo la testificación.

En contraste, el testimonio de don Nicolás de Mora —quien sabía escribir— en contra de Juana Simona de los Reyes y de Melchora Sandoval, hecho el 10 de octubre 1768, muestra una construcción discursiva en la que, además del vocabulario evidentemente más amplio que el de María Luisa, destaca un habla que se percibe mucho más familiarizada con la alfabetización, un poco más elaborada y que no está basada en el uso de una conjunción, como en la declaración anterior:

Dice el que declara que un mulato de esta jurisdicción, llamado Antonio Rodríguez, le contó cómo, teniendo ilícita amistad con dicha Juana, fue a su casa y la citó para que saliera a pecar con él y ella le dijo «vete allí detrás de la casa y espérame», y él se fue a esperarla a una distancia de cien pasos, poco más o menos, que habría de la casa a un mogotito.<sup>202</sup> Y allí la esperaba, haciendo una luna como si fuera la mitad del día, y de la casa al mogotito, campo abierto, y él, hecho Argos,<sup>203</sup> mirando cuando salía dicha Juana vio salir a una burra y pasar junto a él, y como él no se descuidaba en mirar para la casa, hablale de repente dicha Juana atrás del mogotito, volteó la cara y le dijo «pues ¿por dónde veniste?, que no te vi salir». «Ahorita acabé de pasar», y él le dijo «ahorita pasó una burra», ella le dijo «estarías dormido y por eso no me viste».<sup>204</sup>

En el testimonio de don Nicolás de la Mora no se encuentra un uso marcado de conjunciones para narrar los hechos, pero sí es posible identificar en su discurso la segunda característica que Ong identifica en los pensamientos de base oral: «(ii) Acumulativas antes que analíticas».<sup>205</sup> Este rasgo se encuentra relacionado íntimamente con los recursos nemónicos

---

<sup>202</sup> «MOGOTE. m. Cualquier elevación del terreno que recuerde la forma de un monte», Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> consultado el 23/02/2020.

<sup>203</sup> «ARGO. Pero el Argo de más celebridad —designado a veces por la forma latinizada *Argus*— es el biznieto del anterior [hijo de Zeus y Níobe]. Según unos, sólo tenía un ojo; según otros, poseía cuatro, dos que miraban hacia delante y dos hacia atrás. Finalmente, otras versiones le atribuyen una infinidad de órganos visuales distribuidos por todo el cuerpo» (Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, España, Paidós, 1989, p. 46).

<sup>204</sup> [f. 74v] (71v)-[75r] (72r)

<sup>205</sup> Walter J. Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 44.

con los cuenta el hablante en su acervo.<sup>206</sup> Llegados a este punto cabe recordar que este testigo no sólo poseía un pensamiento oral, pues practicaba la escritura y eso necesariamente modificaría la manera en la que ordenaba sus ideas, la forma en la que disponía su discurso y las herramientas que empleaba para recordar ambas cosas. Empero, destaca que, a pesar de lo anterior, esta característica de la oralidad se pueda percibir en el discurso del deponente, particularidad distinguible porque

Los elementos del pensamiento y de la expresión de condición oral no tienden tanto a ser entidades simples sino grupos de entidades, tales como términos, locuciones u oraciones paralelos; términos, locuciones u oraciones antitéticos; o epítetos. [...] De esta manera, la expresión oral lleva una carga de epítetos y otro bagaje formulario<sup>207</sup>

El fragmento más arriba citado<sup>208</sup> de la declaración de don Nicolás de Mora deja ver el uso de las técnicas nemónicas de la tradición oral que podía manejar este hombre —algunas, quizás— y que corresponden con lo ya mencionado por Ong; esto es, el declarante utilizó el símil: «haciendo una luna como si fuera la mitad del día», como un recurso que, además, enfatiza la claridad con la que Antonio Rodríguez pudo ver todo lo que relató. En esta denuncia, resalta la metáfora «él, hecho Argos» por no corresponder al tipo de discurso que se esperaría en un testimonio judicial; la referencia es culta, lo que indica la influencia de la escritura en el declarante. De tal suerte que puede funcionar como recurso nemónico si recuerda que la tradición oral echa mano, de manera mucho más natural, de herramientas como las figuras retóricas para la expresión del hablante.

El uso de la metáfora en la oralidad da cuenta de la visión de mundo, tanto de quien habla como de la comunidad de la que forma parte, revelando los mecanismos de

---

<sup>206</sup> *Id.*

<sup>207</sup> *Id.*

<sup>208</sup> [f. 74v] (71v)-[75r] (72r). Ver p. 95.

pensamiento de «la construcción de la realidad posible y de la imposible, de lo que se debe hacer y lo que no, es la conformación de su cosmovisión que se reflejaba en sus metáforas».<sup>209</sup>

La presencia de este recurso en la denuncia de don Nicolás de Mora responde al uso común de la tradición oral en tanto que emplea «epítetos y otro bagaje formulario»;<sup>210</sup> el declarante lo utiliza en su narración para resaltar la vigilancia que Antonio Rodríguez estaba procurando en ese momento y, al mismo tiempo, para cubrir la figura de este hombre con aquella multitud de ojos atentos atribuidos a Argos.<sup>211</sup> Ambas figuras retóricas se complementan en el discurso del testificante como un recurso de verosimilitud para remarcar la claridad con la que Rodríguez pudo ver lo que relató, por tanto, la duda en ello sería mínima.

La construcción del discurso de don Nicolás de Mora denota una particular habilidad para contextualizar a su interlocutor y convencerlo de que lo que está expresando es verídico; una vez que este testigo explicó de manera concisa y contundente las circunstancias en las que ocurrieron los hechos, plantea una situación que busca demostrar que Juana Simona de los Reyes es hechicera y expone que esta mujer se transformó, casi ante los ojos de Rodríguez, en una burra y, de igual forma, regresó a su apariencia humana. La acusación, en

---

<sup>209</sup> Cynthia Piña Quintana, «Procesos metafóricos y metonímicos en expresiones mazahuas de Oaxtepan». Tesis de maestría. México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2014. <http://ri.uaq.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/5266/RI001465.pdf?sequence=1&isAllowed=y> , p. 16. Consultado el 19/09/20. En su estudio, Piña Quintana presenta un *corpus* recogido por ella misma, compuesto por 13 expresiones con contenido metafórico y con temáticas centradas en la mujer, y lo analiza a partir de las propuestas de Lakoff & Johnson, Filmore y Fauconnier & Turner.

<sup>210</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>211</sup> Dado que únicamente Nicolás de Mora emplea esta metáfora en específico no es posible afirmar que se trate de una imagen de uso popular, al menos, en Pinzándaro; además, cabe considerar que este declarante es de los pocos en el expediente que practicaban la escritura y ello muy seguramente también le facilitó el acceso a la lectura –en voz alta o individual– y, por tanto, a otros referentes que no necesariamente formaban parte de la comunidad en la que se desenvolvía; además de ello, cabe señalar que es evidente que este declarante estaba consciente de que, a diferencia de sus coetáneos, los inquisidores compartían el vocabulario que empleaba. El uso de la palabra en una situación comunicativa como la antes referida en la que es posible su análisis como un fenómeno social se conoce como *diastría*, en Lingüística. Véase: Antonio Gómez-Moriana, «Diastría: valor operacional de un concepto». *Itinerarios* vol. 10 (2009): 95-118. Digital. [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewiM2NXWoq2DAXXDJkQIHQkDuQQFnoECA0QAO&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5811402.pdf&usq=AOvVawOgr\\_XhB1u0DKAbrYiJVpnS&opi=89978449](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewiM2NXWoq2DAXXDJkQIHQkDuQQFnoECA0QAO&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5811402.pdf&usq=AOvVawOgr_XhB1u0DKAbrYiJVpnS&opi=89978449) Consultado el 21/01/24.

este caso, no se basa en lo narrado por Antonio Rodríguez —por más iluminada que haya estado aquella noche—, sino que apela al saber colectivo de que las brujas o hechiceras tienen la capacidad de transformarse en diferentes animales; este motivo<sup>212</sup> es frecuente en los relatos de brujas,<sup>213</sup> chamanes o nahuales<sup>214</sup> que circulan en la tradición oral;<sup>215</sup> por ejemplo, en mil setecientos dieciséis, Juan Gabriel Hernández, «Mulato libre, soltero, natural de Valladolid»<sup>216</sup>, declaró que

en una ocasión, estando en espera de una muger que asistía en otro lugar distinto en donde él se hallaba, oyó una noche cantar un búho (vulgo, *tecolote*) y, oyéndolo, dixo a solas:  
—Quisá ya viene fulana.

---

<sup>212</sup> Para este análisis se utiliza la concepción de *motivo* de Aurelio González como «unidad mínima narrativa». Al respecto se tratará con mayor profundidad en el capítulo 4 de este trabajo. Véase Aurelio González, «El motivo: unidad narrativa en los romances caballerescos», *Revista de Poética Medieval*, núm. 26 (2012), pp. 129-147, disponible en <https://core.ac.uk/download/pdf/58910503.pdf> Consultado el 21/01/24.

<sup>213</sup> Como ya se apuntó en el capítulo anterior, para el análisis del expediente que aquí se realiza, se consideran las distinciones entre bruja y hechicera que propone Cecilia López Ridauro; sin embargo, hay que tener presente que la mayoría de los informantes de muchos relatos recogidos de la tradición oral y de los expedientes inquisitoriales utilizaban indistintamente los términos *bruja* y *hechicera*; incluso, esta amalgama entre ambas figuras ha trascendido a algunos estudios de tradición oral.

<sup>214</sup> *Grosso modo*, los trabajos de algunos investigadores que han analizado el tema tratan de lo siguiente: Brasey compara los poderes de transformación de los chamanes y de las brujas; por su parte, tanto Mercedes Zavala como Alejandro Martínez de la Rosa señalan las similitudes que se pueden encontrar entre las características y atribuciones de los nahuales y las brujas. Véase Édouard Brasey, *Brujas y demonio. El universo Féérico*. Barcelona: Morgana, 2001; Alejandro Martínez de la Rosa, «El camino del tonal y del nahual. Rumbo a una nueva proyección de la brujería». *Revista de Literaturas Populare.s* Año 3. Número 2 (2003): 92-123. Digital. [http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2727/RLP\\_III\\_2\\_2003.pdf;jsessionid=48F16639E0A83B962C2F56A0EE5D67D7?sequence=1](http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2727/RLP_III_2_2003.pdf;jsessionid=48F16639E0A83B962C2F56A0EE5D67D7?sequence=1) consultado el 23/12/23. Mercedes Zavala, «Leyendas de tradición oral en el noreste de México». *Revista de Literaturas Populares* Año 1. Número 1 (2001): 25-45. Digital. [http://ru.ffyl.unam.mx/jspui/bitstream/handle/10391/2531/2\\_RLP\\_I\\_I\\_2001\\_ZAVALA\\_25-45.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://ru.ffyl.unam.mx/jspui/bitstream/handle/10391/2531/2_RLP_I_I_2001_ZAVALA_25-45.pdf?sequence=1&isAllowed=y) consultado el 26/12/23.

<sup>215</sup> Stith Thompson, *Motif-index of folk literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Copenhagen & Blomington: Indiana University Press, 1955-1958 (en adelante S. Thompson): «D655.2. *Witch transforms self to animal (hare, pig) so as to suck cows*. Kittredge Witchcraft 166, 484 nn. 21, 22; England, Ireland, U.S.: \*Baughman». Los ejemplos previamente mencionados no se ajustan específicamente a la transformación en liebres o cerdos con el fin de chupar ganado. Sin embargo, es notable la frecuencia del tema que involucra a brujas transformándose en animales en los relatos de tradición oral. Es esencial tener presente que las categorías de Thompson no son directamente aplicables a la tradición de la Nueva España; a pesar de las influencias europeas, el motivo difiere en el sentido de que no implica la transformación en liebres con el propósito de succionar ganado. La transformación tiene lugar en un contexto en el que se entrelaza la concepción del nahualismo desde la perspectiva indígena con la interpretación católica-europea-española de brujas y hechiceras.

<sup>216</sup> En Enrique Flores y Mariana Maserá (coords.), «Los tecolotes agoreros y las mulas del diablo» en *Relatos populares de la Inquisición novohispana... op. cit.*, p. 230.

Y que se consoló con aquel canto, que tubo por abiso. Y que, al día siguiente, amanesió en su compañía la dicha muger que esperaba. Y que entonses se afirmó en la creensia, teniendo por verdad esta dicha abusión.<sup>217</sup>

Relatos semejantes en los que se cuentan transformaciones de mujeres en diferentes animales pueblan la tradición oral de diversas regiones, pues tal recurso es frecuente en la construcción de discursos que tratan sobre brujas o hechiceras; en este sentido, el motivo de la bruja que se transforma en animal es ya un elemento que caracteriza este tipo de textos en la tradición oral. Don Nicolás de Mora narró el contexto adecuado —una noche clara con un testigo muy atento— en el que dicha acción, presente también en muchos otros relatos, no pasó desapercibida ni para Antonio Rodríguez ni para el juez eclesiástico.

Retomando los rasgos del pensamiento de base oral, el tercero de ellos, «(iii) Redundantes o “copiosos”»,<sup>218</sup> se enfoca en el empleo de este recurso para dar continuidad al pensamiento del hablante, en cuyo proceso «la mente debe avanzar con mayor lentitud, conservando cerca del foco de atención mucho de lo que ya ha tratado»;<sup>219</sup> con respecto del oyente, «la redundancia, la repetición de lo apenas dicho, [lo] mantiene eficazmente [...] en la misma sintonía».<sup>220</sup> Dicha herramienta mnemónica resulta útil en la oralidad, también, para llenar el silencio que ocurriría durante el lapso que el hablante necesita para encontrar en su memoria la continuación de su discurso, pues «es mejor repetir algo, si es posible con habilidad, antes que simplemente dejar de hablar mientras se busca la siguiente idea».<sup>221</sup>

En el fragmento de la declaración de don Nicolás de Mora, arriba citado, se indicó el uso de recursos de verosimilitud que buscan demostrar que las condiciones del contexto de

---

<sup>217</sup> «“Abusión. Vulgarmente se suele tomar por superstición o mal agüero”. (Aut)», en *id.* Se respeta la edición del texto citado.

<sup>218</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>219</sup> *Id.*

<sup>220</sup> *Id.*

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 47.

la posible transformación sobrenatural que se está a punto de relatar eran por demás favorables para la vista —«y él se fue a esperarla a una distancia de cien pasos, poco más o menos, que habría de la casa a un mogotito. Y allí la esperaba, haciendo una luna como si fuera la mitad del día, y de la casa al mogotito, campo abierto, y él, hecho Argos, mirando»—. <sup>222</sup> Cabe recordar que este deponente manejaba la escritura, por lo tanto, los procedimientos mentales a partir de los cuales configuraba su discurso diferían de quienes tenían un pensamiento de base oral, pues «con la escritura, la mente está obligada a entrar en una pauta más lenta, que le da la oportunidad de interrumpir y reorganizar sus procesos más normales y redundantes»; <sup>223</sup> si bien se puede percibir esta tendencia a la copiosidad en el discurso de don Nicolás de Mora, la redundancia encuentra, en este hombre, referentes distintos a los que manejaban sus contemporáneos con pensamiento de base oral, además de que la mente de este deponente —por practicar la escritura— estaba acostumbrada a procesos más pausados. En contraste, el testimonio de Alberto Hurtado, mulato de cuarenta y nueve años —quien forma parte del segundo grupo de declarantes compuesto sólo por varones—, y que no firmó su declaración, ofrece un discurso amplio —que ocupa alrededor de seis folios— y copioso:

Dice el que declara, bajo el mismo juramento, que teniendo preso el señor bachiller don Juan Marín a un indio de San Juan de los Plátanos, por curandero supersticioso, y que a las personas que curaba las curaba de hechizo, el que habían hecho las dichas Melchora y Juana Simona, se le ofreció llegar una noche a casa de Micaela la Mellina y al llegar iba saliendo Juana Simona de los Reyes, donde se saludaron y se fueron cruzando, entró al corredor de la casa, donde estaba sentado don Pedro Mellín, y habiéndose saludado salió de dicho don Pedro decirle al que declara: «mire, usted, las cosas de esta india vieja bruja». Le dijo el que declara «pues ¿qué le ha sucedido a *vuestra merced* con ella?» y le respondió: «aquí vino a hipotecarme su rancho con todos sus bienes para que le preste cien pesos de la cofradía de la Soledad, para dárselos al padre Marín y salir de sus brujerías»; a que le dijo «¿y pues qué salió de eso?». Respondió «tanto me aburrió que le dije e[n]viara al rancho por ellos». <sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> [f. 75r] (72r)

<sup>223</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, op. cit., p.46.

<sup>224</sup> [f. 64r] (61r)-[64v] (61v)

Como puede observarse, Hurtado procuró dar detalles extensos respecto de cada hecho que apuntaba; de tal manera que, en el fragmento arriba citado, lo que este hombre quería denunciar era que don Pedro Mellín le dijo que Juana Simona de los Reyes era bruja y para sustentar su acusación, Hurtado refirió cada indicio mencionado por Mellín. La primera parte de este fragmento es la que más copiosidad muestra, muy seguramente se debe al esfuerzo del declarante por contextualizar la situación en la que tuvo conocimiento de dichas aseveraciones —recordemos aquel dinamismo y la sincronía de la oralidad—. A lo anterior cabría sumar la insistencia de Hurtado en señalar a dicha mujer como bruja, empeño que se puede percibir en la preferencia de este testigo por indicar un evento específico —la prisión del indio Francisco Miguel por curar de hechizo a quienes esta mujer y su cómplice habían enfermado— como referencia temporal en lugar de una fecha aproximada. Alberto Hurtado continúa su testimonio:

Mas dice el testigo que una mujer de esta villa llamada María Alcalá, la cual ya es difunta, le contó que, viniendo del Calvario, calle abajo, en los chicos de José de los Santos, sería media noche, venía con un su galán llamado José Cipriano, abrazados, estaba un tecolote cantando y ella, muy de secreto y al oído, como que venían juntos y abrazados, le dijo «esa es la Marmolejo».<sup>225</sup>

Además de la abundancia de detalles, este declarante incorporó a su discurso el motivo de la bruja que se transforma a sí misma en animal, el cual también está presente en el testimonio de don Nicolás de Mora, pero con la variante de que la transmutación se hace en una burra. La presencia de dicho motivo en el relato referido por Hurtado tiene una significación indicial que refiere al saber colectivo de la sociedad novohispana de la época de que las brujas o las hechiceras tienen la capacidad de convertirse en animales; la veracidad de este hecho se basa en que este motivo se encuentra, sobre todo, en diversos repertorios de leyendas que circulan

---

<sup>225</sup> [f. 64v] (61v)

en la tradición oral de diferentes culturas y regiones;<sup>226</sup> y, a su vez, la leyenda es el género de la tradición oral que «funciona y se define a partir del “valor de verdad”». <sup>227</sup> Más adelante, en el capítulo 4 se tratarán con mayor detenimiento los géneros narrativos de la tradición oral y sus recursos discursivos y narrativos; por ahora, cabe retomar lo que Claudia Carranza apunta respecto de este género:

En la tradición oral, la leyenda es sin duda el género en el cual la credibilidad tiene una enorme importancia para la eficiencia del relato. Este género, además, a diferencia de otros, suele funcionar a partir de la reacción que provoquen los hechos contados.<sup>228</sup>

Esta última observación de Carranza acerca del efecto que produce la leyenda en el receptor podría explicar por qué, de manera natural, Alberto Hurtado utilizó un motivo que recurrente en este género y que, por tanto, es tomado por verdadero; de esta manera, el deponente estaba apoyando su testimonio y la credibilidad de lo que declaraba en el valor de verdad inherente a los relatos de este tipo. La persistencia de este motivo en la tradición oral, modificado y adaptado con elementos del contexto del narrador, confiere al relato una importancia vital que trasciende no sólo para quien lo narra, sino también para los integrantes de la comunidad en la que se difundía, especialmente en textos de tradición oral.

La conservación de saberes en la oralidad está ligada a la repetición constante, pues «en una cultura oral primaria el conocimiento conceptuado que no se repite en voz alta desaparece pronto»;<sup>229</sup> así, el cuarto rasgo que Ong señala para este tipo de culturas es que

---

<sup>226</sup> También ha sido ubicado en la mitología griega; por ejemplo, Eva Lara menciona que «Una forma de hechicería más popular se sitúa en Tesalía, ciudad que ofrece un gran contingente de mágicas. [...] Sus oficiantes podían transformarse en diversos animales; usaban, además de hierbas y piedras, ingredientes repugnantes para sus pócimas, como las entrañas de cadáveres, atraían con ellos a los hombres y se vengaban de aquellos que no las correspondían»; en Eva Lara Alberola, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Valencia: Universidad de Valencia, 2010, pp. 43, 44.

<sup>227</sup> Claudia V. Carranza Vera, «La muerte y el “encanto”. Visiones de embriaguez en la literatura tradicional y popular». *La última y nos vamos: embriaguez y literatura*. Ed. Mercedes Zavala Gómez del Campo. México: El Colegio de San Luis., 2013, p. 160.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>229</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p.47.

son «Conservadoras y tradicionalistas».<sup>230</sup> La necesidad de obtener y guardar el conocimiento genera una configuración de la oralidad «altamente tradicionalista o conservadora de la mente»;<sup>231</sup> lo anterior no contempla a los hablantes únicamente como repetidores, sino que éstos son libres de incorporar nuevas experiencias significativas y adaptar las historias a sus propios contextos.

La originalidad narrativa no radica en inventar historias nuevas, sino en lograr una reciprocidad particular con este público en este momento; en cada narración, el relato debe introducirse de manera singular en una situación única, pues en las culturas orales debe persuadirse, a menudo enérgicamente, a un público a responder. Empero, los narradores también incluyen elementos nuevos en historias viejas.<sup>232</sup>

En la tradición oral, la recurrencia de motivos —como el que se presenta en algunos testimonios del expediente del que se ocupa esta investigación— responde a dicha intención de fijar el conocimiento que es de saber común (las brujas pueden convertirse en animales) y las variantes (en este caso, los distintos animales en los que se puede transformar la bruja, ya sea burra o tecolote y los distintos propósitos para tal acto) corresponden a la interacción de fórmulas anteriores con nuevos contextos, narraciones o historias.

La quinta característica del pensamiento de base oral trata sobre esta interacción entre el entorno y los textos de tradición oral: «(v) Cerca del mundo humano vital».<sup>233</sup> Dado que las culturas primordialmente orales no dependen

de la escritura para estructurar el saber a cierta distancia de la experiencia vivida, [...] deben conceptualizar y expresar en forma verbal todos sus conocimientos, con referencia más o menos estrecha con el mundo vital humano, asimilando el mundo objetivo ajeno a la acción recíproca, conocida y más inmediata, de los seres humanos.<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup> *Id.*

<sup>231</sup> *Id.*

<sup>232</sup> *Id.*

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>234</sup> *Id.*

Estas culturas hicieron uso de estrategias nemónicas que ayudaron a preservar su conocimiento y sus experiencias, y una de ellas trata de la asociación léxica con el contexto o «actividad humana»;<sup>235</sup> de tal forma que, por ejemplo, en ellas no cuentan con un recurso que posea la misma neutralidad que una lista o una relación, pues los catálogos que se tienen en la oralidad están relacionados con el espacio en el que circulan. Igualmente, en estas culturas no se encuentran manuales precisos para aprender o enseñar ocupaciones y tareas, ya que dichas actividades se dan de manera empírica, con sólo las explicaciones pertinentes en cada caso.

Por su calidad testimonial, los hechos relatados en las declaraciones que componen el expediente que trata esta investigación de por sí se encuentran ya ligados —léxica y contextualmente— a las actividades humanas que se narran, asimismo, no se encuentran en ellas registros que detallen o den instrucciones para realizar ciertas acciones; en cambio, a partir de la información contenida en la primera parte de la prosecución de este caso, y que corresponde a las averiguaciones en contra del indio Francisco Miguel, sería posible construir una especie de inventario de padecimientos —dolencias o hechizos— que según las prácticas curativas de este hombre podrían ser aliviadas a partir de una misma bebida, la cual, de acuerdo con el testimonio de María Luisa, mulata de veinticinco años que no firmó su declaración, le fue suministrada por Francisco Miguel cuando fue su paciente: «y después a los siete días, dice la que declara, que dicho indio le dio personalmente una bebida la que no

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 49.

sabe cuál fue su compuesto, que sólo vio que le echó dicho indio delante de la dicha declarante unas pepitas de melón, azúcar, y canela».<sup>236</sup>

Lo que permite que estos tres elementos de la panacea interactúen en diferentes declaraciones y remedios populares está dado, por una parte, por la cercanía que mantienen con el declarante y su entorno, es decir, son ingredientes conocidos y de fácil, o relativamente sencillo, acceso; por otra parte, la cohesión entre los componentes dependerá del conocimiento que la persona tenga sobre su uso y aplicación —ya sea en la cocina o en la medicina tradicional. Con cada transmisión y repetición de estas *recetas* el saber acerca de su uso y propiedades se conserva y se nutre en las culturas primordialmente orales; esto quiere decir que las recetas pueden vivir en la tradición oral, aunque no son literatura.

Los males que esta bebida podía sanar, según las declaraciones, son variados, aunque no muy específicos, pues las afecciones que cada paciente tenía eran diferentes; de acuerdo

---

<sup>236</sup> [f. 16v] (13v) Los ingredientes de esta panacea se repiten en las declaraciones de Juan de Dios Salas, mulato de treinta y ocho años; y de Juliana de Ibarra, mujer de calidad no especificada, de cincuenta años; y ambos declararon no saber firmar.

Cada componente de la bebida en cuestión ha tenido presencia en los remedios tradicionales que se transmiten en la oralidad de diferentes regiones y culturas: la segunda entrada del Diccionario Academia Usual, de 1817, para «MELÓN» indica que «La pulpa, que es comestible, es de gusto dulce, y las pepitas se usan en la medicina como refrescantes. Pepo, melopepo». Respecto de tales empleos con fines curativos, el Dioscórides resulta bastante ilustrativo: «La carne de la badea comida es también <digestiva> y diurética; en cataplasma, alivia las inflamaciones del ojo. {2} Su corteza se aplica directamente en la frente a los niños con insolación, en la parte delantera de la cabeza, y para ojos supurantes, en emplasto adhesivo en la frente. Su jugo con la semilla, mezclado con harina de cebada y puesto a secar, es un deteritivo y hace brillar la cara. Su raíz seca, bebida con hidromiel en el peso de 1 dracma [4,3 gr.], provoca vómitos. Si uno quiere vomitar tranquilamente después de la comida, le bastarán 2 óbolos [1,44 gr.]. En cataplasma con miel sana también los [*sic*] lesiones en forma de panal», Antonio López Eire y Francisco Cortés Gabaudan (estudios y traducción), *Dioscórides, sobre los remedios medicinales: manuscrito de Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

En cuanto al azúcar, Bernd Hausberger apunta que dicho elemento también fue útil para los misioneros jesuitas en la Nueva España del siglo XVIII para el tratamiento de algunos padecimientos: «El padre Pfefferkorn, por ejemplo, consideró una bebida de excremento humano disuelto en agua con azúcar como mejor remedio contra la rabia»; en la actualidad, en la localidad de Loma Alta, Estado de México, es frecuente que para aliviar y bajar la inflamación de los chichones en los niños, las madres apliquen azúcar mezclada con su saliva. La canela, asimismo, tiene diversos efectos terapéuticos como abortivo, para aliviar la tos, contra las cataratas, como digestivo y diurético, para calmar los dolores o heridas de vejiga, entre otros; y, según la medicina antigua, la canela también tiene propiedades emolientes y caloríficas. A partir de estas consideraciones, pareciera que en este remedio la presencia de las pepitas de melón y de la canela tiene la función de estimular la excreción de aquello que ocasiona malestar en el paciente; y quizá el azúcar, al igual que en el mejunje del padre Pfefferkorn, se haya incluido para mejorar el sabor de la bebida.

con las personas que declararon en contra de Francisco Miguel, los efectos del consumo de dicha bebida incluyen expulsar del cuerpo bolas, tripas o culebras y gusanos, así como mayates. El tratamiento, en la mayoría de los casos referidos en esta sección del proceso, se acompañaba de la aplicación de una untura de sebo mezclado con otros ingredientes que fueron desconocidos para todos los declarantes; empero, en su testificación inicial, Francisco Miguel explica que dicho ungüento estaba hecho «de sebo de riñonada, la yerba del pe[y]ote y santa rosa molida».<sup>237</sup>

Cecilia López Ridaura explica que la ingesta del peyote en la América precolombina estaba relacionada con un uso ritual que por lo general podía tener diversos objetivos, como revelar las causas del padecimiento de algún enfermo, el paradero de los objetos que han sido robados o extraviados o, bien, la localización de una persona. Más adelante,

durante la colonia, se usaba [el peyote] principalmente con fines adivinatorios, particularmente para encontrar tesoros u objetos perdidos. Fueron, sobre todo, los indígenas, pero también los mestizos, quienes lo consumían y en el trance se les comunicaba el sitio en que debían buscar lo que querían. Ya sea que lo hicieran por su cuenta o porque otra persona se los pedía, el consumo del enteógeno estaba tan difundido en todos los niveles de la sociedad que en 1620 la inquisición expidió un edicto prohibiendo su consumo, que retoma en 1692 y hace extensiva la prohibición a como el de otras plantas que producían efectos similares.<sup>238</sup>

Desde estas reflexiones, llama la atención que Francisco Miguel afirmara haber empleado ambas hierbas para unguir el cuerpo, pues «los usos principales de las plantas psicoactivas en América se vinculan más a la curación y a la adivinación, prácticas asociadas a las religiones autóctonas, que al maleficio y a la confección de ungüentos».<sup>239</sup> Si se toma en consideración que, como se vio en el capítulo 2 de este trabajo, dicho acusado pretendía denunciar a Juana

---

<sup>237</sup> [f. 10r] (7r) Dado que Francisco Miguel hace distinción entre una y otra hierba, se puede suponer que se refería al peyote y al *cannabis*, respectivamente.

<sup>238</sup> Cecilia López Ridaura, «De la mandrágora al peyote...», *op. cit.*, pp. 59, 60.

<sup>239</sup> *Id.*

Simona de Los Reyes y a Melchora Sandoval por hechiceras, se puede conjeturar que Francisco Miguel haya considerado que para convencer al juez eclesiástico necesitaba ofrecer detalles de las curaciones y que éstas debían estar en concordancia con los padecimientos de cada enfermo —o hechizado—, para lo cual recurrió al acervo tradicional del que disponía y que compartía con los demás declarantes, quienes también reconocieron dichos conocimientos populares y, de igual manera, los incorporaron a sus discursos. Con esto, es posible entrever el proceso de conservación del saber colectivo sobre, por ejemplo, el uso del peyote en ciertas prácticas rituales; el cual, con el tiempo, se fue relacionando con la brujería y la hechicería. Dicha conexión podría encontrar —en parte— su origen en la sexta característica que Ong ofrece del pensamiento de base oral: «(vi) De matices agonísticos»;<sup>240</sup> pues

La ignorancia de las causas físicas de la enfermedad y el desastre también pueden fomentar tensiones personales. Dado que la enfermedad o el desastre son originados por algo, es posible suponer la malevolencia personal de otro ser humano —un hechicero, una bruja— en lugar de motivos físicos, y así aumentar las hostilidades personales.<sup>241</sup>

Los discursos referentes a la hechicería suelen plantear, igualmente, batallas contra las enfermedades, las cuales pueden personalizarse, de tal suerte que se expresan como un enfrentamiento entre quien realiza la curación y la enfermedad misma o, bien, contra quienes las provocan; en el expediente que nos ocupa, Francisco Javier Salas, mulato libre de cincuenta años, aproximadamente, y que no sabía escribir, declaró que se decía que Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval mantenían enfermo a Alejo de la Cruz por medio de sus hechizos y refiere que

---

<sup>240</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p.49.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 50.

Joaquín Jaramillo, que ya murió (hombre de toda verdad), contaba ese cuento<sup>242</sup> bien: decía que las dichas dos mujeres tenían al dicho Alejito con un muñeco subido en la punta de un palo alto y un indio lo vino a bajar; y que las mujeres lo defendían y que el indio se empeñó en que se lo habían de dar. Hasta que amaneció estuvieron batallando a que las mujeres habían de entregar a Alejito, y las mujeres a que no lo habían de entregar; y que viéndose ellas perdidas entregaron el muñeco a dicho indio.<sup>243</sup>

Este tipo de manifestaciones de lucha en los textos originalmente producidos en la oralidad apuntan a que «las culturas orales se revelan como agonísticamente programadas»;<sup>244</sup> con la premisa de que, además, estas culturas tienden a conservar el conocimiento anclado al mundo vital, dichos saberes también son propensos a estar colocados en contextos de disputa, ya sea que el uso que se dé a aquellos conocimientos tenga un sentido de afrenta verbal o, bien, «La descripción entusiasta de violencia física a menudo caracteriza la narración oral».<sup>245</sup> Por ejemplo, el saber conservado respecto de las hierbas mágicas que las brujas europeas utilizaban con diferentes finalidades halló su correspondencia en las propiedades y usos ceremoniales que se daba al peyote en América.

Esta asociación entre las actividades religiosas y las plantas fue la que implicó que, cuando se llevó a cabo la conquista y las religiones se calificaron de idolatrías, las plantas rituales se interpretaron como diabólicas y a sus practicantes se les calificó como brujos y hechiceros.<sup>246</sup>

De lo anterior devino que «El solo hecho de consumir el peyote y otras plantas era suficiente para que una persona fuera acusada de hechicería ante la Inquisición»;<sup>247</sup> esta idea se extendió bastante, por lo que quizá Francisco Miguel no dudó en hacer referencia a ella, ya que los

---

<sup>242</sup> La existencia previa del relato indica que posiblemente ya se estaba incorporando a la tradición. El declarante señaló la habilidad destacada de alguien para contarla, lo que insinúa que era de conocimiento común.

<sup>243</sup> [f. 58v] (55v)-[59r] (56r)

<sup>244</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>246</sup> Cecilia López Ridaura, «De la mandrágora al peyote...», *op. cit.*, pp. 61.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 60.

eclesiásticos considerarían que si él mismo se vio obligado a emplear tales recursos<sup>248</sup> para enfrentar a estas mujeres sería casi seguro que ellas efectivamente eran brujas. La relación entre Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, y Francisco Miguel siempre es planteada por este último como una rivalidad, incluso en su testificación inicial asegura que «si no tuviera, como ha tenido, tanto cuidado, poniendo de su parte todo lo posible contra dichas hechiceras, ya lo tuvieran debajo de tierra»;<sup>249</sup> y durante su declaración constantemente señala a ambas mujeres como las culpables no sólo de los males que aquejan a sus pacientes, sino que también atestigua que las dos impedían la curación de los enfermos:

dijo que [h]abiéndole dado una bebida a Pedro Solorio una noche no pudiendo hacer efecto la bebida, respecto de andar la dicha Juana Simona y la dicha Melchora en forma de tecolotes entre otros tecolotes que conoció por animales, impidiéndole que curase a los susodichos enfermos.<sup>250</sup>

El ambiente antagónico entre el acusado y dichas mujeres es constante en el testimonio de Francisco Miguel e, incluso, una postura similar se percibe en los discursos del resto de los declarantes que fueron sus pacientes o que eran familiares de alguno de ellos; lo anterior puede explicarse debido a la cercanía que estas personas mantuvieron con el imputado, quien desde el inicio del tratamiento del enfermo —o hechizado— aclaraba que el mal que aquejaba al doliente era provocado por Juana Simona y por Melchora Sandoval.

---

<sup>248</sup> Si bien esto se trató de una acusación, dichos recursos recuerdan a la concepción de *insulto*, ofrecida por Natalia Silva Prada, quien explica que «en cada cultura y en cada caso las variaciones del insulto reflejan el funcionamiento de una sociedad particular en un tiempo específico. Así, el insulto refleja sus valores, sus convenciones de comportamiento y el carácter y el peso de determinadas relaciones». Véase en «La comunicación política y el animus injurandi en los Reinos de las Indias: El lenguaje ofensivo como arma de reclamo y desprestigio del enemigo». *Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en Iberoamérica*. Claudia Carranza Vera y Rafael Castañeda García (Coords.). México: El Colegio de San Luis, A. C., 2016, p. 15. En este caso, el funcionamiento que da Francisco Miguel a su discurso en contra de Juana Simona y de Melchora Sandoval manifiesta aquellas prácticas delatorias de las que se trató en el primer capítulo de esta investigación; asimismo, tiene la función de ponerlo en condición de víctima ante el servidor eclesiástico y de tal manera influir en él no sólo en lo que respecta a las sospechas en contra de las mujeres ya mencionadas, sino que también en lo concerniente a su propia sentencia, pues no pudo pensar que era lo mismo haber consumido peyote, que haberlo hecho por defensa de unas hechiceras.

<sup>249</sup> [f. 11v] (8v)

<sup>250</sup> [f. 11r] (8r)

Además de buscar dar cumplimiento a lo establecido por los edictos, como el de 1792, mencionado anteriormente, que prohibía el consumo de peyote y de cualquier otro enteógeno; las acusaciones ante el Provisorato y ante el Santo Oficio sobre actividades como la ingesta de alguna de estas hierbas pudieron haber estado motivadas por el temor que las personas sentían al reconocer, a través del saber popular, la presencia de una hechicera o bruja en su comunidad. Lo anterior se explica debido a que «para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido».<sup>251</sup> Las personas que pertenecen a este tipo de culturas tienen una manera distinta de expresar la objetividad, pues para ellos se manifiesta como una especie de esencia colectiva que conlleva a la igualación con el otro, es decir, a la empatía.<sup>252</sup>

Este séptimo<sup>253</sup> rasgo del pensamiento de base oral está presente, asimismo, en uno de los procesos recogidos por Enrique Flores y Mariana Maserá, cuyo título, «La bruja y el peyote. Agustina de las Nieves»,<sup>254</sup> anuncia la causa principal por la que se sospecha de esta mujer mulata. En 1650, en Querétaro, cinco personas declararon en contra de Agustina porque sus comportamientos los hicieron sospechar que era una bruja; dos de los deponentes, Leonor y María de Aguilar, españolas, solteras, de veinticinco y dieciséis años, respectivamente, vieron a la acusada moler peyote con la finalidad expresa de beberlo para encontrar una yegua robada, pues le habían pagado para ello. Además, María afirmó que

Y un día le vió moler el peyote en un metate cuías lavaduras bebió en precenzia desta declarante como a las cinco de la tarde, y los demás polvos los guardó en una xicarita. Y vió que a prima noche varrió y regó el aposento en que dormía y tubo candela ensendida toda la noche [...] Y que también a oído decir que es bruja y chupa las criaturas.<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p.51.

<sup>252</sup> *Id.*

<sup>253</sup> «(vii) Empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas», en *Id.*

<sup>254</sup> Enrique Flores y Mariana Maserá (coords.), *Relatos populares...* *op. cit.*, pp. 91-94.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 92.

Llama la atención que los otros tres declarantes no hayan necesitado ver con sus propios ojos a Agustina moliendo o bebiendo peyote para convencerse de que la mujer practicaba la brujería o hechicería; de hecho, fue Antonio de la Fuente, español, oficial de sastre, de veintitrés años, quien acudió a declarar ante el Santo Oficio que en una reunión se encontraba con la mayoría de los otros deponentes «y aviendo visto unas luses por una calle, se movió plática de bruxas».<sup>256</sup> A pesar de que ninguna de las personas que rindieron testimonio en este caso declararon haber visto a Agustina de las Nieves convertirse en una luz o bola de fuego —aunque sí fue señalada de chupar criaturas—, el que estos tres testigos lo mencionaran en su testificación podría indicar que, de cierto modo, dichas personas pudieron buscar validar sus sospechas sobre Agustina a partir de la relación con «el motivo de la bruja como un “cuerpo luminoso”»,<sup>257</sup> que está presente tanto en documentos inquisitoriales como en leyendas que circulan en diversas tradiciones; en este sentido, al igual que en la declaración de Alberto Hurtado (revisada más arriba, en lo que respecta al tercer rasgo del pensamiento de base oral), los atestiguantes buscarían remitir al valor de verdad propio de la leyenda a través de la referencia a este motivo que generalmente circula en dicho género. Esto podría corresponder, precisamente, con aquel séptimo rasgo que señala Ong del pensamiento de base oral, en el que «la reacción del individuo no se expresa simplemente como individual o “subjetiva”, sino como encasillada en la reacción, el “alma” comunitaria»;<sup>258</sup> de tal suerte que estos declarantes no sólo estaban creyendo en lo dicho por Leonor y María de Aguilar, sino que también estaban compartiendo y participando del saber colectivo respecto de las facultades y procederes de las brujas.

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>257</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>258</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p.51.

La octava característica de este tipo de pensamiento es que son «(viii) Homeostáticas»,<sup>259</sup> es decir, las comunidades orales prescinden de todo aquello que deja de tener correspondencia con su presente como un mecanismo de regulación y esto se refleja, por ejemplo, en el significado de las palabras en la oralidad, el cual dependerá de

las situaciones reales en las cuales se utiliza la palabra aquí y ahora [...] Las palabras sólo adquieren sus significados de su siempre presente ambiente real, que no consiste simplemente, como en un diccionario, en otras palabras, sino que también incluye gestos, modulaciones vocales, expresión facial y todo el marco humano y existencial dentro del cual se produce siempre la palabra real y hablada.<sup>260</sup>

Conocer aquel marco humano de la testificación oral en el expediente jurídico es una tarea difícil, aunque podría ser posible encontrar que en algún documento el escribano haya dejado alguna anotación al respecto en el margen de un folio; al igual que se incluían también notas aclaratorias o enmiendas en las ratificaciones y que, en algunos casos, pueden ayudar a matizar ciertas declaraciones o revelar una parte del proceso de pensamiento del testigo. En el ejercicio de dicha autorregulación las comunidades orales también «retienen algunas palabras en formas y sentidos arcaicos»<sup>261</sup> que se pueden mantener gracias a su incorporación al repertorio utilizado en los textos líricos y narrativos de tradición oral; si la referencia de dicha palabra «ya no forma parte de la experiencia actual y vivida, aunque la voz se haya conservado, su significado por lo común se altera o simplemente desaparece».<sup>262</sup>

En las comunidades predominantemente orales, durante la narración de relatos tradicionales, los narradores hábiles tienen la capacidad de adaptar sus historias de acuerdo con sus oyentes y el entorno en el que se encuentran; además de que poseen la destreza para combinar o suprimir elementos, personajes y situaciones según el gusto del público, el marco

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>260</sup> *Id.*

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>262</sup> *Id.*

en el que se cuenta, la intención de quien lo narra, etc. Lo anterior conlleva a que con el tiempo algunos relatos o recursos desaparezcan o se incluyan en tal o cual tradición; esto da cuenta de la capacidad de adaptación de dichas tradiciones orales y es útil para distinguir entre una y otra, dado que éstas «reflejan los valores culturales contemporáneos de una sociedad».<sup>263</sup>

La última característica del proceso de pensamiento en una cultura oral primaria propuesto por Ong es que este tipo de raciocinio y su expresión son «(ix) Situacionales antes que abstractas»;<sup>264</sup> explica el investigador que «las culturas orales tienden a utilizar los conceptos en marcos de referencia situacionales y operacionales abstractos en el sentido de que se mantienen cerca del mundo humano vital».<sup>265</sup> Ejemplos de lo anterior se encuentran en diferentes declaraciones del expediente que es objeto de esta investigación; por mencionar uno, el seis de octubre de mil setecientos sesenta y ocho, Pedro Mellín, hombre español de aproximadamente sesenta años, y que no sabía escribir, testificó, entre otras cosas, que la gente comenzó a especular sobre la posibilidad de que Juana Simona pudiera maldecir a su hermano Carlos por haber sido elegido mayordomo de su cofradía en lugar de Felipe Marmolejo, esposo de Juana Simona, y «Que a pocos días resultó dicho Carlos con un embarazo en la barriga que le subía al estómago como una bola, de suerte que se le ponía la mano encima y la levantaba como si tirara un reparo».<sup>266</sup> Para explicar los hechos, Mellín recurrió a asociaciones con cosas familiares en su entorno, esto le permitía explicarse de

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>264</sup> *Id.*

<sup>265</sup> *Id.* A partir de un estudio del trabajo de campo realizado por Alexander Luria, Ong extrae algunos de los resultados del neuropsicólogo que son de utilidad para su análisis; para este trabajo cabe destacar la diferencia en el proceso de asociación entre personas orales y quienes tenían algún conocimiento de la escritura. Los primeros identificaban las figuras geométricas con algún objeto conocido por ellos, mientras que los segundos lo hacían directamente con los nombres propios de la geometría. *Ibid.*, p. 56

<sup>266</sup> [f. 69v] (66v)

manera más sencilla por medio de un recurso que en este caso, además, inmediatamente remite a una imagen, lo que también aseguraba la comprensión de su interlocutor.

En contraste, don Nicolás de Mora, español de cerca de sesenta años y practicante de la escritura, testificó que Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval habían provocado, por medio de hechizos, la enfermedad que aquejaba a Juliana Brambila, a quien «se le puso la barriga muy alta».<sup>267</sup> Este testigo no buscó ofrecer más detalles acerca de los padecimientos de dicha mujer, quizá porque consideró suficiente su enunciado para comunicar lo que quería; dicha acción podría explicarse a través de los razonamientos de Ong respecto de las ya mencionadas diferencias en los procesos de pensamiento entre una persona que escribe y una que es partícipe de una cultura primordialmente oral, pues cuando la escritura profundiza en el individuo modifica dichos procesos, así como la organización de su expresión oral.<sup>268</sup>

De lo anterior no se debe concluir que un tipo de pensamiento es más o menos complicado o reflexivo que el otro, ni tampoco que alguno de ellos puede carecer de lógica en comparación, sino que se trata de maneras diferentes de identificar y relacionar ideas y conceptos, así como de la organización de la expresión del pensamiento. La realización de este análisis resulta factible a partir de herramientas como las que Ong propone y que se han revisado en este apartado, en el cual se han podido vislumbrar algunas técnicas de producción del texto oral presentes en el expediente que compone el *corpus* de este trabajo.

---

<sup>267</sup>[f. 76v] (73v)

<sup>268</sup> Walter Ong, «III. Algunas psicodinámicas de la oralidad», *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p.61.

#### Capítulo 4. Elementos y recursos de la tradición oral en «Las hechiceras de Pinzándaro»: herramientas para un análisis literario

A partir de la revisión anterior del *corpus* de esta investigación, a la luz de las propuestas de Ong, resalta, como ya se señaló, la presencia de elementos propios de otros géneros de la tradición oral, sobre todo de la leyenda y del núcleo de creencia, aunque también es posible reconocer frases hechas y otras estructuras formulaicas que circulan en la oralidad. Este apartado del estudio hará una revisión de la leyenda como género narrativo de la tradición oral para ahondar en los recursos de este tipo de textos que los declarantes emplean en sus testimonios y que se apuntaron en el análisis del apartado anterior. Asimismo, se identificarán, en el expediente eclesiástico, aquellas características del relato popular<sup>269</sup> presentes en este tipo de documentos con base en las tres categorías que Mariana Masera propone para su clasificación,<sup>270</sup> las cuales empleó para ordenar su *corpus*, y que se refieren a lo narrativo, lo que ella llama manuales mágicos y lo descriptivo:

En la primera, los más cercanos a la narración, se hallan desde aquellos comprendidos entre el rumor o el chisme, que son géneros seminoticiosos, hasta una leyenda o, de mayor complejidad, un cuento. En la segunda, se ubican los que he denominado manuales mágicos, donde mientras se enumeran las acciones mágicas y rituales a realizar para determinado fin se narran algunos hechos, sobresaliendo la memoria de los narradores en la preservación de palabras y gestos de un modo minucioso. Finalmente, en una tercera categoría, incluyo las descripciones sobre los ritos indígenas; generalmente, éstas son narradas por alguien que proviene de otra casta, donde es manifiesta la preservación de rituales prehispánicos a lo largo del periodo virreinal.<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup> Para esta investigación, se emplea, al igual que Mariana Masera, *popular* y *tradicional* como sinónimos, en el sentido de una historia que se transmite básicamente de manera oral, que vive entre la conservación y variación de elementos, y se estructura a partir del desarrollo de uno o más motivos y el empleo de fórmulas y tópicos.

<sup>270</sup> Mariana Masera, «Hacia un estudio de la literatura popular novohispana: entre lo burlesco y lo maravilloso», *op. cit.*, pp. 419-444.

<sup>271</sup> *Ibid.*, pp. 428, 429.

Más adelante se tratará cada una a detalle a partir del *corpus* de este trabajo, sin embargo, por el momento cabe señalar que, dadas las características de los textos aquí analizados, el término «manual»<sup>272</sup> resulta ineficaz para referirnos a ellos, pues las declaraciones de este *corpus* clasificadas en la segunda categoría propuesta por Masera —manuales mágicos— no contienen instrucciones precisas, pasos a seguir o algún procedimiento específico; por lo que se propone para este trabajo el empleo de «receta»,<sup>273</sup> pues es más precisa para definir a dichos documentos, en cuanto a que este tipo de textos ofrece «aquello de que debe componerse algo, y el modo de hacerlo»,<sup>274</sup> mientras que en los manuales se detallan indicaciones para ejecutar alguna acción o ritual.

Pablo Roza hace un interesante análisis en el que puntualiza las características del recetario mágico proveniente de la península arábiga, si bien dicho texto pertenece a otra tradición, los apuntes de este investigador nos ayudan a dimensionar y contrastar el *corpus* de este trabajo:

---

<sup>272</sup> «MANUAL. Usado como sustantivo, se toma por el Libro en que alguna materia dilatada se resume, conteniendo todo lo substancial: y en este sentido y como por antonomásia, se llama Manual el Libro pequeño que se tiene en las Iglesias, en que se pone la forma de administrar los Sacramentos, y executar otros actos Eclesiásticos. Latín. *Enchiridion. Manuale*. NAVARR. Man. Prolog. Nos ha parecido que en esta edición deste manual, debemos quitar y añadir algunas cosas», *Diccionario de Autoridades-Tomo IV (1734)*. En <https://webfrl.rae.es/DA.html>. Consultado el 27/02/21. En general, las declaraciones de este *corpus* no contienen descripciones detalladas de la forma en la que Francisco Miguel curaba a sus pacientes, ello nos puede llevar a suponer que quizá se debe a que el acusado no practicaba ningún ritual de sanación ni empleaba oraciones, rezos o palabras de poder, tal y como consta en el expediente, y únicamente ofrecía bebidas y aplicaba ungüentos a los enfermos de hechizo que tenía bajo su cuidado. Dichas acciones equiparan a Francisco Miguel con la figura del hechicero, quien «manipula objetos como instrumento de producir o hacer creer que produce determinados maleficios» (Ángel Alcalá, «De superstición y religiones» *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. Ed. Rica Amrán. Santa Barbara: eHumanista University of California, 2015. p. 9. Digital. [https://www.academia.edu/30968086/De\\_superstici%C3%B3n\\_y\\_religiones](https://www.academia.edu/30968086/De_superstici%C3%B3n_y_religiones) Consultado el 27/12/23), en este caso, el acusado hacía uso de ungüentos y panaceas para hacer creer a sus pacientes que era capaz de curar el hechizo que cada uno padecía.

<sup>273</sup> «RECETA. Por semejanza se llama la memoria de que se debe componer alguna cosa, y el modo de hacerla. Latín. *Praescriptio alicuius rei, vel norma*», *Diccionario de Autoridades-Tomo IV (1734)*. En <https://webfrl.rae.es/DA.html>. Consultado el 27/02/21.

<sup>274</sup> «RECETA», Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed., versión 23.4 en línea, consultado el 27/03/2021.

El recetario mágico aljamiado cubre los más diversos aspectos de la vida cotidiana del morisco y, en este sentido, existe una solución para prácticamente cualquier problema mediante recetas sencillas a base de ingredientes más o menos accesibles para cualquiera. Así, el recetario mágico aljamiado se concibe más como práctica mágica doméstica, es decir, no profesional, que como instrumento de un supuesto grupo social especializado.<sup>275</sup>

Los remedios, brebajes y unturas mencionados por los declarantes de nuestro *corpus* son, de igual manera, recursos que buscaban aliviar un mal extendido –el supuesto hechizo– en la comunidad a partir de la ingesta o aplicación de dichas panaceas cuyos ingredientes eran bastante comunes y, relativamente, de fácil acceso –pólvora, limón, pepita de melón, azúcar, canela, peyote–. Continúa Roza: «De esta manera, en la mayoría de casos, la elaboración de estos remedios y sus rituales no precisan conocimientos previos ni facultades sobrenaturales. Basta, pues, con seguir las pautas marcadas en cada caso para, en teoría, alcanzar los objetivos deseados».<sup>276</sup>

Por otra parte, Masera puntualiza que en los manuales mágicos destacan los detalles de las acciones y las palabras empleadas en rituales o prácticas específicas; la adjetivación propuesta por la investigadora conviene a este estudio considerando que, como señala Sara Sánchez del Olmo:

A través de la magia es posible traspasar las barreras de lo prohibido y, sobre todo, subvertir las estructuras simbólicas que rigen la vida de los sujetos. La magia actúa sobre las concepciones del mundo, produciendo cambios cognitivos y, en consecuencia, redefiniendo la realidad.<sup>277</sup>

La búsqueda y la necesidad del cambio motivaban el uso de la magia en la sociedad novohispana, Alberro apunta que «los procedimientos mágicos están encaminados a menudo

---

<sup>275</sup> Pablo Roza Candás, «Recetarios mágicos moriscos: brebajes, talismanes y conjuros aljamiados». *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*. Ed. E. Lara y A. Montaner. Salamanca: SEMYR, 2014, p. 569.

<sup>276</sup> *Id.*

<sup>277</sup> Sara Sánchez del Olmo, «Marginalidad, brujería y etnicidad en Nueva España: una maléfica mulata del siglo XVIII». *Letras históricas*. Número 13 (otoño 2015-invierno 2016): 23.

a forzar una situación en un sentido favorable para aquel o aquella que los emplee, esperando obtener de esta manera resultados; que las normas vigentes prohibirían»;<sup>278</sup> de tal suerte que, ya fuera para conocer el paradero de alguna persona u objeto, facilitar los deseos amorosos o bien para sanar algún padecimiento del cuerpo,<sup>279</sup> las diferentes castas procuraban beneficiarse de las prácticas mágicas que tenían a su alcance. La amplitud en los usos de la magia según el objetivo o dolencia del interesado es producto de la aculturación de, precisamente, aquellas mismas castas que la adoptaban y reinterpretaban; al respecto, Sánchez del Olmo explica que

En la sociedad colonial, dadas sus peculiares características, operaron redes interétnicas vinculadas con la hechicería y el curanderismo, lo que produjo un intercambio de saberes y prácticas. Esto es bien evidente en el caso de las mulatas que acumulaban conocimientos vinculados con la magia europea (y más concretamente española), las creencias africanas y la cosmovisión indígena.<sup>280</sup>

La magia novohispana, entonces, se conformaba de saberes colectivos transmitidos a través de su ejecución y de relatos con descripciones precisas y que, de alguna manera, instruían a quien los recibía. El *corpus* de Masera ofrece un acervo de oraciones de tradición española que se empleaban con diversos fines en la Nueva España; en contraste, el expediente que se analiza en este estudio no incluye rezos ni detalla algún tipo de ritual o ceremonia, pero contiene un remedio para curar el herpes zóster<sup>281</sup> cuyo uso ha permanecido, al menos hasta

---

<sup>278</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, *op. cit.*, p. 418.

<sup>279</sup> La relación entre magia y medicina ha sido constante en la historia de diferentes culturas; Roberto Campos Navarro, en distintas obras, hace referencia a dicho vínculo en la medicina tradicional mexicana, chilena, uruguaya y valenciana, y puntualiza que «Las simpatías son practicadas y pueden ser transmitidas a la generalidad de la población. Es una categoría de muy difusa definición, se señalarán dos referencias que relacionan esta lógica o racionalidad la que sustentó en su base, tanto a la medicina como a la magia», en Roberto Campos Navarro, *El empacho en el Uruguay. 1710-2018*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 155.

<sup>280</sup> Sara Sánchez del Olmo, *op. cit.*, p. 24.

<sup>281</sup> «La culebrilla (herpes zóster) es un sarpullido doloroso que se presenta en un lado de la cara o el cuerpo. El sarpullido consiste de ampollas que generalmente se convierten en costras en 7 a 10 días y desaparecen en 2 a 4 semanas», tomado de Centro Nacional de Inmunización y Enfermedades Respiratorias (NCIRD), División de Enfermedades Virales, en <https://www.cdc.gov/shingles/about/symptoms-sp.html> consultado el 14/02/21.

finales del siglo pasado, en España. Así, en esta investigación, se clasificarán como «recetas mágicas» a aquellos textos del *corpus* que describan, con cierto grado de especificidad, los componentes de los brebajes y ungüentos provenientes —o con reminiscencias— de una tradición cultural, y también las declaraciones en las que se narre o explique algún tipo de ritual. Además, en este *corpus* hay dos declaraciones que clasificaremos como mixtas en las que en la historia se combinan detalles sobre remedios<sup>282</sup> y en las que se alude un ritual mágico en el que lucharon las dos acusadas y un indio (que no es Francisco Miguel) e incluye las fórmulas de mandato empleadas por él; sin embargo, en ambos casos, los elementos descriptivos para poder considerarlas recetas mágicas no son suficientes, pues predominan las características narrativas.

El *corpus* que analiza este trabajo contiene cartas entre los servidores del Provisorato de Indios que tuvieron participación en el proceso, autos judiciales, decretos y, sobre todo, las declaraciones de quienes fueron requeridos por la institución; estas últimas se produjeron de forma verbal y fueron vertidas en los documentos del Provisorato de Indios, «producto de un proceso que consiste en fijar lo oral por lo escrito en el momento de producción del discurso».<sup>283</sup> Cabe recordar que la mayoría de los declarantes de este expediente no manejaban la escritura, por lo que, al analizar la información intersticial presente en sus declaraciones desde una perspectiva literaria se observan elementos de los relatos que circulan oralmente en la tradición.

---

<sup>282</sup> En realidad, es el mismo en todas las declaraciones en contra del indio curandero: pepita de melón, azúcar y canela, las cuales empleaba Francisco Miguel para curar a todos sus pacientes; si bien el acusado describe los ingredientes y su uso, su declaración no se clasificó como receta mágica porque dicho remedio no parece provenir de algún saber popular o tradición, además de que no especifica si realizaba algún método de diagnóstico a sus pacientes y cuál era, en caso de que lo tuviese.

<sup>283</sup> Santiago Cortés Hernández, *op. cit.*, p. 80.

En el primer capítulo de este trabajo se buscó comprender las preocupaciones de las instituciones eclesiásticas, el funcionamiento de las dinámicas de control social establecidas por éstas y las motivaciones de la sociedad para participar en ellas; conviene, por ahora, retomar lo señalado por Alberro respecto de la efectividad de la denuncia para conseguir el perdón divino y el terrenal, este último por demás importante, ya que obtenerlo significaba mantenerse alejado de las cárceles inquisitoriales, por tanto, del encierro, de las enfermedades, el descuido y el abandono a los que quedaban expuestos los reos;<sup>284</sup> además de que era un medio para garantizar su situación en el medio social en el que se desenvolvía el testificante.

Con base en lo anterior, los veintidós testimonios (de tres acusados y diecinueve testigos) del expediente del *corpus* de este trabajo se clasifican, *grosso modo*, de la siguiente manera: dieciocho textos en cuyo contenido predomina la presencia de elementos narrativos; una testificación clasificada como receta mágica, y dos declaraciones (una de ellas es la del acusado Francisco Miguel) que corresponden con lo que aquí se ha denominado como mixtas. En este documento no hallamos ejemplos de la tercera categoría propuesta por Masera referente a la descripción de ritos indígenas.

En breve se verá cada categoría en particular; antes de ello, vale la pena mencionar que, respecto de las castas en general, resalta que, en los documentos correspondientes al primer grupo, los narrativos, la mitad de los declarantes son mulatos que no practicaban la escritura; siete más son españoles, de los cuales tres sabían escribir, y un deponente mestizo que no sabía escribir. El texto de tipo receta mágica pertenece a una testificante de calidad desconocida que no practicaba la escritura. Los dos testimonios que hemos señalado como

---

<sup>284</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 247.

mixtos fueron ofrecidos por un indio y por un mulato que no sabían escribir y, finalmente, ambas acusadas eran mulatas y no firmaron sus declaraciones.

#### 4.1 Delaciones narrativas del *corpus*

En los textos correspondientes al tipo narrativo se pueden identificar algunos rasgos del rumor y en ellos se retoman motivos de la leyenda; ambos géneros comparten un par de características a partir de las cuales pudiera explicarse su presencia y coexistencia en el discurso testimonial del *corpus* que analiza este trabajo. Respecto de la leyenda de tipo tradicional, Mercedes Zavala apunta que

A diferencia de la poesía tradicional, el cuento y la leyenda se narran necesariamente a un público; es decir, el transmisor de romances y corridos (formas de poesía narrativa) puede cantarlos sin la necesidad de un auditorio, por el mero placer de entonarlos; en cambio, aquel que narre un cuento, una leyenda o hasta un chascarrillo, requerirá de oyentes. De ahí que la presencia del transmisor y su posible fusión con el narrador del texto sea mucho más fuerte en la prosa que en la poesía.<sup>285</sup>

Por su parte, resulta difícil pensar en el rumor sin la participación de varios receptores, que lo llevan «de boca en boca, generalmente en redes más amplias que las habladurías».<sup>286</sup> Para ambos géneros resulta indispensable su verbalización ante —por lo menos— un otro. En segundo lugar, y «en términos generales, la leyenda tradicional es una narración en prosa con valor de verdad reconocido para la comunidad»;<sup>287</sup> mientras que el rumor obtiene su veracidad al ser asociado con la duración de su existencia, pero esta conexión se basa

---

<sup>285</sup> Mercedes Zavala Gómez del Campo, «Apuntes acerca de la leyenda en la tradición oral del noroeste de México». *Arrabal* (1998): 91. [Vista de Apuntes acerca de la leyenda en tradición oral del noreste de México \(raco.cat\)](#) consultado el 21/01/24.

<sup>286</sup> Pamela J. Stewart y Andrew Strathern, *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Trad. Raquel Vázquez Ramil. Madrid: Akal, 2008, p. 40.

<sup>287</sup> Mercedes Zavala Gómez del Campo, *op. cit.*, p. 191.

principalmente en una observación casual que carece de una fuerte relación con la realidad;<sup>288</sup> de tal suerte que el reconocimiento, por parte de los miembros de la comunidad, de la presencia prolongada del rumor es suficiente para que éstos lo consideren como verdadero, pues, quizá, de alguna manera remite a la longevidad del saber colectivo. Dicho valor de verdad, presente en la leyenda y el rumor, también es una particularidad compartida con los géneros noticiosos de la tradición oral —el romance y el corrido—,<sup>289</sup> en ambos géneros de tradición oral la comunicación de determinados hechos entre los transmisores es primordial, al igual que en el rumor.

Para continuar con este estudio, resultan de utilidad las distinciones que Pamela Stewart y Andrew Strathern ofrecen respecto de las habladurías, los rumores y los chismorreos; en general, indican, dichas prácticas comunicativas «circulan en contextos secretos»<sup>290</sup> ya sea en lo referente a la identidad de quien cometió el acto del que se trata o, inversamente, sobre dicha acción —acontecimiento, documento, etc.— o, bien, ambas cosas. Para los investigadores arriba mencionados, estas tres categorías son parte de una misma estructura en la que «las habladurías se extienden a veces en circuitos de rumores, y los rumores entran en redes de chismorreos».<sup>291</sup> A partir de las ideas y estudios de diversos autores, Stewart y Strathern caracterizan al rumor de la siguiente manera:

- Es información no confirmada, cierta o falsa, que va de boca en boca, generalmente en redes más amplias que las habladurías.

---

<sup>288</sup> Pamela J. Stewart y Andrew Strathern, *op. cit.*, p. 42.

<sup>289</sup> Sobre esto, Aurelio González apunta la necesidad de no olvidar «el valor del Romancero como instrumento propagandístico» entre los siglos XIII y XIV. La interacción de la escritura en la difusión de textos romancísticos de la tradición oral, expone González, fomentó la vitalidad de este tipo de cantos noticiosos que, para el siglo xv «se incorpora a las vías de difusión que ofrece la recién desarrollada imprenta de tipos móviles». En cuanto al corrido, este investigador abunda en que «como género baladístico que es, se transmite básicamente por el canto, el valor noticiero y propagandístico de sus textos, incluso su contenido novelesco hacen que prime la letra sobre la música» en Aurelio González, *El corrido. Construcción poética*. México: El Colegio de San Luis, 2015, p. 23.

<sup>290</sup> Pamela J. Stewart y Andrew Strathern, *op. cit.*, p. 40.

<sup>291</sup> *Id.*

- Los engranajes del rumor y la habladuría inciden también en redes o grupos permanentes, en los que se almacena información que, en ocasiones, no se utiliza durante años, pero que es un recurso del que se puede echar mano en posteriores contextos de cambios y conflictos.
- Se transmite de forma lenta e imperceptible durante años hasta que se incorpora al «expediente» informal de alguien y, eventualmente, se esgrime como arma contra esa misma persona.
- Sus años de existencia se interpretan como signo de autenticidad, aunque sólo se base en una observación casual muy poco relacionada con la realidad.
- Posee una capacidad potencial para hacer daño a pesar del tiempo.
- Funcionan muchas veces como explicaciones que llenan los huecos interpretativos sobre los «hechos» o los «informes» y construyen narraciones que se adaptan a los temores y presuposiciones de la gente y a sus condiciones emocionales; así, los rumores se nutren o surgen de la fantasía y de estados emocionales, pero ganan verosimilitud cuando se relacionan con sucesos reales de cualquier tipo.<sup>292</sup>

Stewart y Strathern explican que «las habladurías son la búsqueda de «la “verdad” detrás de la “verdad”». <sup>293</sup> Y en ocasiones pueden ser invasivas y destructivas. Según su motivación, pueden tener la misma función de acusación de brujería. «[...] Las habladurías circulan mutuamente entre redes o grupos. [...] Las habladurías se extienden a veces en circuitos de rumores, y los rumores entran en redes de chismorreos. [...] A veces, el tema de la habladuría no se conoce hasta que hay una acusación pública. Las habladurías se basaban mucho en las especulaciones y en suposiciones sobre motivos y acciones. Se tenía en cuenta la trayectoria personal de la persona imputada e incluso el carácter moral de sus padres. [...] Boehm apunta de pasada que la gente también recurría a las habladurías para alabar a otros y, por tanto, tienen ciertas concomitancias positivas»;<sup>294</sup> el inicio de la prosecución en contra de las

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, pp. 40-43. Las definiciones de rumor y habladuría ofrecidas por ambos autores están basadas en una perspectiva de investigación que se centra «en las fuentes de tensión dentro de las relaciones sociales y en la utilización de aspectos culturales e ideas históricas para transformar dichas relaciones» (p. 5), por lo que en ocasiones se enfatiza en las cualidades potencialmente perjudiciales de dichos términos para su estudio. En este análisis, el empleo de las caracterizaciones de dichos investigadores resulta interesante dado que su objeto de estudio también son las causas procesales; sin embargo, es preciso señalar que las funciones y características del rumor y de la habladuría pueden operar negativa o positivamente según las intenciones de quien los use.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>294</sup> *Ibid.*, pp. 41, 42.

mulatas Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, compuesto por las declaraciones de siete testigos, más la del primer acusado y los escritos que éste envió al Provisorato, permite observar lo planteado por los autores anteriores; como ya se ha mencionado en el capítulo 2 de este trabajo, las sospechas de los provisos acerca de dichas mujeres comienzan gracias a las acusaciones que Francisco Miguel hace sobre ellas.<sup>295</sup> La testificación de este hombre es bastante minuciosa al respecto e incluye tópicos y motivos en torno a la figura de la bruja o hechicera en la literatura de tradición oral —probablemente como recurso para dotar de veracidad sus afirmaciones—; además de que recurre a los rumores ya existentes sobre ambas mujeres, mismos que él también alimentó.

En sus testimonios, Francisco Miguel se aseguró de incluir detalles que remitieran a aquellos «expedientes», en el sentido que refieren Strathern y Stewart, con frases como: «En todo el partido de Pinzándaro padecen por pública fama la nota de que son nigrománticos»;<sup>296</sup> como información no confirmada, parece ser que este rumor estaba bastante extendido no sólo en dicho lugar, pues más adelante en el proceso, Juana Simona confesó haber sido llamada —mas no apresada— por el cura de Tepalcatepec, Michoacán, por haber cargos de hechicería en su contra, los cuales fueron desestimados.

En la sección del expediente en la que se busca formar causa en contra de Francisco Miguel resalta que únicamente este último y Feliciano Hernández, de setenta y dos años, mencionaron directamente el nombre de Juana Simona y la señalaron como la causante de los daños y sufrimientos de los pacientes de dicho hombre, mientras que el resto declaró que

---

<sup>295</sup> Al inicio de la declaración de Melchora Sandoval se indica: «Y siendo examinada según la declaración del indio Francisco Miguel (quien las acusa de finísimas hechiceras) y según el contenido de otras declaraciones y otras noticias (que no constan en dichas declaraciones de público y notorio), a pie juntillo todo lo negó» (f. 81v); lo que señala que, efectivamente, las acusaciones de Francisco Miguel, las de sus pacientes y de los familiares de estos fueron suficientes como para levantar las sospechas de la institución eclesiástica.

<sup>296</sup> [f. 37v37 v] (34v)

el acusado les proporcionaría la identidad de tal malhechor una vez que el aquejado estuviera curado; según lo que se ha visto hasta ahora respecto de los procederes del imputado, es probable que también señalaría a ambas mujeres como las culpables más propicias, por tener fama de hechiceras, tal como lo hizo ante el Provisorato. Además, Francisco Miguel aprovechó varias ocasiones para mantener este rumor en circulación, sobre todo entre sus enfermos y sus familiares; así, en su primera declaración, este hombre dijo que aconsejó a sus pacientes que «fuesen de noche o como que iban a velar a mi señora de Acaguaro, dijo que para que no llegara a noticia de las dichas Juana o Melchora, a quienes el que declara tiene por eminentes hechiceras; y que pudieran éstas impedir el paso a dichos enfermos».<sup>297</sup>

En contraste, en la parte de este proceso inquisitorial que persigue la causa en contra de ambas mulatas, el total de los testimonios —cuya mayoría (doce de ellos) conforma el grupo de los documentos de tipo narrativo y consta de los testimonios de siete españoles, cuatro mulatos y un mestizo— respondió, más o menos,

que esas dos mujeres por quien se le pregunta, las conoce desde que entró en uso de razón, y desde ese entonces las conoció con *fama de finas* [h]echiceras; esto es público y notorio, pública voz y fama, que no [h]ay en toda la jurisdicción quien lo ignore, todos lo saben, y aun en los pueblos circu[n]vecinos.<sup>298</sup>

En los catorce documentos —incluyendo las declaraciones de ambas acusadas— que conforman esta sección del expediente está presente la fórmula «público y notorio, pública voz y fama», del latín *Fama et vox publica*, que, según el *Diccionario de Autoridades*, es una «*Phrase* forense que explica la notoriedad de alguna cosa. Es mui usada para remate de las deposiciones de los testigos»;<sup>299</sup> es probable que dicha frase formara parte de la estructura

---

<sup>297</sup> [f. 12r] (9r)

<sup>298</sup> [f. 58r] (55r) El resaltado es mío.

<sup>299</sup> *Diccionario de Autoridades* - Tomo III (1732), versión en línea: <https://webfrl.rae.es/DA.html> Consultado el 2/04/2021.

indicada por la institución eclesiástica para las declaraciones de este tipo, sin embargo, la mención de la «fama» debió significar algo para los deponentes, quienes la concebían como «noticia o voz común de alguna cosa»,<sup>300</sup> quizá con cierta tendencia hacia la información negativa, pues también circulaba el refrán: «La mala llaga sana, la mala fama mata. Refr. con que se expresa que el que una vez llega a tener mala opinión y ser conocido por algún defecto grave, con gran dificultad puede lograr que se borre de la imaginación de los otros».<sup>301</sup>

Así, pues, Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval tenían la fama de hechiceras, incluso, Manuel Cándido de Salas, mulato libre, viudo, de poco más de cincuenta años, que no sabía escribir, declaró «que ambas, “Chora” y “la Marmolejo” (porque así se conocen aquí), son las más finas hechiceras de esta villa, y aunque se dice haber otras, no son tan públicas como estas dos».<sup>302</sup> Francisco Miguel tuvo la habilidad de despertar las sospechas de los jueces, a sabiendas, posiblemente, de que en cierto círculo comunicativo corría el rumor de que estas mujeres eran hechiceras, además de que no es descabellado considerar la probabilidad de que por algún medio haya tenido conocimiento de que Juana Simona también fue investigada por hechicería en Tepalcatepec, por lo que pudo pensar que tal información podría resultar favorecedora —como efectivamente ocurrió— para su intención de encausar la curiosidad —y, por tanto, el castigo— del Provisorato.

Francisco Miguel supo encontrar dicha particularidad en «el expediente personal» de ambas mujeres y potenció aquella capacidad de daño que señalaron Strathern y Stewart; cabe apuntar que es posible notar que en la Nueva España las castas estaban asociadas con diferentes actividades reprobables, explica Solange Alberro que

---

<sup>300</sup> *Id.*

<sup>301</sup> *Id.*

<sup>302</sup> [f. 60r] (57r)

La actitud delictiva varía según los grupos étnicos: sin postular un determinismo que el desarrollo del mestizaje y del sincretismo en el virreinato impide por principio, existe pese a todo una tendencia por parte de ciertos sectores de la sociedad a cometer transgresiones específicas, como respuesta natural al contexto en el que se encuentran.<sup>303</sup>

De tal suerte que las mujeres mestizas se dedicaban, sobre todo, a la magia, como intermediarias «entre el proveedor de sustancias, recetas, etc. —que suele ser indígena, mulata o negra—, y el usuario, casi siempre una española»;<sup>304</sup> resalta la presencia femenina en este tipo de prácticas. La aparente relación entre el origen de una persona y las actividades en las que podría participar respaldaban las acusaciones hacia las mujeres mestizas o mulatas, por lo que, para Francisco Miguel como para muchas personas en la época no fue necesario ofrecer pruebas contundentes para señalar a Juana Simona y a Melchora Sandoval como hechiceras; dichas cercanía y propensión podrían explicar, también, que las testificaciones de tipo narrativas de este *corpus*, que contienen algunos elementos de los textos de tipo receta mágica, sean de mulatos; más adelante se hablará sobre estos documentos.

#### 4.2 Lo mágico en «Las hechiceras de Pinzándaro»

A diferencia de lo que ocurre con los textos catalogados por Maserá como «manuales mágicos» en la declaración del *corpus* que analiza este trabajo, catalogada como receta mágica, no hay registro de rezos, oraciones o conjuros,<sup>305</sup> en cambio, Feliciano Hernández,

---

<sup>303</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>304</sup> Enrique Flores y Mariana Maserá (coords.), *Relatos populares... op. cit.*, p. 164.

<sup>305</sup> Araceli Campos distingue entre ambos términos pues «la oración suele ser más devota y mucho menos sacrílega que el conjuro, y los favores que se piden se expresan en un tono humilde y rogativo. En el conjuro, en cambio, la petición se externa en forma imperativa. Al contrario de la oración, los personajes y los fines que persigue el conjuro generalmente son malignos». Véase «Oraciones mágicas impresas, para diversos dolores y aflicciones. México». *Revista de Literaturas Populares* año IV, número 1 (2004): 4.

una de las deponentes, compartió con el juez eclesiástico conocimiento médico popular que probablemente circulaba en la época, por lo que su testimonio se incluyó en esta clasificación.

La testificación de Feliciano fue tomada en lugar de la de su hijo, Pedro Solorio, quien se encontraba indispuerto, pues este hombre es aquel que Francisco Miguel estuvo curando del supuesto hechizo que Juana Simona y Melchora pusieron sobre él y que presuntamente lo tenía enfermo<sup>306</sup> de eccema extendido por todo el cuerpo, ya que «lo querían volver como a el caimán o lagarto que anda en los ríos».<sup>307</sup> Dado que la intención de los servidores eclesiásticos era la de interrogar a Solorio, sus datos generales se encuentran al inicio del documento, mientras que de Feliciano sólo se registra lo básico, es decir, su nombre, edad — setenta y dos años— y su calidad: mulata. En su declaración, Hernández explica que para aliviar las costras que tenía su hijo «le puso un poco de pólvora revuelto con zumo de limón»,<sup>308</sup> dicho remedio y sus compuestos probablemente pudieron llegar a territorio americano provenientes de España, pues, a partir del estudio de diecisiete casos, Pedro Gómez García<sup>309</sup> anota que las prácticas y rituales sanatorios populares contemporáneos de

---

<sup>306</sup> S. Thompson, «A1337.0.3. Disease caused by witchcraft. G263.4. Witch causes sickness. D2064. Magic sickness. D1837. Magic weakness».

<sup>307</sup> [f. 9v] (6v). Este motivo de la *Transformación por bruja (hechicera)* también es recurrente en los relatos sobre brujas que circulan en la tradición oral (S. Thompson «D683.2. † D683.2. Transformación por bruja (hechicera). \* Tipos 403, 405, 410, 450, 451; \* Kittredge Witchcraft 183f. nn. 91-96; \* Fb "grime" I 484. —Mito irlandés: \* Cruz; Novela italiana: Rotonda; Griego: Fox 137 (Circe); Español: \* Boggs FFC XC No. 449; India: Thompson-Balys»..

<sup>308</sup> [f. 27r] (24r)

<sup>309</sup> Pedro Gómez García, «Oficio de curandería. Creencias, prácticas, relaciones, paradigmas». *Demófilo. Revista de cultura tradicional* . Núm. 13 (1994): pp. 35-65. <https://pedrogomez.antropo.es/textos/1994-03.Oficio-de-curanderia.Creencias-practicas-relaciones-paradigmas.pdf> consultado el 12/02/21. La paginación aquí señalada corresponde a la del documento en línea.

En su estudio, Gómez García ofrece los testimonios recogidos en dichos lugares de España, los cuales incluyen las curaciones realizadas por diferentes personas —algunos reconocidos propiamente como curanderos, algunos otros no— y las descripciones van desde señalar los compuestos con los que sanan, pasando por la manera en la que aplican las panaceas, con la mención de la necesidad de pronunciar rezos u oraciones no conocidas por el informante, hasta los seguimientos realizados por quien cura al enfermo y los tipos de culebrilla que se pueden padecer.

algunas zonas de España —Granada, Jaén y Málaga— para sanar «la culebrilla» (herpes zóster) se basan en dichos compuestos:

Los preparados sirven de unguento para untar la zona donde aparece la culebrilla. Pueden ir desde la simple saliva a la mezcla de pólvora con limón y otras sustancias. Las recetas que incluyen pólvora configuran una tradición peculiar, ampliamente documentada por otras regiones.<sup>310</sup>

El manejo de estas prácticas y saberes —que hasta el momento han prevalecido en España— por parte de Feliciano puede explicarse, nuevamente, a partir de aquellas relaciones y tendencias entre las castas y las actividades que se desempeñaban en la época; la casta de Hernández pudo dotarla de este tipo de conocimientos populares que muy probablemente eran utilizados por curanderas y curanderos españoles. Por otra parte, señala Alberro, la segregación y la inestabilidad eran comunes en la población novohispana de origen negro y mulato, por lo que también se volvió frecuente que este grupo buscara cierta integración social; muestra de dicha voluntad fue la incorporación de valores, ideas y prácticas, predominantemente peninsulares, al modo particular de vida, ya sea en lo que a cuestiones morales y sexuales se refería o como método para intentar conseguir mejores tratos por parte de su amo.<sup>311</sup> Los métodos sanatorios, mágicos y hechiceriles también significaron una vía por la cual estas castas podían integrarse, es así que la población de diferentes castas también incorporó «las prácticas curativas, que son significativas a la vez que un anhelo de participación benéfica y de una tentativa para lograr el estatus precario y marginal, aunque necesario a la colectividad, del curandero».<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> Pedro Gómez García, *op. cit.*, pp. 15, 16.

<sup>311</sup> Alberro llama la atención sobre el reniego como una argucia efectiva para lograr que el Santo Oficio interviniera para solicitar al amo buenos tratos hacia sus esclavos: «Huir del amo, salir del obraje: otras tantas tentativas para modificar su situación presente a favor de un estado de cosas más conforme a sus intereses, valiéndose de los principios ideológicos de la sociedad en que viven». Véase Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, *op. cit.*, pp. 416-426.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 418.

Ya fuese por contacto directo o indirecto, aparentemente, Feliciano pudo tener acceso al acervo popular español, el cual da cuenta de las posibles causas del padecimiento que aquejaba a su hijo:

Cuando una culebra o bastardo pasa por encima de la ropa tendida y luego alguien la viste sin antes haberla planchado o ahumado lo más lógico es que se convierta en víctima del culebrón, científicamente conocido como herpes zóster. Pero no falta quienes hallan la causa en haber soñado con el reptil o haber permanecido, aun sin saberlo, algún instante bajo su mirada.<sup>313</sup>

La similitud explícita entre el nombre con el que popularmente se conoce a dicha enfermedad —«culebrilla»— con su causante —la serpiente, ya sea en su forma animal u onírica— puede entenderse a partir de sus síntomas: «Los dolores y la picazón o comezón son las más claras sintomatologías de una enfermedad que se manifiesta por una cadena de sarpullidos que siguen el camino del latiguillo nervioso. En cierta medida su forma recuerda la del reptil».<sup>314</sup> Quizás esta misma semejanza haya sido la que motivara a Feliciano a emplear el método curativo que describió ante el juez.

En la mayor parte del *corpus* estudiado por Pedro Gómez García en España está presente el uso de la pólvora mezclada con tinta china, yerbas y otras sustancias no especificadas para tratar la «culebrilla»; sólo en tres de dichos casos se describe el empleo del primer compuesto con limón, y

De los diecisiete casos que acabo de describir, todos recitan alguna oración secreta, musitándola o con el pensamiento; oración que puede ser desde un padrenuestro hasta el más extraño conjuro o imprecación. Invocan una instancia superior, sea sobrenatural (con oraciones religiosas), sea preternatural (por medio de mágicos conjuros). Además, prácticamente siempre el curandero toca con sus manos, o las impone sobre el lugar afectado, como expresando con este contacto manual el poder terapéutico del que es poseedor o vehiculador.<sup>315</sup>

---

<sup>313</sup> José María Domínguez Moreno, «Dermatología popular en Extremadura (III)». *Revista de Folklore* Tomo 24b.Núm. 288 (2004): pp. 183-193. Reproducción digital. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmct45k3> consultado el 12/02/21.

<sup>314</sup> *Id.*

<sup>315</sup> Pedro Gómez García, *op. cit.*, p. 15.

A diferencia del remedio aplicado por Feliciano Hernández, los casos españoles contemporáneos estudiados por Gómez García incluyen rezos conocidos únicamente por quien realiza la curación; dichas variantes presentes en estas prácticas sanatorias se pueden explicar desde los planteamientos de J. M. Foley, quien «ha demostrado que la constitución exacta de una fórmula oral y su funcionamiento dependen de la tradición dentro de la cual se utilice».<sup>316</sup>

Como dicho remedio no fue suficiente para que Pedro Solorio sanara y dado que su padecimiento se estaba agravando,<sup>317</sup> Feliciano decidió llevarlo con Francisco Miguel. Narra la declarante que

el primer medicamento que dicho indio curandero le hizo fue el sahumarlo con copal y luego con unos algodones tu\*\*\*os lo sacudía en todo el cuerpo, y que luego en un tepalcate de brasas quemaba dicho indio aquellas costras, porque decía que tenían curupos; y que después hizo una untura con la que le untó el cuerpo dos ocasiones, y en la cara y brazos que le untaba aceite de comer (que no sabe, la que declara, cuál era su compuesto de dicha untura). Y que también sabe, y le consta por haberlo visto, que el expresado indio, [h]abiéndole dado una bebida (que no supo de qué era dicha bebida ni su compuesto) no la pudo pasar el expresado su hijo por diligencias que hicieron.<sup>318</sup>

Además de lo anterior, Feliciano cuenta que vio a Francisco Miguel realizar las mismas prácticas a dos mujeres, María Gertrudis y María Luisa, esta última mulata de veinticinco años, quienes, a causa de la bebida que el acusado les dio, expulsaron de su cuerpo mayates, culebras y gusanos; los testigos que declaran en esta sección del expediente describen el

---

<sup>316</sup> Citado por Walter J. Ong, *Oralidad y escritura...*, *op. cit.*, p. 33. Si bien en el expediente que analiza este trabajo no registra el uso de alguna oración en los métodos curativos de Francisco Miguel, ello no necesariamente significa que no se emplearan dichos recursos en las prácticas sanatorias novohispanas para esta enfermedad.

<sup>317</sup> Hasta el momento en el que se toma esta declaración, la enfermedad de Pedro Solorio lo mantenía con la piel despellejándose, incluso, el cura solicitó a Feliciano que llevara las costras que le quitaba del cuerpo: «Y con efecto fue a su casa la dicha Feliciano Hernández y trajo en su tepalcate las costras que su merced, el señor juez eclesiástico, mandó guardar en un papel para los efectos que convengan; y estas costras, dijo la que responde, se las quitó todos los días a su hijo doliente y enfermo para morir» [f. 28r] (25r).

<sup>318</sup> [f. 28v] (25v)-[29r] (26r)

método empleado por este hombre de forma más o menos similar a la de Feliciano, y la mitad de ellos conoce los ingredientes que componen las bebidas y los ungüentos que Francisco Miguel administraba a sus pacientes. Dichas descripciones no son lo suficientemente detalladas en el procedimiento curativo del acusado en lo que a gestos, movimientos o palabras se refiere, por lo que, a excepción de la declaración de Francisco Miguel, la presencia de estos elementos en algunas testificaciones de esta sección del *corpus* no es bastante como para catalogarlas como recetas mágicas o como mixtas; empero, destaca que los procedimientos que describen el acusado y los testigos contienen elementos que pueden identificarse con lo ritual; siguiendo los planteamientos de Vogt, Carmen Macuil considera que

sobre la distinción del desarrollo de la comunicación entre los seres humanos y los dioses mediante el ritual, esto es, «rituales verbales» y «rituales no verbales», es claro que en los primeros hay «narraciones verbales», mientras los segundos se desenvuelven principalmente en un drama ceremonial.<sup>319</sup>

Según lo contenido en el expediente, el método de sanación de Francisco Miguel se inscribiría en estos rituales no verbales en el cual el énfasis de la práctica se encuentra tanto en los remedios curativos administrados por el acusado como en el efecto que se producía en los enfermos. Independientemente del padecimiento,<sup>320</sup> Francisco Miguel, por lo general,

---

<sup>319</sup> María del Carmen Macuil García, «Tradición oral y medicina tradicional en la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal: El caso de los aires». Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 104.

<sup>320</sup> En su primera declaración, Francisco Miguel puntualiza que, aunque sí atendió a Antonia, india, viuda, del pueblo de Tancítaro, ésta era la única de sus pacientes que no estaba hechizada y que ella padecía pasmo; esta aparente objetividad y destreza para distinguir entre una enfermedad causada por una bacteria, como el tétanos, y las dolencias derivadas de la acción de la magia con fines malignos contrasta con la falta de un diagnóstico por paciente, pues si bien es posible que esto quedara fuera del expediente por razones diversas, llama la atención que Francisco Miguel aplicara la misma unguenta y administrara la misma bebida a todos sus pacientes de manera indistinta. Carmen Macuil (Seminario-Taller en línea: «Para curar con magia. Conjuros, ensalmos y rezos entre los pueblos de tradición indígena en México», PELI-El Colegio de San Luis, 15-19 de febrero de 2021), señala que el curandero posee un saber especializado con el que atiende los males que aquejan a la comunidad, ya sea que afecten directamente la salud física de las personas o al entorno; a partir de dichos conocimientos, el especialista realiza un diagnóstico del paciente, su atención y tratamiento son personalizados.

provocaba que los dolientes expulsaran alimañas del cuerpo, que eran quemadas por dicho hombre. Este procedimiento remite al rito de sanación conocido como limpia:

siendo ésta, el espacio-tiempo de restablecimiento de la salud más practicado. Según sea el caso de la enfermedad se recurre a prácticas más complejas como el ritual. Sin duda, los rituales con fines curativos también son muy frecuentes, sin embargo, no todos los rituales requieren la enunciación de «la palabra».<sup>321</sup>

Las narraciones de los testigos y del acusado no sólo remiten a aquel espacio-tiempo en el que curandero y paciente participan, difuminando el contexto existencial de ambos para dar paso a la curación;<sup>322</sup> sino que también recuerdan a otras técnicas, por ejemplo, en Amatlán, Morelos,

el uso del fuego dentro de las prácticas terapéuticas está reservado a las limpias contra los daños. La especialista dice que «el fuego lo que[m]a todo», así que las hierbas con las que se limpia el cuerpo del enfermo, se agitan sobre una llama viva para retirarle todo el daño existente.<sup>323</sup>

Además de lo anterior, en las declaraciones en contra de Francisco Miguel y en la de este hombre, se encuentra el augurio del tecolote; al igual que en el *corpus* de Masera, en las declaraciones del expediente que aquí se analiza el tecolote pronostica eventos negativos.<sup>324</sup> Asimismo, en esta sección del *corpus*, dichas descripciones no son lo suficientemente minuciosas como para que las declaraciones que lo mencionan se cataloguen como recetas mágicas o como mixtas; sin embargo, dichos agüeros permiten notar la presencia de unidades

---

Lo anterior sugiere que Francisco Miguel basaba su práctica médica en saberes populares adaptados a discreción.

<sup>321</sup> María del Carmen Macuil García, *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>324</sup> «La creencia en los agüeros era común entre los europeos y entre los indígenas de la Nueva España, y una de las creencias más difundidas se centraba en torno al canto del búho. Sahagún explica que “cuando oían cantar el búho estos naturales de esta Nueva España tomaban mal agüero. [...] Oyendo aquella manera de canto del búho luego se atemorizaban y pronosticaban que algún mal les había de venir, o de enfermedad o de muerte” (1999: V, 4, 272)». Citado por Enrique Flores y Mariana Masera, «Introducción», *Relatos populares... op. cit.*, p. 63.

narrativas de la tradición oral en las declaraciones de este expediente eclesiástico y, asimismo, muestran más elementos externos a considerar en estos casos.

#### 4.3 Motivo y fórmula en «Las hechiceras de Pinzándaro»

Los presagios son constantes en la tradición oral,<sup>325</sup> la creencia en ellos, declara Masera, era habitual en la sociedad novohispana; una de las ideas más difundidas —y que hasta ahora mantiene su presencia en ciertas zonas de México— es la que relaciona el canto del búho, tecolote o alguna otra ave con ciertos augurios positivos o negativos, dependiendo de la región.<sup>326</sup> Al respecto, Lilia Álvarez, en su tesis de maestría, señala que

En diversas narraciones se presenta a las brujas con el poder de convertirse en animales, algunas veces en pájaros negros que pueden ser lechuzas, tecolotes o guajolotes. Hay ocasiones en las que esta transformación se debe a que la bruja fue descubierta realizando sus fechorías y emprendió la huida.<sup>327</sup>

A diferencia del *corpus* recogido en San Luis Potosí y analizado por Álvarez, las transformaciones que se mencionan en la sección en contra de Francisco Miguel implican que la presencia de este animal tenía un impacto negativo en la salud de los pacientes y en el efecto de las curaciones practicadas por el imputado. En los documentos mencionados, siete de los ocho declarantes, incluido el acusado, testifican, en términos generales, que una noche en la que el indio estaba curando a Pedro Solorio administrándole la ya conocida bebida de melón, azúcar y canela, Francisco Miguel salió del trapiche y al regresar:

les dijo allí a todos los que estaban que por estar allí tras de la casa un tecolote no podía pasar el dicho enfermo la bebida hasta que aquel animal se fuera y luego luego oyó, el que declara y todos los demás, cantar el dicho tecolote, y que luego voló y se fue. [...] Y que la misma noche que la dicha Luisa echó dichas culebras,

---

<sup>325</sup> S. Thompson, «D1812.5.1.12.2. †D1812.5.1.12.2. *Bird calls as evil omen*. Korean: Zong in-Sob 210».

<sup>326</sup> Enrique Flores y Mariana Masera, «Introducción», *Relatos populares... op. cit.*, p. 63.

<sup>327</sup> Lilia Cristina Álvarez Ávalos, «Textos narrativos tradicionales del Valle de San Francisco: motivos, temas, tópicos y fronteras genéricas». Tesis de maestría. México: El Colegio de San Luis, 2014, pp. 50-51.

vio, el que declara, que vinieron cuatro tecolotes a la casa y que éstos se posaron sobre unos árboles que estaban cerca de dicha casa, y mandó dicho indio a Pablo Manuel que le tirara a uno de ellos dos pelletazos o balazos, con los que no pudo matar a ninguno de ellos; y que después empezaron a formar los dichos tecolotes una grande al[h]araca con su canto y allí se quedaron. Y que dicho indio dijo que el uno de ellos era un grande viejote (que no dijo quién), que después que curara a sus enfermos declararían quiénes eran.<sup>328</sup>

Así, el único que identifica plenamente a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval de entre dichas aves es Francisco Miguel, pues el resto de este grupo de declarantes desconocía la identidad de aquellos tecolotes; por otro lado, resalta que la mayoría de los testigos haya hecho mención con más o menos detalles similares de este acontecimiento, lo que pudiera dar cuenta del arraigo del motivo del presagio en su tradición oral. Por ejemplo, Pablo Manuel, mulato libre, casado, de treinta y cuatro años, incluso señaló que después de haber disparado tres veces a aquellas aves, «consecutivamente él vio haber volado dicho tecolote, se volvió invisible y no lo vieron más».<sup>329</sup> Las caracterizaciones y facultades de estas aves, según las declaraciones de este grupo de deponentes, apuntan al motivo de la bruja que se transforma a sí misma en animal, pero sin desarrollarlo; remiten, de igual manera, a las habilidades y poderes de las *sikuánimecha*, entidades que pueden considerarse equivalentes al nahual, con un carácter ambivalente; las precisiones de este personaje purépecha de Charapan,<sup>330</sup> Michoacán, son ofrecidas por Velásquez Gallardo:

Enfermar o matar a un individuo, adivinar el pasado, el presente y el futuro de cualquier persona, adivinar el paradero de objetos y animales extraviados o robados, curar cualquier enfermedad e inmunizar a las gentes contra hechizos. [...] Se transforman en tecolotes, cuervos *kokorbiecha* (*Strix flammeapratincola*), guajolotes, puercos, perros y gatos. A la hora que deseen se vuelven invisibles y

---

<sup>328</sup> [f. 22v] (19v)- [f. 23v] (20v)

<sup>329</sup> [f. 19v] (16v)

<sup>330</sup> «El Distrito de Uruapan se forma de la Municipalidad de su nombre y de las de Taretan, Tingambato, Nahuátzen, Cherán, Paracho, Charapan, Los Reyes, Peribán, Tancítaro y Parangaricutiro», *Ley Orgánica de División Territorial de Michoacán*, 1909, p. 36.

pueden volar. [...] Dominan a los espíritus buenos y malos. Se dan cuenta cuando la gente trama contra ellas.<sup>331</sup>

Las capacidades de las *sikuánimecha* son amplias, pero varias de ellas presuntamente son compartidas por las acusadas del expediente que nos ocupa; en la sección que se compone de las declaraciones en contra de Juana Simona y de Melchora Sandoval se mencionan, también, las transformaciones en perros negros, lagartito, coyotito y polla con la finalidad de reforzar las acusaciones por hechicería en contra de ambas mujeres. Dado que los estudios de Velásquez Gallardo apuntan la presencia de este tipo de personajes y habilidades en la tradición oral purépecha contemporánea en una zona vecina al lugar en el que ocurrieron los hechos investigados por el Provisorato de indios en el siglo XVIII, se puede inferir que algunos de los elementos en común entre los personajes arriba señalados ya circulaban en la Nueva España, lo que podría explicar su presencia en este documento como recurso contextualizador y de veracidad, pues alude al saber colectivo.

La fórmula es otro de los recursos más empleados en la literatura de tradición oral. Mercedes Zavala define el término «fórmula» como «cierta estructura verbal más o menos codificada con posibilidades de repetirse y que una comunidad determinada la reconoce como parte del lenguaje tradicional»;<sup>332</sup> por su parte, Aurelio González puntualiza que concibe la fórmula como

un esquema textual que puede ser reutilizado un número indefinido de veces y que puede englobar las formas más diversas de recurrencia lingüística. [...] Si vemos la fórmula en la perspectiva de unidad del lenguaje figurado del texto tradicional, nos encontramos, entonces, con que se trata de “tropos” [que] “dicen” algo distinto que las frases de que se componen».<sup>333</sup>

---

<sup>331</sup> Pablo Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapán, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2000, p. 124, citado por Roberto Martínez González, «Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica». *Relaciones* núm. 117 (inverno 2009): 245.

<sup>332</sup> Mercedes Zavala, *op. cit.*, pp. 191, 192.

<sup>333</sup> Aurelio González, «El motivo como unidad narrativa a la luz del Romancero tradicional». Tesis doctoral. Mexico: El Colegio de México, 1990, pp. 29, 30.

Así ocurre en nuestro expediente en la testificación de Manuel Cándido de Salas, mulato libre, de poco más de cincuenta años, este hombre dio su testimonio en contra de Juana Simona y de Melchora Sandoval, y narra un interesante episodio que da cuenta de la batalla que ambas acusadas tuvieron en contra de un indio curandero (que no es Francisco Miguel) de Tepalcatepec al recuperar un muñeco con el que supuestamente hechizaban a Alejo de la Cruz para mantenerlo enfermo. Según lo relatado por el deponente, el indio huía de Tepalcatepec porque estaba acusado de hechicería, con todo, se dispuso a curar a Alejo y acudió al enfrentamiento acompañado por otro hombre de nombre Ascencio —quien sólo fue testigo de los hechos, pues no participó de ellos—; al parecer, el curandero estuvo pidiendo el muñeco ya señalado durante toda la noche, el cual yacía en lo alto de un palo.

Explica Manuel Cándido:

Que, a la mañana, con sus artes diabólicas estaban las mujeres ca[u]tivas o sin poderse ir, por cuya razón le ofrecían dinero al indio antes que dar a Alejo. El indio se cerró en que no quería dinero, sino a Alejo, hasta que ya vino esclareciendo lo vinieron a dar diciendo dichas mujeres «baja, Alejo», y el indio decía «yo lo recibo»; volvían la mujer a decir «baja, Alejo», y el indio, «yo lo recibo».<sup>334</sup>

En este suceso —también referido por Francisco J. de Salas, mulato— sobresalen las palabras de poder empleadas por Juana Simona y Melchora, las cuales tienen una organización formulaica frecuente en la literatura de tradición oral, como en los cuentos y las leyendas; de tal manera que la frase «baja, Alejo» supuestamente empleada por las acusadas, posee una estructura formulaica compuesta por un verbo conjugado más el vocativo, y remite a otras fórmulas presentes en la tradición oral; por ejemplo, una versión del cuento de Blanca Nieves,

---

<sup>334</sup> [f. 60v] (57v), [f. 61r] (58r)

recogida en Nuevo León, en 1994,<sup>335</sup> narra que, mientras se escondía en el bosque, María

Blanca

empezó a caminar y luego divisó una lumbrita en el monte y una casita y se acercó y vio a siete enanitos. Ella no entró, pero se acurrucó detrás de la casita. Entonces, al otro día, ellos se fueron al trabajo y ella oyó que a la puerta de la cuevita le decían: «Ábrete, sorrasca» para que se abriera y «Ciérrate, sorrasca» para que se cerrara. Entonces, cuando ellos ya iban retirados, María Blanca se paró y fue a la puerta y dijo: «Ábrete, sorrasca» y la puerta se abrió. Ella entró y como tenía mucha hambre comió de lo que tenían ahí los enanitos. Hizo el quehacer y luego se acostó un ratito y cuando tanteó que ya venían se volvió a salir y dijo: «Ábrete, sorrasca» y la puerta se abrió y desde afuera dijo: «Ciérrate, sorrasca» y la puerta se cerró y ella se fue a esconder.<sup>336</sup>

González explica que hay una relación entre la disposición de la intriga y la expresión del discurso mismo que se establece a partir del significado, esto demuestra aquella apertura, también señalada por el investigador, de la fórmula como unidad del lenguaje tradicional; de tal suerte que, aun cambiando la acción —abrir, bajar, cerrar— y sin importar que sea realizada por Sésamo, Alejo o la sorrasca, los hablantes de una misma tradición oral pueden reconocer el sentido de estas palabras en función de su organización gramatical y en relación con su acervo tradicional, pues «lo que define las fórmulas como tales no es solamente su recurrencia, sino también su carácter figurativo que permite articular dramáticamente el texto [romancístico] en el plano del discurso».<sup>337</sup>

---

<sup>335</sup> «19.1 [María Blanca] Informó: María de la Luz Martínez Rincón, 52 años, hogar, San Francisco de los Blanco, Galeana, Nuevo León. Recogió: Mercedes Zavala Gómez del Campo, 9 de abril de 1994» en Mercedes Zavala Gómez del Campo, *La Voz. Literatura de tradición oral del centro-norte de México*. México: El Colegio de San Luis, A.C., 2021, pp. 452-455.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>337</sup> Aurelio González, «Fórmulas en el romancero: elementos significativos». Sevilla Arroyo, Florencio y Carlos Alvar Ezquerria (coords.). *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Tomo I)*. Vol. 1. Madrid, 2000, p. 135. Los corchetes son míos.

La fórmula de poder «baja, Alejo», además, expresa una orden clara y específica y, dadas sus características y función dentro del relato puede analizarse como un conjuro.<sup>338</sup>

Respecto de éste, Araceli Campos señala que

Los conjuros se emplearon en actos adivinatorios, para saber, por ejemplo, el paradero de personas ausentes o encontrar objetos perdidos. Con los conjuros se pretendió hallar tesoros escondidos, liberarse de prisiones o convertir a las brujas en botijas, y también se recitaron para satisfacer necesidades amorosas, como enamorar al hombre o mujer deseados, conservar el amor del marido o provocar el regreso del amante.<sup>339</sup>

Además de lo anterior, el conjuro tiene una actitud mucho más imperativa, en comparación con la oración y el ensalmo,<sup>340</sup> lo cual es visible en la fórmulan—«baja, Alejo»—; asimismo, «Las peticiones de los conjuros son más directas que las de los otros textos»<sup>341</sup> (la oración y el ensalmo). También, uno de los rasgos formales de este género, explica Campos, es la repetición, y «Tratándose de los conjuros, cuando la repetición aparece en las invocaciones y/o peticiones, las características impositivas y coercitivas de estos textos se acentúan de manera significativa»;<sup>342</sup> es así que, según el relato de Manuel Cándido, las acusadas, Juana Simona y Melchora, debieron utilizar este conjuro al menos en tres ocasiones.<sup>343</sup> Igualmente, explica la investigadora, en las oraciones, los ensalmos o los conjuros, se establece de manera constante una dinámica de interacción entre el emisor (yo) y el destinatario (tú). Este recurso, lejos de simplemente dotar de vitalidad y dinamismo al contenido, crea una suerte de

---

<sup>338</sup> «CONJURO. Se llaman también las palabras supersticiosas y diabólicas, de que usan los hechiceros, hechiceras y brujas para sus maleficios y sortilegios». *Diccionario de Autoridades* - Tomo III (1732), versión en línea: <https://webfrl.rae.es/DA.html> Consultado el 5/04/2021.

<sup>339</sup> Araceli Campos, «Introducción general». *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*. Ed. Araceli Campos. México: El Colegio de México, 1999, p. 33.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>343</sup> [f. 60v] (57v), [f. 61r] (58r)

“diálogo” que posibilita el contacto directo del invocante con la divinidad o los seres a los que se refiere.<sup>344</sup>

Las estructuras formulaicas contenidas en el testimonio de Manuel Cándido de Salas y en el relato recogido por Zavala se enlazan, en el imaginario de los hablantes de una misma tradición, con una de las fórmulas de mandato<sup>345</sup> más conocidas en diferentes tradiciones: «ábrete, Sésamo»; tal relación pudiera comprenderse a partir de los planteamientos de Ana Pelegrín respecto del rito y la magia en los juegos infantiles.<sup>346</sup> Para la investigadora,

En las prácticas mágicas, el pensamiento, la palabra, están ligados a un objeto que es la cosa misma invocada. En el niño, las prácticas mágicas, objetos/pensamiento/palabra/acción, son constantes.

Con estos elementos simultáneos, el niño se apodera de la realidad exterior intentando modificarla.<sup>347</sup>

Si las personas apprehenden el mundo a partir de estas correspondencias, éstas se reflejarán, entonces, en la articulación de sus discursos, para lo que pueden apoyarse del lenguaje tradicional y así tener la misma significación y fuerza para una comunidad lingüística; el carácter abierto de la fórmula acepta estructuras más amplias para, por ejemplo, especificar la orden o bien, componerla en clave, a modo de proteger lo que se solicita.

El uso de estructuras formularias de mandato se conserva en la tradición oral actual, tal como ocurre en una versión de «Los tres hermanos» recogida por Mayra Castañón en 2020 en Villanueva, Zacatecas.<sup>348</sup> El hermano mayor se llevó una mesa que se llenaba de

---

<sup>344</sup> Araceli Campos, «Introducción general», *op. cit.*, p. 46.

<sup>345</sup> La discusión de este término en específico comenzó con la Dra. Mercedes Zavala en el Seminario de Especialización «“...de pilares de oro y plata”: Lírica infantil de tradición oral», del programa de estudios del Doctorado en Literatura Hispánica de El Colegio de San Luis, A. C., en el semestre agosto 2019-enero 2020.

<sup>346</sup> Ana Pelegrín, *Cada cual atiende su juego: de tradición oral y literatura*. Versión electrónica. Biblioteca Virtual Universal, s.f. <https://biblioteca.org.ar/libros/300046.pdf> consultado el 20/02/21.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>348</sup> En el «[Cuento de los tres hermanos]», recogido por Mayra Castañón en Zacatecas, en 2020, se pueden observar tres formas de expresión de la fórmula de mandato. En dicho relato, tres hermanos acuden, de mayor a menor y uno por uno, a trabajar con un mismo hombre en años consecutivos; en los tres casos el acuerdo era el mismo: trabajarían durante un año y, al cumplirse este periodo, el patrón les pagaría por completo todo lo

comida al pronunciar la fórmula «componte, mesita»; el segundo hermano obtuvo como paga un asno que obedecía la orden «burro, caga dinero»; y el hermano menor recibió unos palitos que golpeaban a todo el que estuviera cerca si se pronunciaba «componte, gorgón y fájate, bordón». La primera fórmula es similar a las arriba expuestas (verbo conjugado más vocativo); la segunda presenta una inversión de los elementos y agrega uno más para puntualizar la disposición (vocativo más verbo conjugado más sustantivo); y la tercera es una oración coordinada (verbo conjugado más vocativo más nexos más verbo conjugado más vocativo) en la que los verbos empleados no corresponden con las acciones que realizan los objetos aludidos, los cuales tampoco son los invocados por la fórmula. El carácter abierto de estas estructuras y su potencial como medios para asir y cambiar la realidad, anclados en los acervos de los que dispone una comunidad lingüística, permiten la variabilidad de la composición de las fórmulas de mandato y la permanencia de aquellas capacidades mágicas que estas frases tienen en el nivel simbólico.

Dado que las fórmulas «indudablemente constituyen un esquema preestablecido y desempeñan diversas funciones»,<sup>349</sup> es posible apuntar en el testimonio de Manuel Cándido de Salas, el reconocimiento de la estructura formulaica —en tanto mandato y poder— como parte de un lenguaje presente en los relatos que circulan en la oralidad; lo que permite al hablante retomarla y adecuarla en un discurso de este tipo —recordemos el valor de adaptabilidad de los modelos de comportamiento que apunta Ong.<sup>350</sup>

---

que les correspondía. Cuando cada hermano solicitó su paga, el hombre dio a cambio de dinero objetos que tenían diferentes capacidades según las órdenes que obedecían. Informante: Rosalba Ramírez, 46 años, ama de casa, Villanueva, Zacatecas. Recolección, transcripción y edición: Mayra Patricia Castañón Dávila, 3 de enero de 2020. En Mayra Patricia Castañón Dávila, «El castigo y otros motivos en textos narrativos de la tradición oral de la microrregión agrícola de Villanueva, Zacatecas». Tesis de maestría. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, 2021.

<sup>349</sup> Mercedes Zavala, «Apuntes acerca de la leyenda...», *op. cit.*, p. 192.

<sup>350</sup> Ver «3.2 Recursos del pensamiento de base oral en “Las hechiceras de Pinzándaro”» de este trabajo.

## Conclusiones

La intención de esta investigación tiene un doble objetivo medular: por un lado, rescatar un expediente eclesiástico del siglo XVIII y, por el otro, analizarlo desde la perspectiva de los estudios de la literatura de tradición oral. La transcripción y edición de este tipo de documentos no sólo contribuyen al trabajo de historiadores, sino que dan cuenta de un mundo mucho más amplio que incluye procesos comunicativos de distintos sectores de la sociedad novohispana; de elementos de la literatura de tradición oral perfectamente apprehendidos por sus poseedores, al grado que fueron volcados en contextos como las declaraciones en los procesos eclesiásticos. El objetivo principal de esta investigación fue ofrecer un acercamiento a un expediente del siglo XVIII a partir de diversas herramientas de análisis de la oralidad y desde la perspectiva de los estudios sobre literatura de tradición oral. A pesar de que dichos estudios en este ámbito van en aumento, aún es necesaria la suma de análisis que contribuyan a los saberes al respecto.

La exploración del expediente eclesiástico desde la tradición oral constituye una empresa cautivadora que nos sumerge en los intrincados recovecos de la historia eclesiástica. En este proceso, no sólo se desentrañan hechos y eventos, sino que también se revelan las voces y narrativas que han tejido el complejo tapiz de la tradición religiosa y de la tradición oral a lo largo de los siglos.

El expediente eclesiástico ha adquirido un valor incalculable para historiadores y estudiosos de la Iglesia. Sin embargo, la tradición oral, con su riqueza narrativa y su capacidad para transmitir experiencias a lo largo de las generaciones, ofrece una perspectiva única que complementa y enriquece la información presente en los documentos escritos. En

el núcleo de este enfoque yace la noción de que las historias de la Iglesia no únicamente han quedado plasmadas en papel, sino que también han sido transmitidas de boca en boca, de generación en generación y lo que quedó escrito constituye apenas algunas versiones de aquello que circulaba en la oralidad, pero que nos ofrece una ventana hacia la historia para comprender tanto las sociedades pasadas como establecer diversos vínculos con el presente. La tradición oral, lejos de ser un mero sustituto de los documentos escritos, se erige como un compañero vital que aporta detalles, matices y emociones a menudo perdidos en la frialdad de la tinta sobre el papel.

Al sumergirse en el estudio del expediente eclesiástico desde la tradición oral, los investigadores se encuentran con una profusión de relatos que desafían y amplían la comprensión proporcionada por los documentos escritos. Las historias transmitidas oralmente pueden revelar detalles íntimos sobre la vida cotidiana en comunidades religiosas, las tensiones internas, las luchas espirituales y las interpretaciones locales de doctrinas dogmas y el modo en que las personas concebían su entorno.

Además, la tradición oral a menudo preserva formas de expresión que se diluyen en la transcripción escrita. La entonación, los gestos y las peculiaridades del lenguaje oral pueden proporcionar pistas cruciales sobre el contexto emocional y cultural en el que se desarrollaron ciertos eventos. La tradición oral, al conservar la riqueza de la expresión humana, permite a los estudiosos no sólo comprender lo que se dijo, sino también cómo pudo decirse y qué impacto pudo tener en la comunidad.

Esta investigación permitió ahondar en las estructuras y formas de actuar del Provisorato de Indios y del Santo Oficio en la Nueva España, así como las maneras de controlar a la sociedad novohispana a través de la lectura de edictos y persecuciones por uno y otro, según era el caso. Asimismo, se revisaron algunos delitos perseguidos por estas

instituciones, como la blasfemia, así como los castigos impuestos por el Provisorato a los indios acusados de herejía. Igualmente, en el primer capítulo, se pudo revisar la cualidad de las brujas para transformarse en bolas de fuego en diversos testimonios inquisitoriales y recogidos en trabajo de campo. Por otro lado, no hay que olvidar lo señalado respecto de las ideas de Jean Delumeau que son valiosas para indagar acerca de la razón por la cual una persona participa activamente en acciones destinadas a regularse a sí misma y a la sociedad, con el fin de lograr una integración; este compromiso, nos dice el investigador, está motivado por la percepción de una responsabilidad hacia el mantenimiento del orden. Asimismo, el Santo Oficio y el Provisorato de Indios establecían normas y castigos, las cuales se transmitían a la población a través de edictos de fe, tratados sobre idolatrías y manuales. Estos documentos no solo señalaban cómo debían comportarse, sino también qué acciones estaban prohibidas, proporcionando a los párrocos y a la ciudadanía información sobre conductas consideradas adecuadas o inapropiadas. La participación activa de la sociedad desafiaba la narrativa convencional de las ideas, ya que las personas no solo repetían lo aprendido, sino que lo vinculaban con sus propias prácticas y conocimientos, generando algo nuevo y diferente al modelo predominante.

En el segundo capítulo se revisaron las declaraciones del indio Francisco Miguel, quien desarrolló su discurso a partir de la información obtenida de los servidores del Provisorato con los que tuvo contacto. Durante este proceso, exhibió una interpretación activa y compleja, resaltando elementos específicos con significados cruciales tanto para la esfera eclesiástica como para la popular. Reconociendo que la percepción de los inquisidores podría afectar la pena que se le impusiera, se aseguró de que sus acciones estuvieran en línea con las creencias católicas y de que las acusaciones presentadas sirvieran a los propósitos del

Provisorato, basándose en la creencia y el conocimiento populares. La relación de Francisco Miguel con el Provisorato destaca la naturaleza dialógica del lenguaje según la perspectiva de Bajtín. Este individuo demostró ser un hábil traductor al maniobrar enunciados de distintas esferas, ya sea la eclesiástica o la popular. Además, identificó y comprendió signos presentes en los discursos de los servidores eclesiásticos para estructurar el suyo propio, considerando factores que podrían afectar el estado de ánimo del provisor y, por ende, el impacto de su persuasión. Es relevante notar que, en sus primeros testimonios, Francisco Miguel incluyó pistas evidentes para despertar la curiosidad de los jueces respecto a Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval. El motivo detrás de sus acusaciones contra estas mujeres podría haber sido impulsado por motivos personales, alegando que ellas buscaban vengarse por su delación, o posiblemente vio en la mala reputación de ambas una explicación plausible para sus prácticas supersticiosas y su papel como curandero. En todo caso, su discurso se formuló considerando su entorno y sus propios intereses. Las declaraciones de este indio curandero revelan la complejidad del acto de comunicación, como indicó Bajtín, que no es estático ni pasivo, sino que se relaciona directamente con la realidad y la esfera a la que pertenece. Francisco Miguel demostró su habilidad como traductor y participante activo en el mecanismo cultural de comunicación.

En el tercer capítulo se observaron con detenimiento las características de las comunidades orales, según Ong, y se contrastaron con las del *corpus* de esta investigación; si bien el documento eclesiástico que se trabajó aquí es un texto escrito, se trata, también, de discursos generados en la oralidad, por lo que presentan diversos rasgos de ella. Asimismo, en este capítulo se apuntan algunos métodos de registro de la oralidad en los expedientes eclesiásticos, a partir de los cuales se pudo observar cómo las instituciones eclesiásticas

consideraban esencial registrar las palabras de los declarantes para llevar a cabo y examinar sus procedimientos. La transcripción de estas declaraciones estaba sujeta a formatos específicos, lo que constituía un desafío para la destreza de los escribanos al cumplir con las pautas establecidas y al mismo tiempo mantener la fidelidad al discurso oral original en la medida de lo posible. Se podría también especular que los servidores eclesiásticos en la Nueva España presumían que las declaraciones en los expedientes que estaban elaborando podrían ser leídas en algún momento. Esta conciencia, probablemente compartida por los escribanos, de que otros examinarían los expedientes, también influyó en cómo redactaron los documentos, ya que los posibles lectores no solo comprenderían la gravedad de los casos, sino que también podrían evaluar el desempeño de los servidores eclesiásticos involucrados en dichos procesos. Esta necesidad de exhaustividad en el registro de los procesos también está presente en el *corpus* de esta investigación, gracias a la cual fue posible apuntar algunos de los recursos del pensamiento de base oral presentes en algunas de las declaraciones del *corpus*, a partir de las reflexiones de Ong.

Finalmente, el cuarto capítulo de esta tesis se enfocó en retomar algunas herramientas de análisis propuestas por diversas investigadoras e investigadores para centrar el estudio en aquellos elementos de la literatura de tradición oral presentes en el *corpus*, en específico, lo concerniente a las características brujeriles de Juana Simona y Melchora Sandoval. Para dicho análisis se clasificaron los testimonios del *corpus*, según las categorías ofrecidas por Mariana Maserá, en narrativos, receta mágica y mixtos, clasificación que permitió indagar en los rasgos del rumor presentes en los testimonios en contra de Juana Simona y de Melchora Sandoval. Igualmente, se habló sobre los métodos sanatorios del indio Francisco Miguel, los cuales tienen su base en el repertorio de la comunidad en la que se encontraba; así como,

también, se trató sobre el motivo —de la bruja que se transforma a sí misma, presente en muchos de los testimonios en contra de las mujeres antes mencionadas—. Las facultades atribuidas a Juana Simona y a Melchora Sandoval recuerdan, asimismo, a ciertas habilidades poseídas por los nahuales de algunas versiones de Michoacán. En este capítulo, por último, se trató, a partir de las concepciones de Mercedes Zavala y de Aurelio González, algunas fórmulas de la tradición oral presentes en el *corpus* de esta investigación.

Personalmente, el proceso de trabajo de esta tesis ha sido realmente enriquecedor, pues proporcionó una profunda comprensión de las estructuras y acciones del Provisorato de Indios y del Santo Oficio en la Nueva España, así como de las formas en que controlaban la sociedad a través de la lectura de edictos y persecuciones, según fuera necesario. Además, se examinaron delitos perseguidos por estas instituciones, como la blasfemia, y los castigos impuestos por el Provisorato a indios acusados de herejía, lo cual ofrece una visión detallada de las prácticas del Provisorato y del Santo Oficio, la participación activa de la sociedad, la complejidad del acto de comunicación y la presencia de elementos de la tradición oral en el contexto colonial de la Nueva España.

Precisamente, el análisis de los motivos y fórmulas del expediente que conforma el *corpus* de esta investigación es el que permitió enfocar el estudio en los elementos de la literatura de tradición oral que pueden estar presentes en los expedientes eclesiásticos, al menos en el que se trabajó en esta tesis. En definitiva, el espacio dedicado a dichas unidades resultó breve, pero lo considero adecuado para los estudios que pueden ofrecerse de literatura de tradición oral con base en el análisis de expedientes eclesiásticos. Por otro lado, se ofrece aquí una edición del *corpus* que bien puede ser de utilidad a futuros investigadores, tanto de literatura como de historia y antropología.

Las posibilidades de análisis de este expediente, me parece, son variadas: desde un estudio de los recursos estilísticos de lo grotesco —primera inquietud que tuve— o, bien, la figura de la bruja en el imaginario popular —me costó decidirme—; profundizar en las unidades narrativas y discursivas presentes en este *corpus* es ya uno de mis pendientes.

## Referencias

### FUENTES

Archivo Casa Morelos, Fondo Diocesano, serie Inquisición, 1769, exp. 83.

### REFERENCIAS

Alberro, Solange. «El Santo Oficio mexicano en este final de siglo» *Inquisición novohispana*. Ed. Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Autónoma Metropolitana, 2000. pp. 47-62.

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

Alberro, Solange y Pilar Gonzalbo Aizpuru. *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*. México: El Colegio de México, 2013.

Alcalá, Ángel. «De superstición y religiones» *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. Ed. Rica Amrán. Santa Barbara: eHumanista University of California, 2015. 8-11. Digital. Consultado el 27/12/2023. <[https://www.academia.edu/30968086/De\\_superstici%C3%B3n\\_y\\_religiones](https://www.academia.edu/30968086/De_superstici%C3%B3n_y_religiones)>.

Alejos García, José Ovidio. *Dialogismo y semiótica en cuentos míticos mayas*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 2018.

Álvarez Ávalos, Lilia Cristina. «Textos narrativos tradicionales del Valle de San Francisco: motivos, temas, tópicos y fronteras genéricas». Tesis de maestría. México: El Colegio de San Luis, 2014.

Álvarez Cuartero, Izaskun. «De idolorum cultores: una visión general sobre la blasfemia y delitos contra la divinidad en Yucatán durante la colonia» *Clío & Crimen* núm. 13 (2016): 109-024.

Bajtín, Mijaíl. «El problema de los géneros discursivos». *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 1999. pp. 248-293.

Bañuelos Aquino, Víctor Manuel. «La representación de la hechicería en la diócesis de Guadalajara. Análisis de documentos religiosos desde la perspectiva de la Historia de las religiones (1753-1761)». Tesis de maestría. México: Universidad de Guanajuato, 2017.

- Borah, Woodrow. «Los auxiliares del gobernador provincial». Borah, Woodrow (coord.). *El gobierno provincial en la Nueva España*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2002. pp. 55-70. <[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/215/gobierno\\_provincial.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/215/gobierno_provincial.html)>.
- Brasey, Édouard. *Brujas y demonio. El universo Féerico*. Barcelona: Morgana, 2001.
- Campos, Araceli. «Oraciones mágicas impresas, para diversos dolores y aflicciones. México». *Revista de Literaturas Populares* año IV, número 1 (2004): 54-68.
- . «Introducción general». *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*. Ed. Araceli Campos. México: El Colegio de México, 1999. pp. 19-50.
- . «Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata. Análisis de un proceso inquisitorial». *Revista de Literaturas Populares* Año XII, número 2 (2012): 401-435.
- Campos Navarro, Roberto. *El empacho en el Uruguay. 1710-2018*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Caro Baroja, Julio. *Vidas mágicas e inquisición*. Madrid: Itsmo, 1992.
- Carranza Vera, Claudia V. «"Ande, usted, y ande..." Autodenuncias por herejía en los archivos inquisitoriales». *Intimidades: Los géneros autobiográficos y la literatura*. Ed. Antonio Cajero. México: El Colegio de San Luis, 2012. pp. 209-224.
- . «La muerte y el "encanto". Visiones de embriaguez en la literatura tradicional y popular». *La última y nos vamos: embriaguez y literatura*. Ed. Mercedes Zavala Gómez del Campo. México: El Colegio de San Luis, A. C., 2013. pp. 147-171.
- Castañón Dávila, Mayra P. «El castigo y otros motivos en textos narrativos de la tradición oral de la microrregión agrícola de Villanueva, Zacatecas». Tesis de maestría. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, 2021.
- «Cartilla de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición en México». *Clásicos de Derecho*. Estudio introductorio de Javier Piña y Palacios. s.f. pp. 637-667. 07/08/2020. <<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUK>>.
- Cortés Hernández, Santiago. «Oralidad y escritura en los archivos inquisitoriales novohispanos: proceso contra el hombre que se volvió toro». *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. Ed. Mariana Masera. Barcelona: Azul Editorial-UNAM, 2004. pp. 79-89
- De Cárdenas, Juan. *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*. México: Impr. del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1591. Digital. 26/12/2023. <<https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000010169&page=1>>.

- De la Torre Villar, Ernesto. «La inquisición». *Inquisición novohispana*. Ed. Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Autónoma Metropolitana, 2000. pp. 63-73.
- De Zaballa Beascochea, Ana. «Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España». *Los indios ante los foros de la justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. . Jorge Tralosheros y Ana de Zaballa Beascochea (coords.). México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. pp. 17-46.
- Dedieu, Jean-Pierre. «Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI-XVII». *Revista de la Inquisición* (1992): 95-108.
- Delumeau, Jean. *El miedo en occidente*. México: Taurus, 2012.
- Domínguez-Cáceres, Roberto. «Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra (Walter J. Ong)». *Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación* Número 155 (Tercer trimestre ) (2011): pp. 24-30. 06/08/2020. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6021>>.
- Domínguez Moreno, José María. «Dermatología popular en Extremadura (III)». *Revista de Folklore* Tomo 24b.Núm. 288 (2004): pp. 183-193. Reproducción digital. 12 de febrero de 2021. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmct45k3>>.
- Fagetti, Antonella, María Gabriela Garret Ríos y Jorgelina Reinoso Niche. «Interlocución y mediación: el uso ritual de la santa rosa entre los otomíes de la huasteca meridional (México)». *Scripta Ethnologica* XXXIX (2017): 49-66. Digital. 26/12/2023. <<https://www.redalyc.org/pdf/148/14853734002.pdf>>.
- Flores, Enrique y Mariana Masera (coords.). *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-UNAM, 2010.
- Frenk Alatorre, Margit. «Los espacios de la voz» en Concepción Company (comp.), *Amor y cultura en la Edad Media México*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1991, pp. 15-47. Recurso electrónico. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5x2p9>.
- Frenk, Margit. «Oralidad, escritura, lectura» Miguel de Cervantes y Saavedra. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. Madrid: Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2005.
- Garret Ríos, María Gabriela y María de Lourdes Báez Cubero. «La Santa Rosa» *Artes de México. En Línea* (s.f.). 26/12/2023. <<https://artesdemexico.com/la-santa-rosa/>>.
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Ediciones Península, 2008.

- Gómez García, Pedro. «Oficio de curandería. Creencias, prácticas, relaciones, paradigmas». *Demófilo. Revista de cultura tradicional* . Núm. 13 (1994): pp. 35-65. 12/02/2021. <<https://pedrogomez.antropo.es/textos/1994-03.Oficio-de-curanderia.Creencias-practicar-relaciones-paradigmas.pdf>>.
- Gómez-Moriana, Antonio. «Diastría: valor operacional de un concepto». *Itinerarios* vol. 10 (2009): 95-118. Digital. <[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiM2NXWoq2DAxXDJkQIHQkkDuQQFnoECA0QAQ&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5811402.pdf&usg=AOvVawOgr\\_XhB1u0DKAbrYiJVpnS&opi=89978449](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiM2NXWoq2DAxXDJkQIHQkkDuQQFnoECA0QAQ&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5811402.pdf&usg=AOvVawOgr_XhB1u0DKAbrYiJVpnS&opi=89978449)>.
- González Martínez, Roberto. «Sobre la existencia de un nahualismo p'urhépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* núm. 117 (2009): 213-261. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13712894008>>.
- González Molina, Óscar Javier. «Inquisición y hechicería novohispana: Ideología y discurso en el proceso de Catalina de Miranda». *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)* 17 (2013): 65-83. 25/05/2020. <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4616694.pdf>>.
- González, Aurelio. *El corrido. Construcción poética*. México: El Colegio de San Luis, 2015.
- . «El motivo como unidad narrativa a la luz del Romancero tradicional». Tesis doctoral. Mexico: El Colegio de México, 1990.
- . «El romance: transmisión oral y transmisión escrita». *Acta Poética [en línea]* vol. 26.núm. 1-2 (2005): 219-237. <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0185-30822005000100011&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-30822005000100011&lng=es&nrm=iso)>.
- . «Fórmulas en el romancero: elementos significativos». Sevilla Arroyo, Florencio y Carlos Alvar Ezquerria (coords.). *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Tomo I)*. Vol. 1. Madrid, 2000. pp. 134-140.
- . «Las fórmulas y el romancero en México». *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento*. Ed. Mercedes Zavala Gómez del Campo. México: El Colegio de San Luis, A. C., 2009. pp. 13-24.
- Granados, Berenice y Cecilia López Ridaura. *Los fetiches de la maléfica. Expediente de la Inquisición*. Proyecto PAPIME PE403215, s.f. <<http://lmo.culturaspopulares.org/fetichelibro.php>>.
- Guillén Ortiz, Adriana. «Personajes y espacios sobrenaturales en la tradición oral de Coatepec, Veracruz». Tesis de maestría. 2016. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, 2016. <<https://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1013/643/1/Personajes%20de%20Coatepec%20Veracruz.pdf>>.

20y%20espacios%20sobrenaturales%20en%20la%20tradici%3%b3n%20oral%20de%20Coatepec%2c%20Veracruz.pdf>.

Gutiérrez Peraza, Carlos Roberto. «La Comisaría del Santo Oficio de la Inquisición en Yucatán, Siglo XVI». Tesis de maestría. Yucatán: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016.

Hausberger, Bernard. *Miradas a la Misión Jesuita en la Nueva España*. México: El Colegio de México, A. C., 2016 (primera edición electrónica). <<https://books.google.es/books?id=gXQDDAAAQBAJ&lpg=PT5&ots=UAzpZtEsM1&dq=remedios%20hechizos%20az%3%BAcar%20inquisici%3%B3n%20nueva%20espa%3%B1a&lr&hl=es&pg=PP1#v=snippet&q=az%3%BAcar&f=false>>.

Illades Aguiar, Gustavo. «La "ecuación oralidad-escritura" en las letras hispánicas de los siglos XV-XVII (propuestas en torno a un diálogo en ciernes)». *Criticón* Núms. 120-121 (2014). En línea. 19 de agosto de 2020. <<https://journals.openedition.org/criticon/872>>

Lara Alberola, Eva. *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Valencia: Universidad de Valencia, 2010.

Lara Cisneros, Gerardo. «Tras las huellas de un fantasma. Apuntes para la historia del Archivo del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México». *Fontes* (2018-2): 133-149.

López Eire, Antonio y Francisco Cortés Gabaudan (estudios y traducción), *Dioscórides, sobre los remedios medicinales: manuscrito de Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

López Ridaura, Ceciclia. «De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América». Rica Amrán (ed.) *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. Santa Bárbara: eHumanista, Universidad de California, 2015. pp. 52-62.

—. «Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII». Tesis doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

Lotman, M. Iuri. «Acerca de la semiosfera». *La semiosfera I. La semiótica de la cultura y del texto*. Trad. Desiderio Navarro. Madrid: Cátedra, 1996.

Macuil García, María del Carmen. «Tradición oral y medicina tradicional en la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal: El caso de los aires». Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

Martínez de la Rosa, Alejandro. «El camino del tonal y del nahual. Rumbo a una nueva proyección de la brujería». *Revista de Literaturas Populare.s* Año 3. Número 2

- (2003): 92-123. Digital. 26 de 12 de 2023. <[http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2727/RLP\\_III\\_2\\_2003.pdf;jsessionid=48F16639E0A83B962C2F56A0EE5D67D7?sequence=1](http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/2727/RLP_III_2_2003.pdf;jsessionid=48F16639E0A83B962C2F56A0EE5D67D7?sequence=1)>.
- Martínez González, Roberto. «Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica». *Relaciones* núm. 117 (inverno 2009): 213-261.
- Masera, Mariana. «Hacia un estudio de la literatura popular novohispana: entre lo burlesco y lo maravilloso». *Unidad y sentido de la literatura novohispana*. Ed. José Pascual Buxó. Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. pp. 419-444.
- . «La voz y la noticia. Palabras y mensajes en la tradición hispánica». *Mensajes de España a América: "Apretar con el puño el humo o el viento". La inquisición en la cultura popular*. Ed. Fundación Joaquín Díaz. 2007. pp. 76-97.
- Máximo Cortés, Juan Carlos. «Los indios ante el Juzgado del Provisorato en el obispado de Michoacán, siglo XVIII». *Revista Internacional d'Humanitas* (2015): 11-20. digital. <<http://www.hottopos.com/rih35/11-20Cortes.pdf>>.
- Miranda Ojeda, Pedro. «Las sanaciones de la fe. Los autos de fe y la aplicación de penas del régimen inquisitorial en el México colonial». *Contribuciones desde Coatepec* enero-junio. Número 14 (2008): 61-83.
- Montes Bernárdez, Ricardo. «Curanderas en Murcia. Siglos XIV-XIX». *Náyades*. Número 2 (2019): 13-18. <<http://www.regmurcia.com/docs/nayades/N002/N2-002.pdf>>.
- Ong, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Pelegriñ, Ana. *Cada cual atiende su juego: de tradición oral y literatura*. Versión electrónica. Biblioteca Virtual Universal, s.f. 20/02/2021. <<https://biblioteca.org.ar/libros/300046.pdf>>.
- Perelman, Chaïm. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989.
- Piña Quintana, Cynthia. «Procesos metafóricos y metonímicos en expresiones mazahuas de Oaxtepan». Tesis de maestría. México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2014. 19/09/2020. <<http://ri.uaq.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/5266/RI001465.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.
- Ramírez González, Martha Isabel. «Temas, motivos y tópicos en la narrativa tradicional de la región de los Altos de Guanajuato». Tesis de maestría. México: El Colegio de San Luis, A. C., 2012.
- Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*. s.f. 03/06/2020. <<http://web.frl.es/DA.html>>.

- Reyes Retana Tello, Ismael. «El procedimiento inquisitorial en México». Tesis de licenciatura. México: Universidad Panamericana, 1990.
- Roza Candás, Pablo. «Recetarios mágicos moriscos: brebajes, talismanes y conjuros aljamiados». *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*. Ed. E. Lara y A. Montaner. Salamanca: SEMYR, 2014. pp. 555-578.
- Sánchez del Olmo, Sara. «Marginalidad, brujería y etnicidad en Nueva España: una maléfica mulata del siglo XVIII». *Letras históricas*. Número 13 (otoño 2015-invierno 2016): 15-33.
- Sanchiz, Javier. «Funcionarios inquisitoriales en el Tribunal, siglo XVI». *Inquisición novohispana*. Ed. Noemí Quesada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas; UAM-Azcapotzalco, 2000. pp. 165-196.
- Silva Prada, Natalia. «La comunicación política y el animus injurandi en los Reinos de las Indias: El lenguaje ofensivo como arma de reclamo y desprestigio del enemigo». *Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en Iberoamérica*. Claudia Carranza Vera y Rafael Castañeda García (Coords.). México: El Colegio de San Luis, A. C., 2016. 13-58.
- Stewart, Pamela J. y Andrew Strathern. *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Trad. Raquel Vázquez Ramil. Madrid: Akal, 2008.
- Tanck de Estrada, Dorothy. «Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano». Zoraida Vázquez, Josefina, y otros. *Ensayos sobre historia de la educación en México*. México: El Colegio de México, 1981. pp. 27-99. <<http://www.jstor.com/stable/j.ctv26d8sv.5>>.
- Thompson, Stith. *Motif-index of folk literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Copenhagen & Blomington: Indiana University Press, 1955-1958.
- Trasloheros, Jorge. «El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630». *Historia Mexicana*. Vol. 51. Número 3 (2002): 485-516. Digital. <<https://www.jstor.org/stable/25139395>>.
- Zavala Gómez del Campo, Mercedes. «Apuntes acerca de la leyenda en la tradición oral del noroeste de México». *Arrabal* (1998): pp. 190-196. <<https://raco.cat/index.php/Arrabal/article/view/140445/191985>>
- . «La tradición oral del noreste de México». Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 2006.
- . *La Voz. Literatura de tradición oral del centro-norte de México*. México: El Colegio de San Luis, 2021.

—. «Leyendas de tradición oral en el noreste de México». *Revista de Literaturas Populares*  
Año 1. Número 1 (2001): 25-45. Digital. 26/12/2023.  
<[http://ru.ffyl.unam.mx/jspui/bitstream/handle/10391/2531/2\\_RLP\\_I\\_I\\_2001\\_ZAV  
ALA\\_25-45.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://ru.ffyl.unam.mx/jspui/bitstream/handle/10391/2531/2_RLP_I_I_2001_ZAV_ALA_25-45.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.

Zumthor, Paul. *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus, 1991.

*Corpus:* «Las hechiceras de Pinzándaro»

## Criterios de edición del documento citado en el cuerpo de la tesis

Con la finalidad de facilitar y agilizar su lectura, la presente edición actualiza la acentuación y la puntuación conforme a los siguientes criterios:

- Respecto de la identificación al citar: dado que el documento se encuentra íntegro en un mismo expediente, su ubicación en el Archivo Histórico Casa Morelos sólo se indica una vez entre corchetes al inicio del documento; así, al interior del texto únicamente se señalan, entre corchetes, los folios correspondientes.
- Los comentarios al margen en el documento se incluyen en nota al pie sólo cuando están relacionados con el contenido del texto.
- Siempre que no influyan directamente en el texto, los subrayados presentes en el documento se anotan al pie de página y se eliminan en el texto.
- En los casos en los que algunos caracteres sean ilegibles se utilizan asteriscos para señalar cada uno de ellos, si se sabe el número exacto; si se desconoce el número concreto de letras se indica con tres asteriscos separados entre sí por un espacio y recogidos entre corchetes.<sup>351</sup> Por ejemplo:

«tape\*\*\*e»

«algodón tu[\* \* \*]»

- De igual manera, cuando la lectura del documento no es posible, se señala la causa en nota al pie.
- Toda intervención en el texto por parte de la editora se indicará entre corchetes. Por ejemplo, los fragmentos o caracteres que son reconstruidos:

---

<sup>351</sup> Siguiendo *los Criterios de edición de documentos hispánicos (Orígenes-Siglo XIX) de la Red Internacional CHARTA*, versión de 2013, disponible en <https://www.redcharta.es/criterios-de-edicion/> consultado el 21/01/24.

«vis[i]ta»

- Las intervenciones del documento que indican la descripción del mismo, tales como tachados, tipos de tinta, textos al margen, cambios de mano, etcétera, se omiten en esta edición y sólo se conservan en la transcripción.
- Los datos geográficos o de precisión se indican con nota al pie del documento.
- Todas las abreviaturas se desarrollan y se indican con cursivas las grafías que se agregan para tal efecto; de igual modo ocurre con las letras voladas que tienen la función de abreviar y con las fórmulas de tratamiento:

«*Ilustrísimo Señor mío*»

«*Besa la mano de Vuestra Señoría Ilustrísima su más atento servidor y capellán*»

- Las *r* con doble valor fonético se transcriben con la grafía *rr*, salvo al inicio de una palabra.
- Tomando en cuenta que se trata de un documento del siglo XVIII, se modernizan los sonidos dobles, es decir, se simplifican en todos los casos:

«*cuidassen*» - «*cuidasen*»

«*annexos*» - «*anexos*»

- Se hace la actualización de las letras que presentan uso indistinto. Así, las grafías *u*, *v* y *b* se transcriben según la ortografía actual; el mismo procedimiento se emplea para la *c* y la *s*, la *c* y la *z*; para los usos de la *i*, y *e* *i* larga; la escritura indistinta entre *x*, *g* y *j*; y entre *q* y *c*; el uso de *ph* en lugar de *f* y viceversa:<sup>352</sup>

---

<sup>352</sup> Además de la intención de ofrecer una lectura ágil del texto en esta edición, este criterio se formuló a partir de las consideraciones de Ma. Elena Bribiesca Sumano, quien apunta que para los casos de las grafías *u*, *v* y *b*, «La Academia Española en su diccionario de 1726, dice que la *u* se usará sólo como vocal» (1991: 25); lo

«Vruapan» - «Uruapan»

«recivir» - «recibir»

«Ecleciastico» - «Eclesiástico»

«vezino» - «vecino»

«cuia» - «cuya»

«Dixo» - «Dijo»

«muger» - «mujer»

«quando» - «cuando»

«Phelipe» - «Felipe»

- Dado que la acentuación se actualiza en todos los casos, los acentos circunflejos se eliminan.
- Las líneas y puntos que se utilizan para completar cada renglón no se registran en esta edición.
- Todas aquellas aclaraciones dentro del texto se expondrán entre paréntesis; de igual manera, se eliminan los paréntesis que no tengan esta función.
- La puntuación se actualiza, por lo que algunos signos se suprimen en caso de ser necesario sin que se indique en el documento.
- Las palabras que por las unidades léxicas y gramaticales de la época están separadas en el texto serán juntadas según las normas actuales:

«suso dicho» - «susodicho»

---

mismo ocurre respecto de la confusión sobre el uso entre *i* e *y*: en el mismo año se «designa el uso de la *y* para formas copulativas, en palabras de origen griego y cuando fuese consonante», en *Antología de paleografía y diplomática, Volumen I*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1991, p. 27.

- Las palabras que presentan apócope son transcritas sin la supresión y sin indicación; de igual manera, se hace contracción de preposición y artículo en los casos necesarios:
  - «d» - «de»
  - «de el» - «del»
- Entre corchetes se señala la foliación que se consideró para esta edición, la cual comienza con la portada, seguido de los autos al Señor Inquisidor Fiscal. La foliación entre paréntesis corresponde a la original de la copia enviada por el Provisorato a los inquisidores. Se mantendrán ambas numeraciones, la dada para esta investigación entre corchetes y entre paréntesis la original.

«Las hechiceras de Pinzándaro»

FONDO: Diocesano

SECCIÓN: Justicia

SERIE: Inquisición

SUB-SERIE:

1769

Núm. Exp. 83

373 fs.

Ref. A. Leg. 380 inv. 461

1769

J/S.XVIII/0327/C.-1240

[f. 1r]<sup>353</sup>

Valladolid Año de 1769

El *Señor Inquisidor* Fiscal de este *Santo Oficio*  
*Contra*  
Juana Simona de los Reyes, y Melchora Sandoval. Multas  
  
Por maléficas.

---

<sup>353</sup> La foliación señalada entre corchetes es la realizada por mí para este *corpus*, con base en el orden de aparición de los documentos en el expediente.

[f. 2r]

Recibidas en 22 de mayo de 1769

Señor Inquisidor Vicente

Recórrase el registro en cabeza de estas denunciadas y con lo que resulte, formados autos,  
pasen al Señor Inquisidor Fiscal [rúbrica]

Recorrido el registro en cabeza de estas denunciadas nada resulta *contra* ellas. Abad,  
*secretario*[rúbrica]

Ilustrísimo Señor

Muy señor mío: por el año pasado, en mil setecientos sesenta y uno, el *teniente* de cura de la villa de Pinzándaro<sup>354</sup> remitió al *ilustrísimo señor* obispo de este obispado a un reo llamado Francisco Miguel, de calidad indio y *originario* del pueblo de San Juan de los Plátanos,<sup>355</sup> con la sumaria que le formó por curandero supersticioso y otros excesos, las yerbas con que curaba y una bolsita de reliquias, todo lo cual mandó pasar a este juzgado para que se tomasen las providencias correspondientes. Y habiendo resultado del progreso de la causa indiciadas de hechiceras Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, mulatas,<sup>356</sup> en la determinación que se tomó contra el reo principal se mandó, conforme al pedimento fiscal, se devolviesen los autos al cura, para que con ellas y el reo practicase las diligencias pedidas por este ministro, de que resultó, entre otras cosas, la [f. 2v] remisión de las referidas reas a esta curia, donde se acordó se pusiesen en la casa de recogidas y pasasen los autos, con que dio cuenta el cura al promotor fiscal, quien, aunque en su vista pidió distintas providencias, últimamente, hecho cargo de que por la calidad de las reas tocaba el conocimiento de su

---

<sup>354</sup> Perteneciente a la jurisdicción que «se extendía hacia el norte hasta el volcán de Tancítaro y hacia el sur hasta la Sierra Madre del Sur» (Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 257). Después de la Conquista, los pocos habitantes que quedaban del pueblo de Arimao –situado cerca del Río Grande, a casi diez kilómetros de Tepalcatepec y a 145 kilómetros de Valladolid, aproximadamente– se asentaron en Pinzándaro, por lo que también fue llamado Pinzándaro Arimao (véase Ignacio Bernal «Relación de Tancítaro (Arimao y Tepalcatepec)», *Revista Tlalocan*, Vol. 3 Núm. 3: 205-235). Para 1743, el área de Pinzándaro Arimao fue una comunidad habitada principalmente por mestizos y mulatos (Gerhard, *op. cit.*, p. 258), mientras que para 1790 los mulatos eran la población dominante.

<sup>355</sup> Asentamiento de la jurisdicción de Tancítaro, cuyo nombre fue San Juan Andacutiro (Tendechutiro) de los Plátanos; con calidad de pueblo entre 1639-1793 (Gerhard, *op. cit.*, p. 259).

<sup>356</sup> Subrayado: Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, mulatas

causa a *vuestra señoría ilustrísima*, concluyó en *que* se remitiesen a ese tribunal con testimonio íntegro de todos los autos. Y, en su conformidad, he deliberado pasar a *vuestra señoría ilustrísima* el expresado testimonio, manteniendo a las reas en el recogimiento en *que* se hallan hasta *que*, en su vista, se sirva su justificación ordenar sobre su remisión, lo que tuviese por más conveniente.

Nuestro Señor guarde a *vuestra señoría muchos años*, Valladolid y mayo 9 de 1769

Ilustrísimo señor

Besa la mano de *vuestra señoría ilustrísima* su más atento servidor y  
capellán

Doctor Pedro Laurrieta [rúbrica]

[f. 3r]

Autos

Presentada en 22 de mayo de 1769. Señor Inquisidor Vicente

Ilustrísimo Señor:

El inquisidor fiscal de este *Santo* Oficio ha visto y reconocido la difusa información remitida *por* el ordinario *eclesiástico* del obispado de Valladolid contra Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, mulatas, de estado casadas, *por* el delito de maléficas; y dice que sobre no hallar caso específico que se justifique, sólo se hace de tenerse y reputarse a las susodichas en la villa de Pinzándaro, de donde son vecinas, por hechiceras de público y notorio, pública voz y fama, sin comprobárseles hecho alguno en su razón, *por lo que* no halla méritos el fiscal *por* ahora *para que* en este tribunal se proceda contra ellas, ni aun *para* recibir nuevas justificaciones. Y así, se podrá responder a dicho ordinario, que *por lo que* toca a este *Santo* Oficio nada tiene *que* hacer *por* ahora; y *que* puede usar de su jurisdicción contra las susodichas según hallare *por derecho*, con lo demás *que vuestra señoría ilustrísima* tuviese *por conveniente*. Secreto de la Inquisición de México y mayo 24 de 1769.

Licenciado Amestoy [rúbrica]

Auto cabeza de proceso

En la villa de Pinzándaro, en veintitrés días del mes de junio de mil setecientos sesenta y un años, el señor bachiller don Juan Antonio Marín de Villaseñor, vicario interino y juez eclesiástico de esta dicha villa y sus anexos, [h]abiendo experimentado en este día y tres o cuatro antecedentes en varias conversaciones de personas de excepción y otras de baja esfera el grave escándalo y ruina espiritual de las almas que habitan esta jurisdicción, causado u originado de que sabían muy bien que en uno de los montes más fragosos que componen este país, nombrado Tangamacato;<sup>357</sup> donde se hallan unas casas viejas y arruinadas de un trapiche que fue y está demolido, muchos años ha ha estado desierto y despoblado: en este lugar, se decía en esta dicha villa, estaba un indio médico curando a varios en- [f. 4v] (1v) feros de esta dicha villa y de otros lugares. Que estos enfermos [h]abían llevado allí sus camas, parientes que los cuidasen, metates, ollas, maíz, sal, chile y toda providencia para pasar su curación en el hospital de varios enfermos que el dicho indio médico tenía en dicho lugar o desierto y casas arruinadas o despobladas. Decíase y contábase en los corrillos que este dicho médico les hacía a unos de estos enfermos echar culebras por la vía natural, a otros mayates<sup>358</sup> (no sé si por la vía ordinaria), a otros cabellos, a otros gusanos y a otros curupos,<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> Tangamacato, lugar referido en la *Relación de Tancítaro (Arimao y Tepalcatepec)*: «Tiene este pueblo de Pinzándaro por sujetos á un pueblo que se llama Coyndo: tiene doblada gente que la cabecera; y tiene otro pueblo que se dice Huisto, tiene el pueblo que se dice Chupirio, que quiere decir en la lengua tarasca en la casa del fuego; tiene otro sujeto que se dice Tangamacato: este está una legua de Pinzándaro, y Coyndo está cuatro, y Huisto está siete pequeñas, y Chupirio está más de quince leguas de Pinzándaro: estos son los sujetos que tiene Arimao» (Bernal, *op. cit.*, p. 227). Si bien no ha sido posible hasta el momento el rastreo de este lugar, la probabilidad de que sea el mismo que el expediente que se estudia menciona radica en la similitud fonética de ambas palabras y a la cercanía de este pueblo con Pizándaro, además de su aparente relación entre ellos.

<sup>358</sup> «mayate: (Del náhuatl *mayatl.*) m. Cierta escarabajo (*Hallorina dugesii*)» (Gómez de Silva, *Diccionario breve de mexicanismos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 136).

<sup>359</sup> Eustaquio Buelna (*Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas de Sinaloa*, México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1982) señala que, a partir de una relación presentada a don Antonio de Mendoza, se puede deducir la gran importancia de los tarascos en Michoacán; con esto, hace un intento por diferenciar y señalar los nombres geográficos de origen tarasco, y ofrece similitudes y correspondencias entre ambas lenguas, no sólo en la denominación espacial, sino también en la lengua de uso común en Michoacán, por ejemplo: «*coruco*, de *curupo*, cierto insecto» (p. 37).

Actualmente, los vocablos *curupo* o *gurupo* son utilizados indistintamente en la localidad de Loma Alta, Villa del Carbón, Estado de México, para referirse a un cierto tipo de insecto «como piojo, pero blanco, que se les pega a los pollos. Y si se te sube uno da mucha comezón», según refirió el 3 de septiembre de 2019, la informante Marcelina Barrios Rueda, jubilada, de 63 años.

diciendo que todos estos mencionados enfermos estaban maleficiados. Y preguntando su merced quiénes eran los vecinos enfermos de esta dicha villa que se hallaban en aquel hospital, [f. 5r] (2r) respondieron a su merced: la una era una mulata nombrada Luisa, mujer de Ignacio Sinaloa. La otra era Gertrudis, mestiza, mujer de Juan de Dios Salas. El otro, Pedro Solorio, mulato; y la otra, Catarina, mulata, mujer de Felipe Navarro. Y que del pueblo de Tancítaro<sup>360</sup> estaba una mujer llamada Antonia. También se decía que estos dichos enfermos salieron de este lugar unos con el pretexto de que iban a velar a nuestra señora del pueblo de Acahuato, de la jurisdicción del pueblo de Apatzingán; otros que se iban a pasear al pueblo de Uruapan. Y preguntando su merced por la madre de Pedro Solorio, mulata nombrada Feliciania (sabiendo ya que su hijo no estaba en esta villa, cuando por estar gravemente enfermo y para morir, por lo que su merced le había ya administrado todos los santos sacramentos), le respondieron que la dicha Feliciania [h]abía sacado de noche al susodicho, su hijo enfermo, en un [f. 5v] (2v) tapextle<sup>361</sup> y lo [h]abía llevado a curar al pueblo de San Juan. En esta atención y viendo su merced esta simulación, tanto escándalo, tanta mentira y tanta ruina espiritual en las almas; sabiendo ya por cierto que todos estos enfermos se hallaban en el monte o desierto del Tangamacato, como está ya relacionado, para poner el remedio a tanto mal debía su merced mandar, y mandó, aprehender la persona de dicho indio médico o curandero; y para esto que pasase yo, el notario nombrado, a impartir el auxilio de la Real Justicia, el que le pedirá en nombre de nuestra santa madre Iglesia a don José Francisco de Campos, teniente general de esta jurisdicción de Tancítaro y Pinzándaro. Y por este auto así su merced lo proveyó, mandó y firmó por ante mí, el notario nombrado. De que doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. Ante mí, José Antonio Romero, notario nombrado.

### Diligencia para pedir el Auto

---

<sup>360</sup> «La jurisdicción se extendía hacia el norte hasta el volcán de Tancítaro (3 845 metros) y hacia el sur hasta la Sierra Madre del Sur (1 700 metros), cayendo en llanuras sumamente erosionadas hasta el río. [...] Poco antes de 1743 la jurisdicción adyacente de Cinagua y la Guacana (*q.v.*) fue anexada a la de Tancítaro, y en la misma forma fue absorbido Motines *c.* 1780. Cada una de estas antiguas alcaldías mayores pasó a ser una subdelegación de la intendencia de Valladolid a partir de 1787 [...] Para 1787 la residencia del magistrado se había trasladado de Tancítaro a Apatzingán, que llegó a ser el nuevo nombre de la jurisdicción» (Gerhard, *op. cit.*, p. 257).

<sup>361</sup> S. m. Especie de tarima fabricada con horquetas de maderas duras y emparrillado de cañas. Usual para el fandango. Es equivalente del tapesco de Ixcatepec, en la Huasteca, y el término proviene de la misma raíz náhuatl. *Diccionario enciclopédico veracruzano*  
[https://sapp.uv.mx/egv/diccionario\\_detail.aspx?article=tapextle](https://sapp.uv.mx/egv/diccionario_detail.aspx?article=tapextle) consultado el 21/01/24.

En la Hacienda de Parandián,<sup>362</sup> casa y morada de don José Francisco de [f. 6r] (3r) Campos, teniente general de esta jurisdicción de Tancítaro y Pinzándaro, en conformidad de lo mandado por el señor juez eclesiástico en el auto que antecede, yo, el notario nombrado, en nombre de nuestra santa madre Iglesia, estando presente dicho señor teniente general, en su propia persona, le hice saber de ruego y encargo el auto que antecede y le pedí impartiese el Real Auxilio para aprehender la persona del indio curandero, o médico, que se halla en el monte de Tangamacato curando varios enfermos donde tiene un hospital. Y entendido de todo, dijo que está pronto a dar el auxilio que por el señor juez eclesiástico se le pide. Esto dio por su respuesta y lo firmó conmigo, el infrascripto notario, de que doy fe. José Francisco de Campos. José Antonio Romero, notario nombrado. En dicho día veinte y tres de junio de dicho [año], como a las nueve de la noche, llegó a estas casas curales don José Francis- [f. 6v] (3v) co de Campos, teniente general de esta dicha jurisdicción, con el indio reo diciendo que por haber hecho resistencia a la Real Justicia con un espadín o cuchilla de él, muy cortante, acabado de amolar, y un trabuco bien cargado y cebado le fue preciso golpearlo y a cañonazos herirle la cabeza para rendirlo, porque este indio es brioso y de mucho valor, y tan atrevido y osado que, llevando tres hombres en su compañía, le costó mucho trabajo, ya después de cogido, amarrarlo. Y que ahora lo conoce y sabe muy bien, como que ha andado en su solicitud, el que este indio es el que inicua y con alevosía mató, ahora dos años, siendo ya teniente general, a un indio principal del pueblo de San Juan de los Plátanos, nombrado don Diego «el Rico». Y que por la resistencia mencionada que hizo antes de entregarlo a su merced, el señor juez eclesiástico, le mandó dar una vuelta de azotes y mandó llamar a un mulato llamado Matías Figueroa, que hizo oficio de cirujano, para que ante él le curase las heridas [f. 7r] (4r) que trae en la cabeza; y para esto le mandó tuser y cortar el cabello, y ya tusero se lo entrega a su merced, el señor juez eclesiástico, y le suplica y encarga no se descuide con el dicho reo porque es maldito y de malas operaciones, y en su pueblo de San Juan le tienen mucho temor y miedo. Y su merced, el señor juez eclesiástico, se dio por recibido de dicho reo, le dio las gracias a dicho señor teniente y lo firmaron ambos jueces conmigo, el notario, de que doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Francisco de Campos. José Antonio Romero, notario nombrado. Luego, incontinenti, su merced, el señor juez

---

<sup>362</sup> Según la Ley Orgánica de División Territorial de Michoacán, promulgada el 20 de julio de 1909, La Hacienda de Parandián era perteneciente a la municipalidad de Apatzingán, cercana a los ranchos Surco de los Tamarindos, Pinzándaro, La Rodada y Catalina. (p. 53)

eclesiástico de esta dicha villa, mandó poner al indio reo (que dijo nombrarse Francisco Miguel y que era del pueblo de San Juan de los Plátanos) un trozo y un par de grillos. Y por no haber cárcel pública en esta dicha villa ni tampoco eclesiástica, mandó capturar su persona con las prisiones ya re- [f. 7v] (4v) feridas, en un cuarto seguro de la casa de Bernardo Pizeno, vecino de esta dicha villa, a quien le hizo cargo del dicho reo, encargándole pusiese guardias, en nombre de nuestra santa madre Iglesia, para su seguro. Así su merced lo proveyó, mandó y firmó por ante mí, el notario. De todo doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Antonio Romero, notario nombrado.

[f. 8r] (5r) En dicho día, mes y año<sup>363</sup> su merced, el señor juez eclesiástico, en conformidad de lo mandado en su auto que antecede, mandó sacar de la prisión a Francisco Miguel, reo preso en esta villa. Y estando presente se le preguntó por su nombre, patria, calidad y oficio; y dijo llamarse Francisco Miguel, dijo ser de calidad indio, ser originario del pueblo de San Juan de los Plátanos; de oficio, su trabajo personal. Y recibéndole juramento, que hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, según derecho, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que le fuese preguntado, y que está [f. 8v] (5v) pronto a dar declaración. Y siendo preguntado por su merced quién lo aprehendió, respondió que el señor teniente general, por mandado del padre don Juan Antonio Marín de Villaseñor. Y siendo otra vez preguntado por qué hizo resistencia, dijo que porque repentinamente temió a la Real Justicia; porque habrá dos años que en su pueblo de San Juan mató a un indio principal llamado don Diego «el Rico» de una cuchillada, y que esto le motivó a defenderse. Y siendo preguntado dónde estaba y qué hacía o en qué se ejercitaba al mismo tiempo y cuando lo aprehendieron, dijo que estaba en el monte de Tangamacato en sus casas arruinadas, curando y caídas, desmontando un pedazo de monte para sembrar maíz y que, al mismo tiempo, tenía en dichas casas arruinadas curando a varios enfermos de esta villa, y a una del pueblo de Tancítaro, porque decían que estaban enhechizados; pero que en la realidad la [f. 9r] (6r) mujer de Tancítaro padece enfermedad de pasmo en las manos y en los pies, y ésta se llama Antonia, india, viuda; pero todos los enfermos que ha tenido de esta dicha villa están en la realidad enhechizados. Y preguntándole su merced al que responde si sabe o tiene noticia cierta de las personas que hayan enhechizado o maleficiado a estas personas enfermas vecinas de esta

---

<sup>363</sup> 25 de junio de 1761. El auto que refiere esta fecha fue eliminado de esta edición, por tratarse de las instrucciones de lo que en este documento se detalla; pero se encuentra íntegro en la transcripción completa, en el folio [7v] (4v).

villa, y quiénes son por sus nombres, calidades, estado, y vecindad, dijo que Juana Simona de los Reyes, mulata vecina de esta villa, mujer legítima de Felipe Marmolejo; en compañía de Melchora Sandoval, también mulata, viuda de Pascual de los Reyes, y cuñada de la susodicha Juana Simona, vecina de esta jurisdicción. Ambas a dos tienen maleficiado y enhechizado, primeramente, a Pedro Solorio, mulato vecino de esta villa, quien padece la enfermedad de la muerte de estar sin pellejo, y no tenerlo en todo su cuerpo desde cabeza hasta los pies, más que en las palmas de las manos y las plantas de los pies; y que [f. 9v] (6v) a ese lo querían volver como a el caimán o lagarto que anda en los ríos. Y que esto llegó a alcanzarlo y saberlo porque bebió una vez sola la santa rosa;<sup>364</sup> y que a éste lo curaba con una untura que hizo con sebo de riñonada, la yerba del pe[y]ote molida y la yerba de santa rosa allí mismo molida; y que de esto resultaba írsele secando u oreando el cuerpo, de lo que recibía mucho alivio. Y le sacaba o salían del cutis de dicho cuerpo muchos curupos que venían con el mismo pellejo o costra, lo que todo quemaba. Y que a Luisa, mujer de Ignacio Sinaloa, mulata vecina de esta villa, la tienen enhechizada en la barriga con varios animales; y que a ésta la curó de la manera siguiente. Dice, el que declara, que primeramente le dio a dicha Luisa una bebida compuesta del palo que llaman del bazo, melón molido, azúcar y canela, como a las nueve de la noche, después de cenar, con cuya bebida quedó inmóvil; y como a la madrugada volvió en sí y el mismo que declara le apretó la barriga, y a vista de todas las mujeres y hombres que allí [h]abía [f. 10r] (7r) echó por la orina una culebra coloradita de poco más de una cuarta de largo, y unos chochos; y luego la acostó en la cama y le hizo hacer a su madre una substancia de huevo, y se la puso con unos polvos de cilantro. Y hasta otro día que obró la bebida tuvo algún alivio; pero que antes de esto le [h]abía untado en la barriga la untura de sebo de riñonada, la yerba del pe[y]ote y santa rosa molida; y que ésta tenía también pasmo en la barriga, que ha padecido mucho tiempo. Dice el que declara que Gertrudis, la mujer de Juan de Dios Salas, está enhechizada por estas dos dichas Juana

---

<sup>364</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán señala que debido a las prohibiciones dadas por los edictos que impedían el uso del peyote o de alguna otra hierba con fines supersticiosos, adivinatorios, mágicos, etc., «también se le conoce [al peyote] con nombres como Niño Jesús, Santísima Trinidad, Nuestra Señora, Santa Rosa María, Yerba Santamaría, Santa María del Peyote y Yerba María» (López Ridauro, 2015, p. 60); así, es muy probable que la planta a la que se refieren en este expediente como Santa Rosa sea peyote, la cual «durante la colonia, se usaba principalmente con fines adivinatorios, particularmente para encontrar tesoros u objetos perdidos. Fueron, sobre todo, los indígenas, pero también los mestizos, quienes lo consumían y en el trance se les comunicaba el sitio en que debían buscar lo que querían» (López Ridauro, 2015, p. 59); aunque Francisco Miguel las menciona como hierbas diferentes (sin señalar las características de cada una).

Simona y Melchora, y que padece el maleficio en la barriga y la cabeza, y también en los pies, que ya se le iban hinchando. Y que a ésta le dio la misma bebida que a Luisa, y que también le untó en la barriga y pies con la misma untura, y le hizo echar por la orina tres mayatitos; de éstos (que todos los vieron) el uno se fue y los otros dos los quemó en la lumbre. Y que también le recetó una substancia de huevo. Y que Catarina Rivera, mujer de Felipe Navarro, la tienen maleficiada [f. 10v] (7v) y enferma las mismas dos mujeres, Juana Simona y Melchora, en las dos ingles con tres potros<sup>365</sup>, en una dos y en la otra uno. Y a ésta sólo la curó con la untura mencionada de sebo de riñonada, pe[y]ote y santa rosa, con la que se le reventaron los dos potros de las ingles, y de cada uno de ellos le salieron unos gusanos que los vieron todos. Y mandándole su merced entregase las yerbas con que curaba a dichos enfermos, y una bolsita que traía, dijo que las entregaba, y entregó al señor juez eclesiástico. Y siendo otra vez preguntado por la cazuela de las unturas y héchole el encargo de que las entregase, dijo haberse quedado las enfermeras con ella. Y teniendo noticia su merced por don Joaquín Jaramillo, cantor y sacristán de esta dicha villa, que Ignacio Sinaloa, marido de la mencionada Luisa, a hora incómoda le pidió una poca de agua bendita, el señor juez eclesiástico le preguntó al que declara para qué quiso esta agua bendita y respondió que para rociar donde estaban los enfermos y que se ahuyentara el demonio; y que al mismo tiempo dentro de la bacía<sup>366</sup> donde iba el agua bendita puso una vela [f. 11r] (8r) bendita de cera, una cruz de palma bendita y mandó encender a Ignacio Sinaloa, marido de Luisa, una vela al Señor de Jalpa; y a Pedro Solorio le mandó que encendieran, o trajeran, un real de velas para encender a los santos. Y preguntándole su merced al que está declarando (por haber tenido noticia) cómo fue o cómo pasó el quemo de los tecolotes, o trabucazos, que precedió una noche en dicho monte de Tangamacato, dijo que [h]abiéndole dado una bebida a Pedro Solorio una noche no pudo hacer efecto la bebida, respecto de andar la dicha Juana Simona y la dicha Melchora en forma de tecolotes entre otros tecolotes que conoció por animales, impidiéndole que curase a los susodichos enfermos; y que esto lo alcanzó por la dicha bebida de santa rosa que había bebido el que está declarando, lo cual está pronto a justificarles a las

---

<sup>365</sup> «POTRO. s. m. 4 (Popular) Hernia en la ingle o en el escroto». *Diccionario del Español de México*, en línea [potro | Diccionario del español de México \(colmex.mx\)](http://potro.diccionario-del-espanol-de-mexico.colmex.mx) consultado el 25/01/24.

<sup>366</sup> «BACIA. Vaso grande de metal hondo y redondo, que sirve para echar cosas líquidas ò condensadas, y para otros usos. Covarr. dice trahe su origen de la palabra Griega *Bathios*, que significa cosa profunda». *Diccionario de Autoridades* - Tomo VI (1739).

dichas dos mujeres; y protesta ante su señoría suma, el obispo mi señor, pedir contra ellas y hacer que las [f. 11v] (8v) careen con el que declara. También dice, el que declara, que al tiempo y cuando curaba a Pedro Solorio le impedía la curación las dos dichas mujeres, y se estaba en un ser la enfermedad; por lo que le puso un poco de yerba de la dicha santa rosa en el estómago, para que le sirviera de contra a las mujeres Juana y Melchora, y tuviera efecto la curación. Y que si no tuviera, como ha tenido, tanto cuidado, poniendo de su parte todo lo posible contra dichas hechiceras, ya lo tuvieran debajo de tierra. También dice, el que declara, que en otra ocasión se entró por la esquina de la dicha casa (donde estaban los enfermos) la dicha Juana Simona en forma de un pájaro que parecía chupa rosa y que la conoció, el que declara, muy bien, por lo que mandó a Pablo Manuel que viera si podía matar aquel pájaro, sin decir quién era. Y preguntando por su merced (por tener noticia) si estos enfermos que se fueron a curar al monte de Tangamacato [f. 12r] (9r) les aconsejó, el que declara, que si acaso les preguntaban a dónde iban que no lo dijeran, respondió que sí; y preguntando que por qué motivo los aconsejó que fuesen de noche o como que iban a velar a mi señora de Acaguaro,<sup>367</sup> dijo que para que no llegara a noticia de las dichas Juana o Melchora, a quienes el que declara tiene por eminentes hechiceras; y que pudieran éstas impedir el paso a dichos enfermos. También dice, el que declara, que estando en el intermedio de la curación de los enfermos, acaeció una noche estar durmiendo, el que declara, en la misma enfermería acompañado de Felipe Navarro; se le dejó caer de improvisto la dicha Juana Simona, cuyo cuerpo conoció estando ya despierto, de cuyo peso quedó tan molido, que ni los brazos podía alzar ni aun pronunciar una palabra ni poder despertar al que tenía a su lado. Y que cobrando algún ánimo alzó los brazos para quererla coger y se le fue por el aire, saliéndose por uno de los agujeros del techo. Y [h]abiéndole hecho otras pre- [f. 12v] (9v) guntas sobre este asunto, dijo que no le ocurre otra cosa que decir, que lo que tiene dicho es la verdad bajo juramento que tiene hecho, en que siéndole leída esta declaración en ella se afirmó y ratificó. Declaró no saber su edad (por su aspecto será de cuarenta años de edad). No firmó porque dijo no saber. No se le nombró intérprete por ser muy ladino y muy versado en el idioma castellano. Fueron presentes al ver dar esta declaración don Martín Ganuza, don Joaquín Jaramillo y don Manuel de Esquivel, todos españoles y vecinos de esta dicha villa, quienes la firmaron con su merced

---

<sup>367</sup> Se trata de Nuestra Señora de Acahuato, Apatzingán.

y conmigo, el presente notario. De todo doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. Joaquín Jaramillo. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Declaración

En la villa de Pinzándaro, en veinte y seis días del mes de junio de mil setecientos sesenta y un años. El señor bachiller don Juan Antonio Marín de Villaseñor, juez eclesiástico de esta di- [f. 13r] (10r) cha villa y sus anexos, para dar principio a la sumaria información contra Francisco Miguel, reo preso conforme a lo mandado por su merced en el auto proveído el día de ayer, hizo comparecer en este juzgado a Ignacio de León, alias Sinaloa, marido legítimo de María Luisa (una de las enfermas), mulato vecino de esta dicha villa, a quien yo, el notario, doy fe, conozco y estando presente se le recibió juramento que hizo en toda forma de derecho por Dios nuestro señor; y puesta la señal de la santa cruz, bajo cuya religión prometió decir verdad en lo que supiese y le fuere preguntado. Y siéndolo primeramente sobre el conocimiento de Francisco Miguel, trato y comunicación, dijo que no conocía al expresado indio Francisco Miguel ni lo había visto nunca, por lo que no [h]abía tratado nunca con él; pero que, viendo a su mujer enferma de la barriga de más [f. 13v] (10v) de un año a esta parte y teniendo noticia que este indio era buen médico o curandero y que estaba en las casas viejas del monte de Tangamacato curando a otros enfermos, el que responde, sin malicia alguna (que no la tiene como ya el señor juez lo conoce muy bien, y todos los de esta villa), por ver si su mujer sanaba, pasó a dicho puerto de Tangamacato a ver a dicho indio médico para que curase a dicha su mujer, quien le dijo que sí la curaría, que se la llevara allí, donde él estaba curando a otros; pero que dijera que la llevaba para otra parte y no divulgara que la llevaba a dicho puerto de Tangamacato. Y siendo preguntado si vio hacerle a su mujer algunos medicamentos, cuáles eran y el efecto que le hicieron, dijo, el que responde, que vio que le dio dos bebidas con las que quedó su mujer como fuera de sí, y después el propio indio apretándole la barriga le hizo echar, no sabe por qué vía, unas como culebras, y que [f. 14r] (11r) serían como de más de una cuarta, y otros gusanos; pero que le dio tanto horror que no pudo discernir si eran en la realidad culebras o pedazos de tripas, y que esto le causó tanto espanto que ya desde entonces determinó el traer a su mujer a su casa luego que se aliviara, lo que no hizo al instante por estar untada y haberla dejado desmayada las bebidas. Y siendo preguntado el precio o paga por la curación que el médico le llevaba, dijo que hasta que

sanara su mujer se lo diría. Y siendo otra vez preguntado a dónde, a qué efecto y para qué pidió una poza de agua bendita al sacristán de esta parroquia, dijo que el mismo indio médico se la pidió y encargó que se la llevara, como con efecto se la llevó y entregó; pero no sabe lo que hizo con ella porque el que responde iba a ver a su mujer y se venía a su casa, y por este motivo no sabe más que este dicho curandero les hacía echar a los otros enfermos otras sabandijas; pero que no vio más que uno como chocho [f. 14v] (11v) que echó Gertrudis, la mujer de Juan de Dios Salas. Y también dice, el que responde, que una noche andaban unos tecolotes en unos árboles grandes que hacen junto de la casa, y que éstos eran cuatro, y que el mismo indio mandó a Pablo Manuel que les tirase con la escopeta, señalando a un bulto grande que dicho indio veía; y que [h]abiéndole tirado vio, el que responde, porque hacía luna, y por el alboroto y grito del canto que tenían, que al pelletazo alzaron un poco el vuelo y volvieron a los mismos árboles luego luego, estando dos en un palo y otros dos en otro, gritando recio y haciendo mil alaracas. Y el indio sólo decía estas palabras: «mire qué maldito aquel bulto grande es, tírenle».<sup>368</sup> También dice, el que responde, que sabe y le consta (porque lo oyó) que estando el indio curando a Pedro Solorio tenía prevenida una bebida para darle y no pudiendo tragarla el enfermo salió el dicho indio tras de la casa y dijo que no podía beber dicha bebida porque un tecolote que es- [f. 15r] (12r) taba allí tras de la casa se lo impedía. Y con efecto, se levantó el tecolote, se subió en un árbol y el que responde lo oyó cantar, y dijo el indio que por esto no pudo operar el medicamento y se había errado la cura. Y habiéndole hecho otras varias preguntas, dijo no saber otra cosa más de lo que lleva dicho, que esta es la verdad bajo juramento que hecho tiene, en que siéndole leída esta su declaración en ella se afirmó y ratificó. Declaró ser de calidad mulato, casado y de edad de treinta y dos años. Y no firmó por no saber; firmolo su merced conmigo, dicho notario. De que doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Declaración

Luego, incontinenti, en dicha villa, dicho día, [f. 16r] (13r) mes y año,<sup>369</sup> yo, dicho notario nombrado, en vista de lo mandado por su merced en el auto que antecede pasé a la casa, morada, de Ignacio de León, alias Sinaloa, en la que hallé enferma en cama a María Luisa,

---

<sup>368</sup> Subrayado: mire qué maldito aquel bulto grande es, tírenle.

<sup>369</sup> 26 de junio de 1761.

mujer legítima de dicho Ignacio de León, a quien yo, el notario, doy fe, conozco, y a quien estando presente le recibí juramento, que hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, según derecho, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuese preguntado; y siéndolo por mí, dicho notario, al tenor de dicho auto, dijo que [h]abiéndola llevado a curar su marido a la Hacienda de Tangamacato, en donde se hallaba un indio curandero curando otros varios enfermos, el cual indio dice, la que declara, llamarse Francisco Miguel, a quien le manifestó el padecer de un accidente de una bola que tenía en la barriga, y le respondió el expresado indio que él la curaría. Y que [f. 16v] (13v) la primera medicina que le aplicó fue el hacer una untura con sebo y que no sabe qué otros ingredientes, y se la entregó la dicha untura a una mujer llamada Angelina para que se la untara en la barriga, la que con efecto le untó dicha mujer; y después a los siete días, dice la que declara, que dicho indio le dio personalmente una bebida, la que no sabe cuál fue su compuesto, que sólo vio que le echó dicho indio delante de la dicha declarante unas pepitas de melón, azúcar, y canela. Y [h]abiendo bebido dicha bebida empezó la bola, que tenía en la barriga, como a quererla ahogar; y que teniéndola el dicho su marido por debajo de los brazos, la empezó el expresado indio curandero a sobar el estómago y barriga por encima de la ropa, y que [h]abiéndola sobado se le bajó al vientre la dicha bola. Y que como a la media noche tuvo muchos dolores de estómago, caderas y todo el cuerpo; y que luego inmediatamente [f. 17r] (14r) echó por la boca de la madre la expresada bola, y acabándola de echar se desmayó, con cuyo motivo no supo, el que declara, qué fue lo que echó hasta después de haber vuelto en sí. Le dijeron que [h]abía echado dos tripas largas, la una como una tercia y la otra como media vara de largo, como forma de culebras; las que [h]abían destripado y tenían dentro, al modo de gusanos, unos verdes y otros blancos. Y que en cuanto a la pregunta que se le hace de lo que la dicha declarante vido echar, y remedios que se le hicieron a los otros enfermos, dijo que en cuanto a los remedios que dicho indio hacía a los otros enfermos, que no se los vio hacer, que sólo lo que vio fue, la segunda noche de estar allí, que la mujer de Juan de Dios Salas, llamada Gertrudis, echó dicha noche por la boca de la madre también tres mayates de color prieto y amarillo, un pelo largo como modo de cerda; y de los dichos tres mayates se fue uno y que los otros [f. 17v] (14v) dos los quemaron. Y que de Pedro Solorio sólo veía que lo sacudían todas las mañanas con un poco de algodón tu\*\*\*o y sahumaban con copal, y las costras que caían de su cuerpo las quemaban. Que no sabe, la que declara, qué tendrían

aquellas costras. Que también sabe (y le consta por haberlo visto) que la noche que cita la declarante en esta su declaración, entró un pájaro en la dicha casa donde estaban los enfermos; estando curando dicho indio a la expresada Gertrudis, y que le mandó el expresado curandero a Pablo Manuel que se subiera sobre una cama y que matara con el cuchillo aquel pájaro, porque [h]abía de venir alguno en aquella figura de pájaro u otro animal a perturbarlos para que no hiciera remedio a dichos enfermos. Y [h]abiéndose subido dicho Pablo Manuel en la cama de la susodicha Gertrudis enferma a matar, dicho pájaro se salió de la casa por una esquina de ella y se fue. También dice, la [f. 18r] (15r) que declara, que una noche le dio dicho indio a Pedro Solorio una bebida, la que no pudiendo pasar dicho enfermo se salió el expresado indio para detrás de la casa y espantó a un tecolote, el que, [h]abiendo volado se puso sobre una palma, empezó a cantar. Y [h]abiendo entrado otra vez a la casa el expresado indio le mandó a Pablo Manuel que le tirara a dicho tecolote un balazo, porque le estaba haciendo mala obra el expresado tecolote y no le dejaba pasar la bebida a dicho enfermo. Dice también, la que declara, que le preguntó al expresado indio le dijera quién era la que la tenía enferma y padeciendo, y que le respondió que no podía decírselo, que después que la curara se lo diría, ya que estuviera buena, para que pidiera contra ella; y que también le dijo dicho indio que en este pueblo se hallaban dos enfermos muy malos del propio mal que la declarante padece. Y siéndole hechas otras varias preguntas, dijo que no sabe otra cosa, [f. 18v] (15v) que esta es la verdad bajo del juramento que hecho tiene, en que, siéndole leída esta su declaración, se afirmó y ratificó. Declaró ser de edad de veinte y cinco años, no firmó por no saber; firmolo su merced conmigo, dicho notario nombrado. De que doy fe. Falta la firma del juez eclesiástico. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Declaración

En dicha villa, dicho día, mes y año,<sup>370</sup> su merced, el señor juez eclesiástico, en prosecución de estas diligencias, hizo comparecer en este juzgado eclesiástico a Pablo Manuel, mulato libre, casado, a quien yo, el notario, doy fe, conozco; y a quien se le recibió juramento que hizo en forma y conforme a derecho por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado. Y siéndolo sobre todo lo acaecido en la enfermería que tenía el indio curandero en las casas viejas del monte

---

<sup>370</sup> 26 de junio de 1761.

de Tangamacato y todo lo que sabe, dijo que sabe, y le consta por haberlo visto, que Francisco Miguel, curan- [f. 19r] (16r) dero de dichos enfermos, le dio a Gertrudis, mujer de Juan de Dios Salas, una bebida que su compuesto no supo, el que declara, de qué fue, con lo que le hizo echar por la boca de la madre tres mayates prietos, de los cuales se les fue uno y que los otros dos los quemaron. Y que a este mismo tiempo, dice el que responde que entró un pájaro en la enfermería o pieza donde estaban los enfermos y el mismo indio médico dijo al que responde que matara aquel pájaro, quien con un machete hizo diligencia de darle, y no alcanzándolo le mandó el mismo indio se subiera en la cama. Hízolo así y luego se le fue el pájaro, y el indio dijo estas palabras: «ah, perro maldito».<sup>371</sup> Dice también, el que declara, que también le consta haber visto que dicho indio le dio a Pedro Solorio una bebida, la que no pudiendo pasar lo mandó sentar, y [h]abien[do] sentado a dicho enfermo el que declara, [f. 19v] (16v) hubo de beber con mucho trabajo la expresada bebida; y [h]abiéndose salido el expresado indio para detrás de la casa, entró otra vez diciendo que por estar un bulto detrás de dicha casa no podía beber el dicho enfermo la bebida. Y sacando al testigo para afuera, lo llevó a unas palmas que están detrás de las casas y le enseñó un bulto grande del tamaño de un guajolote, el que [h]abiendo cantado reconoció el testigo que el dicho bulto era tecolote, según su canto; y le mandó dicho indio al declarante le tirara un balazo, y que [h]abiendo cogido dicho declarante un trabuco, se fue hacia el palo donde estaba dicho bulto y [h]abiéndole tirado tres ocasiones con dicho trabuco, mintió y no dio fuego ninguna ocasión; y que consecutivamente él vio haber volado dicho tecolote, se volvió invisible y no lo vieron más. Dice también el que declara que le consta, por haberlo visto, que [h]abiéndole dado dicho indio curandero a María Luisa, mu- [f. 20r] (17r) jer de Ignacio Sinaloa, otra bebida con la que le hizo echar a dicha Luisa por la orina una culebrita del tamaño de una cuarta de largo y una tripa que sería como de media vara de largo, y que [h]abiendo cogido dicho indio la expresada tripa, la abrió y sacó de ella unos gusanos, y esa misma noche, que sería como a las nueve de la noche, oyó, el que declara, algo lejos de la casa o enfermería donde estaban los dichos enfermos, cantar un tecolote y dicho indio, [h]abiéndolo oído cantar, dijo que ya venían, como con efecto vinieron como seis tecolotes, brincando de palo en palo, hasta llegar a la casa de dichos enfermos. Y [h]abiendo llamado dicho indio al que declara diciéndole que trajera la escopeta, y con efecto fue dicho declarante con su escopeta a quererle tirar, a lo que

---

<sup>371</sup> Subrayado: ah, perro maldito.

dicho indio le decía le tirara y como el que declara no podía ver el bulto por estar enramado o emboscado con las [h]ojas del árbol en [f. 20v] (17v) que estaba, y sólo lo oía cantar a lo que le dijo el expresado indio que le tirara al canto, y [h]abiéndole tirado no le dio; y luego voló dicho tecolote sobre una palma y volviendo a volar más abajo a otro palo, volvió a cargar la escopeta y a tirarle a dicho bulto segunda vez, y sin haber volado dicho pájaro, o bulto, del palo donde estaba se les hizo invisible, y luego se juntaron todos los tecolotes y empezaron a armar una grande al[h]araca, y después alzaron todos el vuelo y se fueron. Y luego le dijo el dicho indio al que responde que luego que acabara de curar a los enfermos [h]abía de declarar, más que él lo padeciera, ante el juez eclesiástico quiénes eran estos tecolotes o las personas hechiceras que les habían hecho el daño a dichos enfermos. Y que todo esto lo vio porque estando desmontando se venía a la noche, por estar allí sus parientes enfermos, a dormir para otro día seguir su trabajo; y que no sabe otra cosa ni vio más. Que esta es la verdad bajo del juramento que hecho tiene, en que sién- [f. 21r] (18r) dole leída esta su declaración en ella se afirmó y ratificó. Declaró ser de edad de treinta y cuatro años. No firmó por no saber; firmó su merced conmigo, dicho notario. De que doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Declaración

En la villa de Pinzándaro, en dicho día, mes y año,<sup>372</sup> su merced, dicho señor juez eclesiástico, hizo comparecer a Juan de Dios Salas, mulato libre, casado, originario y vecino de esta dicha villa, a quien yo, el notario, doy fe, conozco y a quien se le recibió juramento en forma y conforme a derecho; puesta la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado. Y siéndolo sobre todo lo acaecido, en lo que pasó, vio y se ofreció en las casas arruinadas que se hallan en el monte de Tangamanca[t]o, al tiempo que llevó a su mujer a curar, dijo que habiendo tenido noticia que se hallaba un indio llamado Francisco Miguel, curandero o médico, curando varios enfermos, así de esta villa [f. 21v] (18v) como de otras partes, con cuyo motivo pasó a ver a dicho indio para que curara a su mujer, por haber mucho tiempo que la dicha su mujer estaba padeciendo sin poder hallar alivio a su males y dolencias. Y como se decía que dicho indio era acertado pasó, con el deseo de ver buena su mujer, a verlo el que declara. Y [h]abiéndole comunicado la

---

<sup>372</sup> 26 de junio de 1761.

enfermedad que la dicha su mujer padecía, le respondió dicho indio que se la llevara allá, que allí la curaría y dejaría buena; y [h]abiéndole preguntado que cuánto le [h]abía de pagar por dicha cura le respondió que después que estuviera buena la dicha su mujer, entonces se compondrían en la paga (ignorando, el que declara, que dicho indio podía curar a los enfermos por arte diabólico; sino que discurrió que dicho indio podía curar por arte bueno y no malo, que a saberlo no hubiera visto a semejante indio, pues el que declara es cristiano católico y hombre de bien, como es público y notorio en esta villa). Y que [h]abiendo llevado a la dicha su mujer a las expresadas casas de Tangamacato, el mismo día que [f. 22r] (19r) la llevó el que declara vio que dicho indio le untó con una untura de sebo la barriga y los pies, cuya untura ignora, el que declara, cuál sería su compuesto. Y que a los cuatro días de estar la dicha su mujer allí, le dio dicho indio una bebida una noche, como a las ocho, la cual bebida, vio el que declara, que le echó dicho indio pepitas de melón, azúcar y canela; y que si acaso el expresado indio le echó o compuso la expresada bebida con otros menjurjes,<sup>373</sup> que no los vio el que declara. Que dicha bebida no le hizo operación alguna hasta como de allí a dos horas; y que [h]abiéndole apurado a la dicha su mujer unos dolores vehementes, se le arrimó dicho indio y le empezó a apretar el estómago, y dijo dicho indio que ya era hora de que echara lo que tenía en la barriga. Y con efecto vio, el que declara, que la dicha su mujer echó por la orina tres mayates prietos y un pelo largo como una cerda, y que de los dichos tres mayates el uno se fue y que [f. 22v] (19v) los otros dos vio cómo los mandó dicho indio quemar. Y que también vio, el que declara, que esa misma noche entró en la casa en donde estaban dichos enfermos un pajarillo chiquito prieto, y que mandó dicho indio a Pablo Manuel que lo matara, el que con efecto hizo diligencia por matarlo y no pudo, por haberse salido dicho pájaro por el agujero de la dicha casa. Y que también le consta, al que declara, que en una de las noches que en dicha casa estuvo vio que dicho indio le dio a beber a Pedro Solorio una bebida y que, no pudiéndola pasar el expresado Solorio, estuvo porfiando con el dicho indio hasta que lo mandó sentar y se la hizo pasar; y después de haber pasado dicha bebida salió para fuera de la casa el expresado indio, y [h]abiendo vuelto a entrar otra vez adentro, les dijo allí a todos los que estaban que por estar allí tras de la casa un tecolote no podía pasar el dicho [f. 23r] (20r) enfermo la bebida hasta que aquel animal se fuera y luego luego oyó, el que declara y todos los demás, cantar el dicho tecolote, y que luego voló y se

---

<sup>373</sup> mejunje.

fue. Que también vio, el que declara, que con unos algodones tu\*\*\*os sacudía el cuerpo de dicho Solorio todos los días el susodicho indio; y que las costras que del cuerpo se le caían las mandaba quemar en la lumbre, porque decía que tenían curupos. Y que también sabe y le consta, por haberlo visto, que el expresado indio curandero curaba a María Luisa, mujer de Ignacio Sinaloa, con la misma untura que a la dicha su mujer, untándole con ella la barriga; y que también le dio una bebida, cuya bebida ignora el que declara su compuesto, con la que le hizo echar a la expresada Luisa por la boca de la madre al modo de dos culebras de algo más de una cuarta [f. 23v] (20v) de largo. Y que después de haberlas echado, vio, el que declara, que el expresado indio cogió una de las dos dichas culebras y la hizo pedazos; y que de ella echó o sacó unos gusanos prietos y otros verdes. Y que la misma noche que la dicha Luisa echó dichas culebras, vio, el que declara, que vinieron cuatro tecolotes a la casa y que éstos se posaron sobre unos árboles que estaban cerca de dicha casa, y mandó dicho indio a Pablo Manuel que le [a]tizara a uno de ellos dos pelletazos o balazos, con los que no pudo matar a ninguno de ellos; y que después empezaron a formar los dichos tecolotes una grande al[h]araca con su canto y allí se quedaron. Y que dicho indio dijo que el uno de ellos era un grande viejote (que no dijo quién), que después que curara a sus enfermos declarararía quiénes eran. Y [h]abiéndole hecho otras varias preguntas, dijo no saber otra cosa, que esta es la verdad bajo [f. 24r] (21r) del juramento que hecho tiene, en que, siéndole leída esta su declaración, en ella se afirmó y ratificó. Declaró ser de edad de treinta y ocho años. No firmó por no saber; firmolo su merced conmigo, el notario nombrado. De que doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Declaración

En dicha villa de Pinzándaro, en veinte y siete días del mes de junio de dicho año,<sup>374</sup> su merced, el señor juez eclesiástico, hizo comparecer en este juzgado eclesiástico a María Gertrudis, enferma, haciéndole el cargo para que la trajese a su marido legítimo, que lo es Juan de Dios Salas; y [h]abiéndola traído a caballo, reconoció su merced estar gravemente accidentada y muy mala, y tan sorda del accidente que tiene en la cabeza que no se pudo conversar con ella, por lo que, y estando su madre presente, que lo es Juliana de Ibarra, quien [f. 24v] (21v) le asistió a su hija al mismo tiempo y cuando la llevaron a curar al monte de

---

<sup>374</sup> 1761.

Tangamacato, a quien mandó su merced se le recibiese y tomase su declaración en la misma forma que se ha hecho con los testigos antecedentes. Y estando presente la susodicha Juliana se le recibió juramento puesta la señal de la santa cruz en toda forma de derecho, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado; y siéndolo sobre todo lo acaecido al tiempo y cuando el indio estaba curando a la dicha su hija, y ella asistiéndole como enfermera, dijo que estando asistiendo a la dicha su hija en las casas arruinadas del monte de Tangamacato, la primera diligencia que dicho indio le hizo fue el estarla untando a la dicha su hija siete días con una untura de sebo (y que no sabe qué otros compuestos) [f. 25r] (22r) la barriga y piernas. Y que al cabo de dichos siete días una noche, que sería como a las ocho de la noche, le dio dicho indio a la dicha su hija una bebida a la que le vio echar la declarante azúcar, canela y unas pepitas de melón, y que no supo qué otro compuesto, la que [h]abiéndole dado a dicha su hija, como a las doce de la noche, algo más tarde, le hizo echar por la boca de la madre tres mayates y un pelo largo, o cerda. Y que aquella misma noche vio la que declara que entró en la casa, o enfermería, un pajarillo chico y que el expresado indio mandó a Pablo Manuel lo matara con el cuchillo, el que [h]abiendo hecho varias diligencias de matarlo no pudo, hasta que dicho pájaro se salió por un agujero que la dicha casa tenía. Y que al otro día siguiente le dio a la expresada su hija una ansia, la que, [h]abiéndole provocado a vómito, echó por la boca un gusano blanco con el pico negro, el que mataron la que [f. 25v] (22v) declara y todas las demás que allí [h]abía. Y que también sabe, y le consta por haberlo visto la que declara, que dicho indio untaba a Luisa, mujer de Ignacio Sinaloa, con la misma untura que a la expresada su hija, y que también vio que le dio una bebida con la que le hizo echar por la boca de la madre una culebra del tamaño de una cuarta, la que [h]abiendo hecho pedazos dicho indio, vio la que declara que salió de dicha culebra unos gusanos. Y que esa misma noche cantaron unos tecolotes en los palos que estaban cerca de dicha casa, los que mandó dicho indio a Pablo Manuel que les tirara con una escopeta dos balazos, los que con efecto les tiró; y que no [h]abiéndoles dado a dichos tecolotes hacían mucha alharaca y daban grandes risadas<sup>375</sup> dichos animales. Y que también sabe que a Pedro Solorio lo sacudían todos los días con un poco de algodón tu\*\*\*o; y que las costras que de su cuerpo salían las mandaba quemar [f. 26r] (23r) por decir dicho indio

---

<sup>375</sup> «RISADA. f. risa sonora», Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es> consultado el 4/02/2020.

que tenían curupos; y que también vio, la que declara, que [h]abiéndole dado una bebida a dicho Solorio no la pudo pasar, y que [h]abiéndose hecho varias diligencias la hubo de beber con mucho trabajo. Y que después salió el expresado indio para fuera de la casa, y que [h]abiendo vuelto a entrar dijo que le impedía al dicho enfermo el beber la bebida porque estaba un bulto prieto detrás de la casa, quien se lo impedía, y que dicho bulto era tecolote; y que con efecto oyeron cantar al dicho tecolote todos los que allí estaban y que dijo dicho indio ser aquel el que lo impedía a que curase a los enfermos que allí tenía. Y siéndole hechas otras varias preguntas dijo no saber otra cosa, que esta es la verdad bajo del juramento que hecho tiene, en que siéndole leída esta su declaración en ella se afirmó y [f. 26v] (23v) ratificó. Declaró ser de edad de cincuenta años, y no firmó por no saber; firmolo su merced conmigo, dicho notario. Doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Declaración

En dicha villa de Pinzándaro, dicho día, mes y año,<sup>376</sup> su merced, el señor juez eclesiástico, sabiendo (como sabe ciertamente) que Pedro Solorio, mulato vecino de esta villa, después de restituido de la enfermería de las casas viejas y desoladas que estaban en el monte de Tangamacato, donde Feliciano Hernández, su madre, lo [h]abía llevado a curar, se hallaba gravemente enfermo, todo desollado como san Bartolomé:<sup>377</sup> sin pellejo desde la cabeza a los pies, inmóvil e incapaz de poder parecer en este juzgado eclesiástico; hizo comparecer a la susodicha Feliciano Hernández, su madre, a quien yo el notario doy fe, conozco. Y estando presente se le recibió juramento que hizo en forma y conforme a derecho, puesta la señal [f. 27r] (24r) de la santa cruz, bajo de cuya religión prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado; y siéndolo primeramente, antes que pase a deponer contra Francisco, médico o curandero, qué enfermedad ha padecido su hijo Pedro desde que cayó enfermo en

---

<sup>376</sup> 27 de junio de 1761.

<sup>377</sup> Sobre la muerte de san Bartolomé, explica Miguel Salas que «Se ha dicho que fue crucificado con la cabeza abajo, que fue desollado, muerto a garrotazos, y que se le cortó la cabeza. También se ha dicho que pudo haber sufrido, acumulándolos, para incrementar su sufrimiento, todos estos tormentos: primero fue apaleado, después crucificado, luego desollado y, por último, decapitado» («San Miguel Apóstol y los dichos de las danzatas de La Almarcha (Cuenca)», *Culturas Populares. Revista Electrónica*, núm. 5 (julio-diciembre), 2007, p. 4).

el rancho de El Ancón,<sup>378</sup> donde vivía distante de esta villa, más de cinco leguas de la otra banda del Río Grande,<sup>379</sup> dijo que en este año, por el mes de marzo, vino su hijo Pedro Solorio a esta dicha villa a pasar Semana Santa y cumplía con su cargo que tenía de Jesús Nazareno, en uno de dichos días, y que su hijo le dijo estas palabras: «Nana, mírame qué costra tengo aquí en la cabeza»;<sup>380</sup> y a la que responde le pareció que fuera empeine<sup>381</sup> y le puso un poco de pólvora revuelto con zumo de limón. Y que a[ l ]cabo de la Semana Santa se fue su hijo a su rancho y a pocos días le vinieron a avisar que su hijo se hallaba gravemente enfermo, y luego, incontinenti, pasó a su dicho rancho donde halló a [f. 27v] (24v) su hijo con graves calenturas y cayéndosele el pellejo desde la cabeza a los pies; por lo que luego, incontinenti, mandó que llamaran a su merced, el señor juez eclesiástico bachiller don Juan Antonio Marín, para que confesase y administrase los santos sacramentos a dicho su hijo, y con efecto fue en esa ocasión y otra vez a reconciliarlo al mismo rancho. Y experimentando, la que responde, muchas incomodidades, determinó traer de dicho rancho a su hijo enfermo a esta dicha villa con cuatro hombres en un tapete a su casa y morada, donde luego, incontinenti, dicho señor juez eclesiástico le administró el santo sacramento de la eucaristía; expresando desde el principio de su enfermedad, la que responde, mudar de pellejo todos los días en todo el cuerpo desde la cabeza hasta los pies el dicho enfermo su hijo. Y preguntándole su merced, si esta enfermedad persistía hasta ahora al mismo tiempo que declara, siendo la hora de las diez de la mañana, le dijo que sí. Y su merced, el señor juez eclesiástico, dici- [f. 28r] (25r) endo la

---

<sup>378</sup> Según la Ley Orgánica de División Territorial de Michoacán, promulgada el 20 de julio de 1909, puede ser que se refiera al rancho El Ancón, perteneciente a la municipalidad de Apatzingán, anexo a la Hacienda Chila (p. 51).

<sup>379</sup> Ahora conocido como río Tepalcatepec, el cual se extiende en los estados de Michoacán y Jalisco. «Su importancia debe haber sido grande: no se explica de otra manera el hecho de que el Río Grande, hoy llamado Tepalcatepec, hubiera recibido la propia designación del pueblo. Todavía en el siglo XVII y no obstante que hacía mucho tiempo que Arimao había sucumbido, los pobladores españoles e indígenas del lugar, seguían llamando a la corriente Río Grande de Arimao». (Bernal, *op. cit.*, p. 206)

<sup>380</sup> Subrayado: Nana, mírame qué costra tengo aquí en la cabeza

<sup>381</sup> «EMPEINE.<sup>3</sup> m. Enfermedad del cutis, que lo pone áspero y encarnado, causando picazón», Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> consultado el 5/02/2020. «EMPEINE. Es una especie de tiña seca, que procede de cólera o flema sutil, podrecida o salada, que solamente ocupa el cuero o cutis exterior del cuerpo. Los Médicos conocen quatro especies de esta enfermedad. En este sentido viene del Latino *Impetigo*. Latín. *Lichen, enis*. LAG. Diosc. lib. 1. cap. 113. Es admirable remedio para las asperezas y empéines de todo el cuerpo, y en especial de las manos», *Diccionario de Autoridades* - Tomo III (1732).

En 1811, el médico don Antonio Vericochea señaló respecto de esta enfermedad que «El empeide son unas costras secas cutáneas acompañadas de dureza é inchazón ligera del cutis que incomodan en cualquiera edas, y se divide en cinco especies según algunos médicos», (Francisco Orozco y Jiménez, *Colección de documentos inéditos relativos á la iglesia de Chiapas*, Volumen 1, San Cristóbal de las Casas, México, Imprenta de la Sociedad Católica, 1902, p. 76).

que responde que todos los días le quitaba muchas costras del cuerpo, le hizo fuese a su casa y las trajese, poniendo de testigos a toda esta declaración a don Martín Ganuza y a don Joaquín Jaramillo, a quienes su merced encargó el secreto debido. Y con efecto fue a su casa la dicha Feliciano Hernández y trajo en su tepalcate las costras que su merced, el señor juez eclesiástico, mandó guardar en un papel para los efectos que convengan; y estas costras, dijo la que responde, se las quitó todos los días a su hijo doliente y enfermo para morir. Y siendo preguntada, la que responde, a qué horas o en qué tiempo, y por qué sacó a su hijo Pedro Solorio de esta villa para curar al monte de Tangamacato o a sus casas arruinadas, dijo la que responde que sacó a dicho su hijo de esta dicha villa como a las diez de la noche, porque así se lo previno el mismo indio médico o curandero, porque cerca de su casa estaba la que le estaba haciendo mal, y que no le convenía el que lo sacase de día porque no lo viese. Y dice también, la que responde, que Juana Simona de [f. 28v] (25v) los Reyes le dijo, cuando estaba la declarante yendo y viniendo a ver a su hijo a su rancho, que trajese a su hijo al pueblo, que a lo menos aunque no le curasen su cuerpo le curarían el alma, porque primero [h]abía de morir se la que declara en ir y venir, que su hijo en sanar o morir, porque la cama [h]abía de ser muy larga; y que la dicha Juana, mujer que es de Felipe Marmolejo, lo sentía mucho por ser su hijo de la declarante y haberlo parido. Y habiendo llevado al dicho su hijo al dicho monte de Tangamacato a las casas arruinadas o caídas de dicho paraje, en donde se hallaban varios enfermos curándose de sus accidentes, el primer medicamento que dicho indio curandero le hizo fue el sahumarlo con copal y luego con unos algodones tu\*\*\*os lo sacudía en todo el cuerpo, y que luego en un tepalcate de brasas quemaba dicho indio aquellas costras, porque decía que tenían curupos; y que después hizo una untura con la que le untó el cuerpo dos ocasiones, y en la cara [f. 29r] (26r) y brazos que le untaba aceite de comer] (que no sabe, la que declara, cuál era su compuesto de dicha untura). Y que también sabe, y le consta por haberlo visto, que el expresado indio, [h]abiéndole dado una bebida (que no supo de qué era dicha bebida ni su compuesto) no la pudo pasar el expresado su hijo por diligencias que hicieron, a lo que dijo dicho indio que por estar un bulto prieto tras de las casas no podía beber dicha bebida dicho enfermo, que salieran afuera y lo verían; lo que con efecto hicieron varios de los que allí estaban, pues [h]abiendo salido detrás de la casa vieron dicho bulto que voló sobre una [h]iguera y cantó como tecolote. También le consta a la que declara que dicho indio curaba a la mujer de Juan de Dios Salas con una untura, con la que le untaba la barriga

y piernas, que no sabe su compuesto; y que también, [h]abiéndole dado el expresado indio una bebida, le hizo echar por la orina tres mayates, que el uno se fue y los dos que- [f. 29 v] (26v) maron. Y que aquella misma noche echó dicha enferma por el estantino<sup>382</sup> un pelo o cerda larga, y que esa misma noche entró en la casa donde estaba dicha enferma un pajarito chiquito y que le mandó el expresado indio a Pablo Manuel lo matara con el cuchillo, el que, [h]abiendo hecho varias diligencias para hacerlo, no pudo por haberle salido dicho pájaro por el agujero de la dicha casa. Y que en cuanto a Luisa, la mujer de Ignacio Sinaloa, sabe y le consta que dicho indio la untaba en la barriga con una untura; y que también sabe que le dio una bebida, que no supo de qué fue ni el efecto que hizo por haberse quedado la declarante dormida; que después la llamaron para que fajara a la dicha Luisa y le pusiera una substancia en el estómago. Y le contaron que dicha Luisa [h]abía echado una culebra y gusanos, pero que en la realidad no sabe, la que declara, con individualidad lo que pasó por haberse quedado dor- [f. 30r] (27r) mida y no haber visto nada. Y siéndole hechas otras varias preguntas, dijo no saber otra cosa más de lo que lleva dicho. Que era la verdad bajo del juramento que hecho tiene en que se afirmó y ratificó. Declaró ser de edad de setenta y dos años, y no firmó por no saber; mandó su merced, el señor juez eclesiástico, lo firmaran los testigos, quienes lo hicieron con su merced y conmigo, dicho notario nombrado. De que doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. Joaquín Jaramillo. Martín de Ganuza. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Declaración

En dicha villa de Pinzándaro, dicho día, mes y año,<sup>383</sup> su merced, el señor juez eclesiástico, hizo comparecer a Felipe Navarro, mulato libre, casado y a quien estando presente se le recibió juramento, que hizo por Dios nuestro señor [f. 30v] (27v) y la señal de la santa cruz en forma de derecho, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado; y siéndolo sobre los remedios que Francisco Miguel le hizo a su mujer, la enfermedad y lo demás que con dicho indio ha acaecido en el monte de Tangamacato, dijo que en cuanto a la enfermedad que la dicha su mujer ha padecido, y padece, es de unas [h]inchazones o potros en las ingles, que en la una ingle tiene dos de estas [h]inchazones; y

---

<sup>382</sup> «ESTANTINO. intestino». Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española (2013): *Corpus del Nuevo diccionario histórico* (CDH) [en línea]. <http://web.frl.es/CNDHE> Consultado 5/02/2020.

<sup>383</sup> 27 de junio de 1761.

que con el motivo de éstas el expresado indio Francisco Miguel, en dicho monte de Tangamacato, trabajando en un desmante, le dijo dicho indio al que declara que si quería él le sanaría a su mujer y que deseoso, el que declara, de verla buena le dijo que sí, con cuyo motivo le hizo dicho indio a la dicha su mujer una untura (la que no sabe, el que declara, su compuesto), con la cual untura untaron a la susodicha su mujer en dos ocasiones; y que [h]abi- [f. 31r] (28r) éndole hecho reventar las dichas [h]inchazones, le sacaron una porción de gusanos de ellas. Que en ese tiempo lo prendieron, con cuyo motivo no le ha vuelto dicho indio a hacer otro remedio alguno a la dicha su mujer. Y que, en cuanto a los otros enfermos, que no sabe, el que declara, el modo con que el expresado indio los curaba, por vivir, el que declara, muy distante de las casas donde dichos enfermos estaban. Y siéndole hechas otras preguntas, dijo no saber otra cosa más de lo que lleva dicho ni haber visto nada, que esta es la verdad bajo del juramento que hecho tiene, en que se afirmó y ratificó. Declaró ser de edad de treinta años. No firmó por no saber; hízolo su merced conmigo, dicho notario. De que doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Auto

En dicha villa, dicho día, mes, y año.<sup>384</sup> Vista por su merced la información [f. 31v] (28v) que antecede y dio por bastante, mandó que a consecuencia de éste se ponga por mí, el notario nombrado que he sido en estas diligencias, certificación en manera que haga fe de todo lo que el indio reo pronunció y dijo delante de su merced y los tres testigos que estuvieron presentes al tiempo y cuanto se le tomó en este juzgado eclesiástico su declaración, que por estar ya firmada de su merced y de mí, dicho notario, no se puso en dicha ya expresada declaración por ser muy concerniente a este negocio. Asimismo, como este indio no traía el rosario de la santísima Virgen y don Martín Ganuza, uno de los testigos, sacó uno para que se lo pusieran, y el señor juez eclesiástico lo bendijo y se lo mandó poner. Así su merced lo proveyó, mandó y firmó por ante mí, el notario nombrado. De que doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Certificación

---

<sup>384</sup> 27 de junio de 1761.

Luego, incontinenti, yo, José Antonio [f. 32r] (29r) Romero, notario nombrado en estas diligencias por el señor bachiller don Juan Antonio Marín de Villaseñor, vicario interino y juez eclesiástico de esta dicha villa, en conformidad de lo mandado por su merced en el auto que antecede: certifico en cuanto puedo, debo y el derecho me permite, cómo después de haber dado Francisco Miguel, reo preso en este juzgado, su declaración ya firmada del señor juez y por mí, el dicho notario, dijo al señor juez eclesiástico que mandase llamar, estando presente él, a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval, viuda; y que le diese su merced licencia para que se gritasen en este juzgado ante su merced, que él les haría bueno lo que lleva dicho en su declaración. También dijo el dicho indio reo que tenía o les tenía mucho temor y miedo, y temía que aquí en la prisión o en el camino cuando lo llevasen a Valladolid (por haberle dicho el señor juez eclesiástico que allá [f. 32v] (29v) lo enviaba) pudieran ahogarlo o matarlo, y que luego lo mandó llevar su merced a la prisión, donde está, después de haberle mandado poner un rosario que le bendijo, por no traerlo el dicho indio. Y por que conste lo firmé. José Antonio Romero, notario nombrado.

En la villa de Pinzándaro, en veinte y nueve días del mes de junio de este año de sesenta y uno, día de nuestro padre san Pedro, después de misa mayor, pasó Bernardo Pizeno a las casas curales y dijo al señor juez eclesiástico que anoche, dice el reo preso que por orden de su merced tiene en un cuarto de su casa, que lo arañaron; y con efecto lo vio dicho Bernardo con las señales en la cara y en la garganta, o en el cuello. Y luego, incontinenti, su merced mandó sacar de la prisión al dicho reo Francisco Miguel [f. 33r] (30r) para que se le tomase sobre este particular su declaración, presentes don Martín Ganuza y don Joaquín Jaramillo, la que haga conforme a derecho y estando presente el dicho reo Francisco Miguel. Su merced le recibió juramento, que hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad, en lo que supiere y le fuere preguntado; y siéndolo primeramente sobre quién, como o cuando, y a qué horas le [h]abía arañado la cara y cuello, como está (y de ello doy fe, yo el notario nombrado), dijo que anoche, como a la media noche estaba el que declara durmiendo boca arriba y repentinamente un gato se le puso fuertemente en la garganta y cara, queriendo ahogar y sacarle los ojos, que todo lo arañó, como el señor juez lo ve, en el cuarto de la prisión donde se halla. Y a este tiempo no pudo, el que declara, gritar o dar voces a [f. 33v] (30v) los que de parte de fuera tenía de guardias, hasta que volvió

en sí después de haberlo dejado el gato y haberse salido del aposento. Y preguntándole su merced si conoció que este animal fuese alguna persona que viniese en figura de gato a hacerle daño, respondió que no lo conoció ni supo quién pudiera ser. Y preguntándole otra vez su merced cómo cuando se le tomó su primera declaración dice en ella haber tenido conocimiento de las personas que se le aparecían o veía en figura de otros animales, dijo que porque en aquel tiempo bebía la yerba de la santa rosa y que por eso lo sabía. Y preguntándole otra vez su merced si bebiendo ahora dicha yerba sabría qué persona, en figura de gato, lo vino a arañar, respondió que pudiera ser que sí lo supiera. Que no sabe ni le ha pasado otra cosa. Que esta es la verdad bajo el juramento que hecho tiene, en [f. 34r] (31r) se afirmó y ratificó. No firmó por no saber; hiciéronlo los testigos con su merced y conmigo, dicho notario. De todo doy fe. Otro si: Dice, el que declara, que después que volvió en sí gritó a Bernardo Pizeno y a los que lo guardaban, y pidió una vela para que lo registrasen, como en efecto así lo hicieron, y él se liberó de dicho animal nombrando al Señor. De todo doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. Martín Ganuza. Joaquín Jaramillo. José Antonio Romero, notario nombrado.

En la villa de Pinzándaro, en treinta días del mes de junio de mil setecientos sesenta y un años. Vistas por su merced concluidas ya estas diligencias, debía mandar, y mandó, que se le remitan originales en veinte fojas, y las diez y nueve \*tiles a su señoría suma, el obispo mi señor, con el reo preso a buen recaudo con grillos y esposas, con [f. 34v] (31v) toda guardia y custodia, y con la bolsa de las reliquias que traía el dicho reo procesado, y las yerbas con que curaba, para que en su vista su señoría suma determine lo que fuere de su mayor agrado, que será, como siempre, lo mejor. Así su merced lo proveyó, mandó y firmó; y yo, el notario nombrado en estas diligencias, certifico y doy fe que en la bolsita de las reliquias que trae el dicho indio está una novena del gloriosísimo taumaturgo san Francisco de Paula, una cruz de palma y una estampa de Nuestra Señora del Carmen. Y entre estas santas reliquias una muñequita de bulto<sup>385</sup> y de madera con su d\*ngui\*o de belfa carmesí; y un envoltorio aparte de dicha bolsita con las yerbas del pe[y]ote y santa rosa, con que el reo procesado curaba a

---

<sup>385</sup> «BULTO. Llamen en Aragón à la funda llena de lana ò paja, sobre que se pone la tela de la almohada, sea de cama ù de estrádo. Lat. *Culcitra fartum rudioris, & vilioris panni*». *Diccionario de Autoridades* - Tomo I (1726)

los enfermos. De todo doy fe. Bachiller Juan Antonio Marín. José Antonio Romero, notario nombrado.

#### Respuesta del fiscal

El vice promotor fiscal y defensor de esta [f. 36r] (33r) audiencia eclesiástica tiene vistos y reconocidos los autos que de oficio ha seguido el vicario juez eclesiástico de la villa de Pinzándaro contra Francisco Miguel, indio originario del pueblo de San Juan de los Plátanos, por los execrables delitos de supersticiones, vanas observancias y maleficios que tiene cometidos. Y halla que están en estado de que, nombrando el reo defensor o proveyéndosele de oficio, si no lo ejecutare se le haga cargo de la culpa que contra él resulta y se reciba la causa a prueba con todos los cargos de publicación, conclusión y citación para sentencia, donde protesta el defensor pedir las correspondientes penas en satisfacción de la pública vindicta. Valladolid, y septiembre catorce de mil setecientos sesenta y dos años. Licenciado don Nicolás Francisco Ruiz de Esparza.

#### Notificación

En la ciudad de Valladolid, en veinte días del mes de septiembre de mil setecientos sesenta y dos años. Yo, el notario, estando en la cárcel eclesiástica de ella, donde está preso Francisco Miguel, reo convenido en el decreto que antecede, presenté en su persona (que conozco), le notifiqué dicho decreto, para lo que en él se previene; y entendido de su efecto dijo lo oye, y que como forastero y pobre no tiene persona en esta ciudad a quien nombrar para que lo defienda, por lo que suplica al señor provisor se le nombre de oficio dicho defensor. Esto dio por su respuesta y no firmó porque dijo no saber escribir. De que doy fe. José Antonio Botello, notario receptor.

#### Escrito

Francisco Miguel, natural del pueblo de San Juan de los Plátanos, preso en la cárcel de este juzgado eclesiástico tiempo ha de dos años, por remisión que de mí hizo el juez eclesiástico de la villa de Pinzándaro, con autos que me formó a pedimento de Pedro Mejía, de Juana «La Marmoleja» y de «Chora»,<sup>386</sup> todos vecinos de dicha villa. Supuesto el estado de dichos

---

<sup>386</sup> Se refiere a Melchora Sandoval.

autos, por el ocurso que más haya lugar en derecho, y al mío convenga, [com]parezco ante *vuestra señoría* y digo que su grandeza se ha de servir justicia mediante de mandar comparecer en este superior juzgado a las mencionadas Juana «Marmoleja», a «Chora» y Pedro Mejía, porque con toda malicia me denunciaron de que era mágico [f. 37 v] (34v) como constará por sus declaraciones y por lo aquí expreso. En todo el partido de Pinzándaro padecen por pública fama la nota de que son nigrománticos y que con sus mágicas artes pusieron en cama a María Gertrudis, mujer de Juan de Dios Salas, y a su hijo hasta que murieron; y asimismo a Luisa, mujer de Sinaloa, y a Pedro Solorio, actuales enfermos, quienes por sospechas que de ello tenían, en conversación me dijeron que si me atrevía a saber de cierto que las expresadas Juana «Marmoleja», «Chora» y Pedro Mejía eran con sus artes mágicas los agresores de sus accidentes que me pagarían y regalarían bien; y yo, por el interés de las promesas, les dije que no sólo me atrevía a saberlo cierto, pero también a curarlos. Y con efecto, por uno y otro bebí los b[r]ebajes que dicen ser buenos para adivinar y curar; y como los \*u\*o expresados Juana «Marmoleja» y sus compañeros supieron que me interesaba en la buena salud [f. 38r] (35r) de los dichos enfermos, me denunciaron. Que desde luego son diestros en la nigromancia y artes mágicas, pues conocieron que ya yo sabía estos defectos de ellos, y también adivinaron cómo y con qué curaba a los expresados enfermos. Y cogiéndome la vez, por librarme ellos de que los denunciase yo, lo hicieron de mí y me apropiaron todos sus defectos, porque es cierto que yo bebí la santa rosa, pero inadvertidamente obraba y fue la primera vez; y por ser tan ignorante en ello ni los sané, aunque medicaba a los enfermos porque aún todavía adolecen. Y conociendo lo execrable de este absurdo, que como hombre frágil cometí, he estado con mucha humildad cargado de prisiones, condenado, que mis yerros merecían un cruelísimo castigo. Y aunque pequé en los términos referidos, pido, por amor de Dios, perdón y misericordia sobre todo dolor arrepentido, con la protesta de ser un buen católico; y con todo rendimiento ruego a la grandeza de *vuestra señoría* que (atendiendo a que en [f. 38v] (35v) tanto tiempo, como ha que estoy aquí, no he querido molestar su atención por conocer arrepentido mi merecido, y no [h]ay duda que así permaneciera siempre si no fuera por un insufrible dolor de pierna que me ha causado la frialdad de los grillos) se digne, mediante su acostumbrada caridad, de mandar se me alivie con quitarme dichas prisiones que, supuesto que otros de la misma naturaleza de mi delito gozan este beneficio, no seré ejemplar; y asimismo, si a su Grandeza

parece conveniente, el determinar sobre la prosecución de que sigan su curso mis autos, para que por su finiquito se me impongan las penas, que con la mayor veneración aceptaré. Se sirva también de así providenciar, porque el tiempo que ha que compurgo<sup>387</sup> equivale (por ser muchas mis miserias) a muchísimo más, porque soy el más pobre de los que aquí padecen, y más desamparado. En cuyos términos: *A vuestra señoría* pido y suplico por amor de Dios se sirva de mandar hacer como pido, que en ello recibiré bien \*merc\*\*. Y juró no ser éste de malicia, y en lo necesario por derecho *Etcétera*. No sabe fir- [f. 39r] (36r) mar.

#### Discernimiento al defensor del reo

En la ciudad de Valladolid, en veinte y nueve días del mes de abril de mil setecientos sesenta y tres años, yo, el notario, hice saber al licenciado don Juan Crisóstomo de los Monteros y Plata el nombramiento de defensor que en el Decreto que antecede se contiene y, en su inteligencia, dijo lo oye y que acepta el cargo de tal defensor, que por el citado Decreto le está hecho. Y en su consecuencia, sin embargo de ser, como es, abogado de la Real Audiencia de esta Nueva España, juró como presbítero que también es fiel y legalmente de él, cumpliendo en todo con la obligación de su oficio sin el menor dolo, fraude ni malicia, obligándose a ello en toda forma de derecho. Y estando presente el señor provisor y vicario general de este obispado de Michoacán, doctor don Pedro Laurrieta, en vista de la aceptación, juramento y obligación de dicho licenciado don Juan Crisóstomo de los Monteros y Plata:

Dijo su señoría que como a defensor de Fran- [f. 40r] (37r) cisco Miguel, natural del pueblo de San Juan de los Plátanos, reo contenido en estos autos, le discernía, y discernió, el cargo de tal y le confería, y confirió, el poder que de derecho se requiere y es necesario, para que en el seguimiento de esta causa ante su señoría, dicho señor provisor y \*\*zo señor juez, que de ella conozca, y en instrucción de las defensas del nombrado reo haga todos y cualesquiera pedimentos, requerimientos, citaciones, contradicciones, oposiciones, protestas, súplicas y alegaciones. Presente escritos, testigos, pruebas, cualesquiera instrumentos, recados y papeles que pida, y saque de poder de quien se hallaren o estuvieren. Vea presentar, jurar y

---

<sup>387</sup> «COMPURGAR. v. a. Quedar libre y salvo de las culpas o delitos: como adultérios, hurtos, muertes y otros casos graves imputados a uno, por medio de la experiencia del fuego. Es voz compuesta de la preposición Con y del verbo Purgar. Latín. Immunitatem criminis ignis experientia demonstrare. ILLESC. Hist. Pontif. lib. 4. cap. 1. Mandó, que el Clérigo acusado de algún delito, se pudiese compurgar con su propio juramento. ARGOT. Nobl. lib. 1. cap. 27. Para comprobación de la forma que se tenía en España para salvar y compurgar los delitos por el fierro ardiente», *Diccionario de Autoridades* Tomo II (1729).

conocer, los que de contrario se presentaren; tache, abone, contradiga, y \*eda\*guya; recuse, jure, pruebe o se aparte. Pida términos, prorrogaciones o restituciones; gane cualesquiera calidad de despachos y mandamientos para los efectos que sean necesarios. Interponga apelaciones y siga su grado; haga todos los actos, agencias y diligencias que judicial o extraoficialmente sean conducentes a la defensa del expresado reo, pues para todo ello le da y confiere [f. 40v] (37v) el poder que se requiere con general administración y facultad de enjuiciar, jurar y substituir con relevación en forma. Y lo firmó su señoría, dicho señor provisor, con el nominado licenciado, siendo testigos don Pedro \*orr\*\*o, Don At\*anacio Antonio de Isla y José Antonio Botello, vecinos de esta dicha ciudad, por ante mí. De que doy fe. Doctor Laurrieta. Licenciado Juan Crisóstomo Espinoza de los Monteros y Plata. Ante mí, José Servando de Tejada, notario mayor y del Santo Oficio.

[f. 44r] (41r)

#### Citación

En la ciudad de Valladolid, en veinte y cinco días del mes de abril de mil setecientos sesenta y cinco años. Yo, el notario, estando en la cárcel eclesiástica de ella, donde se halla preso Francisco Miguel, presente siendo en su persona (que conozco), le hice saber, leí y notifiqué el decreto que antecede, y en su inteligencia dijo lo oye y que da por ratificados los testigos de la sumaria, renunciando en forma todos los traslados y demás diligencias concernientes, y concluye para sentencia suplicando al señor provisor se digne pronunciar la que corresponde, para la que [f. 44v] (41v) se da por citado. Esto dio por su respuesta y no firmó porque dijo no saber escribir. De que doy fe. José Antonio Botello, notario receptor.

#### Escrito

Francisco Miguel, natural y originario del pueblo de San Juan de los Plátanos, jurisdicción del pueblo de Apatzingán, preso en esta cárcel eclesiástica ha tiempo de cinco años; parezco ante la gran piedad de *vuestra señoría*, en la mejor forma que lugar haya, y digo que ha un año y cerca de tres meses que estoy esperando, en la gran benignidad y caridad de *vuestra señoría*, el que se me intime o notifique sentencia, imponiéndome o dándome aquella penitencia que la gran justificación de *vuestra señoría* se sirviere de darme, como lo tengo pedido por otro escrito que presenté ha tiempo de ocho meses y se me respondió que se daría

la providencia con brevedad. Por lo que suplico a la gran caridad de *vuestra señoría* se duela de mis trabajos y necesidades que he pasado, y estoy pasando, en esta prisión tan dilatada. Por tanto, a *vuestra señoría* pido y suplico se digne de mandar hacer como llevo pedido, *etcétera*. Francisco Miguel.

[f. 45r] (42r)

Escrito

Francisco Miguel, indio originario del pueblo de San Juan de los Plátanos, partido del pueblo de Apa[tz]ingán, preso en esta cárcel eclesiástica seis años ha, y citado a sentencia tres meses y más, con el mayor rendimiento, humildad y veneración parezco ante la suma piedad de *vuestra señoría* y digo que [h]abiendo padecido tantos trabajos en el tiempo que llevo referido, con el aditamento de enfermedades que a mi vejez me allega (y más cu- [f. 45v] (42v) ando la benignidad piadosa de *vuestra señoría* se experimenta en hacer por los desvalidos y humildes); yo, indignamente postrado al alto y soberano imperio de *vuestra señoría*, con rendido acatamiento le suplico por Nuestra Señora de los Dolores, el patriarca señor san Joaquín y señor san José se sirva de darme su misericordia con la sentencia que días ha que estoy esperando, la que obedeceré con tal aprecio como venida de mi superior y señor. Por tanto, a la grandeza de *vuestra señoría* suplico se sirva determinar, como suplico, *etcétera*. Francisco Miguel

[f. 47r] (44r)

Citación

En la ciudad de Valladolid, en once días del mes de abril de mil setecientos sesenta y seis años; yo, el notario, estando en la casa de la morada del licenciado don Nicolás Francisco Ruiz de Esparza, presbítero abogado de la Real Audiencia de esta Nueva España, y vice promotor fiscal defensor de esta audiencia eclesiástica, en su misma persona (que conozco) le hice saber y cité con el decreto que antecede, para lo que en él se previene. Y en su inteligencia dijo lo oye y que supuesta la renunciación de traslados y defensor que le incumben al reo Francisco Miguel, convenciéndose, él propuso por reo de las vanas observancias, supersticiones y maleficios que de esa confesión reproducida en el escrito de tres de abril del año próximo pasado, y de lo que deponen los testigos de la sumaria, se

comprueban clara y plenamente: des- [f. 47v] (44v) de luego a nombre de I\* public\*\*\*dicta le acuso y re\*ar\*uió por reo confeso y convicto de tan abominables excesos. Y para el debido castigo de su autor y escarmiento de muchos otros de su jaez en aquellos países dominados de la superstición, pide en términos de justicia que después de cumplida aquí la penitencia, o penitencias, que *vuestra* señoría fuere servido imponerle, se remita preso y a buen recado a la villa de Pinzándaro, donde cometió sus delitos, para que allí los pague en traje de penitente los días festivos y de concurso, manteniéndose preso para practicar los careos y demás que corresponda, hasta substanciarles la causa a las dos mulatas Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, su cuñada, ambas de aquella jurisdicción, por los delitos que según la confesión de este reo (reverso de fojas cuatro) resulten contra ellas; para lo cual se servirá la integridad [f. 48r] (45r) de *vuestra* señoría, pronunciada que sea su sentencia contra el reo susodicho, mandar se devuelvan estos autos originales al cura actual y juez eclesiástico de dicha villa, con decreto que sirva despacho en forma y facultad bastante para que arrestadas con el Real Auxilio les forme al menos sumaria, tomándoles su declaración preparatoria con careo del dicho Francisco Miguel, dando cuenta a lo que resultare para que así en su vista provea, como siempre, lo más justo. Esto respondió y firmó. De que doy fe. Licenciado don Nicolás Francisco Ruiz de Esparza. Ante mí, José Antonio Botello, notario receptor.

[f. 53r] (50r)

Auto

En la villa de Pinzándaro, en diez y seis días del mes de agosto de mil setecientos sesenta y ocho años, su merced, el señor bachiller don Ber- [f. 53v] (50v) nardino Antonio Lepe, cura beneficiado, vicario, juez eclesiástico de esta dicha villa y sus anexos, etcétera. En vista del superior decreto de su señoría, el señor gobernador, provisor y vicario general de este obispado de Michoacán dijo que para la prosecución de estas diligencias debía mandar, y mandó, que luego pro[n]tamente salgan dos personas de su satisfacción y confianza, cada uno por distinta vereda, en solicitud de las personas de Francisco Miguel, indio que lo tenía su merced trabajando, como consta de la vuelta de ésta, y de allí se huyó, y de Melchora Sandoval, mulata libre mencionada en estos autos con fama de hechicera, que ésta se huyó de esta jurisdicción había dos años y medio, porque vio prender a Nicolasa Navarro por el mismo delito de [h]echicera, que ha sido notorio, pública voz y fama, y no otro el motivo de

andar [f. 54r] (51r) fugitiva dicha Melchora. Que no le siguió los pasos en aquel tiempo, por no tener contra ella alguna cosa jurídica hasta ahora y que los personeros, cuando mucho tarden, a los treinta días de su despacho estén aquí de vuelta con ellos, o sin ellos, para providenciar lo más conveniente, así su merced lo proveyó, mandó y firmó. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario substituto.

[f. 54v] (51v)

#### Auto de prisión

En dicha villa, día, mes y año,<sup>388</sup> su merced, dicho señor juez eclesiástico, dijo que habiéndose empeñado bien en solicitud de Melchora de Sandoval y de Francisco Miguel, no sólo por los personeros, sino por otros encargos que hizo a otros amigos, no han podido ser habidos en esta atención, y hallándose Juana Simona de los Reyes, contenida en estos autos, en esta villa y ser público y notorio, pública voz y fama que la dicha es [h]echicera, pues no hay [f. 55r] (52r) hombre ni mujer, chico ni grande en toda esta feligresía y sus contornos que no lo aseguren, por esto y viendo también las muchas quejas que de la dicha [h]ay de los muchos daños que hace, y está haciendo. Dijo que no obstante no parecer el dicho Francisco Miguel para el careo que se manda, debía mandar, y mandó, a mí, el presente notario, que con impar[ti]ción del Real Auxilio pase y aprehenda la persona de dicha Juana Simona de los Reyes, mulata libre, contenida en estos autos, vecina de esta villa, mujer legítima de Felipe Marmolejo; y a quien se le embarguen todos y cualesquiera bienes que parecieren ser suyos, depositándolos en persona de notorio abono que lo otorgue en forma, con especial sumisión al juzgado del señor gobernador provisor y vicario general de este obispado de Michoacán, y se proceda a la sumaria información y declaración preparatoria de la susodicha. Así su merced lo proveyó, [f. 55v] (52v) mandó y firmó, de que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario substituto.

[f. 56r] (53r)

#### Declaración

En la villa de Pinzándaro, en tres días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, su merced, el señor juez eclesiástico, a efecto de tomarle su declaración preparatoria a

---

<sup>388</sup> 19 de agosto de 1768.

Juana Simona de los Reyes, rea presa, le hizo parecer ante sí y en este juzgado eclesiástico a quien, antes de recibirle su juramento, le hizo un parlamento a efecto de que no faltara a la religión del juramento, poniéndole algunos ejemplos y acordándole varias maldades, así de las que constan en este proceso como de otras que no están en él, previniéndole cómo de público y notorio, pública voz y fama, que no hay hombre ni mujer, chico ni grande, en toda esta jurisdicción, como[f. 56v] (53v) en estos contornos, que no aseguren ser [h]echicera de las de primera clase. Esto supuesto, le recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad. Y siendo examinada al tenor de la declaración de Francisco Miguel punto por punto, dándole a entender por menor el contenido de cada uno de ellos, dijo que todo era mentira; requiriéndola su merced que cómo con tan grandísima fama, y de fina [h]echicera, había de ser mentira todo cuanto se dice de ella, que si alguna cosita no había de ser verdad, dijo que todo era falso, que la fama de [h]echicera viene de que se burlaba con Dorotea la Pavia, tratándose de [h]echiceros, y trataban a sus maridos del mismo modo en esta villa. Preguntándole que cómo en Dorotea la Pavia no había quedado tal fama ni en su marido ni en sus hijos, y sólo en ella estaba la fama de i[n]memorial tiempo a esta parte, dijo que a ella la han querido coger a cargo y no a Dorotea. Se le preguntó por una polla [f. 57r] (54r) que se le metía en su casa estando enferma su nieta Cayetana, y dicha nieta le dijo un día «si mi nanita quisiera yo sanara». Dijo a esta interrogación que esa polla que se entraba cuando estaba enferma Cayetana no era polla, sino pájaro que se entraba de noche y por buenas diligencias que hicieron para cojerlo nunca pudieron. Su merced le dijo: «el vulgo dice que era polla. Por más señas: que se subía sobre la enferma y la pisaba muy bien, de cuyas pisadas quedaba dicha enferma muy maltratada». Dijo que era falso. Se le volvió a acordar eso de «si mi nanita quisiera yo sanara». Dijo que es mentira. Su merced, dicho señor juez eclesiástico, le dijo: «el vulgo dice que el cura de Tepalcatepec,<sup>389</sup> llamado don Fernando Arregui y Villena, te mandó llevar a Tepalcatepec por unos cargos que se hacían en materia de [h]echicería». Dijo que es cierto haberla llamado y que no estuvo presa porque luego se declaró verdad, y fue que le habían

---

<sup>389</sup> Antes Tlapalcatepeque. En 1950 cambió su nombre a Tepalcatepec (Gerhard, *op. cit.*, p. 259), pueblo perteneciente a la municipalidad de Apatzingán, ubicado a «diez leguas deste pueblo [Tancítaro]. Hablan los de Tlapalcatepeque la lengua tarasca». (Bernal, *op. cit.*, p. 224) Para 1909, su demarcación territorial establecía que «Los límites entre los municipios de Aguililla y Tepalcatepec serán el Río del Limón hasta desembocar en el Río de Los Otates y siguiendo ésta hasta el Río de Tepalcatepec». (Ley Orgánica de División de Michoacán, 1919, p. 161)

levantado que [f. 57v] (54v) a una hija de Luis Solencio le había echado tres puercos en la barriga y se verificó estar preñada, y después parió que no hubo otros cargos. En fin, se le dijo cómo el vulgo decía que había matado a Carlos Melli[n] y a otro que le decían Alejito, con sus [h]echicerías. Dijo que era mentira, que no había más verdad que la suya por el juramento que hecho tiene, en que se afirmó y ratificó. Dijo no saber su edad (por su aspecto tendrá sesenta años) y que no firma por no saber; lo firmó su merced. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario substituto

### 1. Testigo

En la villa de Pinzándaro, en cinco días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, en prosecución de estas diligencias, su merced, dicho señor juez eclesiástico, hizo parecer en este juzgado a Francisco Javier Salas, mulato libre, casado y vecino de esta villa, de quien su merced recibió [f. 58r] (55r) juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en todo lo que supiere y le fuere preguntado. Y siendo examinado por el conocimiento, trato y comunicación de Juana Simona de los Reyes y de Melchora Sandoval, su cuñada, dijo el que responde que esas dos mujeres por quien se le pregunta, las conoce desde que entró en uso de razón, y desde ese entonces las conoció con fama de finas [h]echiceras; esto es público y notorio, pública voz y fama, que no [h]ay en toda la jurisdicción quien lo ignore, todos lo saben, y aun en los pueblos circu[n]vecinos, que es constante que el señor cura Villena, comisario de la Santa Inquisición,<sup>390</sup> las hizo parecer ante sí en Tepaltepec en dos distintas ocasiones por pedimento de parte, como lo fue Carlos Hernández, mulato de esta jurisdicción. Que después de todo se hacía bocas para quejarse de dicho señor Villena, [f. 58v] (55v) y decía que le había faltado a la justicia por interés de dos mulas alazanas y una cantidad de pesos que Felipe Melgarejo le regaló a dicho señor comisario, y en la villa se platicaba por cierto. Este Carlos se cegó, se llenó de lepra, mucha comezón, muchas [h]inchazones, hasta que se agusanó, y decía que Melchora Sandoval y Juana Simona de los Reyes lo tenían así. Que un Alejo de la Cruz vivió en esta jurisdicción, que éste padecía gravísima enfermedad, mayormente en la cabeza, todos decían que las dos mujeres lo tenían [h]echizado; y un hombre vecino de esta villa, llamado Joaquín Jaramillo, que ya murió (hombre de toda verdad), contaba ese cuento bien: decía que

---

<sup>390</sup> Subrayado: señor cura Villena, comisario de la Santa Inquisición

las dichas dos mujeres tenían al dicho Alejito con un muñeco subido en la punta de un palo alto y un indio lo vino a bajar; y que las mujeres lo defendían y que el indio se empeñó en que se lo habían de dar. Hasta que amaneció estuvieron batallando a que las mujeres habían de [f. 59r] (56r) entregar a Alejito, y las mujeres a que no lo habían de entregar; y que viéndose ellas perdidas entregaron el muñeco a dicho indio, que era testigo un fulano Ascencio, que fue con dicho indio a bajar dicho muñeco. Sabe que, estando enferma Cayetana, hija o nieta de dicha Juana Simona de los Reyes, entraba en la casa de la enferma una pollita y se le subía encima de noche; todos decían que dicha Juana se volvía polla y pisaba a la enferma, con cuyas pisadas quedaba la enferma bien molida. Que un hospital que tenía el indio Francisco Miguel en Tangamacato, curato, todos decían que la referida Juana Simona y su cuñada Melchora los tenían enfermos con artes diabólicas. Que todo lo que lleva dicho es notorio, pública voz y fama, y que esta es la verdad por su juramento, en que se afirmó y ratificó. Dijo que sería de más de cincuenta años de edad, que las generales no le tocan y que no firma por no saber; lo firmó su merced. De que doy fe. Bachiller Bernardino [f. 59v] (56v) Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario substituto.

2°

En la villa de Pinzándaro, en siete días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, su merced, el señor juez eclesiástico, hizo parecer en este juzgado a Manuel Cándido de Salas, mulato libre, viudo y vecino de esta villa, de quien su merced recibió juramento, que lo hizo en forma y conforme a derecho, so cargo de él prometió decir verdad. Y siendo examinado por el conocimiento, trato y comunicación de Melchora Sandoval y de Juana Simona de los Reyes, mujer de Felipe Marmolejo; y si sabe que éstas sean hechiceras o han tenido esa fama, dijo que conoce a esas mujeres muy bien, con mucho trato y comunicación, y que querer escribir a[h]ora por menor las cosas diabólicas de estas mujeres es escribir muy largo. Primeramente, de público y notorio, pública voz y fama,<sup>391</sup> [f. 60r] (57r) sabe todo lo que va a decir: que ambas, «Chora» y «la Marmolejo» (porque así se conocen aquí), son las más finas hechiceras de esta villa, y aunque se dice haber otras, no son tan públicas como estas dos; si parece que hacen gala de ello, y es que el demonio debe de decirles «no temas,

---

<sup>391</sup> Subrayado: público y notorio, pública voz y fama

que yo te amparo», pues vivía en *Jesucristo* Alejo de la Cruz, éste se enfermó de tal suerte que sólo estaba en sí para sentir los dolores de cabeza y para lo demás no. Luego, fue corriendo la voz que «Chora» y su cuñada, Juana «la Marmolejo», lo tenía [h]echizado y traspasada la cabeza con espinas, de manera que fue necesario hacerle un torito fuera de la casa por tener silencio, porque de chanza que cruzara alguno a pie o a caballo se quería morir aquel hombre. Vino a curarlo un indio que v[e]nía huyendo de Tepalcatepec porque lo querían prender por hechicero, y éste se acomodó a curar a dicho Alejo; con efecto, luego lo puso por [f. 60v] (57v) obra y para sanarlo le dijo a un Ascencio, que vivía allí, que lo había de acompañar a una entradita, le daba una taza de vino que bebiera y Ascencio no lo quiso beber, decía que era hombre de ánimo. El indio se [h]olgó mucho de llevar hombre valeroso a su lado, llegaron al paraje, que era un mal país, donde había un palo alto, allí estaban las dichas «Chora» y Juana; que llegó el indio con imperio pidiendo que le diera[n] a Alejo, y las mujeres respondían que no lo daban, que era muy malo, que por eso lo tenían allí. Lo que había en el palo era un muñeco, que toda la noche se estuvieron batallando las mujeres y el indio, y Ascencio, como a ocho pasos de distancia, mirando todo esto y oyendo lo mismo que se está escribiendo. Que, a la mañana, con sus artes diabólicas estaban las mujeres ca[u]tivas o sin poderse ir, por cuya razón le ofrecían dinero al indio antes que dar a Alejo. El indio se cerró en [f. 61r] (58r) que no quería dinero, sino a Alejo, hasta que ya vino esclareciendo lo vinieron a dar diciendo dichas mujeres «baja, Alejo», y el indio decía «yo lo recibo»; volvían la mujer a decir «baja, Alejo», y el indio, «yo lo recibo». A unas cuatro o seis veces, bajó un muñeco de lo alto y lo cogió el indio. Esto se hizo notorio por el indio y por dicho Ascencio, a quien se le daba asenso y no tenía el menor recelo de contarlo. También se dijo de público y notorio que las dichas «Chora» y Juana mataron de [h]echizo a Carlos Mellín; es público y notorio que las dichas Juana Simona y su cuñada Melchora mataron de [h]echizo a Juliana, mujer que fue del difunto Leonardo de Torres, por cuya causa estuvo presa la dicha Melchora, y a Juana no la aprendieron porque mediaba no sé qué respectillo. En fin, ello es que las dos mujeres fueron llamadas a Tepalcatepec, así por esta causa como porque tienen maleficiado a Carlos Hernández, mulato libre, vecino que fue de esta villa. Tam- [f. 61v] (58v) bién se hizo notorio que por interés los había dejado venir el señor juez comisario de la inquisición y cura juez eclesiástico, licenciado don Fernando Arregui y Villena, y allí en Tepalcatepec se mantuvo muchos días la dicha Juana Simona y su cuñada,

no sabe si en calidad de presa en casa de Mayorquín, hasta que se vino libre. También es público y notorio, pública voz y fama, haber maleficiado dichas dos mujeres a Gertrudis, la mujer de Juan de Dios Salas; a Luisa, la mujer de Ignacio Sinaloa; a Pedro Solorio, y a la mujer de Felipe Navarro, que a[h]ora siete u ocho años estuvo curando un indio de San Juan de los Plátanos en Tangamacato. Que así en esta jurisdicción, como fuera de ella, son conocidas las dos dichas mujeres por tales hechiceras. Que esta es la verdad por su juramento, en que se afirmó y ratificó. Dijo ser de cincuenta años y algo más, y que [f. 62r] (59r) no firma por no saber. Lo firmó su merced. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario sustituto.

3°

Y luego, incontinenti, el señor juez eclesiástico hizo parecer en este dicho juzgado a Alberto Hurtado, mulato libre, casado, vecino de esta villa; de quien su merced recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad. Y siendo preguntado por el conocimiento, trato y comunicación de Juana Simona de los Reyes, mujer legítima de Felipe Marmolejo, y de Melchora Sandoval, viuda de Pascual de los Reyes, si estas mujeres tienen o no tienen fama de hechiceras, dijo que habría doce años que se avecindó en esta villa, donde luego luego supo la fama de ambas mujeres ser finísimas hechiceras, y que todos les temblaban; y aunque se dice que [h]ay otras hechiceras, sólo éstas son las de fama. Que [f. 62v] (59v) con el motivo de ser oficial de herrero, un fulano, Cristóbal Huerta, vivía con otro maestro herrero, que lo era Leonardo de Torres; que dicho Huerta le contó al que declara que queriendo don Diego de Neira, alcalde mayor, no queriendo sino que se llevaba el ganado de Felipe Marmolejo, el que habían sacado de Santa Catarina y tenían en pastoreo en San Mateo para cargar con él y llevárselo. Y una noche dicho Cristóbal Huerta, compadecido del estrago, le dijo a Luis Solencio, como de chanza, «vamos a hacer una hombrada con Marmolejo, quizá le escaparemos su ganado». Que se fueron y hallaron toda la gente metidos en una casita cenando y el ganado solo, que con gran facilidad lo arrearon y se fueron para El Ancón con él a montarlo; y habiendo pasado el río se le aparecieron dos perros grandes que se le colgaban del estribo y les hacía miedo, y por más que les huía no podía quitárselos de allí hasta que [f. 63r] (60r) sacó la escopeta y dijo «valga el diablo a estos perros». Y queriéndoles tirar, de improviso se volvieron gente

aquellos perros, y fueron Felipe Marmolejo y su mujer, Juana Simona de los Reyes, diciendo a dicho Felipe «tente, hombre, tente; que yo soy. Que de ver la hombrada que has hecho, te venimos a ayudar», de que quedó bien asombrado dicho Huerta. Y se fueron juntos hasta cerca de donde se quedaron los dos (Marmolejo y su mujer) y el que declara, con su compañero Luis Solencio, se volvieron y hallaron por donde pasaron no haber hecho rastro el ganado; y llegaron al pastoreo donde estaba don Diego de Neira grandemente admirado de ver que se le había ido el ganado y que lo peor era no hallar rastro. Allí hizo la deshecha<sup>392</sup> el dicho Huerta haciendo admiraciones. Dice el que declara que el mismo Cristóbal Huerta le contó cómo en otra ocasión, en com [f. 63v] (60v) pañía de otros seis hombres, al entrar en el río, en el paso de Santa Catarina, en la orilla de él, estaba una nieta de dicha Juana Simona, llamada Cayetana, a quien dicho Huerta le dijo «hazte a un lado, niña, no te antecojan<sup>393</sup> y te echen en el río». Se rió la muchachita y les dijo «deme algo y verán cómo me vuelvo pescadito», que dicho Huerta, con la mala fama de [h]e[c]hiceros, la dicha Cayetana y sus dichos abuelos, les dijo a los compañeros «tiempo es ver un primor. Venga algo que darle a esta muchacha y lo veremos», que con efecto juntaron un par de reales y se los dieron; ella se desnudó diciendo «por allí donde ustedes han de salir, me verán salir a mí», y se tiró en el río. Y luego, con cuidado vieron dos hombres un lagartito que salió hasta tres pasos fuera del río, y se volvió a entrar, y vino a salir en la forma que se tiró diciéndoles «¿me vieron?, ¿qué les parece?»; aquí los hombres le preguntaron que quién la había enseñado, y ella dijo que [f. 64r] (61r) su nana Juana. Que el que declara le dijo a dicho Huerta «vamos platicando de otra cosa, porque eso no lo puedo creer», a que le dijo dicho Huerta «no es artículo de fe, no lo crea usted, pero ya tengo [h]echa denuncia de ellos ante el cura de Tepalcatepec, como juez de la Inquisición»; y que había contra los dichos Marmolejo y su mujer, y Melchora, otras declaraciones: que el haberse salvado de eso fue con doscientos pesos y una o dos mulas que dicho Marmolejo le regaló a dicho señor comisario. Dice el que declara, bajo el mismo juramento, que teniendo preso el señor bachiller don Juan Marín a un indio de San Juan de los Plátanos, por curandero supersticioso, y que a las personas que curaba las curaba de hechizo, el que habían hecho las dichas Melchora y Juana Simona, se le

---

<sup>392</sup> «HACER LA DESHECHA. loc. verb. disimular (ocultar o encubrir)», Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> consultado el 16/02/2020.

<sup>393</sup> «ANTECOGER. tr. Coger a alguien o algo, llevándolo por delante», Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> consultado el 16/02/2020.

ofreció llegar una noche a casa de Micaela la Mellina y al llegar iba saliendo Juana Simona de los Reyes, donde se saludaron y se fueron cruzando, entró al corredor de la casa, don- [f. 64v] (61v) de estaba sentado don Pedro Mellín, y habiéndose saludado salió de dicho don Pedro decirle al que declara: «mire, usted, las cosas de esta india vieja bruja». Le dijo el que declara «pues ¿qué le ha sucedido a *vuestra merced* con ella?» y le respondió: «aquí vino a hipotecarme su rancho con todos sus bienes para que le preste cien pesos de la cofradía de la Soledad, para dárselos al padre Marín y salir de sus brujerías»; a que le dijo «¿y pues qué salió de eso?». Respondió «tanto me aburrió que le dije e[n]viara al rancho por ellos». Mas dice el testigo que una mujer de esta villa llamada María Alcalá, la cual ya es difunta, le contó que, viniendo del Calvario, calle abajo, en los \*\*\*cos de José de los Santos, sería media noche, venía con un su galán llamado José Cipriano, abrazados, estaba un tecolote cantando y ella muy de secreto, y al oído, como que venían juntos y abrazados, le dijo «esa es la Marmolejo». Que a otro día vino dicha Alcalá [f. 65r] (62r) a casa de la Marmolejo, y estando en ella se fue en el \*\*\*ando y le dijo la dicha Juana «eres una malagradecida, que después que te doy un bocado en mi casa te pones a hablar mal de mí», a que le dijo «pues ¿en qué te he ofendido? Yo no he dicho cosa de usted». «Si no has dicho cosa, y anoche cuando venías del Calvario estaba un tecolote cantando en los \*\*\*cos de José de los Santos, y dijiste “es Juana la Marmolejo”». Dicha Alcalá se quedó bien espantada que lo que había pasado entre dos con secreto, y que ninguno se lo había de decir, lo halló en su boca. Que es público y notorio, pública voz y fama que es hechicera dicha Juana Simona; y que esta es la verdad por su juramento, en que se afirmó y ratificó. Dijo ser de cuarenta y nueve años, poco más o menos, que las generales no le tocan y que no firma por no saber; lo firmó su merced. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario substituto.

[f. 65v] (62v) 4°

En dicha villa y juzgado eclesiástico, en seis de octubre de dicho año, para la información que de oficio está recibiendo el señor cura de esta villa, hizo parecer ante sí a Pedro Rebolledo, español, casado y vecino de esta villa en la hacienda nueva; de quien su merced recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad. Y siendo examinado por el conocimiento, trato y comunicación de Felipe Marmolejo, su esposa Juana Simona de los Reyes y Melchora de Sandoval, y si

sabe que éstos sean hechiceros, dijo que los conoce desde que abrió los ojos y desde que tiene uso de razón sabe que las dos dichas mujeres son finísimas hechiceras; que de Marmolejo no sabe cosa alguna, pero que si lo es será muy oculto: las dos mujeres sí, ni miedo han tenido de serlo. De tal suerte es la mala fama, que le pueden preguntar [f. 66r] (63r) muchacho de los de esta villa si las dichas son hechiceras o no, luego han de decir que sí. Sucedió pues que, habiéndose venido unos tres potros de un hombre de Chandio<sup>394</sup> (que no se acuerda cómo se llamaba), vinieron a dar los potros a casa de Manuel Barrón; ya el dueño de los potros se los había encargado a Marmolejo y habiéndose pasado algún tiempo el dueño se los encargó a dicho Manuel Barrón, diciéndole que los ensillara y se sirviera de ellos en tanto que se amansaban. Tomó Barrón los potros y comenzó a ensillarlos, y especial un rosillo mascarillo, de cuyo hecho se enojó la dicha Juana Simona y le decía «no me ensilles ese caballo, porque ese caballo te ha de costar la vida». Que luego lo tumbó el caballo y se veía a la muerte, ya de ahí se empezó a decir que la Marmolejo tenía hechizado a Manuel Barrón: le fue cosiendo la barriga y, si no se le da asenso, dice que se le pregunte a Antonia la Guata, que era su hermano dicho Barrón, [f. 66v] (63v) de qué murió su hermano. Luego, ha de decir lo mismo que el que declara. Esto lo dice porque su esposa se lo decía.

Dice el que declara (según el vulgo decía) que, habiendo tenido ilícita amistad dicha Juana Simona con Antonio Rodríguez, determinó quitarse de ella y para mejor asegurarse dicho Rodríguez dio traza de hacerse compadre con la dicha; que se hicieron compadres y después de serlo todavía quería ella pecar con el dicho, y como él no quiso luego ella lo [h]echizó y se le hinchó la barriga y hería una mano. Luego luego por todas partes no había otra cosa más de «la Marmolejo hechizó a Antonio Rodríguez», que así vivió mucho tiempo padeciendo y así acabó la vida. Dice el que declara que una mujer llamada Feliciana curaba a Rodríguez y siempre le decía «ya le he curado por varios modos y no le puedo sanar; tú estás [h]echizado como lo dice el mundo. Todos dicen que Juana la Marmolejo te tiene así». Él también, creyendo que estaba hechizado; ello es [f. 67r] (64r) que se agarraron en Parandián, yendo la dicha Juana para Santa Ana, y la dicha Fabiana le decía «eres hechicera y muy hechicera, y tú tienes a Antonio Rodríguez así porque no quiere dormir contigo», y la Marmolejo le dijo a dicha Fabiana «anda, no me comercie más pan» y se fue dicha Fabiana a su pueblo, donde

---

<sup>394</sup> Rancho anexo a la hacienda La Concepción, perteneciente al distrito de Apatzingán (Ley Orgánica de División de Michoacán, 1919, p. 51).

luego luego cayó y se murió, según todos decían de hechizo, a pocos días de caída. Dice el que declara que, habiendo sido llamada dicha Marmolejo y dicha Melchora en Tepalcatepec por el señor cura de allí, que era comisario del Santo Oficio, como compadecido le dijo a Juan Manzo, yerno de la dicha Juana Simona, «qué lóbrego y qué triste que está el rancho», a que le respondió «peor se ha de ver, Dios consiente y no para siempre», a que se hizo cargo de que fueron ciertamente llamados por algunas quejas o cargos que les harían en materia de hechiceros. Dice el que está declarando que de público y notorio, pública voz y fama, las dichas «Chora» y Juana [f. 67v] (64v) Simona mataron a Juliana, la mujer de Leonardo de Torres, por cuya sospecha y que sé yo otras cosas, fue presa dicha Melchora, y la dicha Juana no sabe por qué razón no la prendieron entonces; asimismo, sabe que dicha Juana hechizó a Bernardo [P]ize[n]o, por cuya razón un hijo de [P]ize[n]o quería ahorcar a la dicha Juana Simona, de cuyo hechizo murió dicho [P]ize[n]o. Que también es público y notorio cómo la dicha Juana hechizó a Carlos Mellín, de cuyo hechizo murió; que también es público y notorio que dicha Juana Simona [h]echizó a Pedro Solorio, cuñado del que está declarando, habiéndolo dejado sin pellejo desde la cabeza hasta los pies, y de la sanguaza que le escurría, o se le criaba, se le formaban unas escamas que parecía lagarto. Que por último todo lo dicho es público y notorio, y otras cosas que no se acuerda. Y que, aunque se dice que otras mujeres de este país son hechiceras, no parece que lo son. Y que esa es la verdad por su jura- [f. 68r] (65r) mento, en que se afirmó y ratificó. Dijo ser de más de cuarenta años de edad y las generalidades no le tocan, y no firma por no saber. No firma por no saber, lo firmó su merced, de que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario substituto.

5°

En esta dicha villa, día, mes y año, su merced, el señor juez eclesiástico, hizo parecer a don Pedro Mellín, español, viudo, vecino de esta jurisdicción, en los curi\*ales, de quien su merced recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado; y siendo examinado por el conocimiento, trato y comunicación de Juana Simona de los Reyes, mujer de Felipe Marmolejo, y de Melchora de Sandoval, su cuñada, mujer de Pascual de los Reyes, si sabe que estas dos mujeres sean hechiceras, dijo que conoce a dicho Marmolejo y a las mujeres

por quien se le pregunta de muchos años a esta parte, con tal fe de hechi- [f. 68v] (65v) ceras ellas que a cualquiera muchacho que se le pregunte lo dirá a toda carrera, porque así en esta jurisdicción como fuera de ella es muy sabido. Dice el que declara que sabe cómo una noche estaban durmiendo en casa de Marmolejo y se le ofreció a Rosa, nuera de las dichas Marmolejo, y su esposa levantar a dicha Juana Simona, que después de haberla llamado por su nombre con voces altas, visto que no oía, le hizo fuerza, se fue para ella y la levantó de la cabeza tres o cuatro veces, y la halló como un cuerpo muerto; le dijo Rosa a su marido (que también se llama Felipe) «Felipe, mira a tu madre que no se quiere levantar» y que él, medio dormido, le dijo «déjala ahí, se levantará», y la dejaron. Y al amanecer se levantó dicha Rosa a moler, y estando moliendo cerca de donde estaba su suegra acostada, vio entrar un animalito, y entre si percibe o no lo que es le pareció que, a modo de tejoncito, coyotito o [f. 69r] (66r) quién sabe qué fue llegó el animalito a la cabeza de dicha suegra y como que le andaba por la cara, de improviso se les desapareció y dicha Juana se empezó a rebullir, y luego que abrió los ojos se levantó a toda prisa, y se fue para donde estaba la dicha Rosa, se le hincó delante y puestas las manos le dijo «hija, por vida tuya cállate la boca, haz de mí lo que quisieres, mira que tú solamente me has visto». Dice el que declara que llamen a Chepillo Salas, el marido que fue de Cayetana, y bajo de juramento él dará buena razón de las maldades de la referida Juana Simona, como que vivió dentro de la casa, y también dirá cómo estando enferma dicha Cayetana le decía de su marido «si mi nanita quisiera yo sanara», y él, con toda paciencia, le decía «hijita, si no quiere ¿qué le hemos de hacer?». Que el vulgo decía que dicha Juana Simona tenía hechizada a dicha Cayetana, sin embargo de ser su hija o nieta. Mas dice el que está declarando [f. 69v] (66v) que estando (habría catorce o quince días) haciendo elección de mayordomo de la cofradía de nuestro amo, el Santísimo Sacramento de esta parroquia, tenían por asentado dicho Marmolejo y su esposa salir electos dicho Marmolejo de mayordomo; lo fue Carlos Mel[í]n, hermano del que está declarando, que luego se dijo mucho: «será si la Marmolejo no [h]echiza a Carlos Mel[í]n». Que a pocos días resultó dicho Carlos con un embarazo en la barriga que le subía al estómago como una bola, de suerte que se le ponía la mano encima y la levantaba como si tirara un reparo. Que en ese tiempo había en Jalpa un indio llamado Roque, muy curandero, que el que declara lo llevó a que curara a su hermano y luego que el indio vio al enfermo le dijo al que declara que la Marmolejo lo tenía hechizado, y aquella bola que le arr\*\*ba de la barriga al estómago era

un puerquito que le había echado dicha Juana la Marmolejo; y con lo [f. 70r] (67r) que antes de estar enfermo dicho Carlos se decía se impresionó en que estaba [h]echizado su hermano, quien a pocos días murió, y luego entró dicho Marmolejo de mayordomo en la cofradía. Que por las maldades de dicha Juana Simona la Marmolejo y las de su cuñada Melchora estuvieron en Tepalcatepec contestando a estas denuncias y querellas que ante el señor cura Villena les pusieron, las cuales se compusieron con reales y mulas, una o dos. Que más pudiera decir, pero que no se acuerda, que soliciten a Vicente Meza, que sabe que está en la Hacienda de la Huerta, y él dará razón de un muñeco que le había formado dicha Juana. Que esta es la verdad por su juramento que reafirmó y ratificó. Dijo ser de más de sesenta años de edad, que las generales no le tocan, y que dicha Rosa y Felipe, su marido, sí son sus compadres, y que no firma por no saber; lo firmó su merced. [f. 70v] (67v) De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

6° Don José Antonio Mellín

En la villa de Pinzándaro, en siete días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años; para lo contenido en estas diligencias, el señor juez eclesiástico hizo parecer ante sí y en este juzgado a José Antonio Mellín, español, de quien su merced recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad; y se le preguntó por el conocimiento, trato y comunicación de Felipe Marmolejo, Juana Simona de los Reyes, su esposa, y por Melchora Sandoval, cuñada de dicha Juana y viuda de Pascual de los Reyes, si sabe que éstas son hechiceras o no lo sabe. Dijo que tiene treinta y ocho años de edad, que vivía en Tepalcatepec y desde bien muchachito sabía cómo eran hechiceras dichas dos mujeres; que hará [f. 71r] (68r) veinte y uno que vive aquí y cada día con más fama de hechiceras, de suerte que se les tiene miedo y siempre han vivido temidas. Que siendo Carlos Mellín, padre del que declara, mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento, se enfermó de un mal inconocible porque de la barriga al estómago le brincaba una bola, luego se \*igió que la Marmolejo lo había hechizado. Que así el que declara como unas sus cuñadas y tío, don Pedro Mellín, hicieron muchas diligencias por sanarlo, no habiéndolo conseguido, se valió dicho tío de traer a un indio llamado Puque para que lo curara; el indio, luego que vio al enfermo, dijo «cuándo ha de sanar este pobrecito, si la Marmolejo le tiene echado un puerquito en la barriga». Tales razones dio el indio que

quedaron todos impresionados en que era cierto el hechizo, mayormente cuando antes se había dicho: «¿No fue Marmolejo mayordomo de la cofradía?, pues corre riesgo [f. 71v] (68v) que su mujer mate a Carlos Mellín», que ello es que dentro de breve tiempo murió dicho su padre y todos a una voz que la referida mujer de Felipe Marmolejo lo mató. Que sabe estuvieron presas dichas mujeres, o al menos detenidas en calidad de presas, en Tepalcatepec siendo comisario del Santo Oficio el señor cura Villena. Que esta es la verdad por juramento, en que se afirmó y ratificó. Dijo que no firma por no saber, lo firmó su merced. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

#### 7 Pablo Ayala

En dicha villa, día, mes y año, en este juzgado, su merced, el señor cura y juez eclesiástico, hizo parecer ante sí a Pablo de Ayala, de calidad mestizo, casado y vecino de esta jurisdicción en el rancho de la [H]uacana, de quien su merced recibió juramento, que lo hizo en forma y conforme a derecho, en que pro[f. 72r] (69r) metió decir verdad en todo lo que supiere y le fuese preguntado. Y siendo preguntado por el conocimiento, trato y comunicación de Felipe Marmolejo, Juana Simona de los Reyes, su mujer, y Melchora Sandoval, viuda de Pascual de los Reyes, dijo que a todos los conoce, que a dicha Juana por «la Marmolejo» y a dicha Melchora por «Chora», que los ha tratado y comunicado, y que desde su tierra ya sabía que eran las dichas dos, Juana y «Chora», finísimas hechiceras; que ya se deja entender, que cuando él lo sabía, habría otros que lo supieron, y no pocos, y más con el escándalo de hacerlas comparecer el señor inquisidor don Fernando Villena, cura que fue de Tepalcatepec, en dos distintas ocasiones por denuncias y cargos que en aquel juzgado había contra dichas dos mujeres, y tal vez puede ser que contra el viejo Marmolejo. Que no se acuerda qué cargos serían, lo que sabe es que compusieron [f. 72v] (69v) [los] Marmolejos ese par de cuentos, on cuentos, con dinero y una o dos mulas que le dieron a dicho señor inquisidor, que ya se deja entender que cuando sueltan porción a pesos y mulas, delito debía de haber. Que en otra ocasión querían llevar a dichas dos mujeres con el mismo señor inquisidor y la dicha Juana (como ella ha sido tan desbocada, tan desvergonzada) decía «o si para allá vamos, en hora buena, ¿qué en habiendo de esto que se me da a mí?» y con la mano arqueando los dos dedos grandes señalaba pesos; que por esto se han valido con cuanto han querido, porque no se ha

hecho justicia. Dice, el que declara, que el año de cincuenta y tres ya vivía en esta tierra y ese mismo año eligieron a Carlos Mellín de mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento de esta parroquia, y a poco de haber entrado en la administración se enfermó dicho mayordomo (quien tenía de ca-[f. 73r] (70r) poral al que declara en la estancia de San Mateo) de un mal que no se sabía qué pudiera ser. Luego se soltó un rumor por toda la jurisdicción que dicha Juana lo tenía hechizado, a que concurría dicha Chora y le tenían echado un puerquito en la barriga; que preguntaba «¿por qué ha de haber hechizado la Marmolejo a Mellín?» y le respondían «porque eligieron de Mayordomo a Carlos Mellín y no ha Marmolejo, no hay otra razón». Que, siéndole cada día más mal dicho Carlos, determinó don Pedro Mellín traer, como trajo, un indio que vivía en Jalpa llamado Andrés Puque, el indio con fama de hechicero, para que curara a su hermano. Y el indio a grito abierto decía que la Marmolejo lo tenía hechizado y no podía él curarlo, y como no cesaba el rumor parecía que cada uno veía cierto el hechizo, muy creídos en esto. Que en este tiempo, el que declara había emprendido un atentado y fue decirles a dicho [f. 73v] (70v) don Pedro, como principal paciente, a los yernos de dicho Carlos (que eran Juan de San Pedro Álvarez, Juan Agustín Salgado y José Carrillo) y a José Antonio, hijo de dicho Carlos, que trajeron a esta villa a dicho Puque, y que contestara con la dicha Juana sobre este asunto que, dando el indio algunas razones, haciéndole bueno a la Marmolejo que ella había hechizado a Carlos y que pasara todo esto delante del señor cura, que luego y sin dilación alguna, más que fuera delante de Marmolejo y de sus hijos, levantar a dicha Juana y también al indio, y dar con ellos en Valladolid presentándolos al señor obispo, quien sabría determinar muy bien que allí no habían de jugar ni gastar sus reales y mulas, que no lo hicieron porque les faltó el valor y temían no los hechizaran a ellos, y se quedó así. Que también dice el vulgo haber hechizado dichas dos mujeres [f. 74r] (71r) a Solorio y a la mujer de Juan de Dios Salas, y a otras mujeres; que no se acuerda por ahora de otras cosas y lo que tiene dicho es verdad por el juramento que tiene hecho, en que se afirmó y ratificó. Declaró ser de más de cincuenta años de edad, y que no firma por no saber; lo firmó su merced. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

En la villa de Pinzándaro, en diez días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, su merced, el señor cura y juez eclesiástico, hizo parecer en este juzgado a don Nicolás de Mora, español, casado y vecino de esta jurisdicción en el rancho de El Terreno, de quien su merced recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo [f. 74v] (71v) que supiere y le fuese preguntado. Y siendo examinado por el conocimiento, trato y comunicación de Felipe Marmolejo, Juana Simona de los Reyes, su mujer, y de Melchora Sandoval, cuñada de dicha Juana y viuda de Pascual de los Reyes, dijo que a todos los conoce con mucho trato y comunicación; y preguntado si sabe que éstos sean hechiceros o que usen de algunas cosas supersticiosas, dijo que de público y notorio, pública voz y fama, desde que abrió los ojos o desde que tiene uso de razón sabe que dichas mujeres son hechiceras, como que llegó ocasión de que, por historia que tuvieron, vituperaba a dicha Juana tratándola de hechicera, así por lo notorio como porque ella misma le había dicho al que declara que tenía fama de hechicera. Dice el que declara que un mulato de esta jurisdicción, llamado Antonio Rodríguez, le contó cómo teniendo ilícita amistad con dicha Juana fue a su casa y la citó para que saliera a pecar con él y ella le dijo «vete [f. 75r] (72r) allí detrás de la casa y espérame», y él se fue a esperarla a una distancia de cien pasos, poco más o menos, que habría de la casa a un mogotito.<sup>395</sup> Y allí la esperaba, haciendo una luna como si fuera la mitad del día, y de la casa al mogotito, campo abierto, y él, hecho Argos,<sup>396</sup> mirando cuando salía dicha Juana vio salir a una burra y pasar junto a él, y como él no se descuidaba en mirar para la casa, hablale de repente dicha Juana atrás del mogotito, volteó la cara y le dijo «pues ¿por dónde veniste?, que no te vi salir». «Ahorita acabé de pasar», y él le dijo «ahorita pasó una burra», ella le dijo «estarías dormido y por eso no me viste». Que con la fama de hechicera y la acción de haber salido en forma de burra a verse con él e intempestivamente desaparecerse la burra y resultar ser ella, como por satisfacer a Marmolejo (que ya andaba con malicias) determinaron hacerse compadres convidando dicho Antonio a dic-[f. 75v] (72v) chos Marmolejo y su mujer, quienes le ba[u]tizaron un hijo y que, sin embargo de esto, todavía quería ella estar amancebada con

---

<sup>395</sup> «MOGOTE. m. Cualquier elevación del terreno que recuerde la forma de un monte», Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> consultado el 23/02/20.

<sup>396</sup> «ARGO. Pero el Argo de más celebridad —designado a veces por la forma latinizada *Argus*— es el biznieto del anterior [hijo de Zeus y Níobe]. Según unos, sólo tenía un ojo; según otros, poseía cuatro, dos que iraban hacia delante y dos hacia atrás. Finalmente, otras versiones le atribuyen una infinidad de órganos visuales distribuidos por todo el cuerpo» (Grimal, *op. cit.*, p. 46).

dicho Antonio. Que dicho Antonio ya no quiso y se cerró en eso, luego luego se enfermó el referido Rodríguez de la barriga y de un brazo que fue imposible sanar. Trajeron una mujer de Cuacomán<sup>397</sup> llamada Fabiana para que lo curara, y luego que dicha mujer metió mano a curarlo, en forma de animales le salieron dicha Juana y Melchora, y anoche y la aporrearon, que la dejaron al morir, como de facto se fue dicha mujer Fabiana y ni aun a Cuacomán llegó, sino que en el camino se murió. (Este Antonio Rodríguez que estamos mentando es el mismo de quien habla el cuarto testigo) Que, asimismo, le contó dicho Rodríguez al que declara que, así por haber matado dicha Juana a dicha Fabiana como por haberlo enfermado, quería una vez matarla, y espíandola en el camino de Pinzándaro a Santa Catarina la en-[f. 76r] (73r) contró, y metiendo mano al cuchillo no lo halló y dicha Juana le dijo «vete y dile a tu mujer que corte tal zacate, lo cueza y te lave con él, y sanarás». Que así lo hizo y sanó, pero que después fue peor y que así enfermo de hechizo vivió, y de esa manera murió. Dice el que declara que, estando dicho Marmolejo de caporal en San Mateo, le arrendó Joaquín Auyuyano unas vaquitas, y porque desahijó un becerro tuvieron razones y luego resultó enfermo dicho Joaquín. Fueron por un indio médico a Tancítaro, vino y metió mano a curar, y luego esa noche le salieron las dichas mujeres en forma de animales y maltrataron al indio; y luego luego se fue y luego que llegó a Tancítaro se murió. Dice el que declara que no sabe por qué razón tuvieron historia dichos Marmolejos con Santiago Sánchez, mulato de esta jurisdicción, que sobre el pleito resultó enfermo dicho Santiago y se murió. Que no había otra cosa, sino que había muerto de hechizo, por cuya razón quería [el] teniente Sánchez matar a dicha Juana; y bien carga-[f. 76v] (73v) do de armas para donde quiera que la topara matarla, y que cuando se topaban no tenía dicho teniente valor para hacerlo porque a más del miedo se hallaba sin fuerzas. Dice el que declara que, habiéndose enfermado Juliana Brambila, mujer que fue de Leonardo de Torres, no había dicha cosa, sino que las dichas Juana Simona y Melchora, su cuñada, lo habían hechizado, por cuya razón buscaron quién curara a dicha Juliana, sino un indio llamado Andrés Pedro, y éste dijo que las dichas dos mujeres tenían hechizada a la dicha Juliana; que se le puso la barriga muy alta y por esto

---

<sup>397</sup> Posiblemente se trate de Coalcomán, «El Distrito de Coalcomán se forma de la Municipalidad de su nombre y de las de Chinicuila y Aquila» (Ley Orgánica de División de Michoacán, 1909, p. 59). En 1831, «el Congreso del Estado decretó la creación del partido y municipio de Coalcomán, con cabecera del mismo nombre, a la que se le otorgó la categoría de Villa» (Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Disponible en línea: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM16michoacan/municipios/16015a.html> consultado el 23/02/20).

estuvieron presos la dicha Melchora y Andrés Pedro. Y luego, una noche, estando bueno y sano Andrés Pedro amaneció muerto en el cepo,<sup>398</sup> sin hallarle señales de que él se hubiera matado, sino como que lo ahogaron. Todos decían que lo habían matado dichas mujeres porque declaró contras ellas. Dice el que declara que, estando enfermo Ber[f. 74r] (77r) nardo Pi[n]zeno, él mismo le contó que se había ido a curar a varias partes y que allá le decían que la Marmolejo lo había hechizado; y que así murió, por cuya razón un hijo de Pi[n]zeno quería ahorcar a dicha Juana la Marmolejo. Lugó<sup>399</sup> el caso de ponerlo en ejecución, pues le llegó a echar un lazo y ella se lo sacó, y el muchacho quedó con los brazos caídos como ligado. Dice el que declara que de público y notorio, pública voz y fama, en un cerrito que llaman Calambre[s],<sup>400</sup> cerca de esta villa, está una cueva, la que se ha empeñado en buscar y no la ha podido hallar, en cuya cueva se forma una danza de varias mujeres de esta villa, siendo monarca Nicolás Sierra, mulato de esta villa, y Malinche, la dicha Juana Simona. Que esta es la verdad por el juramento que hecho tiene, en que se afirmó y ratificó. Dijo ser de cerca de sesenta años, y que es compadre de dichos Felipe Marmolejo y de Juana Simona; y lo firmó con su merced. De que doy fe. Bachiller [f. 77v] (74v) Bernardino Antonio Lepe. Nicolás de Mora. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

José Cristóbal Huerta

En dicha villa de Pinzándaro y juzgado eclesiástico, en siete días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, en prosecución de estas diligencias su merced, dicho señor juez eclesiástico, hizo comparecer ante sí a un hombre de quien recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado; y siendo preguntado por su nombre, calidad, estado, oficio y vecindad, dijo llamarse José Cristóbal Huerta, ser español, soltero, de oficio herrero y vecino del partido de Peribán, en el pueblo de Los Reyes. Y siendo examinado por el conocimiento, trato y comunicación de Felipe Marmolejo, de su esposa Juana Simona de los

---

<sup>398</sup>«CEPO: m. Instrumento hecho de dos maderos gruesos, que unidos forman en el medio unos agujeros redondos, en los cuales se aseguraba la garganta o la pierna del reo, juntando los maderos», Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es> consultado el 24/02/20.

<sup>399</sup> Podría ser «Legó el caso de ponerlo...», o bien «Llegó el caso de ponerlo...»; sin embargo, las grafías de «Lugó» son claras.

<sup>400</sup> «Cerro Calambres es una colina en Michoacán y tiene una altitud de 274 metros. Cerro Calambres está situada al sureste de Eréndira» (Mapcarta [en línea] <https://mapcarta.com/es/31360570> consultado el 24/02/20), comunidad que se encuentra a 2.5 km. de Pizándaro.

Reyes, y de Melchora Sandoval, cuñada de dicha Juana, viuda de Pascual de los [f. 78r] (75r) Reyes, y si sabe o tienen noticia que estos sean hechiceros, dijo que a todos los conoce con mucho trato y comunicación cotidiana de más de veinte y dos años que vivió en esta tierra; que el año de veinte y ocho, sería el que declara de trece años, cuando vino y en las canales de esta villa, donde llaman El Calvario, vivía un chino y allí tenía una escuela de treinta y seis personas, hombres y mujeres, viejas y mozas, que les estaba enseñando mágica, otros decían que no era mágica, sino magia, cosa del demonio, cosas supersticiosas. Y el año de veinte y nueve, de orden del señor cura de Tepalcatepec, licenciado don Fernando Villena, comisario inquisidor, a quien él declara sirvió muchos años, formaron, o trataron de que dicho chino hiciese un juego de manos en la casa de calderas de Palandían; que con efecto fue el chino a hacer el juego de manos de parte de noche y estando en él, a puerta cerrada, em-[f. 78v] (75v) pujó la puerta de dicho señor Villena y se dejaba envuelto en una colcha, y el chino se volvió tierra sin que hubiera uno de muchos que allí había que viera por dónde se fue. El que declara estaba allí también. Discípulas de esta escuela eran la dicha Juana Simona, Melchora Sandoval, Nicolasa la Navarro, tata Pancho, el albañil, las Polinarias y otras que no se acuerda mentar. Ya cuando el que declara llegó a esta tierra toda esta gente tenía fama de hechiceras y la han tenido hasta la hora presente. Que fue muy válido que dicha Juana, para probar su habilidad y ver si había aprovechado a la \* en la escuela (que digamos del demonio, no del chino), hizo prueba en un hijo llamado Lázaro, en un pie lo dejó cojo, con que decían iba aprovechando muy bien, que con el tiempo sería eminente hechicera, como de facto sucedió. Que se enfermó Julia- [f. 79r] (76r) na, mujer de su compadre Leonardo de Torres, poniéndole la barriga muy alta, padeciendo gravísimos dolores en ella; que luego todos a una voz dijeron «hechizo conocido. Ésa fue la Marmolejo, porque ella no aguarda mucho, sino por quitarme a[ll]á esas pajas, hechiza a la gente». Y habiendo traído un indio que también tenía fama de hechicero, llamado Andrés Pedro, para que curara a dicha Juliana, dijo dicho indio que él no podía curarla porque si metía mano a hacerlo lo habían de matar dicha Juana y Melchora, que eran quienes habían hechizado a dicha Juliana, razón porque dicho Leonardo puso en el cepo al referido indio y luego, in continenti, se le ofreció al que declara irse a su tierra; que después supo cómo el indio murió intempestivamente en el cepo y estuvo presa dicha Melchora, y se decía, de cosa muy cierta, que las dichas dos mujeres lo habían ahogado. Que a Melchora la soltaron y que lo mismo fue soltarla que a toda carrera

mo-[f.79 v] (76v) rirse dicha Juliana. Que otra ocasión sucedió que, habiéndole embargado don Diego y Neira, alcalde mayor de esta jurisdicción, el ganado a dicho Marmolejo, lo había sacado de su centro y lo tenía en Pastoría de San Mateo para llevárselo, y que una noche convidó el que declara a Luis Solencio para ver si podían hurtarle el ganado a don Diego de Neira. Que con efecto, hallando a los vaqueros de subida, dos arrearon caballada y ganado, y tiraron para el [Amén]; y llegando a la Puerta de Chila,<sup>401</sup> o más acá, alcanzaron dichos Marmolejo y su esposa al que declara, que serían las siete de la noche, de que quedó bien asombrado el que declara (sabiendo que éstos estaban en Ario);<sup>402</sup> y que hablando de la hombrada que había hecho el que declara en hurtarle el ganado, le dijo dicho Huerta «¿pues cómo ha venido usted a dar aquí?», que respondieron «por el rastro», y que esta mañana habían salido de Ario, que hizo reflejar el que declara. Cómo se-[f. 80r] (77r) ría esto cuando Marmolejo le dijo «y salí tarde, serían las ocho o las nueve», que más se espantó, pues de las ocho de la mañana a las siete de la noche hay once horas; de aquí a Ario hay más de treinta leguas, luego es fuerza que éste, con sus artes diabólicas, haiga andado tanta tierra y [h]aiga venido a dar aquí; que allí les entregó su ganado y se fueron para Chila. Y el que declara, con su compañero Solencio, se volvieron a hacer la deshecha. Que en una ocasión, estando con dolores de espanto, Rosa, la mujer de Felipe Marmolejo, el mozo, se le ofreció levantar a dicha Juana Simona, su suegra, y la halló como un cuerpo muerto, y por más diligencias que hizo no la levantó; cuando al amanecer vio dicha Rosa entrar dos guajolotes que se le arrimaron a la cabeza a dicha Juana y le fueron dando vueltas, y allí, muy bulliciosas, se fueron deshaciendo. Y la dicha Juan-[f. 80v] (77v) na sigue rehuyendo, y vio que la nuera la había visto y se fue para ella y se le hincó de rodillas, y que puestas las manos le decía «hija, haz de mí lo que quisieres. Ya me has visto, será cuanto tú quisieres»; y que con efecto se ha verificado que de las nueras es Rosa la más querida y estimada, porque no le descubre estas maldades y la han tratado muy bien. Este testigo es el que cita el tercero de esta sumaria. Que

---

<sup>401</sup> La ranchería Puerta de Chila pertenece al municipio de Apatzingán, Michoacán. Según la Ley Orgánica de División de Michoacán, en 1909 se elevó «a categoría política de Tenencia el poblado de Chila, de la Municipalidad de Apatzingán, denominándose en lo sucesivo Tenencia de Chila» (1909, p. 185).

<sup>402</sup> Según la Ley Orgánica de División de Michoacán, «el Distrito de Ario se forma de la Municipalidad de su nombre y de las de La Huacana y Nuevo Urecho» (1919, p. 36). En 1956, Villa de Ario de Rosales obtuvo el título de ciudad; «Limita al norte con Salvador Escalante, al este con Turicato y Tacámbaro, al sur con La Huacana y al oeste con Nuevo Urecho y Taretan» (Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México [disponible en línea: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM16michoacan/municipios/16009a.html> consultado el 24/02/20).

una ocasión sucedió que, yendo a pasar el Río Grande el que declara con otros cinco o seis compañeros en el paso de Santa Catarina, rancho de dicho Marmolejo, en la orilla de él estaba una nietecita de dichos Marmolejo y su esposa, llamada Cayetana, a quien le dijo Antonio Huerta, hermano del que declara «hazte a un lado, muchachita, no te antecojan» y la muchachita se rio y le dijo «denme un real y verán cómo me vuelvo caimancito». Que entre [f. 81r] (78r) los compañeros juntaron dos reales y se los dieron por ser un primor, y ella se tiró al río, gente, luego asomó hecha caimancito por varias partes del río; y al cabo de un buen rato salió muy fresca, sin cansancio ni cola que le fatigara y les dijo «¿ya me vieron?». Los que cruzaban dijeron «no hay más que pedir, muchacha, ¿quién te enseñó?» y ella respondió «mi nanita Juana», y se fueron cruzando.

Que las dich[os]as mujeres estuvieron presas o no presas o en calidad de presas en Tepalcatepec, en la casa de Mayorquin, de orden de dicho señor inquisidor, por denuncias y quejas que le iban a dicho señor; que si no hubiera delito no hubieran dado una cantidad de pesos (y serían ciento) y dos mulas (como le regaló Marmolejo a dicho señor inquisidor), que esto lo sabe porque don Marco Sánchez, como administrador de dicho señor Villena en la hacienda [f. 81v] (78v) de Tangamacato, le dijo al que declara «es menester traer dos mulas de en casa de Marmolejo, que con ellas y cien pesos ha compuesto su cuento».

Que una ocasión, dicho señor Villena le dijo al que declara, tratando de hechiceros y de las muchas quejas que había de la Marmolejo y Chora «[\* \* \*] para llevar a la Marmolejo a la inquisición es menester cargar con todo Pinzándaro, con todos sus hijos, con los de pecho y hasta los que tienen en el vientre las mujeres». Que de público y notorio, pública voz y fama han hecho estas dos mujeres mucho daño, que han matado mucha gente haciéndolos penar mucho con sus artes diabólicos; y que esta es la verdad por su juramento, en que se afirmó y ratificó. Dijo ser de cincuenta y tres años, poco más; que las generales no le tocan, que no firma por no saber, y lo firmó [f. 82r] (79r) su merced. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí. Manuel de Esquivel, notario interino.

Auto:

En la villa de Pinzándaro, en once del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, ante su merced, el señor bachiller don Bernardino Antonio Lepe, cura beneficiado, vicario, juez eclesiástico de esta dicha villa y sus anexos, [etcétera], pareció Ignacio de la Cruz,

mulato libre, vecino de esta jurisdicción y personero, que anduvo en esta solicitud de Francisco Miguel y de Melchora Sandoval, contenidos en estos autos, y dijo que habiéndose hecho exactas diligencias ha tenido noticia que dicha Melchora se halla en la jurisdicción [f. 82v] (79v) de Apatzingan, en el rancho de [\* \* \*]; por lo que dijo su merced que se debía mandar, y mandó, se libre exhorto a nombre de nuestra santa madre Iglesia y de la suya ruegue y suplique a don Pedro Pérez, lugarteniente general de esta jurisdicción, mande aprehender la persona de dicha Melchora Sandoval, y habida que se la mande a este juzgado con toda guarda y custodia, por convenir así al servicio de Dios nuestro señor. Así su merced lo proveyó, mandó y firmó, de que yo, el notario, doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

[83v] (80v)

En el pueblo de Apatzingán, en catorce días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho, don Pedro Pérez, teniente general de esta jurisdicción de Tan[c]ítaro y Pinzándaro, con el agregado de Sinagua, la Guacamay[a] motines de[\*\*]o, por el capitán comandante don Francisco Antonio de A[j]listimano y Gorospe, alcalde mayor de esta dicha jurisdicción, actuando como juez receptor, con dos testigos de asistencia a falta de escribano público ni real, que no lo hay en los términos del derecho; en vista del exhorto que antecede, pasé personalmente con los de mi cuadrilla al puesto nombrado Jucurusca, en donde se hallaba dicha Melchora, rea contenida en dicho exhorto, a quien aprehendí y puse un par de grillos, y la conducí a estas casas reales en donde estuvo a mi cuidado encerrada en un cuarto. Todo lo cual así lo proveí, mandé y firmé con los de mi asistencia. De que doy [f. 84r] (81r) fe. Pedro Pérez. De asistencia. José María y Savedra. De asistencia. Juan Antonio Chávez.

En la villa de Pinzándaro, en diez y ocho días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, su merced, el señor bachiller don Bernardino Antonio de Lepe, cura beneficiado, vicario, juez eclesiástico de esta dicha villa y sus anexos, etcétera; dijo que se saque de la prisión a Melchora Sandoval, mulata libre, rea presa (fugitiva, cada vez que sabe se menea alguna de hechiceros) y siendo presente se le revisa su declaración al teniente [f. 84v] (81v) de estos autos. Así su merced lo proveyó, mandó y firmó, de que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

En dicha villa y juzgado, día, mes y año arriba dichos, siendo presente la dicha Melchora Sandoval, compañera de Juana Simona de los Reyes, reas en esta causa, su merced, el señor juez eclesiástico, le recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad. Y siendo examinada según la declaración del indio Francisco Miguel (quien las acusa de finísimas hechiceras) y según el contenido de otras declaraciones y otras noticias (que no confían en dichas declaraciones de público y notorio), a pie juntillo todo lo negó; haciéndole presente la escuela que puso El Chivo en el calvario, en casa de las Polinarias, dijo que era mentira, que no ha habido tal escuela ahora ni en ningún tiempo. Se le hizo [por] referente lo público y notorio que era haber en el cerro de Calambre una cueva, y que sola ella con su compañera y otras compañeras lo sabían, donde formaban una danza, siendo Juana Simona de los Reyes (su comadre y cuñada) la [f. 85r] (82r) malinchi de dicha danza, y Nicolás [\* \* \*]<sup>403</sup> el mon [\* \* \*] se le dijo muchas veces que era público y notorio, y que no había en la jurisdicción quien no supiera esta pregunta, dijo que era mentira, que ni siquiera ha oído decir de esta danza con vez de aquí. Se le hizo presente, por ser muy público, haber, en compañía de su cuñada Juana, maleficiado a Alejo Hernández (que le decían Alejito) y haber venido un indio de fuera a curarlo, y ellas, porque el indio no curara al Alejito, le tenían en lo alto de una higuera, que está en un mal país, figurado en su muñeco; dijo que es mentira. Y trayéndole a la memoria cómo fue el indio una noche y les pidió a Alejito, que estaba en lo alto de la higuera, y toda la noche ver\* a [\* \* \*] el indio en que lo habían de dar y ellas en que no lo habían de dar, y en estas porfías les amaneció y porque ya el día las cogía hubieron de dar a Alejito diciendo «vaya, Alejo» (tres o cuatro veces) y el indio decía «yo lo [re]cibo», se cerró en que era mentira. Se le hizo patente haber, entre las dos, maleficiado a Juliana, la mujer de Leonardo de Torres, y haber estado presa [\* \* \*] dicho Leonardo; y un indio llamado Andrés Pedro, el cual murió en el cepo, y el vulgo, de público y notorio, dice que entre las dos [f. 85v] (82v) [\*]<sup>404</sup> [\* \* \*]aron por haber declarado contra ellas; dijo que es mentira, que no estuvo presa. Se le hizo presente cómo estuvo presa en Tepalcatepec, siendo juez de sus maldades el señor cura Villena, dijo que es mentira, que una vez que fue su marido, la llevó; que antes ella fue a quejarse de Carlos Hernández porque decía dicho Carlos que ella lo había maleficiado (y tan maleficiado

---

<sup>403</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

<sup>404</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

estaba el pobre de Carlos que estaba ciego). Se le hizo presente pormenor todo lo que sucedió en Tangamacato cuando Francisco Miguel tenía allí su hospital, que curaba a Solorio, a la mujer de Juan de Dios Salas, a Luisa la mujer de Sinaloa, y a la mujer de Felipe Navarro; dijo que es mentira, que ni conoce a Francisco Miguel ni sabe de tales enfermos ni del hospital ni ha con[curr]ido, que todo cuanto ahora se le pregunta le coge de nuevo, que en toda su vida había oído decir semejantes razones, que es falso, que es mala voluntad que se le tiene. Se le preguntó (porque su merced tiene noticia) que si tiene una hija que sabe adivinar, dijo que no tiene hija que sepa adivinar. Se le volvió a decir «pues, mira que muchos dicen que la tienes y si no acuérdate de esto: siendo mayordomo Antonio de Ayala en la hacienda de Parandián vino de Jacona un pariente suyo a cargar piloncillo, y habiendo cargado diez o doce mulas, al pasar del río, se le extravió una mula cargada y después [f. 86r] (83r) de tres días que anduvo mucha gente en pos de la mula, y visto que no la podían hallar, fueron a tu casa (que vivías en esta villa) y te dijeron “Tú tienes una hija que sabe adivinar, que nos diga dónde está una mula que se ha perdido cargada de [piloncillo] y le daremos algo” y tú dijiste “la muchacha es chiquita” y la metiste para adentro de tu casa, y les dijiste a los hombres “es muy chiquita mi hija para que adivine, no obstante lo veremos” y le dijiste a tu hija que les dijera [que] la mula se extravió y se fue para la hacienda nueva, y que en [Quitiaro], en casa de Magdaleno, se había descargado la mula y la carga estaba en el tapanco de la casa de dicho Magdaleno y la mula en los montes de San Vicente, arrastrando la reata; y fue verdad haber salido como tú se lo dijiste a tu hija».<sup>405</sup> Dijo a esta interrogación (tan larga) que es mentira, que no ha dicho ella tal cosa a su hija ni han ido tales hombres a su casa a verla. Se le advirtió que muchas cosas eran muy públicas y notorias, y no podía el tiempo borrarlas todavía, que así que no se perjurara. Dijo «pues esas cosas que dicen ser muy públicas y notorias no han llegado a mis oídos hasta ahora, así no hay más verdad que la mía». En esto se afirmó y

---

<sup>405</sup> Subrayado: «pues, mira que muchos dicen que la tienes y si no acuérdate de esto: siendo mayordomo Antonio de Ayala en la hacienda de Parandián vino de Jacona un pariente suyo a cargar piloncillo, y habiendo cargado diez o doce mulas, al pasar del río, se le extravió una mula cargada y después [f. 86r] (83r) de tres días que anduvo mucha gente en pos de la mula, y visto que no la podían hallar, fueron a tu casa (que vivías en esta villa) y te dijeron “Tú tienes una hija que sabe adivinar, que nos diga dónde está una mula que se ha perdido cargada de [piloncillo] y le daremos algo” y tú dijiste “la muchacha es chiquita” y la metiste para adentro de tu casa, y les dijiste a los hombres “es muy chiquita mi hija para que adivine, no obstante lo veremos” y le dijiste a tu hija que les dijera [que] la mula se extravió y se fue para la hacienda nueva, y que en [Quitiaro], en casa de Magdaleno, se había descargado la mula y la carga estaba en el tapanco de la casa de dicho Magdaleno y la mula en los montes de San Vicente, arrastrando la reata; y fue verdad haber salido como tú se lo dijiste a tu hija».

rectificó por el juramento que hecho tiene; y no firmó porque dijo no saber. Y su merced la mandó otra vez a [f. 86v] (83v) la prisión, y que esté en mejor seguro. Lo firmó su merced, de que doy fe.

Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

Auto

Incontinenti, su merced, dicho señor juez eclesiástico, dijo que, sin embargo de las declaraciones de la primer[a] sumaria, se reciban dichos dos o tres testigos en esta segunda. Así su merced lo proveyó, mandó y firmó; de que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

Declaración de Joaquín de Ayala, lugarteniente de[l] alcalde mayor

En la villa de Pinzándaro, en veinte días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, su merced, dicho señor juez eclesiástico, siendo presente Joaquín de Ayala, vecino y lugarteniente de[l] alcalde mayor de esta jurisdicción, le recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad. Y siendo examinado por el conocimiento de Felipe Marmolejo, de su esposa, Simona de los Reyes, y Melchora de los Reyes; y si sabe o tiene noticia que éstas sean hechiceras, dijo que a todos los conoce desde mancebito que vino a dar a esta tierra, y desde entonces sabe de público y notorio que son hechiceras, y que siempre Juana [f. 87r] (84r) Simona y Chora han sido compañeras en este ejercicio. Que sabe un cuentecito (porque su padre y un pariente suyo se lo dijeron, y fue muy válido en esta jurisdicción y de grandísima admiración) que, siendo mayordomo Antonio de Ayala, padre del que declara, en la Hacienda de Parandián vino de Jacona un su pariente a cargar piloncillo y, habiendo hecho algunas cargas, al salir de Parandián y pasar el río se les perdió una mula cargada de piloncillo, y después de tres días que ya se habían hecho muchas diligencias por parte del dueño de las mulas como por parte del padre del que declara y por la parte de don Marcos Sánchez, que entonces era administrador. La última diligencia fue venir el padre del que está declarando, el dueño de la mula y otros dos o tres hombres, y llegar a la casa de dicha Melchora, a quien le preguntaron o le dijeron que tenía una hija que sabía adivinar, que les dijera dónde estaba una mula que se había perdido al pasar el río cargada de piloncillo, que le darían algo a la muchacha. Que

entonces ella cogió a su hija y la metió para adentro y les dijo «es mi hija muy chiquita para que sepa adivinar» y se entró con ella y le dijo a su [f. 87v] (84v) hija (con palabras que se pudieron oír como lo oyeron los dichos hombres) «diles a los hombres que al pasar del río se extravió la mula y se fue para la hacienda nueva, y allá en [Quitiató] en casa de Magdaleno se descargó la mula y en el tapanco de la casa está la carga; y la mula la aventaron para San Vicente, con la reata en el aparejo, como de que había tirado la carga la mula». Que luego luego se fueron dicho Antonio de Ayala y el dueño de la mula, y dichos dos o tres hombres, y absolutamente tomaron la entrada de la casa y hallaron la carga en el tapanco, y dieron sobre la mula y salió todo como dicha Melchora le aconsejó a su hija. También dice el que declara que desde mancebito ha oído decir que se van, dichas hechiceras, a bailar o a hacer algunos ensayos en el agua escondida y en el cerrito de Calambre, siendo monarca Nicolás Sierras y Malinche, la dicha Juana Simona. Que desde luego no han de ir estos tres solos a hacer este ejercicio, que otros compañeros habría en la danza y puede que no sean de menos importancia. Que todo lo que lleva dicho es público y notorio, pública voz y fama, y es la verdad bajo del juramento que hecho tiene, en que se afirmó, [f. 88r] (85r) ratificó. Dijo ser de cuarenta años y que las generales no le to[c]an, y lo firmó con su merced. De que yo, el presente notario, doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Joaquín de Ayala. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

En dicha villa de Pinzándaro, mes y año arriba dicho, su merced, dicho señor juez eclesiástico, hizo parecer ante sí y en este juzgado a Juan José Santa Cruz, español, viudo y vecino de esta jurisdicción en el Llano Grande; del cual su merced recibió juramento, que hizo en forma y conforme a derecho, so cuyo cargo prometió decir verdad. Y siendo examinado por el conocimiento, trato y comunicación de Felipe Marmolejo, su esposa e hijos, y de Melchora de Sandoval, la mujer que fue de Pascual de los Reyes, y si sabe que estos sean hechiceros, dijo que habrá catorce años que se avecindó en esta tierra y luego luego lo primero que supo fue que Juana Simona, la mujer del viejo Marmolejo, con dicha Melchora eran buenas hechiceras, y todo lo que dijere adelante, dice el que declara, ser público y notorio, pública voz y fama: que en un cerrito cercano a esta villa, llamado Calambre, se forma una danza de varias hechiceras; que esta danza no es sobre el ce-[f. 88v] (85v)<sup>406</sup> [rrito],

---

<sup>406</sup> El documento está muy dañado en la parte superior izquierda.

sino en una cueva, siendo monarca de dicha danza Nicolás de Viena, y dicha Juana La Malinche, y danzantes la Polinaria (que es una mulata vieja que vive en El Calvario), Nicolasa la Navarro y otras, que no han de ser sólo éstas. Que muchas veces delante del que declara le decía don José Estrada a Sierra «¿qué hay, monarca?, ¿qué hace[n] La Malinche y sus compañeras?, ¿qué quieres?»<sup>407</sup> y trataba luego de su negocio, corriéndose de que don José Estrada le dijese hechicero. Que cuando dicha Juana empezó a ejercer el oficio en un hijo suyo llamado Lázaro, que lo encojó y quedó cojo porque no pudo sanarlo, que dichas dos mujeres, como comadres y cuñadas, a Bernardo Pizeno, a un Alejito de Juchitlán, a Pedro Solorio, a la mujer de Juan de Dios Salas, a Juliana, la mujer de Leonardo, el herrero, y todos murieron con grandísima lástima; y también el ciego Carlos y otra máquina de maldades, que no se acuerda ahora. Esta publicidad en cualquiera corrillo o conversación sale sin miedo, y que esta es la verdad, por su juramento, en que se afirmó y ratificó. Dijo ser de más de cuarenta años, que las generales no le tocan y lo firmó con su merced. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio [f.89r] (86r) Lepe. Juan José de Santa Cruz. Ante mí, Manuel Esquivel, notario interino.

Incontinenti, su merced, dicho señor juez eclesiástico, hizo parecer ante sí y en este juzgado a Manuel de Aguilera, mulato libre, casado y vecino de esta villa, de quien su merced recibió juramento, que lo hizo por Dios nuestro señor y la señal de la santa cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad; y siendo preguntado por el conocimiento, de trato y comunicación de Felipe Marmolejo, su esposa, Juana Simona de los Reyes, y Melchora Sandoval, cuñada de dicha Juana y viuda de Pascual de los Reyes, y si sabe o tiene noticias de que estos tengan alguna fama de hechiceros, dijo que conoce a estas personas por quien se le pregunta, con mucho trato y comunicación, como que son todos criollos de esta tierra menor, Marmolejo; y sabe que estas mujeres eran quietas y sosegadas, hasta que resultó Carlos Hernández con unas gusaneras en las piernas, mucha comezón y los ojos enfermos, hasta que cegó. Se empezó a \*\*gir que Juana la Marmolejo lo había hechizado y ya de ahí empezó a esparcirse la fama; y después llegó la de Melchora, que fue cuando [f. 89v] (86v) enfermó Juliana, la mujer de Leonardo de Torres, por cuya causa estuvo presa, acusándola un indio llamado Andrés Pedro, quien también estuvo preso, porque aseguraba que dichas Juana Simona tiene

---

<sup>407</sup> Subrayado: «¿qué hay, monarcha?, ¿qué hace[n] La Malinche, ¿y sus compañeras?, ¿qué quieres?»

[h]echizada a la dicha Juliana, que murió del hechizo; y el indio en este tiempo manifestaba tener mucho miedo y decían que lo habían de matar las mujeres por haber declarado contra ellas. Ello es que el indio anocheció bueno en el cepo y amaneció muerto. Todos decían que lo habían ahogado las mujeres dichas. De público y notorio, pública voz y fama, se dice haber una cueva en el cerrito de Calambre, donde se juntan varios hechiceros, así naturales de esta tierra como otros de fuera, y se juntan a una danza de bastante gente, siendo el monarca Nicolás de Sierra y La Malinche, Juana Simona; esto hasta los muchachos lo saben. Tenía un indio don Manuel de Orozco en el ojo de agua de caporal, decía este indio que los más días o noches, cuando se juntaban los danzantes se iba a ver la danza y decía que bailaban muy bien y buena música, que tal sería el indio peor que los danzantes y Sierra; y ahora no ha mucho que Cándido, el albañil, oyó la música en [f. 90r] (87r) dicho cerrito, pero no hay quien entre en la cueva, porque no se halla la puerta. Dice que en esta danza entraban las Polinarias, la Navarro, Chora y la mujer de Marmolejo, y otras muchas. Dice el que declara que vino de alcalde mayor a esta tierra don Pablo de Aguirre y el día que vino a la visita a esta villa, ese mismo día le informaron al dicho alcalde mayor haber buenas hechiceras en esta tierra. Este informe salió por (no se acuerda que mohína o encuentro tuvo el acalde mayor con los Marmolejos, de que quedó bien impresionado de que la de mayor fama era la dicha Juana) este informe fue bastante a indisponerlo y hacerlo que violentamente se fuese a México diciendo que iba a traer comisión del Santo Oficio de la Inquisición para proceder contra hechiceros, y luego sobre los demás que pertenecen a dicho Santo Oficio; que sin detenerse coló hasta una hacienda que llama San Antonio Casin [dangapeo]. En este tiempo era alcalde de esta villa un mulato llamado Nicolás Medina y dicho alcalde mayor no dejó otra providencia de juez. No sabe por qué razón el señor cura don Francisco Antonio del Rivero le quebró la vara a dicho Medina. Este Medina, por este hecho de haberle quebrado la vara el señor cu-[f. 90v] (87v) ra, divulgó que se iba a alcanzar a dicho alcalde mayor para darle cuenta de lo sucedido. Ya que estaba para irse, le dijo al que declara «excusado es que Medina vaya a ver al alcalde mayor porque ya murió», «¿dónde murió?»,<sup>408</sup> dijo el que declara, ella le respondió «en San Antonio», «¿Cuándo murió?», «ayer miércoles»;<sup>409</sup> que se hizo cargo de que hubiese un San Antonio aquí cerca, cosa que se pudiese [crear] la

---

<sup>408</sup> Subrayado: «excusado es que Medina vaya a ver al alcalde mayor porque ya murió», «¿dónde murió?».

<sup>409</sup> Subrayado: «en San Antonio», «¿Cuándo murió?», «ayer miércoles»

distancia con el tiempo, que luego supo que habrá más de cincuenta leguas de aquí a San Antonio y más no haber venido alguno de fuerza, que con esto no guardó más noticia o más razones. Se fue a ver a dicho Nicolás Medina y le contó lo que pasaba, esto es no diciéndole quién se lo había dicho, y le encargó estas formales razones «anda y procura saber de raíz cuándo murió don Pablo, qué día y a qué horas».<sup>410</sup> Volvió Medina de su viaje grandemente admirado, preguntándole al que declara que quién le había dicho haber muerto en San Antonio, el miércoles citado, el alcalde mayor porque era cierto haber sido así y que causaba admiración de que muriera el miércoles y otro día por la mañana se supiera en Pinzándaro. Ello es que quedaron impresionados [f. 91r] (88r)<sup>411</sup> en que el diablo le traería la noticia a [dicha] Juana, porque hay mucha distancia de aquí a San Antonio [\* \* \*] dangapio. Que si su merced no se enfada, le dirá muchas cosas de las referidas mujeres, pero, vaya, pues: Bernardo Pizeno murió de hechizo; Antonio Rodríguez murió de hechizo; Carlos Hernández acabó ciego, también de hechizo; un Alejito, de Juchitlán, murió de hechizo; Solorso murió de hechizo; Gertrudis, la mujer de Juan de Dios Salas; y que no sabe qué razón hay para que hubieran sanado Luisa, la Sinaloa, y la mujer de Felipe Navarro que también estaban hechizadas por dichas mujeres. Que sabe que dicha Juana Simona estuvo presa o en calidad de presa en Tepalcatepec, y que compuso con un regalo que le dio al señor juez (que lo era el padre Villena) dicho Felipe Marmolejo de dinero y un par de mulas; que no se acuerda de otra cosa y es la verdad por su juramento en que se afirmó y ratificó. Dijo ser de sesenta años, poco más o menos, y que las generales no le tocan; y no firmó por no saber, lo firmó su merced, de que doy fe. Volvió a referir el que declara que toda su declaración es de público y notorio, pública voz y fama, menos el cuento del alcalde mayor don Pablo de Aguirre, porque este lo nune [f. 91v] (88v)<sup>412</sup> [raron] entre el que declara, Nicolás Medina y otros amigos. De todo doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

Auto

En dicha villa y juzgado eclesiástico, día, mes y año, su merced, el señor juez eclesiástico dijo que daba, y dio, por bastante la información y que si más quisiera examinar más hubiera

---

<sup>410</sup> Subrayado: «anda y procura saber de raíz cuándo murió don Pablo, qué día y a qué horas»

<sup>411</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

<sup>412</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

que declararan; y mandaba, y mandó, a mí, el presente notario, pase y ejecute el embargo como lo tiene mandado. Así su merced lo proveyó, mandó y firmó. De que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

En la villa de Pinzándaro, en veint[i]uno de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, yo, el infrascripto notario, acompañado de Joaquín de Ayala (lugarteniente de[l] alcalde mayor de esta jurisdicción por nombramiento del capitán comandante don Francisco [Aristimuño] y Gorospe, alcalde mayor de estas jurisdicciones), pasé a la casa y morada de Felipe Marmolejo, el cual, siendo presente, le notifiqué de embargo e hice saber el auto de veint[i]cuatro de sep-[f. 92r] (89r)<sup>413</sup> tiembre de este presente (que proveyó [su merced]); y bajo [de juramento] que le [recio, que hi]zo en debida forma, manifestó los bienes siguientes: Primeramente, manifestó dicho Felipe Marmolejo por bienes propios de él y de su esposa treinta reces de todas edades, de fierro arriba. [También] manifestó quince caballos de rienda. [También] manifestó cinco mulas aparejadas de lazo y reata, y dijo no tener otros bienes que manifestar. Los cuales bienes de [susos] inventariados embargué y puse en poder de Felipe Marmolejo, el mozo, hijo de los dichos Felipe Marmolejo y Juana Simona de los Reyes, al cual los entregué como en el dicho inventario se contiene; el cual, dicho Felipe Marmolejo, el mozo, se dio por entregado de los dichos bienes y se constituyó por depositario de ellos, y se obligó a tenerlos en depósito y manifiesto hasta que por su merced, el señor juez eclesiástico (o el señor provisor de este obispado u otro juez competente), se le mande otra cosa, so las penas en que incurren los depositarios que no acuden con los depósitos, su obligación, que para ello [ f. 92v] (89v)<sup>414</sup> hizo de su persona y bienes presentes; y [\* \* \*] en forma de derecho y renunciación de su fuero, jurisdicción y domicilio, y de las leyes en su [\* \* \*] Así lo otorgó y no firmó porque dijo no saber, y lo firmó el juez auxiliante con sus testigos de asistencia. Fueron presentes Lázaro Marmolejo [e] Ignacio de la Cruz, todos vecinos de esta jurisdicción. Doy fe. Joaquín de Ayala. De asistencia: Bartolomé Álvarez y Fuertes. De asistencia: Andrés Covarrubias. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

---

<sup>413</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

<sup>414</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

En la villa de Pinzándaro, en veinte[i]siete días del mes de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, ante su merced, el señor bachiller don Bernardino Antonio de Lepe, cura beneficiado, vicario, juez eclesiástico de esta dicha villa y sus anexos [etcétera], pareció Francisco Miguel, indio vecino de San Juan de los Plátanos, reo penitenciado en estos autos, y dijo que habiendo tenido noticia de que su merced lo solicitaba venía, y viene, a ver qué es lo que su merced le manda; y estando presente se le hizo saber la respuesta del licenciado don Nicolás Francisco de Esparza, promotor fiscal y de-[f. 93r] (90r)<sup>415</sup> fensor de la audiencia eclesiástica de la ciudad de [\* \* \*] su fecha a los once de abril de mil setecientos y sesenta y seis, y asimismo la de[\* \* \*] del auto definitivo, p[\* \* \*]do por su señoría, el señor provisor y vicario general de este obispado. Su fecha, en Valladolid, a los doce días del mes de agosto de dicho año de sesenta y seis. Y el otro auto de veinte [de] julio de este presente año, en que su señoría manda se practique el careo con las expresadas mulatas Simona y Melchora Sandoval, como él mismo lo tiene pedido y entendido; de todo dijo que, aunque es verdad que tiene pedido dicho careo, que ahora no se anima a tenerlo porque teme que lo maten cuando \*\* las expresadas Juana y Melchora, sus hijos. A más de que se hiciera cargo su merced, que él no había de sacar cosa de fundamento del careo porque, aunque es verdad todo lo que de ellas dicho tiene, ellos lo han de negar y así que en el careo lo que sucederá será que él les dirá que sí y ellas que no, y en esto parará todo; y así que por amor de Dios lo libertara de dicho careo y se doliera de él. Su merced le instó diciéndole que era fuerza que hubiera dicho careo, fuera como se fuera, pues así lo mandaba su señoría el señor provisor, no obstante, él se resistió. Su merced le instó, pero él se resistió tanto que llegó a decir que aunque lo pusieran delante de ellas no había de hablar una palabra, y visto por su merced esta resistencia man- [f. 93v] (90v)dó se dejara esta diligencia para el día de mañana, a ver si se podría convencer. Así su merced lo proveyó, mandó y firmó, de que doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

#### Auto

En dicha villa, en veint[i]nueve de octubre de mil setecientos sesenta y ocho años, su merced, dicho señor juez eclesiástico, mandó compareciera Francisco Miguel para la diligencia en el auto que antecede prevenida, pero ya no se pudo hallar el dicho porque (habiendo cárcel en

---

<sup>415</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

esta villa donde asegurarlo) se huyó y no se sabe para dónde tiraría. Que visto todo por su merced, dicho señor juez eclesiástico, mandó se remitan estos autos con las reas al señor gobernador provisor y vicario general de este obispado, para que en su vista determine, que será como siempre lo mejor, y por este auto así lo proveyó, mandó y firmó, de que yo, el notario, doy fe. Bachiller Bernardino Antonio Lepe. Ante mí, Manuel de Esquivel, notario interino.

#### Carta

Señor gobernador provisor y vicario general, doctor don Pedro Laurrieta. Señor, no obstante el haberse huido el indio Francisco Miguel (como tengo dado cuenta a *vuestra* señoría en los autos) para no poder-[f. 94r] (91r)se hacer el acareamiento con Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval, como *vuestra* señoría me manda en su auto de veinte de julio de este presente año, siendo la mala fama que las dichas tienen, pues todos a una voz, grandes y chicos, dicen ser hechiceras. Y viendo las muchas quejas que de ellas he tenido y haberme sucedido a mí que, habiendo venido la dicha Juana Simona a presentarse contra uno, que la quiso ahorcar por hechicera, pidiéndome le hiciera al dicho, le probara el delito. Yo, por descubrir tierra, le dije que mirara que si se lo probaban había de proceder contra ella y con sólo esta razón fue bastante para que se desistiera y no prosiguiera en su petición; por esto y otras razones que se expresan en los autos, procedí a la prisión de las dichas y les formé sumaria, de la que resultó lo que en ella verá *vuestra* señoría, por lo que no teniendo yo acá cárceles ni dónde poderlas asegurar, determiné remitírselas a *vuestra* señoría con la sumaria que les formé para que determine de ellas lo que convenga, que será como siempre lo mejor. La divina majestad guarde [f. 94v] (91v) la importantísima vida de *vuestra* señoría en perfecta salud. Pinzándaro y octubre treinta de mil setecientos sesenta y ocho años. Señor, Besa los pies de *vuestra* señoría su menor subordinado y capellán, Bachiller Bernardino Antonio Lepe.

#### Decreto

Valladolid y noviembre siete de mil setecientos sesenta y ocho años. Vista esta consulta y diligencias remitidas por el comisario bachiller don Bernardino Lepe con las reas que en ellas se mencionan, pónganse éstas en la casa de recogidas y corra traslado de dicha consulta y

diligencias con el promotor fiscal de esta audiencia eclesiástica, para que responda y pida lo que convenga. El señor doctor don Pedro Laurrieta, gobernador, juez provisor y vicario general de este obispado, así lo decretó y rubricó. Señalado con la rúbrica de su señoría. Ante mí, Cayetano Joaquín de Viviescas, notario mayor.

[f. 95r] (92r) Escrito

Felipe Marmolejo, vecino de la villa de Pinzándaro, marido legítimo de Juana Simona de los Reyes, presa en la casa de recogidas de esta ciudad por el delito de hechicera que se le imputa, compareció ante *vuestra* señoría y como más hacía lugar en derecho digo que mi cura bachiller don Bernardino Antonio Lepe, impresionado de vulgaridades,<sup>416</sup> que son regulares entre gente ignorante como la de mi vecindario, procedió a formar la sumaria contra dicha mi mujer, remitiéndola con las diligencias a este tribunal. Tomando origen todo este aparato de la enfermedad que padece dicho mi cura, contraída mucho tiempo antes que entrara a administrar a aquella feligresía, pues siendo ya cura en la de Maquili adoleció del mismo accidente, habiendo concebido desde entonces que era por maleficio, procurando medicamentos correspondientes. Estos mismos solicitó en mi vecindario, luego que entró a él llamando a su casa a una india Polonia, del pueblo de Tancítaro, y después, no habiendo conseguido la fa-[f. 95v] (92v)<sup>417</sup> \*\*, a un indio llamado Francisco, del pueblo de San Juan de los Plátanos, que estuvo preso en estas cárceles eclesiásticas tiempo de cinco años por decirse ser hechicero, los cuales informaron a dicho mi cura y vocearon en dicha villa que la referida mi mujer lo tenía enfermo; a que se agrega que dicho indio Francisco propuso que para más acertar la curación se le trajese a una mujer coyota de su pueblo de San Juan, casada con Juan Blanco, y así se ejecutó. De todo esto advertirá claramente *vuestra* señoría si con razón asenté estar impresionado dicho mi cura de vulgaridades, y el ningún fundamento que resulta contra mi mujer, originándosele tanto perjuicio como es notorio, porque si antes de que ésta conociese a mi cura ni que tuviese por lo mismo motivo alguno para maleficarle, ya estaba enfermo de los mismos accidentes que hoy padece; es del todo extraño quererla tener por causante y dar crédito a dichos indios curanderos denunciantes, y más cuando éstos (según la continuada experiencia que tiene *vuestra* señoría) no estilan [f. 96r] (93r)<sup>418</sup> otra

---

<sup>416</sup> Subrayado: impresionado de vulgaridades [Al margen izquierdo: {ojo}]

<sup>417</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

<sup>418</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

cosa que [atribuir] a otros lo que [por si] no alcan[\* \* \*] llevado de cualesquiera vulgaridad que oyeron, que en su pusilanimidad e inclinación viciada a [agüeros] les dan crédito como y a su tiempo se averiguará; para lo que en muy conducente que los mencionados Polonia, Francisco y [mujer de] Juan Blanco comparezcan en este tribunal lo más breve que puedan ser habidos, por lo que se ha de servir la justificación de *vuestra* señoría mandar se libre superior despacho cometido al bachiller don Antonio Cabrera, testigo presbítero y vicario del partido de Apatzingán, y por su excusa a cualquiera otro sacerdote secular que fuere requerido (por recusar en toda forma y con el juramento necesario al mencionado bachiller don Bernardino Lepe, mi cura, respecto a tenerlo por sospechoso según lo alegado) para que solicite las personas de los referidos, que dos son feligreses de dicho Apatzingán y la Polonia, de Tancítaro, inmediato al primero. Y por cuanto el dicho mi cura procedió a embargar cuantos muebles poseíamos yo y la dicha mi mujer, con grave detrimento de mi familia por haber quedado inhábil para [f. 96v] (93v)<sup>419</sup> [\* \* \*] sustento, se ha de [dar], asimismo, la integridad de *vuestra* señoría [\* \* \*] que dicho superior despacho se extienda también a que el comisario me entregue la mitad de dichos muebles, verificado que sea haber probado suficientemente pertenecerme en propiedad, por haberse adquirido todos durante el matrimonio y no haber llevado a él cuando lo celebramos dicha mi mujer éstos ni otros algunos. Por tanto, A *vuestra* señoría suplico se sirva determinar en todo como llevo pedido, que es justicia. Juro en forma y en lo necesario, [etcétera]. No sé firmar.

#### Decreto

Valladolid y noviembre ocho de mil setecientos sesenta y ocho años. Por presentada, pase al promotor donde están los autos para que, con la brevedad posible, pida sobre todo lo que en justicia corresponda. El señor doctor don Pedro Laurrieta, gobernador, juez provisor y vicario general de este obispado, así lo decretó y rubricó. Señalado con la rúbrica de su señoría. Ante mí, Cayetano Joaquín de Viviescas, notario mayor.

#### Respuesta fiscal

---

<sup>419</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

El promotor fiscal defensor de esta curia [f. 97r] (94r)<sup>420</sup> eclesiástica en vista de estos autos, Dice que por el año de setecientos sesenta y uno, el vicario in capite del juzgado de Pinzándaro, urgido de su conciencia por el grave escándalo que cansaba en aquel país, Francisco Miguel, indio, hubo de proceder a formarle sumaria, aprehenderlo y dar cuenta con uno y otro a este tribunal, donde renunciados por el reo todos los trámites judiciales, habida consideración al tiempo largo que pareció en la captura, se sirvió *vuestra* señoría, usando de su acostumbrada equidad, condenarlo a cierta penitencia que ejecutara en la parroquia de dicho Pinzándaro, según comprueba el auto de foja treinta y dos; y cómo el terco, en su declaración de foja cuarta, asegurasen haber maleficiado a cientos [de] enfermos que él curaba Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval (la primera, mujer legítima de Felipe Melgarejo, la segunda, viuda de Pascual de los Reyes, y ambas mulatas de aquella vecindad). El promotor, en su respuesta de foja treinta y una, pidió se sirviese *vuestra* señoría mandar se remitieran los autos originales al mismo cura juez eclesiástico para que, con auxilio de la Real Justicia, capturase a dicha[s] [f. 97v] (94v) Juana y Melchora, formándoles sumaria y careándolas con el supradicho Francisco Miguel, a cuyo fin se mantuviese éste arrestado hasta tanto se verificara lo referido. Así se mandó por el citado auto [distintivo] y [en] su consecuencia, devuelta la causa al de Pinzándaro, por el mes de marzo del corriente año y a causa de haberse huido el penitenciado, se sorprendió remitiendo los autos a *vuestra* señoría con el fin de tomar norte en el asunto; con que, habiéndole prevenido en el decreto de fojas treinta y tres, llevase a efecto lo determinado, hubo de practicar exactas diligencias para la aprehensión de Melchora y el indio, aunque por entonces no con[si]guió otra que la de Juana. Y puesta de red adentro se le tomó declaración, en que con per[spic]acia y claro perjuero negó cuantos cargos se le hicieron. Ejecutado lo referido, examinó dicho cura doce testigos, seis de los cuales son españoles, todos de mucha edad, sin generales, que con la mayor uniformidad deponen la universal fama que por todos aquellos contornos logran Juana Simona y Melchora de insignes hechiceras, especificando [f. 98r] (95r) varios hechos comprobatorios de sus crímenes, ya de vista y cierta ciencia, ya de pública estimación y notoriedad, siendo lo más lastimoso y digno de llorarse con lágrimas de sangre algunas muertes repentinas que infirieron estas infames mujeres a sujetos mal dispuestos, fuera de otros que perecieron a manos de su diabólica astucia y malignante inclinación. De modo que,

---

<sup>420</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

a vista de las particulares circunstancias con que tan crecido número de testigos desinteresados convencen los atroces delitos de Juana y Melchora, no duda el promotor se deben estimar por reas de ellos. De que se sigue por natural consecuencia ser falso el informe de Felipe Marmolejo, vertido en su escrito de ocho del corriente, en que asienta como causa de la prisión de su esposa la poca refleja del citado cura bachiller don Benardino Antonio Lepe, quien, dice, se impresionó con vulgaridades de aquella gente rústica y, creyendo que Juana lo había hechizado, procedió a aprehenderla, embargándole sus bienes, que quiere se desembarguen o al menos su mitad con otras [f. 98v] (95v) impertinencias. Mas estando [\* \* \*] temitidas las [dichas] a este tribunal [parece] corresponde el que *vuestra* señoría se sirva mandar se reciba a ambas su confesión y, hecho el cargo correspondiente, se reciba la causa a prueba, encargándose en el despacho que en tal evento se librase al bachiller Lepe se porte con el más [enixo] empeño y eficaz cuidado, a fin de desentrañar la verdad del asunto para proceder a castigar estas insolentes con el mayor rigor y [deprimir] así la barbarie con que las muchas discípulas que tendrían en aquellos contornos pudieran destruir sus inocentes pa\*\*\*imos. Y en cuanto al desembargo de la mitad de los bienes, parece conforme a razón que, justificando haberse adquirido mediante el matrimonio de Felipe, se le entreguen a éste y para ello expida *vuestra* señoría el despacho ordinario o lo que fuere de su superior agrado, que será como siempre lo mejor. Valladolid y noviembre doce de mil setecientos sesenta y ocho. Licenciado don Nicolás [f. 99r] (96r) Francisco Ruíz de Esparza [dichos] Diré que aunque por la incidencia de la causa seguida contra dicho reo Francisco Miguel, indio, se está procediendo contra las mencionadas hechiceras Juana Simona de los Reyes y Melchora Sandoval según que arriba pide el promotor, pero habiendo reflejado ahora, después, que ambas reas (de calidad mulatas y que, por tanto, toca el conocimiento de su causa al Santo Tribunal de la inquisición de este reino) parece que a allá deben ser remitidas, presas y a buen seguro a su costa; y mención con el testimonio íntegro y autorizado en forma de todos estos autos, quedando los originales en el archivo de este oficio para la debida constancia de lo procesado en el asunto. Salvo que a *vuestra* señoría parezca más oportuno que, antes de remitirlas, se [dé] cuenta por vía de consulta a dicho Santo Tribunal con el testimonio de dichos autos, para que en su vista resuelva según que fuere de su su- [f. 99v] (96v) perior agrado. Valladolid \*\* supra, Licenciado Esparza.

Escrito

Felipe Marmolejo, vecino de la villa de Pinzándaro y residente en esta ciudad, y marido legítimo de Juana Simona de los Reyes, en los autos que contra ésta se [f. 100r] (97r)<sup>421</sup> han [\* \* \*] por el delito de hechicera que se le imputa, parezco ante *vuestra* señoría y [como mejor] de derecho proceda, digo que en mi anterior escrito supliqué a *vuestra* señoría sirviese mandar compareciesen a este tribunal Francisco Miguel, la mujer de Juan Blanco, vecinos del pueblo de San Juan de los Plátanos, del partido de Apatzingán, y Polonia, del pueblo de Tancítaro, los indios solicitados para la curación de mi cura bachiller don Bernardino Antonio Lepe. Asimismo, pedí que de los bienes secuestrados se me entregase la mitad de ellos, probando (como está pronto) [h]aberlos adquirido todos durante nuestro matrimonio, cuyos pedimentos de nuevo reproduzco, el primero por el peligro que se expresa de la fuga de los susodichos Francisco, Polonia, [etcétera], y el segundo por la total insolvencia en que se halla constituida mi pobre familia, expuesta a perecer a causa de no tener yo con qué ministrarles el sustento diario, y espero de su integridad, providencia, en los términos impetrados en dicho mi primer [f. 100v] (97v)<sup>422</sup> escrito. También suplico a *vuestra* señoría se sirva mandar que el testimonio que está ordenando se saque de dichos autos para los señores inquisidores (según se me notició), se entienda por ahora de oficio. Asimismo, tener facultades algunas, como por quedar la mitad de dichos bienes embargados para satisfacer los costos caso de resultar contra dicha mi mujer crimen alguno. En [estos] términos, A *vuestra* señoría suplico así lo mande; por su justicia que pido, juro en forma y en lo necesario, [etcétera]. No sé firmar.

Escrito

Señor provisor y gobernador, Felipe Marmolejo, mulato libre, originario y vecino de la villa de Pinzándaro, marido legítimo de Juana Simona de los Reyes, mulata libre de [f. 101r] (98r) la misma vecindad, presa en la casa de recogidas de esta ciudad por el omiso que [más] había lugar en derecho, salvos los competentes con las regulares protestas, parezco ante *vuestra* señoría y digo que el bachiller don Antonio Lepe, cura juez eclesiástico de dicha villa de Pinzándaro, imbuido en falsos rumores y vanas ciencias, se conceptúo en que sus

---

<sup>421</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

<sup>422</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

enfermedades y achaques habituales que padece son provenidos de maleficio, el cual, no sé con qué fundamento, juzgó habérselo causado dicha mi esposa, con cuyo motivo le formó sumaria, aprehendiendo su persona, dando cuenta a este tribunal con las diligencias practicadas, imputándola del falso crimen de hechicera, cuyo conocimiento, por ser de calidad mulata, compete privativamente al Santo Tribunal de la Inquisición de estos reinos, en donde ya se calificará su inocencia y falsedad del crimen que se le imputa; pero como quiera que por las [inepcias] de dicho juez eclesiástico, el no haber dado cuenta a dicho tribunal se halle dicha mi esposa desafortada, padeciendo [ha] más de dos meses la carcelería, sin [f. 101v] (98v)<sup>423</sup> [\* \* \*] [notorio perjurio el que] [\* \* \*] infiere [a la Justicia manteniéndose en este resultado, su causa] \* para que esta [\* \* \*] su debido curso en el tribunal donde corresponde, se ha de servir la justificación de *vuestra* señoría, dando cuenta con las practicadas diligencias dicha mi esposa y demás cómplices que resultaren mandar pasen al señor comisario del Santo Tribunal de la Inquisición de esta ciudad, doctor don Ricardo Gutiérrez, coronel maestro [\* \* \*] dignidad de esta santa iglesia catedral, devolviéndoseme al mismo tiempo este escrito con su proveído para los omisos que más convengan, en por tanto. A *vuestra* señoría suplico se sirva de mandar en todo como pido, que es justicia. Juro no ser de malicia y en lo necesario, [etcétera]. No sé firmar.

#### Decreto

Valladolid y enero once de mil setecientos sesenta y nueve años. Por presentada a los autos y guárdese lo proveído. El señor doctor don Pedro Laurrieta, gobernador, juez provisor y vicario general, así lo decretó y rubricó. Señalado con la rú-[f. 102r] (99r)<sup>424</sup>brica de su señoría. Ante mí, Cayetano Joaquín de Viviescas, notario mayor. Testado. a varios [\* \* \*] [El documento es ilegible] Vale. Entre renglones. Al cabo. [vido] [\* \* \*] mendado Intemper Y siendo De [\* \* \*] también vale. Concuerta este traslado con los autos y demás diligencias de que va fecha mención, que originales quedan en este oficio y notaría mayor de mi cargo, de donde yo, el infrascripto notario, lo hice sacar y saqué en noventa y nueve fojas útiles con ésta, el que está fielmente corregido y concertado con dichos originales a que me refiero. Y para que conste, en virtud de lo mandado por el señor provisor y vicario general doy el

---

<sup>423</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

<sup>424</sup> El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda.

presente en la ciudad de Valladolid, en nueve días del mes de mayo de mil setecientos sesenta y nueve años; siendo testigos a su saca y corrección don José Agustín de Castro, don José Alejandro Caballero y Miguel Gallardo, vecinos de esta dicha ciudad.

En testimonio de verdad lo firmo,

Cayetano Joaquín de Viviesca,

Notario mayor [rúbrica]

## Referencias bibliográficas de la edición

- Bernal, Ignacio. (1952) «Relación de Tancítaro (Arimao y Tepalcatepec)», *Revista Tlalocan*, Vol. 3 Núm. 3: 205-235.
- Bribiesca Sumano, Ma. Elena. *Antología de paleografía y diplomática, Volumen 1*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.
- Buelna, Eustaquio. *Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas de Sinaloa*, México: Imprenta del sagrado corazón de Jesús, 1982.
- Diccionario del Español de México*. En línea. [DEM | Diccionario del español de México \(colmex.mx\)](http://DEM | Diccionario del español de México (colmex.mx))
- Diccionario enciclopédico veracruzano*. En línea. <https://sapp.uv.mx/egy/diccionario.aspx>
- Gerhard, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Gómez de Silva, Guido. *Diccionario breve de mexicanismos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Ley Orgánica de División Territorial de Michoacán, 1909.
- López Ridaura, Cecilia. «De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América», *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos xv al xvii)*, Santa Bárbara: Universidad de California, 2005.
- Orozco y Jiménez, Francisco [Ed.]. *Colección de documentos inéditos relativos á la iglesia de Chiapas*, Volumen 1, San Cristóbal de las Casas, México, Imprenta de la Sociedad Católica, 1902.
- Salas Parrilla, Miguel. «San Miguel Apóstol y los dichos de las danzatas de La Almarcha (Cuenca)», *Culturas Populares. Revista Electrónica*, núm. 5 (julio-diciembre), 2007.

## Tabla de declarantes

	Declarantes	Casta/ Edad	Clasificación	Rubricó
1	Francisco Miguel	Indio, 40+- Su trabajo personal	Remedio	No
2	Juana Simona de los Reyes	Mulata, 60+-	Descriptivo	No
3	Melchora Sandoval	Mulata	Negación	No
4	María Luisa	Mulata, 25 Esposa de Ignacio de León, alias Sinaloa	Descriptivo	No
5	Ignacio de León, alias Sinaloa	Mulato, 32 casado	Descriptivo	No
6	Pablo Manuel	Mulato, 34	Descriptivo	No
7	Juan de Dios Salas	Mulato, 38	Descriptivo	No
8	Juliana de Ibarra	50	Descriptivo	No
9	Feliciana Hernández	72	Remedio	No
10	Felipe Navarro	Mulato, 30	Descriptivo	No
<b>Testificaciones en contra de Juana Simona y Melchora Sandoval</b>				
11	Francisco Javier Salas	Mulato, +50	Descriptivo	No
12	Manuel Cándido de Salas	Mulato, +50	Narrativo	No
13	Alberto Hurtado	Mulato, 49	Narrativo	No
14	Pedro Rebolledo	Español, +40	Descriptivo	No
15	Pedro Mellín	Español, +60	Narrativo	No
16	Joseph Antonio Mellín	Español, 38	Descriptivo	No
17	Pablo de Ayala	Mestizo, +50	Descriptivo	No
18	Nicolás de Mora	Español, 60	Narrativo	Sí
19	Joseph Cristóbal Huerta	Español, 53 Herrero, soltero	Narrativo	No
20	Joaquín de Ayala	Español, 40 años Lugarteniente del alcalde mayor	Descriptivo	Sí
21	Juan José Santa Cruz	Español, 40+ viudo	Narrativo	Sí
22	Manuel de Aguilera	Mulato, 60+- Casado	Narrativo	No

Declarantes	Acusados	Casta/ Edad/ Oficio	Clasificación	Lugar	Espacio	Acusación
	1. Francisco Miguel N/L	I n d i o , 4 0 + - S u t r a b a j o p e r s o n a l	Remedio	San Juan de los Plátanos	Monte de Tangam aca[t]o	<p>*Confiesa haber estado en las casas arruinadas de Tangamaca[t]o curando a personas que se decían hechizadas.</p> <p>*Admite haber bebido santa rosa, con lo cual supo que querían volver caimán a Pedro Solorio; «que a éste lo curaba con una untura que hizo con sebo de riñonada, la yerba del pe[y]ote molida y la yerba de santa rosa allí mismo molida; y que de esto resultaba írsele secando u oreando el cuerpo, de lo que recibía mucho alivio. Y le sacaba o salían del cu*is de dicho cuerpo muchos curupos que venían con el mismo pellejo o costra, lo que todo quemaba».</p> <p>*Acepta haber hecho y administrado unturas hechas con sebo de riñonada y peyote; asimismo, hacía curaciones administrando a los enfermos bebidas hechas con palo del bazo, melón molido,</p>

					<p>azúcar y canela. A una de las enfermas, Luisa, le dio « una bebida compuesta del palo que llaman del bazo, melón molido, azúcar y canela, como a las nueve de la noche, después de cenar, con cuya bebida quedó inmóvil; y como a la madrugada volvió en sí y el mismo que declara le apretó la barriga, y a vista de todas las mujeres y hombres que allí [h]abía echó por la orina una culebra coloradita de poco más de una cuarta de largo, y unos chochos; y luego la acostó en la cama y le hizo hacer a su madre una substancia de huevo, y se la puso con unos polvos de cilantro». A Gertrudis «le dio la misma bebida que a Luisa, y que también le untó en la barriga y pies con la misma untura, y le hizo echar por la orina tres mayatitos; de éstos (que todos los vieron) el uno se fue y los otros dos los quemó en la lumbre. Y que también le recetó una substancia de huevo». A Catarina Rivera «sólo la curó con la untura</p>
--	--	--	--	--	--

					<p>mencionada de sebo de riñonada, pe[y]ote y santa rosa, con la que se le reventaron los dos potros de las ingles, y de cada uno de ellos le salieron unos gusanos que los vieron todos».</p> <p>*Señala a Juana Simona y a Melchora Sandoval como las personas que tienen maleficiados a los enfermos.</p> <p>*Asegura que Juana Simona y Melchora fueron, convertidas en tecolotes, hasta el monte para evitar que hiciera sus curaciones.</p> <p>*Relata que en una ocasión en la que él dormía, Juana Simona se posó sobre él y le impedía cualquier movimiento y que escapó por uno de los agujeros del techo.</p> <p>*Acusa que fue atacado en prisión por una persona convertida en gato, que lo dejó arañado de la cara y el cuello: «dijo que anoche, como a la media noche estaba el que declara durmiendo boca arriba y repentinamente un gato se le puso fuertemente en la garganta y cara, queriendo ahogar y</p>
--	--	--	--	--	---

					<p>sacarle los ojos, que todo lo arañó».</p> <p>*Denuncia que fue denunciado con malicia por parte de Juana Simona de los Reyes, Melchora Sandoval y Pedro Mejía: «Que desde luego son diestros en la nigromancia y artes mágicas, pues conocieron que ya yo sabía estos defectos de ellos, y también adivinaron cómo y con qué curaba a los expresados enfermos. Y cogiéndome la vez, por librarme ellos de que los denunciase yo, lo hicieron de mí y me apropiaron todos sus defectos».</p>
	2. Juana Simona de los Reyes N/L	Mulata, 60+-	Descriptivo	Pinzándaro Tepalcat epec	<p>*Convertirse en tecolote</p> <p>*Evitar la sanación de un enfermo</p> <p>*Convertirse en pájaro</p> <p>*Posar su cuerpo sobre el de Francisco Migue y evitar que se moviera</p> <p>*Declaró que su fama de hechicera se debe a que así se hace llamar en broma con Dorotea la Pavia y su familia «dijo que todo era falso, que la fama de [h]echicera viene de que se burlaba con Dorotea la Pavia tratándose de [h]echiceros, y trataban a sus maridos</p>

					<p>del mismo modo en esta villa».</p> <p>*Dicen que su nieta asegura que de la voluntad de Juan depende su curación.</p> <p>*Fue acusada en Tepalcatepec de haber hechizado a la hija de Luis Solencio con tres puercos en la barriga «fue que le habían levantado que a una hija de Luis Solencio le había echado tres puercos en la barriga y se verificó esta preñada, y después parió que no hubo otros cargos».</p> <p>*Se le acusa de haber matado, con hechizos a Carlos Mellis y a Alejo Cruz</p>
	3. Melchora Sandoval N/L	Mulata	Negación/ Descriptivo en las preguntas	Pinzándaro	<p>*Convertirse en tecolote</p> <p>*Evitar la sanación de un enfermo</p> <p>*Se le acusa de haber sido pupila en una escuela de hechicería.</p> <p>*Se le señala por participar en danzas en el cerro: «Se le hizo [por] referente lo público y notorio que era haber en el Cerro de Calambre una cueva, y que sola ella con su compañera y otras compañeras lo sabían, donde formaban una danza siendo Juana Simón de los Reyes (su comadre y cuñada) la</p>

					<p>malinchi de dicha danza».</p> <p>*Se le acusa de participar en el maleficio en contra de Alejo Hernández haber, en compañía de su cuñada Juana maleficiado a Alejo Hernández (que le decían Alejito) y haber venido un indio de fuera a curarlo, y ellas porque el indio no curara al Alejito, lo tenían en lo alto de una higuera, que está en un mal país, figurado en su muñeco».</p> <p>* Se le cuestiona que su hija tenga poderes adivinatorios: «mira que muchos dicen que la tienes y si no acuérdate de esto siendo mayordomo Antonio de Ayala en la hacienda de Parandián vino de Jacona un pariente suyo a carga piloncillo, y habiendo cargado diez o doce mulas, al pasar del río se le extravió una mula cargada y después de tres días que anduvo mucha gente en pos de la mula, y visto que no la podían hallar fueron a tu casa (que vivías en esta villa) y te dijeron: “Tú tienes una hija que sabe adivinar, que nos diga dónde está una mula que se ha perdido cargada de [piloncillo]</p>
--	--	--	--	--	--

					<p>y le daremos algo” y tú dijiste: “la muchacha es chiquita” y la metiste para adentro de tu casa, y les dijiste a los hombres: “es muy chiquita mi hija para que adivine, no obstante lo veremos” y le dijiste a tu hija que les dijera [que] la mula se extravió y se fue para la hacienda nueva, y que en [Quitiaro], en casa de Magdaleno, se había descargado la mula y la carga estaba en el tapanco de la casa de dicho Magdaleno y la mula en los montes de san Vicente arrastrando la reata; y [que] verdad habé salido como tú se lo dijiste a tu hija»</p>
Joseph Antonio Romero			Notario		<p>*Corroborar ver que Francisco Miguel se encuentra arañado de cara y cuello.</p>
Pedro Solorio		Mulato		Pinzándaro	<p>Este hombre no es un declarante, pero es una persona mencionada frecuentemente en los testimonios en contra de Francisco Miguel.</p> <p>*Estar sin pellejo  *Volverse caimán por hechizo  *Curupos</p>

						<p>-Untura: sebo de riñonada, peyote molido y santa rosa</p> <p>-Hierba santa rosa en el estómago</p>
1. María Luisa N/L		<p>Mulata, 25 Esposa de Ignacio de León alias Sinaloa</p>	Descriptivo			<p>*Padece de una bola en la barriga</p> <p>*Enhechizada en la barriga con varios animales: echó por la orina una culebra roja y chochos: «Le dijeron que [h]abía echado dos tripas largas, la una como una tercia y la otra como media vara de largo, como forma de culebras; las que [h]abían destripado y tenían dentro, al modo de gusanos, unos verdes y otros blancos».</p> <p>-Bebida: palo de bazo, melón molido azúcar y canela</p> <p>-Substancia de huevo y polvos de cilantro</p> <p>- Untura: sebo de riñonada, peyote molido y santa rosa</p> <p>*Declara que vio que Gertrudis «echó por la boca de la madre también tres mayates de color prieto y amarillo, un pelo largo como modo de cerda; y de los dichos tres mayates se fue uno y que los otros dos los quemaron».</p>

María Gertrudis			Esposa de Juan de Dios Salas		Esta mujer no es una declarante, pero es una persona mencionada frecuentemente en los testimonios en contra de Francisco Miguel. *Maleficio en la barriga, la cabeza y los pies (hinchazón) *Echó por la orina tres mayates y un pelo largo como de cerda - Bebida: palo del bazo, melón molido, azúcar y canela -Substancia de huevo - Untura: sebo de riñonada, peyote molido y santa rosa
Catarina Rivera					Esta mujer no es una declarante, pero es una persona mencionada frecuentemente en los testimonios en contra de Francisco Miguel. *Tres porros en las ingles, de dos de ellos salieron gusanos. - Untura: sebo de riñonada, peyote molido y santa rosa
2. Ignacio de León, alias Sinaloa N/L		Mulato, 32 casado	Descriptivo		*Vio que Francisco Miguel hizo que su mujer, Ma. Luisa, sacara culebras y gusanos (quizás tripas): «vio que le dio dos bebidas con las que quedó su

						<p>mujer como fuera de sí, y después el propio indio apretándole la barriga le hizo echar, no sabe por qué vía, unas como culebras, y que serían como de más de una cuarta, y otros gusanos; pero que le dio tanto horror que no pudo discernir si eran en la realidad culebras o pedazos de tripas».</p> <p>*Pidió una poza de agua bendita</p> <p>*Vio salir un como chocho de Gertrudis</p>
3. Pablo Manuel N/L		Mulato, 34	Descriptivo	Pinzándaro	<p>*Casas viejas de monte de Tangamaa[t]o</p>	<p>*Vio cómo Francisco Miguel hizo que, por medio de una bebida, Gertrudis Salas expulsara de su cuerpo tres mayates.</p> <p>*Fue enviado por Francisco Miguel a disparar a un tecolote que vio volverse invisible.</p> <p>*Vio cómo Francisco Miguel hizo que, por medio de una bebida, María Luisa expulsara por la orina una culebra y una tripa que contenía gusanos: «hizo echar a dicha Luisa por la orina una culebrita del tamaño de una cuarta de largo y una tripa que sería como de media vara de largo, y que [h]abiendo</p>

						cogido dicho indio la expresada tripa, la abrió y sacó de ella unos gusanos».
4. Juan de Dios Salas N/L		Mulato, 38	Descriptivo		*Casas arruinadas en el monte de Tangama a[t]o	<p>*Vio cómo Francisco Miguel hizo que, por medio de una bebida (hecha de pepitas de melón, azúcar y canela), su mujer Gertrudis Salas expulsara de su cuerpo tres mayates y un pelo largo como una cerda: «su mujer echó por la orina tres mayates prietos y un pelo largo como una cerda, y que de los dichos tres mayates el uno se fue y que los otros dos vio cómo los mandó dicho indio quemar».</p> <p>*Vio a Francisco Miguel sacudir el cuerpo de Pedro Solorio con algodones, quemar las costras que se le caían porque tenían curupos.</p> <p>*Vio que Francisco Miguel usaba la misma untura con María Luisa; a quien le dio una bebida que la hizo expulsar de su cuerpo dos culebras: «le hizo echar a la expresada Luisa por la boca de la madre al modo de dos culebras de algo más de una cuarta de largo. Y que después de haberlas echado,</p>

						<p>vio, el que declara, que el expresado indio cogió una de las dos dichas culebras y la hizo pedazos; y que de ella echó o sacó unos gusanos prietos y otros verdes».</p> <p>*Escuchó decir a Francisco Miguel que los tecolotes que estaban cerca de la casa donde hacía sus curaciones eran personas.</p>
5. Juliana de Ibarra N/L		50	Descriptivo	Pinzándaro	* Casas arruinadas del monte de Tangamaa[t]o	<p>*Vio que Francisco Miguel provocó que Gertrudis expulsara de su cuerpo tres mayates y un pelo largo, esto por medio de una bebida hecha con azúcar, canela y pepitas de melón: «le dio dicho indio a la dicha su hija una bebida a la que le vio echar la declarante azúcar, canela y unas pepitas de melón, y que no supo qué otro compuesto, la que [h]abiéndole dado a dicha su hija, como a las doce de la noche, algo más tarde, le hizo echar por la boca de la madre tres mayates y un pelo largo, o cerda».</p> <p>*Vio que, al día siguiente de haber tomado dicha bebida, de la boca de Gertrudis salió un gusano blanco con el</p>

					<p>pico negro: «le dio a la expresada su hija una [sic] ansia, la que, [h]abiéndole provocado a vómito, echó por la boca un gusano blanco con el pico negro, el que mataron la que declara y todas las demás que allí [h]abía. Y que también sabe, y le consta por haberlo visto la que declara, que dicho indio untaba a Luisa».</p> <p>*Vio que Luisa era untada por Francisco Miguel, quien además le dio una bebida, lo que le provocó expulsar de su cuerpo una culebra de la que salieron gusanos: «vio que le dio una bebida con la que le hizo echar por la boca de la madre una culebra del tamaño de una cuarta, la que [h]abiendo hecho pedazos dicho indio, vio la que declara que salió [sic] de dicha culebra unos gusanos».</p>
6. Feliciano Hernández N/L		72	Remedio	Pinzándaro	<p>* Casas arruinadas del monte de Tangamaa[t]o</p> <p>*Encontró a su hijo enfermo, al que se le caía la piel de todo el cuerpo.</p> <p>*Llevó a su hijo Pedro Solorio a curar con Francisco Miguel, quien lo sahumó y sacudió,</p>

					<p>luego quemaba las costras que le quitaba, pues decía que éstas tenían curupos: «el primer medicamento que dicho indio curandero le hizo fue el sahumarlo con copal y luego con unos algodones tu***os lo sacudía en todo el cuerpo, y que luego en un tepalcate de brasas quemaba dicho indio aquellas costras, porque decía que tenían curupos».</p> <p>*Vio a Francisco Miguel untar a Pedro Solorio por todo el cuerpo con una untura y con aceite de comer.</p> <p>*Vio un bulto negro que cantó como tecolote y que estaba detrás de la casa en la que estaban curando a Pedro Solorio.</p> <p>*Vio que la esposa de Juan de Dios Salas expulsó de su cuerpo tres mayates y un pelo o cerda larga gracias a las unturas y bebidas que le dio Francisco Miguel: «dicho indio curaba a la mujer de Juan de Dios Salas con una untura, con la que le untaba la barriga y piernas, que no sabe su compuesto; y que</p>
--	--	--	--	--	--

						también, [h]abiéndole dado el expresado indio una bebida, le hizo echar por la orina tres mayates, que el uno se fue y los dos quemaron. Y que aquella misma noche echó dicha enferma por el estantino un pelo o cerda larga».
7. Felipe Navarro N/L		Mulato, 30	Descriptivo	Pinzándaro	*Monte de Tangamato	*Declara que Francisco Miguel puso untura a su mujer, la cual provocó que se le reventaran tres abultamientos que tenía en las ingles y que salieran gusanos de ellos: «untaron a la susodicha su mujer en dos ocasiones; y que [h]abiéndole hecho reventar las dichas [h]inchazones, le sacaron una porción de gusanos de ellas».
A partir de esta parte del proceso los declarantes testifican contra Juana Simona y Melchora, y ya no en contra de Francisco Miguel, pero todas las testificaciones forman parte del mismo expediente						
9. Francisco Javier Salas N/L		Mulato, +50	Descriptivo	Pinzándaro Tepalcatepec Tangamato	Hospital de Tangamato	*Señala a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval como hechiceras. *Indica que ambas fueron llamadas a comparecer en Tepalcatepec por pedimento de Carlos Hernández, quien las acusaba de tenerlo ciego, leproso, con

					<p>hinchazones y agusanado: «Este Carlos se cegó, se llenó de lepra, mucha comezón, muchas [h]inchazones, hasta que se agusanó, y decía que Melchora Sandoval y Juana Simona de los Reyes lo tenían así».</p> <p>*Acusa a las mujeres de tener hechizado y enfermo a Alejo de la Cruz, a quien, según Joaquín Jaramillo, lo tenían maleficiado con un muñeco: «Joaquín Jaramillo, que ya murió (hombre de toda verdad), contaba ese cuento bien: decía que las dichas dos mujeres tenían al dicho Alejito con un muñeco subido en la punta de un palo alto y un indio lo vino a bajar; y que las mujeres lo defendían y que el indio se empeñó en que se lo habían de dar. Hasta que amaneció estuvieron batallando a que las mujeres habían de entregar a Alejito, y las mujeres a que no lo habían de entregar; y que viéndose ellas perdidas entregaron el muñeco a dicho indio, que era testigo un fulano Ascencio,</p>
--	--	--	--	--	---

						<p>que fue con dicho indio a bajar dicho muñeco».</p> <p>*Dice que es por todos sabido que Juana Simona se convertía en polla para pisar y maltratar el cuerpo de su nieta Cayetana.</p> <p>*Denuncia que todos decían que ambas mujeres tenían maleficiados a los enfermos que curaba Francisco Miguel en Tangamacato.</p>
10. Manuel Cándido de Salas N/L		Mulato, +50	Narrativo	Pinzándaro Tepalcatepec	Tangamacato	<p>*Señala a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval como hechiceras y dice que el demonio las protege: «es que el demonio debe de decirles «no temas, que yo te amparo», pues vivía en Jesucristo Alejo de la Cruz, éste se enfermó de tal suerte que sólo estaba en sí para sentir los dolores de cabeza y para lo demás no».</p> <p>*Indica que se dice que ambas mujeres tenían hechizado a Alejo de la Cruz, cuya cabeza tenían traspasada con espinas: «que Chora y su cuñada, Juana la Marmolejo, lo tenía [sic] [h]echizado y traspasada la cabeza con espinas, de</p>

					<p>manera que fue necesario hacerle un torito fuera de la casa por tener silencio, porque de chanza que cruzara alguno a pie o a caballo se quería morir aquel hombre». *Cuenta que un hechicero de se enfrentó a estas mujeres para recuperar un muñeco con el que supuestamente las señaladas lo hechizaban: «Vino a curarlo un indio que v[e]nía huyendo de Tepalcatepec porque lo querían prender por hechicero, y éste se acomodó a curar a dicho Alejo; con efecto, luego lo puso por obra y para sanarlo le dijo a un Ascencio, que vivía allí, que lo había de acompañar a una entrada, le daba una taza de vino que bebiera y Ascencio no lo quiso beber, decía que era hombre de ánimo. El indio se [h]olgó mucho de llevar hombre valeroso a su lado, llegaron al paraje, que era un mal país, donde había un palo alto, allí estaban las dichas Chora y Juana; que llegó el indio con imperio pidiendo que le</p>
--	--	--	--	--	---

					<p>diera[n] a Alejo, y las mujeres respondían que no lo daban, que era muy malo, que por eso lo tenían allí. Lo que había en el palo era un muñeco, que toda la noche se estuvieron batallando las mujeres y el indio, y Ascencio, como a ocho pasos de distancia, mirando todo esto y oyendo lo mismo que se está escribiendo. Que, a la mañana, con sus artes diabólicas estaban las mujeres ca[u]tivas o sin poderse ir, por cuya razón le ofrecían dinero al indio antes que dar a Alejo. El indio se cerró en que no quería dinero, sino a Alejo, hasta que ya vino esclareciendo lo vinieron a dar diciendo dichas mujeres «baja, Alejo», y el indio decía «yo lo recibo»; volvían la mujer [<i>sic</i>] a decir «baja, Alejo», y el indio, «yo lo recibo». A unas cuatro o seis veces, bajó un muñeco de lo alto y lo cogió el indio».</p> <p>*Acusa a ambas mujeres de matar a Carlos Mellín y a</p>
--	--	--	--	--	--

						<p>Juliana, por medio de hechizos.</p> <p>*Indica que Carlos Hernández también está maleficiado por estas mujeres; de igual manera, lo están Gertrudis, Luisa, Pedro Solorio y la mujer es Felipe Navarro.</p>
11. Alberto Hurtado N/L		Mulato, 49	Narrativo	Santa Catarina San Mateo El Calvario		<p>*«dijo que habría doce años que se avecindó en esta villa, donde luego luego supo la fama de ambas mujeres ser finísimas hechiceras»</p> <p>*Declara que a Cristóbal Huerta «se le aparecieron dos perros grandes que se le colgaban del estribo y les hacía miedo, y por más que les huía no podía quitárselos de allí hasta que sacó la escopeta y dijo “valga el diablo a estos perros”. Y queriéndoles tirar, de improviso se volvieron gente aquellos perros, y fueron Felipe Marmolejo y su mujer, Juana Simona de los Reyes».</p> <p>*Cuenta que Cayetana, nieta de Juana Simona de los Reyes, le dijo a Cristóbal Huerta y a otros hombres «deme algo y verán</p>

					<p>cómo me vuelvo pescadito». Al darle unos reales, «vieron dos hombres un lagartito que salió hasta tres pasos fuera del río, y se volvió a entrar, y vino a salir en la forma que se tiró diciéndoles “¿me vieron?, ¿qué les parece?”; aquí los hombres le preguntaron que quién la había enseñado, y ella dijo que su nana Juana».</p>
12. Pedro Rebolledo N/L		Español, +40	Descriptivo	Pinzándaro Chandio	<p>*Acusa a Juana Simona de haber provocado la muerte de Manuel Barrón: «Tomó Barrón los potros y comenzó a ensillarlos, y especial un rosillo mascarillo, de cuyo hecho se enojó la dicha Juana Simona y le decía «no me ensilles ese caballo, porque ese caballo te ha de costar la vida». Que luego lo tumbó el caballo y se veía a la muerte, ya de ahí se empezó a decir que la Marmolejo tenía hechizado a Manuel Barrón: le fue cosiendo la barriga».</p> <p>*Denuncia que Juana Simona también tenía hechizado a Antonio Rodríguez, debido a que éste se alejó de</p>

					<p>ella: «ella lo [h]echizó y se le hinchó la barriga y hería una mano. Luego luego por todas partes no había otra cosa más de «la Marmolejo hechizó a Antonio Rodríguez», que así vivió mucho tiempo padeciendo y así acabó la vida».</p> <p>*Señala a Juana Simona de haber hechizado y matado a Feliciano, pues la enfrentó.</p> <p>*Acusa, también, a Juana Simona y a Melchora Sandoval de haber matado a Juliana, esposa de Leonardo Torres; que también mataron con hechizos al hijo de Bernardo Pinzeno, a Carlos Mellin y a Pedro Solorio, éste último «habiéndolo dejado sin pellejo desde la cabeza hasta los pies, y de la sanguaza que le escurría, o se le criaba, se le formaban unas escamas que parecía lagarto».</p>
13. Pedro Mellín N/L		Español, +60	Descriptivo	Pizándar o Tepalcatepec	<p>*Declara que desde hace varios años conoce a Juana Simona de los Reyes, Felipe Marmolejo y a Melchora Sandoval, quienes tienen fama de hechiceros.</p>

					<p>*Señala que Juana Simona tiene la habilidad de convertirse en algún animal: «Y al amanecer se levantó dicha Rosa a moler, y estando moliendo cerca de donde estaba su suegra acostada, vio entrar un animalito, y entre si percibe o no lo que es le pareció que, a modo de tejoncito, coyotito o quién sabe qué fue llegó el animalito a la cabeza de dicha suegra y como que le andaba por la cara, de improviso se les desapareció y dicha Juana se empezó a rebullir, y luego que abrió los ojos se levantó a toda prisa, y se fue para donde estaba la dicha Rosa, se le hincó delante y puestas las manos le dijo “hija, por vida tuya cállate la boca, haz de mí lo que quisieres, mira que tú solamente me has visto”».</p> <p>*Acusa a Juana Simona de haber matado con un hechizo a Carlos Mellin: «Que a pocos días resultó dicho Carlos con un embarazo en la barriga que le subía al estómago como</p>
--	--	--	--	--	--

					una bola, de suerte que se le ponía la mano encima y la levantaba como si tirara un reparo. Que en ese tiempo había en Jalpa un indio llamado Roque, muy curandero, que el que declara lo llevó a que curara a su hermano y luego que el indio vio al enfermo le dijo al que declara que la Marmolejo lo tenía hechizado, y aquella bola que le arr**ba de la barriga al estómago era un puerquito que le había echado dicha Juana la Marmolejo; y con lo que antes de estar enfermo dicho Carlos se decía se impresionó en que estaba [h]echizado su hermano, quien a pocos días murió».
14. Joseph Antonio Mellin N/L		Español, 38	Descriptivo	Pinzándaro Tepalcatepec	*Acusa a Juana Simona de haber hechizado, enfermado y matado a su padre, Carlos Mellin: «Que siendo Carlos Mellin, padre del que declara, mayordomo de la cofradía del santísimo sacramento, se enfermó de un mal inconocible porque de la barriga al estómago le brincaba una bola, luego se *igió que la

						Marmolejo lo había hechizado».
15. Pablo de Ayala N/L		Mestizo, +50	Descriptivo	Pinzándaro Tepalcatpec		*Declara tener conocimiento de la fama de hechiceras de Juana Simona y Melchora Sandoval. *Que supo del rumor de que ambas mujeres hechizaron a Carlos Mellin con un puerquito en la barriga: «Luego se soltó un rumor por toda la jurisdicción que dicha Juana lo tenía hechizado, a que concurría dicha Chora y le tenían echado un puerquito en la barriga; que preguntaba «¿por qué ha de haber hechizado la Marmolejo a Mellin?» y le respondían “porque eligieron de Mayordomo a Carlos Mellin y no ha Marmolejo, no hay otra razón”».
16. Nicolás de Mora Sabe leer		Español, 60	Narrativo	Pinzándaro Santa Catarina	Mogotito Cueva del Cerro Calambres	*Asegura que la fama de hechicera que tiene Juana Simona es cierta porque ella misma se lo confesó: «que, por la historia que tuvieron, vituperaba a dicha Juana tratándola de hechicera, así por lo notorio como porque ella misma le había dicho al que declara

					<p>que tenía fama de hechicera».</p> <p>*Declara que Antonio Rodríguez le dijo que Juana Simona (con quien cometía adulterio) se convirtió en burra casi frente a sus ojos cuando fue a verla en la noche: «Y allí la esperaba, haciendo una luna como si fuera la mitad del día, y de la casa al mogotito, campo abierto, y él, hecho Argos, mirando cuando salía dicha Juana vio salir a una burra y pasar junto a él, y como él no se descuidaba en mirar para la casa, hablale [<i>sic</i>] de repente dicha Juana atrás del mogotito, volteó la cara y le dijo “pues ¿por dónde veniste?, que no te vi salir”. “Ahorita acabé [<i>sic</i>] de pasar”, y él le dijo “ahorita pasó una burra”, ella le dijo “estarías dormido y por eso no me viste”».</p> <p>*Acusa a Juana Simona de los Reyes y a Melchora Sandoval de haber matado a una mujer llamada Fabiana por haber intentado curar a Antonio Rodríguez: «Trajeron una mujer</p>
--	--	--	--	--	--

					<p>de Cuacomán llamada Fabiana para que lo curara, y luego que dicha mujer metió mano a curarlo, en forma de animales le salieron dicha Juana y Melchora, y anoche y la aporrearon [sic], que la dejaron al morir, como de facto se fue dicha mujer Fabiana y ni aun a Cuacomán llegó, sino que en el camión se murió».</p> <p>*Cuenta que Antonio Rodríguez fue hechizado por Juana Simona y murió a causa de ello: «dicha Juana le dijo «vete y dile a tu mujer que corte tal zacate, lo cueza y te lave con él, y sanarás». Que así lo hizo y sanó, pero que después fue peor y que así enfermo de hechizo vivió, y de esa manera murió».</p> <p>*Señala que Juana Simona y Melchora Sandoval se convirtieron en animales para agredir a un indio médico, el cual murió al llegar a su lugar de origen: «Fueron por un indio médico a Tancítaro, vino y metió mano a curar, y luego esa noche le salieron las</p>
--	--	--	--	--	--

					<p>dichas mujeres en forma de animales y maltrataron al indio; y luego luego se fue y luego que llegó a Tancítaro se murió».</p> <p>*Declara que Juana Simona mató con hechizo a Santiago Sánchez: «Dice el que declara que no sabe por qué razón tuvieron historia dichos Marmolejos con Santiago Sánchez, mulato de esta jurisdicción, que sobre el pleito resultó enfermo dicho Santiago y se murió. Que no había otra cosa, sino que había muerto de hechizo».</p> <p>*Acusa a Juana y a Melchora Sandoval de haber matado a Andrés Pedro por denunciarlas por hechizar a una mujer: «éste dijo que las dichas dos mujeres tenían hechizada a la dicha Juliana; que se le puso la barriga muy alta y por esto estuvieron presos la dicha Melchora y Andrés Pedro. Y luego, una noche, estando bueno y sano Andrés Pedro amaneció muerto en el cepo, sin hallarle señales de que él se hubiera matado, sino</p>
--	--	--	--	--	--

					<p>como que lo ahogaron».</p> <p>*Dice que Juana Simona dejó como ligado a un hijo de Bernardo Pinzeno, quien quiso vengarse de ella por haber hechizado y matado a su padre, Bernardo Pinzeno: «un hijo de Pi[n]zeno quería ahorcar a dicha Juana la Marmolejo. Lugó [sic] el caso de ponerlo en ejecución, pues le llegó a echar un lazo y ella se lo sacó, y el muchacho quedó con los brazos caídos como ligado».</p> <p>*Da testimonio de que en una cueva del cerro Calambres varias mujeres se reúnen para bailar: «en un cerrito que llaman Calambre[s], cerca de esta villa, está una cueva, la que se ha empeñado en buscar y no la ha podido hallar, en cuya cueva se forma una danza de varias mujeres de esta villa, siendo monarca Nicolás Sierra, mulato de esta villa, y Malinche, la dicha Juana Simona».</p>
17. Joseph Cristóbal Huerta N/L		Español, 53 Herrero, soltero	Descriptivo con ur elemento Narrativo		Declara tener conocimiento de que las acusadas fueron discípulas en una escuela de magia:

					<p>«donde llaman El Calvario, vivía un chino y allí tenía una escuela de treinta y seis personas, hombres y mujeres, viejas y mozas, que les estaba enseñando mágica [sic], otros decían que no era mágica, sino magia, cosa del demonio, cosas supersticiosas».</p> <p>Acusa a Juana Simona de los Reyes de haber hecho cojo a un hombre llamado lázaro, mediante hechizos: «para probar su habilidad y ver si había aprovechado a la * en la escuela (que digamos del demonio, no del chino), hizo prueba en un hijo llamado Lázaro, en un pie lo dejó cojo, con que decían iba aprovechando muy bien, que con el tiempo sería eminente hechicera, como de facto sucedió».</p> <p>Indica que fue de todos sabido que Juana Simona mató, por medio de un hechizo, a Juliana: «Que se enfermó Juliana, mujer de su compadre Leonardo de Torres, poniéndole la barriga</p>
--	--	--	--	--	---

					<p>muy alta, padeciendo gravísimos dolores en ella; que luego todos a una voz dijeron “hechizo conocido. Ésa fue la Marmolejo, porque ella no aguarda mucho, sino por quitame [<i>sic</i>] a[ll]á esas pajas, hechiza a la gente”».</p> <p>Declara haber constatado cómo fue que Juana Simona y su esposo avanzaron una distancia considerable en muy poco tiempo gracias al uso de la magia: «Cómo sería esto cuando Marmolejo le dijo “y salí tarde, serían las ocho o las nueve”, que más se espantó, pues de las ocho de la mañana a las siete de la noche hay once horas; de aquí a Ario hay más de treinta leguas, luego es fuerza que éste, con sus artes diabólicas, haiga [<i>sic</i>] andado tanta tierra y [h]aiga [<i>sic</i>] venido a dar aquí».</p> <p>Señala que la nuera de Juana Simona vio a ésta siendo rodeada por dos guajolotes: «Que en una ocasión, estando con dolores de espanto, Rosa, la mujer de Felipe Marmolejo, el mozo, se le ofreció levantar</p>
--	--	--	--	--	--

						<p>a dicha Juana Simona, su suegra, y la halló como un cuerpo muerto, y por más diligencias que hizo no la levantó; cuando al amanecer vio dicha Rosa entrar dos guajolotes que se le arrimaron a la cabeza a dicha Juana y le fueron dando vueltas, y allí, muy bulliciosas, se fueron deshaciendo».</p> <p>Relata que vio cómo la nieta de Juana Simona es capaz de convertirse en caimán y que fue instruida por Juana Simona: «Que entre los compañeros juntaron dos reales y se los dieron por ser un primor, y ella se tiró al río, gente [<i>sic</i>], luego asomó hecha caimancito por varias partes del río; y al cabo de un buen rato salió muy fresca, sin cansancio ni cola que le fatigara y les dijo “¿ya me vieron?”. Los que cruzaban dijeron “no hay más que pedir, muchacha, ¿quién te enseñó?” y ella respondió “mi nanita Juana”, y se fueron cruzando».</p>
18. Joaquín de Ayala Sabe leer		40 años Lugarten iente de	Descriptivo			*Declara que siempre ha sido de su conocimiento que Juana Simona

		alcalde mayor				<p>de los Reyes y Melchora Sandoval son hechiceras.</p> <p>*Señala a Juana Simona como capaz de hacer adivinaciones certeras: «le dijo a su hija (con palabras que se pudieron oír como lo oyeron los dichos hombres) “diles a los hombres que al pasar del río se extravió la mula y se fue para la hacienda nueva, y allá en [Quitiató] en casa de Magdaleno se descargó la mula y en el tapanco de la casa está la carga; y la mula la aventaron para San Vicente, con la reata en el aparejo, como de que había tirado la carga la mula”. Que luego se fueron dicho Antonio de Ayala y el dueño de la mula, y dichos dos o tres hombres, y absolutamente tomaron la entrada de la casa y hallaron la carga en el tapanco, y dieron sobre la mula y salió todo como dicha Melchora le aconsejó a su hija».</p> <p>*Acusa a Juana Simona de acudir a bailes en el cerro:</p>
--	--	---------------	--	--	--	--

					«ha oído decir que se van, dichas hechiceras, a bailar o a hacer algunos ensayos en el agua escondida y en el cerrito de Calambre, siendo monarca Nicolás Sierras y malinche la dicha Juana Simona».
19. Juan José Santa Cruz Sabe leer		Español, 40+ viudo	Descriptivo		<p>* Declara que desde hace 14 años ha tenido conocimiento de que las acusadas son hechiceras: «habrá catorce años que se avecindó en esta tierra y luego luego lo primero que supo fue que Juana Simona, la mujer del viejo Marmolejo, con dicha Melchora eran buenas hechiceras».</p> <p>* Señala que Juana Simona participa de una danza que se lleva a cabo en el Cerro Calambre: «que en un cerrito cercano a esta villa, llamado Calambre, se forma una danza de varias hechiceras; que esta danza no es sobre el ce- [El documento está muy dañado en la parte superior izquierda] [trino], sino en una cueva, siendo monarca de dicha danza Nicolás de</p>

					<p>Viena, y dicha Juana La Malinche».</p> <p>*Acusa a Juana Simona y a Melchora Sandoval de haber hechizado y provocar la muerte de varias personas: «Que cuando dicha Juana empezó a ejercer el oficio en un hijo suyo llamado Lázaro, que lo encojó y quedó cojo porque no pudo sanarlo, que dichas dos mujeres, como comadres y cuñadas, a Bernardo Pizeno, a un Alejito de Juchitlán, a Pedro Solorio, a la mujer de Juan de Dios Salas, a Juliana, la mujer de Leonardo, el herrero, y todos murieron con grandísima lástima; y también el ciego Carlos».</p>
20. Manuel de Aguilera N/L		Mulato, 60+- Casado	Descriptivo		<p>*Declara que las acusadas cegaron a Carlos Hernández: «sabe que estas mujeres eran quietas y sosegadas, hasta que resultó Carlos Hernández con unas gusaneras en las piernas, mucha comezón y los ojos enfermos, hasta que cegó».</p> <p>*Señala a Juana Simona como la culpable de la enfermedad y muerte de Juliana, así como</p>

					<p>la de un indio que quiso curar a la enferma: «porque aseguraba que dichas [sic] Juana Simona tiene [h]echizada a la dicha Juliana, que murió del hechizo; y el indio en este tiempo manifestaba tener mucho miedo y decían que lo habían de matar las mujeres por haber declarado contra ellas. Ello es que el indio anocheció bueno en el cepo y amaneció muerto. Todos decían que lo habían ahogado las mujeres dichas».</p> <p>*Declara tener conocimiento de que en el Cerro de Calambre se realiza una danza en la que Juana Simona participa: «se dice haber una cueva en el cerrito de Calambre, donde se juntan varios hechiceros, así naturales de esta tierra como otros de fuera, y se juntan a una danza de bastante gente, siendo el monarca Nicolás de Sierra y La Malinche, Juana Simona; esto hasta los muchachos lo saben».</p> <p>*Acusa a Juana Simona de que el diablo le hacía llegar</p>
--	--	--	--	--	---

					<p>noticias de lugares lejanos: «Volvió Medina de su viaje grandemente admirado, preguntándole al que declara que quién le había dicho haber muerto en San Antonio, el miércoles citado, el alcalde mayor porque era cierto haber sido así y que causaba admiración de que muriera el miércoles y otro día por la mañana se supiera en Pinzándaro. Ello es que quedaron [El documento está muy dañado en las partes superiores derecha e izquierda] en que el diablo le traería la noticia a [dicha] Juana, porque hay mucha distancia de aquí a San Antonio [* * *] dangapio».</p> <p>*Declara que las acusadas hechizaron y provocaron la muerte de varias personas.</p> <p>*Refiere saber que Juana Simona estuvo presa y que salió en libertad gracias a que su esposo entregó dinero y un par de mulas al juez.</p>
--	--	--	--	--	--