

05.

La justicia inquisitorial frente al delito de brujería: esbozos desde una perspectiva comparada (Zugarramurdi, Querétaro y Salem, siglo XVII)

Inquisitorial justice against the crime of witchcraft: sketches from a comparative perspective (Zugarramurdi, Querétaro and Salem, 17th century)

recepción: 24 de enero de 2024
aceptación: 15 de agosto de 2024

Carlos Gustavo Mejía Chávez
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Resumen

Este trabajo es un breve ejercicio de análisis histórico comparativo de los procesos inquisitoriales contra las brujas de Zugarramurdi, las posesas de Querétaro y las brujas de Salem. La intención principal es considerar los diversos factores que incidieron en dichos procesos, particularmente los imaginarios sobre la brujería, ejercidos en contextos disímiles durante el largo siglo XVII.

Abstract

This work is a brief exercise in comparative historical analysis of the inquisitorial processes against the witches of Zugarramurdi, the possessed women of Querétaro and the witches of Salem. The main purpose is to consider the numerous factors that played a role in these processes, particularly the imaginaries about witchcraft, exercised in dissimilar contexts during the long 17th century.

Palabras clave:
brujería, inquisición, justicia

Keywords:
witchcraft, inquisition, justice

Hay un detalle que merece ser señalado: en México no se ajustició ni por el fuego ni por el garrote a una bruja mientras en Alemania diez mil perecieron en la hoguera y en las colonias de la Nueva Inglaterra en una sola ciudad fueron ajusticiadas más de trescientas.

Julio Jiménez Rueda

A modo de introducción

El presente ensayo expone un recuento de mis experiencias como profesor universitario impartiendo, desde hace poco más de cinco años, cursos sobre la historia de la Inquisición novohispana, así como estudios en torno a la historia de la magia y la brujería. A lo largo de ese tiempo he tenido la oportunidad de presentar mis ideas y aprender de las preguntas que los alumnos han llegado a expresar en torno al controversial tema de la brujería. Dicha circunstancia me ha permitido ahondar en el papel que los tribunales inquisitoriales hispánicos, en contraste con los británicos, tuvieron frente a casos de acusaciones sobre brujas.

En estas experiencias se vuelve patente la importancia de entender la postura, la acción y los métodos de los inquisidores hispánicos frente a contextos geográficos y sociales disímiles. Analizar las circunstan-

cias externas e internas que en el ámbito hispánico incidieron durante los procesos inquisitoriales contra mujeres acusadas de hechicería o brujería, en contraste con los propios de otros tribunales extranjeros, puede dar pauta a nuevos acercamientos a las actividades, la estructura y la dinámica del Santo Oficio en España y Nueva España —u otros ámbitos geográficos del mundo americano—. Para probar lo anterior, expondré brevemente tres casos ligados a la brujería, geográficamente diseminados, de los que se desglosarán elementos particulares para probar diferencias y similitudes tanto en las circunstancias que los propiciaron como en sus respectivos procedimientos judiciales: Zugarramurdi, Querétaro y Salem, todos ocurridos durante el siglo XVII.



¿Por qué las brujas?

A mediados de 2017, al regresar de una estancia de investigación en Europa, fui invitado por el coordinador de la licenciatura en Historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia a impartir una clase sobre la historia de la Inquisición en la Nueva España. Siendo egresado de aquella institución, y teniendo una formación básica sobre el asunto, acepté gustoso. Meses después, algunos jóvenes estudiantes interesados en profundizar sobre un tema en particular propusieron la creación de un curso semestral que virara sobre la historia de la brujería. Sobra decir que tuve la oportunidad de impartir también dicho curso. Si bien conocía algo sobre el tema, debo confesar que no me sentía del todo preparado, tomando en cuenta la incontable cantidad de libros y artículos de calidad que lo tratan. Pero me “lancé al ruedo” con la tarea de buscar, leer y escoger los textos que pudieran alentar a los estudiantes a encontrar respuestas y plantear preguntas. El curso buscó explicar la formación e historicidad de los conceptos de *brujas* y *brujería*, así como la creación y difusión de imaginarios sobre estos personajes, y culminó con el análisis de casos procesados por el tribunal inquisitorial novohispano.

Una vez concluido el curso, y a raíz de las preguntas planteadas por mis alumnos, a

lo que se sumó la lectura personal de *El libro de las brujas. Casos de brujería en Inglaterra y en las colonias norteamericanas (1582-1813)*, editado por Katherine Howe, consideré replantear el contenido del programa partiendo de lo general a lo particular. Es decir, busqué tratar casos locales destacados, ocurridos en diversos contextos geográficos, a partir de una perspectiva comparativa. La estrategia tenía la finalidad de encontrar coincidencias y disparidades en los distintos elementos sociales, políticos, religiosos, locales y jurídicos que dieron cauce a las trágicas persecuciones contra mujeres y hombres acusados de tener pacto con el demonio y practicar la brujería. A decir de Boris Alexander Caballero Escorcía, la historia comparada

se puede definir como un área de la disciplina histórica que de manera rigurosa aplica el método comparado, cuyo propósito fundamental es la comparación sistemática y minuciosa de un proceso o una institución en dos o más sociedades, ubicadas en un tiempo y un contexto, con la finalidad de obtener explicaciones sobre un fenómeno o para verificar hipótesis planteadas por una investigación particular, o como parte de la discusión historiográfica de un tema de interés [...] Para que exista comparación en historia es necesario, entonces, por un lado, que exista cierta similitud entre los hechos, los procesos, instituciones o casos

indagados y, por otro lado, que se hallen diferencias entre ellos en su conformación (2015: 54).

Esta experiencia se enriqueció gracias a la apertura de mi curso sobre la Historia de la Inquisición en la Nueva España, que también ha sido trabajado desde una perspectiva comparada, lo cual me permitió estudiar a fondo el modelo judicial, así como las dinámicas que instaron a los tribunales inquisitoriales en España, Francia e Inglaterra a actuar según sus códigos, y acorde a sus intereses particulares, frente a este tipo de delitos. Huelga decir, entonces, que el caso de las brujas de Zugarramurdi en la España pirenaica, el de las endemoniadas de Querétaro en la Nueva España y el de las brujas de Salem en el Massachusetts de la Nueva Inglaterra sirvieron como aliciente para solventar el proyecto.



¿Qué es la brujería?

En términos básicos, la brujería, en contraste con la hechicería, era considerada por antonomasia un delito grave, pues su uso implicaba una afrenta a la religión católica, dada su renuncia al dogma. Sus acusados practicantes eran tildados popularmente como una secta de herejes y apóstatas que podían llegar a cometer crímenes graves bajo la influencia de su amo, el demonio. Esta idea se alimentaba de una tradición histórica basada en las memorias y continuidades de cultos paganos dedicados a diosas de la Antigüedad y vinculados a la fertilidad de la tierra y a la reproducción sexual. A esto se aunaban, por un lado, las creencias populares sobre ciertas mujeres que, gracias a sus conocimientos en la herbolaria, eran capaces de curar o maleficar por medio de bebedizos y palabras a su prójimo y, por otro, la censura eclesiástica a este tipo de recursos tradicionales considerados como supersticiones. En la conjunción de tales elementos, se concibió la creencia en la existencia de una secta en cuyas reuniones (*sabbats* o *aquelarres*) se rendía pleitesía al demonio en ciertas fechas y a cierta hora de la noche, y cuyos rituales sacrílegos desbordaban en las más execrables y perversas acciones contra el catolicismo y el género humano (Caro Baroja, 1966: 64-132). Estas

creencias fueron expuestas por la Iglesia católica en un momento de importante expansión geográfica para su ministerio, que también coincidía con las severas crisis político-sociales que acaecieron a lo largo y ancho de Europa durante el siglo XV. Tales coyunturas instaron a la sociedad a acusar, perseguir y erradicar a los “indudables” causantes de dichas desgracias: las brujas y los judíos, cuyos creos y ritos compartían similitudes en el imaginario popular (Trachtenberg, 1965: 85-219). Esta incipiente persecución de brujas alcanzaría su cenit hacia 1484, cuando el papa Inocencio VIII promulgó la bula *Summis desiderantes affectibus*, en la que no solo reconocía a la brujería como algo verídico, sino también llamaba a su extirpación total.

Esta circunstancia dio pauta a la publicación del aberrante *Malleus maleficarum*, escrito por los dominicos Henry Kramer y Jakob Sprenger con base en las experiencias que ambos habían tenido en Alemania durante su estancia evangelizadora (Jiménez Monteserín, 2004: 9-32). Los elementos publicados en este manual marcaron la directriz para que otros teólogos y juristas —eclesiásticos y seculares— redactaran sus propios manuales, donde recogían las supuestas prácticas, ritos y características de los aquelarres, así como los medios para

identificar a las brujas.¹ Dichos manuales se convertirían en la base para guiar los juicios contra estas acusadas, mismos que, en muchos casos, no estuvieron exentos de mentiras, difamaciones, venganzas y corrupción, lo que entorpecía el debido proceso y, en varias ocasiones, instaba a que los asuntos concluyeran con muertes en la hoguera o en la horca (Donovan, 1985: 144-211).

Sin embargo, para otros tantos inquisidores, teólogos y juristas europeos, la brujería no era más que una superstición llevada a los extremos entre el vulgo, que, guiado por sus necesidades y desesperanzas cotidianas, acudía ante aquellas mujeres sabias, pero de reconocida malevolencia, para solicitar algún “remedio” a

¹ De esos numerosos tratados podemos citar los más influyentes: el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (1529), de fray Martín de Castañega; el *Daemonolatreiae libri tres* (1595), de Nicolas Rémy; la *Daemonologie* (1595), del rey Jacobo I; el libro sexto de la *Disquisitionum magicarum* (1599), o la magia demoniaca, de Martín del Río; el *Compendium maleficarum* (1608), de Francesco María Guazzo; el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* (1612), de Pierre de Lancre; la *Reprobación de las supersticiones y hechizerias* (1538) y el *Tratado de las supersticiones* (1628), de Pedro Ciruelo, y *The Discovery of Witches* (1647), de Matthew Hopkins, entre otros.

su aflicción social, sexual y económica.² Derivado de esta idea, la Inquisición establecida en España a finales del siglo XV, en contraste con otros tribunales eclesiásticos y seculares de Europa, dispuso en sus manuales y reglas internas importantes advertencias sobre esta superstición. Si bien para esta institución se trataba de una herejía seria, no lo era tanto como aquella que imputaban a los judeoconversos y los moriscos. En todo caso, las diligencias de los inquisidores sobre este tipo de actividades culminaron en procesos breves con sentencias mínimas para aquellas mujeres que, acusadas de brujas, fueron tenidas en realidad como supersticiosas y charlatanas (Pérez, 2010: 95-115).

No obstante, como mencioné antes, en el ámbito regular existieron importantes tratados que, siguiendo al *Malleus maleficarum*, expusieron “la realidad y el peligro” que las actividades diabólicas de las brujas representaban para la tranquilidad social y religiosa, lo que guio la conducción de las autoridades locales y la justicia ordinaria frente a los casos relacionados con este delito.

Esta situación dio pauta a que, en sus inicios, el Consejo de la Suprema planteara la forma en que se debían dirimir los procesos contra mujeres acusadas de practicar la brujería, circunstancia de la que se

hablará más adelante. Sin embargo, los sucesos ocurridos en la localidad de Zurgamurdi entre 1609 y 1610, que derivaron en el famoso auto de fe de Logroño, incitaron entre los inquisidores más cuidado y seriedad respecto a los dictámenes sobre las acusaciones de brujería para evitar que ocurrieran excesos que mancharan la “digna labor” del Santo Oficio.



² A decir de Jaime Contreras, “[Nicolás] Eymerich codifica la invocación diabólica como herética porque ella sitúa al Dios del Mal en la cúspide de la pirámide. Se trata de establecer una concepción maniquea respecto de la bondad y la maldad, donde cada fuerza cuenta con sus fieles adeptos [...] Si invocar al demonio es ya herético en sí mismo, suplicarle, en sumisa actitud de adoración, es herejía por excelencia” (1984: 913).

Todas las brujas eran quemadas, ¿verdad?

Esta era una de las preguntas constantes de algunos alumnos. Podría decirse que es la pregunta base que muchos nos hemos hecho en algún momento. Y desde luego la pregunta no era para nada inoportuna; al contrario, esta cuestión dio la pauta al planteamiento del análisis comparativo sobre los diversos procedimientos verificados por los diferentes sistemas inquisitoriales en los contextos geográficos y locales antes delineados.

En todo caso, la cuestión podría reformularse con otras preguntas: ¿bajo qué circunstancias se suscitó la persecución de brujas en tal o cual lugar? ¿Qué elementos culturales o políticos (internos o externos) determinaron los procesos? ¿Quiénes fueron los personajes que entablaron denuncias contras las mujeres acusadas de brujas? ¿Quiénes fueron las acusadas? ¿Qué bases documentales jurídicas poseían los inquisidores para verificar y probar la inocencia o la culpabilidad de esas mujeres y esos hombres? La lista puede seguir.

Lo cierto es que fue preciso exponer el carácter mixto de la Inquisición, y sus funciones, reglamentos y posturas frente a los propios de tribunales seculares y episcopales, que también ejecutaron procesos con-

tra las brujas. Más importante era referir el papel que desempeñaba el brazo secular como el medio que dictaba la ejecución de los procesados por la Inquisición. En este sentido, en Nueva España, en discrepancia con la Europa moderna, no se verificaron persecuciones ni quemas multitudinarias de mujeres acusadas de brujería por la Inquisición. En todo caso, y con mucha reserva, se puede inferir que la “expedita” diligencia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición sobre estos casos impidió que ocurrieran tales holocaustos.

Desde luego, esta prudencia, que salvó la vida de las acusadas —aunque sí fueran castigadas con leves sanciones corporales y económicas—, es a todas luces contrastante con la persecución y las irregularidades exhibidas en los procesos realizados contra los acusados de judaizantes durante “la complicidad grande”, ocurrida entre 1642 y 1659 a lo largo y ancho de los reinos españoles de estas tierras (Viesca Ramos, 2021). Pero esa es otra historia.



La Inquisición española: su modelo de justicia frente a la brujería

Impulsada por los Reyes Católicos, la Inquisición se implantó en Castilla en 1478 por decreto de la bula *Exigit sinceræ devotiones* del papa Sixto IV. Tenía el fin de vigilar y combatir las prácticas de los falsos conversos (judaizantes). Con el paso del tiempo, a lo largo del territorio español se fueron creando nuevos tribunales que respondieron no solo a la lógica persecutoria del marranismo, sino también a la erradicación de cualquier error en materia de fe y moral que representara alguna amenaza contra la buena conducción de la religión católica y el debido respeto a las instancias políticas.

Uno de los detalles que diferenciaban el sistema inquisitorial español frente a otros modelos fue que, pese a considerar al vicario de Cristo como una figura importante para el sostenimiento de la fe católica, esta institución no recibía ordenes sino de los reyes católicos, quienes delegaban y sancionaban a sus funcionarios a partir de sus criterios y conveniencias. Es así como nos encontramos con un sistema inquisitorial independiente de Roma, lo que implicó un escenario favorable para España. Es probable que esta situación significara un freno a una posible “cacería de brujas”

impulsada desde Roma, tal como ocurrió en Alemania.

Por otro lado, el sistema de justicia inquisitorial era dictaminado por sus ministros, teólogos y juristas, que evaluaban constantemente los resultados de los procesos y elaboraban nuevos manuales en los que se dictaban antecedentes, causas y posibles resultados que los inquisidores y comisarios deberían tener presentes para evitar algún percance o error durante los procesos. Entre sus preocupaciones, destacaban particularmente la secrecía y el examen a los testigos o denunciantes, para lo que se evaluaba su edad y sus vínculos con el acusado con el fin de determinar si su acusación era sincera o producto de una venganza (Cavallero, 2003: 115-176).³

³ No debemos olvidar que el secreto era el elemento fundamental del ejercicio inquisitorial hispánico. A través del secreto se guardaba la identidad del denunciante frente al acusado, lo que implicaba que este no actuaría en venganza o no podría darse a la fuga si el Santo Oficio emprendía diligencias en su contra. Por otro lado, también así podían evitarse escándalos entre la multitud, para bien de la tranquilidad social y de la probidad del denunciado, quien de lo contrario podía ser víctima de la efervescencia dependiendo el delito que se le imputara.

En este sentido, las instrucciones, los índices alfabéticos y demás manuales de procedimientos jurídicos, en los que se asentaban explícitamente los pasos que todas las autoridades que representaran a la Inquisición debían seguir para llevar a buen término un proceso, exponen con claridad la dedicación y el cuidado que los ministros tenían para con su labor (Pallares, 1951: 90-167). Y en las averiguaciones sobre acusaciones de brujas no fueron menores las precauciones tomadas. Tal fue el caso de la junta efectuada entre 1525 y 1526, en que la Suprema llegó al acuerdo de que:

La brujería es un tema difícil que requiere deducciones contrastadas y lo más objetivas posible. Todas las disposiciones siguientes tienen —como principio— la duda metódica; no se toman decisiones drásticas, sino cautela e información minuciosa. Que estudien los casos, que los analicen, que los sopesen, tales son las recomendaciones a los inquisidores de distrito. Es precisamente contra estos y contra la justicia ordinaria contra quien el Consejo tiene que librar su batalla (Contreras, 1984: 915).

Años más tarde, en 1555, nuevos dictámenes en torno a la cuestión de la brujería fueron estipulados por la Suprema. En ellos se ordenaba que ninguna persona acusada de bruja fuera procesada sin

el previo consentimiento del Consejo. La advertencia tácita del Consejo de la Suprema derivaba de los fuertes desencuentros que solía tener con los dictámenes y los impertinentes modos de actuar por parte de la justicia secular, que, llevada por los temores populares y por sus intereses particulares, en más de una ocasión actuó imprudentemente contra mujeres acusadas de ser brujas, sin más prueba que la palabra de los testigos.⁴

Desde luego, no todos los funcionarios de la Inquisición fueron tan escrupulosos y metódicos en sus labores. El Consejo no solo temía a las actitudes de la justicia ordinaria, también algunos inquisidores de pueblos lejanos, al no seguir los protocolos y dejarse llevar por sus vagos criterios y manías, cometieron verdaderas infamias entre la población, lo que derivó en protestas populares en contra de las autoridades, tal como ocurrió en el motín de Córdoba, acaecido en 1506 debido a los abusos cometidos por el inquisidor Rodríguez Luce-ro (Meseguer Fernández, 1984: 326-327).

Hago énfasis en este punto, pues, si bien España se había mantenido prudente fren-

⁴ Testigos entre los que podían figurar niños o personas enemistadas con el acusado.

te a la persecución y el ajusticiamiento de mujeres acusadas de ser brujas —aunque no ajena a las acusaciones de que hubiesen cometido actos heréticos mediante el uso de la hechicería (Torquemada, 2000; Del Río, 1999)—, los sucesos ocurridos en el pueblo de Zugarramurdi, al norte del territorio (colindante con Francia), trajeron a cuenta los temores del Consejo de la Suprema.



El caso de Zugarramurdi

Para comprender lo ocurrido en Zugarramurdi entre 1608 y 1610 debemos dirigir la mirada a los acontecimientos que en ese mismo periodo ocurrían del otro lado de los Pirineos, en el pueblo de Labort. Ahí el jurista francés Pierre de Lancre, por comisión del rey Enrique IV, llevó a cabo una violenta persecución en contra de su población en busca de una supuesta secta brujeil que, a decir de los denunciantes, estaba causando estragos. El episodio concluyó con el encierro, la tortura y la condena a muerte de un centenar de personas.

Las bases jurídicas que usó Lancre durante los procesos contra mujeres, y algunos hombres de varias edades, fueron sus propios temores e intransigencia.⁵ Estos, además, estaban basados en las prescripciones del infame *Malleus malleficarum* y otros manuales jurídicos tendenciosos en los que se afirmaba que cualquier acto cuestionable realizado por las mujeres las

⁵ Hacia 1612 Lancre publicaría el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. El odio que dispensaba hacia la rusticidad, las costumbres, el dialecto y la relajación de los pobladores incentivó la persecución, especialmente contra las mujeres, pues para el ministro estaba claro que solo en una sociedad tan “bárbara” y “corrompida” el demonio asentaría sus reales.

convertía en brujas por defecto. Sobre decir que los métodos usados por Lancre para obtener confesiones por parte de sus “sospechosos” excedieron los límites; haciendo uso de la tortura o amenazando con ella logró obtener numerosas testificaciones de niños, jóvenes y ancianos. Estas prácticas, además, incentivaron entre la población los rumores sobre la actividad brujeril, pues terminaban por explicar detalladamente los ritos anticatólicos que se realizaban en la oscuridad nocturna (Caro Baroja, 1966: 202-218).

Los abusos de Lancre finalizaron una vez que la población varonil, que se encontraba fuera debido a la labor de pesca, volvió al pueblo. Los retornados se encontraron con la noticia de que sus madres, esposas o hijas habían sido procesadas y condenadas a morir por un delito jamás practicado. Esto provocó un motín contra las autoridades locales, que pudo haber llegado a dimensiones tremendas de no haberse marchado Lancre, quien posteriormente fue condecorado con honores por el rey en agradecimiento a su “valiente” labor.

Pues bien, las actividades de Lancre no pasaron desapercibidas. Varias personas de aquellos rumbos decidieron evitar un encuentro con el tribunal francés por esta o por otras causas, y emigraron hacia España, a los pueblos de la zona pirenaica,

donde comenzaron a correr habladurías, rumores y “noticias” sobre las labores de Lancre y, en mayor medida, sobre las actividades nocturnas de las *xorguinas*. Entre los aldeanos circularon, por boca de los emigrados, ciertos sucesos en los que las brujas jugaron un papel determinante, y no pasó mucho tiempo para que esos mismos rumores culminaran en acusaciones de brujería entre/contra algunas mujeres del pueblo (Caro Baroja, 1966: 220; Manrique, Navajas y Torre, 2008: 83-87).

Es aquí donde entran los decires de María de Ximildegui, una joven originaria de Zugarramurdi, pero radicada en la localidad francesa de Çiboure y, luego de cuatro años, vuelta a su tierra natal para laborar como criada. Ella afirmó haber sido convertida en bruja luego de la invitación a un aquelarre por una moza de nombre Catalina. Afortunadamente, luego de dar su confesión y arrepentimiento ante un sacerdote, pudo salir de aquella secta (Henningsen, 2004: 107-109). Sin embargo, también afirmó que una vecina del pueblo de nombre María Jureteguía había sido vista participando en uno de los muchos aquelarres a los que asistió. Pese a las protestas de Jureteguía, María de Ximildegui logró convencer a los vecinos de la calidad de la mujer como bruja. Increíblemente, María de Jureteguía, presionada por las acusaciones en su con-

tra se declaró abiertamente bruja, oficio que, dijo, había aprendido desde niña de una de sus tías (Henningsen, 2004: 109-111). Fue así como el escándalo alcanzó tal escala que las autoridades locales y eclesiásticas de la zona pidieron la pronta intervención del Santo Oficio, siendo los inquisidores del tribunal de Logroño los que se aprestaron a verificar las acusaciones en enero de 1609.

Es en este punto que se desarrolló la clave que daría pie a la tragedia. Para dirimir los rumores y acusaciones falsas, los inquisidores comisionados se dejaron llevar por las habladurías y los miedos populares, y obtuvieron la confesión de las acusadas de ser brujas tras un irregular procedimiento de causa. Estas mujeres, campesinas iletradas en su mayoría, poseían en sus haberes conocimientos tradicionales relacionados con el uso de menjurjes y brebajes medicinales, así como con la actividad de las parteras. También estaban aquellas mujeres y aquellos hombres conocedores de rituales antiguos en los que el uso de oraciones católicas se fundía con la tradición pagana, invocando a seres sobrenaturales para solicitar mejores cosechas, salud y hasta cambios en su modo de vivir el amor y el sexo. Estos elementos tradicionales, comunes en esas sociedades, aunados al clima de temor y rumores que rodeó a los pobladores —instigados, a su

vez, por sacerdotes alarmistas—, terminaron por incitar un drama atroz.

Un mes más tarde, el Supremo Consejo de la Inquisición trabó desde Madrid correspondencia con el tribunal de Logroño, asentando la importancia de seguir rigurosamente el procedimiento inquisitorial. Sin embargo, los inquisidores de Logroño hicieron caso omiso a las instrucciones de sus superiores; se dejaron llevar no solo por los rumores populares sobre los ilusorios *sabbats*, sino también por los postulados de tratados brujeriles usados en otros ámbitos geográficos para detectar brujas. En muchos casos, estas ideas fueron proporcionadas por miembros de las ordenes regulares o por sacerdotes locales (Caro Baroja, 1966: 220; Henningsen, 2010).

Lógicamente, los procedimientos tomados de estos manuales, aplicados lo mismo a niños que a adultos de cuestionable honestidad —o presionados por el temor a verse privados de la libertad—, culminaron en la autoinculpación de los presos, quienes al unísono culparon a sus delatores como cómplices, lo que deja claro que el aspecto discrecional de los procesos no se respetó o no fue bien evaluado.

Finalmente, a mediados de junio de 1610 los inquisidores condenaron a la hoguera a una veintena de “culpables”, de las

cuales algunas murieron reconciliadas, otras fueron quemadas en efigie y un par más se mantuvieron firmes en su postura y murieron quemadas durante el auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño el 7 y 8 de noviembre de 1610, al que acudieron centenares de personas (Caro Baroja, 1966: 228-239).

Si bien ahí concluyó aquel trágico incidente, los inquisidores de Madrid, alentados por la intervención del prudente inquisidor Alonso de Salazar y Frías, promovieron la elaboración de un informe detallado en que se expusieran evidencias que contradijeran el dictamen oficial de Zugarramurdi. Fue así como Salazar y Frías investigó cuidadosamente por un tiempo a los habitantes montañeses de Navarra en busca de pruebas sobre la presencia y las actividades de brujas en la zona. Buscaba corroborar la información que dio pie a la persecución de 1608, lo que evidentemente no sucedió; de ahí su famosa sentencia: “No hubo brujos ni embrujados... hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos”.

La inquisición de Salazar concluyó en 1613, exponiendo en su informe la negativa sobre hechos fantásticos como el vuelo de brujas, los rituales del aquelarre o la preparación de ungüentos con ingredientes innombrables. Este terminó arre-

pintiéndose también de haber firmado la sentencia que costó la vida de las mujeres ejecutadas en 1610.

Como bien han señalado varios autores, el reporte de Salazar fue consultado por la Suprema para utilizarlo posteriormente como un importante manual que proveía la información precisa sobre el deber de los inquisidores frente a los casos de brujería que pudieran presentarse después. Se tuvo muy presente la necesidad de evitar dejarse llevar por rumores basados en la paranoia popular, o por los intereses de las autoridades seculares que, como ya se mencionó, jugaron un papel determinante para que las habladurías sobre la participación de las mujeres en los aquelarres tuvieran mayor incidencia en aquel trágico suceso. Fue así como se dio el famoso “edicto del silencio”, mediante el cual la Inquisición admitió los errores cometidos por sus ministros en el proceso de Logroño, imponiendo, según lo acordado, un silencio en torno al tema brujeril. Sin embargo, en años posteriores se desató una cacería de brujas que tuvo por promotores a eclesiásticos y autoridades seculares.

En conclusión, como bien señalaron en conjunto Manrique, Navajas y Torre:

El proceso de Zugarramurdi marca un antes [y un después] en la persecución de la

brujería en España: por una parte, la Inquisición recupera la competencia exclusiva en materia de brujería frente a la jurisdicción ordinaria, mucho más severa en la aplicación de penas por brujería y proclive a la creencia en brujas ante la presión popular. Por otra, tras el proceso de Zugarramurdi y las nuevas instrucciones de 1614 se prohíbe la quema de brujas en todo el territorio español; con ello, España se adelanta cien años al resto de Europa, aunque la persecución de brujas continuó e incluso aumentó después de esa fecha. A pesar de abolir la quema de brujas, la Inquisición siguió despachando causas de brujería mucho después de que el resto de Europa hubiera dejado de hacerlo (2008: 87).



Las endemoniadas de Querétaro: la tragedia evitada

Si bien no puedo precisar la fecha —muy probablemente se trate de ese mismo año de 1610 o de 1611—, los ministros del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de la Ciudad de México, en el reino de la Nueva España, se dieron por enterados del fastuoso auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño. El suceso, ocurrido los días 7 y 8 de noviembre de 1610, fue referido en una detallada relación en la que se hicieron patentes las acusaciones expuestas ante su institución homóloga. Particularmente, se mencionaba el número de relajados durante la celebración, pero más importante fue la minuciosa descripción de las aberrantes actividades celebradas durante los aquelarres.⁶ Salvo por este documento, no he podido localizar algún otro papel o carta venida desde Madrid en donde se manifestaran a los inquisidores novohispanos los resultados del proceso brujo de Zugarramurdi, o bien alguna previsión nacida de las investigaciones del inquisidor Salazar y Frías en donde se asentara un nuevo modo de proceder frente a los casos de brujería

⁶ Véase Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 1510, exps. 11, 12 y 13, fols. 70-81.

que llegasen a sus manos. Ciertamente, para ese entonces, la Inquisición de México contaba con amplia experiencia en materia procesal. Aunque algunos de sus ministros no quedaron exentos de abusos y excesos cometidos contra ciertos grupos socioreligiosos guiados por intereses políticos, pánico social y ambiciones personales, hacia la última década del siglo XVII el Santo Oficio novohispano se erigía como una institución firme y poderosa (Alberro, 2004).

En estos términos, el Santo Oficio había manifestado su deber ante varios casos de hechicería y brujería a lo largo y ancho del amplio territorio que tocaba a su jurisdicción. Algunos de ellos eran expuestos por sus denunciantes como situaciones extrañas que envolvían la presencia del príncipe de las tinieblas, así como manifestaciones de las extendidas creencias de celebraciones similares a los aquelarres. En la mayoría de los casos el escrutinio de los inquisidores evidenció que las transgresiones, solicitadas y realizadas mayoritariamente por mujeres de distinta calidad social, estaban ligadas a cuestiones amorosas y sexuales. “Amansar” al marido; lograr el amor imposible; producir mejores “logros” en el coito a través del uso de chocolate, sangre menstrual, sesos de burro y conjuros; realizar un aborto mediante el uso de pócimas y venenos, y llevar a

cabo solicitudes materiales, ligadas más al hombre, como la localización de tesoros, alcanzar la fama, etc.; estas fueron solo unas de las tantas materias expuestas ante los inquisidores (Acevedo López, 2009; Quezada, 2004: 329-369; González Medina, 2013: 65-83).

Para el caso que nos ocupa es de notar que, salvo la persecución contra los judaizantes, o cristianos nuevos —motivo original de su fundación—, la Inquisición no propició ni participó en las persecuciones contra las brujas. Gracias a las estipulaciones jurídicas con las que guiaban su proceder, y a las propias circunstancias geopolíticas del territorio y de su población, los inquisidores evitaron caer en los rumores y miedos sociales sobre la práctica de aquelarres, vuelos nocturnos y demás supersticiones que eran tan propias de la multitud y hasta de las mismas autoridades seculares. En este sentido, basta considerar la actuación de algunos miembros de las ordenes regulares religiosas que, generalmente, estaban predispuestos a exponer su dictamen frente a situaciones maléficas, mismas que, por defecto, estaban vinculadas al género femenino.⁷

⁷ Basta recordar que durante los primeros años de la conquista espiritual algunos miembros de las ordenes

Como vimos en párrafos anteriores, el clero regular y secular, guiado por sus propios intereses, jugó un papel importante en la tragedia de Zugarramurdi, pues algunos frailes y obispos alentaron entre la población la creencia en las actividades brujeriles, incitando el miedo, el odio y la desconfianza entre su grey, lo que derivó en la serie de denuncias y autodenuncias ante el tribunal de Logroño.

Teniendo este punto en consideración, el caso de las endemoniadas de Querétaro es un ejemplo paradigmático de un proceso inquisitorial vinculado a la hechicería y la brujería que, por las circunstancias socio-religiosas (internas y externas) que lo rodearon, bien pudo haber concluido en una tragedia similar a la de Zugarramurdi. De nueva cuenta, lo que a continuación se expone es un breve resumen del caso, que ya ha sido estudiado por varios historiadores con más detalle y cuidado.⁸ Mi intención, en este sentido, es exponer algunos puntos circunstanciales que pueden asimilarse con el caso de Zugarramurdi, al tiempo que exponen las diferencias entre ambos procesos y contextos.

Hacia 1683 algunos franciscanos del recién fundado Colegio de Propaganda Fide de la Ciudad de México se establecieron en Querétaro, hasta entonces una ciudad de frontera en pleno apogeo, donde sus

miembros, intentando insertarse entre la sociedad frente a la competencia de otras órdenes religiosas, comenzaron a exponer su estricta forma de vivir la espiritualidad. Estos sacerdotes fomentaron entre el pueblo, particularmente entre las mujeres, el deber de renunciar a la vida de lujos y diversiones mundanas si es que no querían perder su alma eternamente en los fuegos infernales. Conforme pasó el tiem-

regulares llegados a la Nueva España para evangelizar ocuparon su tiempo en preparar recopilaciones o manuales que sirvieran para, por un lado, comprender la dinámica de las religiones “paganas” de los indígenas y, por otro, identificar todos los hábitos o ritos que aún dedicaban a sus antiguas deidades, entendidas como demonios. Fray Andrés de Olmos es una de esas figuras paradigmáticas, pues, además de explicar a los indígenas y a sus pupilos franciscanos los engaños del demonio, también dejó muy claro el papel que la mujer ocupaba en la sociedad —evidentemente guiado por su perspectiva— como principal promotora del engaño y el pecado. En este sentido, Olmos (1990: 47-49) retrató a ciertas mujeres con las características propias de la bruja europea. Sobra recordar que la base literaria de la obra de Olmos fue el manual antibrujeril de fray Martín de Castañega, el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (1529).

⁸ El expediente original del proceso se localiza en AGN, Inquisición, vols. 539 y 527. Me he servido de la lectura de dichas obras para exponer el breve resumen de este caso: véanse Alberro (2004: 508-525), Trejo Rivera (2000: 287-299), Canuto Castillo y Serrano Sánchez (2018), y Ayala Calderón (2010: 241-258).

po, estas ideas fueron llevadas al extremo por esta corporación, y muchas personas aceptaron ciegamente tales preceptos, al grado de que algunas doncellas cayeron enfermas a causa de estrictas penitencias y otras, según ciertas opiniones, se volvieron “locas” (Alberro, 2004: 508-509).

A estas circunstancias se vincularon otras tantas figuras que, en busca del amor, la pasividad o la envidia sexual, la fama y las riquezas, vieron una respuesta a sus ansias y necesidades cotidianas en las actividades “ilícitas” que ciertas personas (indios, mulatos y negros) realizaban sin que fuesen amonestados por ello. Desde luego, dadas las circunstancias que se comenzaron a vivir a causa de la influencia de los franciscanos, la existencia y labor de aquellos personajes, que hasta ese entonces habían jugado un papel importante entre la sociedad, pronto sería objeto del temor popular.

En este punto, hacia 1691 Josefa de San José, o Josefa Ramos, a quien conocemos como “la Chuparratones”, desempeñaría el papel de chivo expiatorio. Descrita como una “coyota” de veinte años, Josefa tenía fama entre los vecinos de ser bruja y hechicera dado su conocimiento en hierbas y polvos medicinales, a lo que se sumaba su presunción de que el diablo se le había aparecido como un perrito negro.

De hecho, Josefa ya había tenido un encuentro con el Santo Oficio tras, supuestamente, haber dejado estéril a un vecino o antigua pareja (Alberro, 2004: 510).

El proceso contra esta mujer, a quien hasta ese entonces muchos acudían a solicitar algún bebedizo para calmar los humores de los maridos, evitar embarazos y enamorar al ser deseado, inició cuando entre el pueblo se fomentó la acusación de que ella había maleficiado a Juana de los Reyes, una joven de 17 años, hermana de un franciscano y de una monja clarisa. Esta mujer, junto con otras jóvenes (terciarias franciscanas), alegaba ser víctima de los ataques de los demonios que, enviados por la Chuparratones, le propinaban toda serie de tormentos.

Aprovechando la circunstancia, los franciscanos acudieron en auxilio de las jóvenes doncellas, atendiendo y explicando la situación como una posesión demoniaca de la que solo podrían salir por medio de una serie de exorcismos realizados ante la atónita presencia de curiosos. Era de esperar que este “teatro diabólico” influyera en otras jóvenes de la ciudad, pues al poco tiempo llegaron noticias de otras doncellas “poseídas por legiones de demonios” que las atormentaban día y noche, provocándoles severos daños. En todo caso, las jóvenes mujeres asociaron su malestar a

los maleficios de la Chuparratones, quien, aseguraron, las incitaba a pactar con el demonio, siendo participes de experiencias sobrenaturales como vuelos nocturnos y visiones terríficas (Ayala Calderón, 2010: 247). En alguna de estas visiones, Juana de los Reyes afirmó que todos sus padecimientos habían sido dictados por orden de Dios para probar su fe en la verdadera religión, lo que a ojos de la población la revelaría como una elegida de los Cielos y sin duda atraería fama para sus protectores, los franciscanos. Ya para ese entonces, Juana de los Reyes comenzó a manifestar mayores malestares en su vientre y a vomitar objetos nauseabundos y extraños, como agujas, lana y cabellos.

Lamentablemente para Juana de los Reyes y sus “compañeras de virtud”, aquel teatro se complicó cuando la joven “devota” dio a luz a un niño durante un exorcismo. En efecto, como se expuso posteriormente ante los inquisidores, Juana de los Reyes se había embarazado de su hermano y, tratando de evitar la vergüenza pública por aquel acto, no tuvo más remedio que formar parte de la faramalla diabólica, lo que quizás podría salvar su reputación. Pero el asunto no paró ahí, pues, enterados los franciscanos de aquel suceso, “razonaron” que era una prueba más de los embustes y triquiñuelas del demonio, conocidos gracias a la lectura del *Malleus*

maleficarum y del *Flagellum daemonum* (Alberro, 2004: 515-516; Ayala Calderón, 2010: 247-248).

Juana de los Reyes continuó siendo parte de aquella farsa mientras fingía demencia sobre su parto, en complicidad de las autoridades locales, unidas también por vínculos familiares con los franciscanos. Los promotores de este relato confirmaron “la naturaleza diabólica” de aquella concepción, ordenando la aprehensión y el proceso contra Josefa Ramos, quien fue sometida a un riguroso tormento y terminó por confesar “todos sus delitos”, es decir: el haber invocado y enviado a varios demonios a atacar y embarazar a Juana de los Reyes (Ayala Calderón, 2010: 249).

De hecho, la trama tomó un giro inesperado al saberse que las otras doncellas endemoniadas también estaban embarazadas y, peor aún, que los demonios habían amenazado con poseer a las demás doncellas de la ciudad. Además, los franciscanos, en un intento por captar completamente la atención de las posesiones sobre los escépticos, proclamaron irresponsablemente que, de no creerles, Querétaro sería objeto del castigo divino. Incluso se solicitó la denuncia contra quienes se burlaran, ignoraran o no creyeran en aquel designio que, como bien señaló Solange Alberro, “encerraba a to-

dos en una red de terror y culpabilidad” (2004: 512-513). Se estaba, pues, promoviendo un escenario que pudo haber concluido de la peor forma.

El teatro grotesco generado en Querétaro hacia 1691 tomó un nuevo cauce cuando la Inquisición intervino en enero de 1692. Una vez que las cosas comenzaron a sose-garse, llevados los principales incitadores y protagonistas de aquel espectáculo ante las autoridades,⁹ el Santo Oficio sentenció las supuestas posesiones diabólicas como supercherías heréticas e impuso entre la población “el silencio” a cualquier rumor o denuncia sobre personas endemoniadas. Con ello se evitó una tragedia de magnitudes inconmensurables.

Como se ha visto en este segmento, existieron en el caso de las posesas de Querétaro ciertos factores similares a los que provocaron la persecución y quema de brujas de Logroño 82 años antes.¹⁰ Ciertamente también existieron diferencias que bien pudieron impedir que aquel embuste terminara en un derramamiento de sangre. Pero no dejan de ser curiosas las similitudes aparecidas en este caso, en particular las relacionadas con la idea de lo brujeril, pues, como vimos, Juana de los Reyes y las demás doncellas, guiadas por los franciscanos, expusieron elementos propios de los *sabbats* europeos, y todas esas eviden-

cias diabólicas podían sustentarse a partir del *Malleus maleficarum*. Como se vio en el caso anterior, las ideas de estos funes-tos manuales podían dar por sentada la presencia de actividad maléfica dentro de una sociedad siempre y cuando existieran los elementos necesarios para infundir el terror. Pero es importante precisar que, entre los mismos inquisidores, esa clase de tratados estaban prohibidos, pues era conocido su contenido tendencioso y lleno de exageraciones.

⁹ Tanto Juana de los Reyes como Josefa Ramos fueron llevadas tiempo después ante el Tribunal Inquisitorial, donde, en auto de fe celebrado en enero de 1696, a cada una se le dictó sentencia: Juana fue condenada a vivir en retiro por un año en el convento de Santa Clara de la Ciudad de México, y la Chuparratones pagó su herejía y su uso de la hechicería negativa con doscientos azotes. A los franciscanos se les reprendió y se les prohibió realizar exorcismos, y a las jóvenes terciarias poseídas les fue retirado el hábito (Alberro, 2004: 522-524).

¹⁰ Desde luego, también hay muchas semejanzas con el caso de las posesas de Loudun en 1634, cuyo proceso irregular, aunado a los intereses políticos que lo atravesaban, llevó al cadalso al sacerdote Urbain Grandier luego de ser acusado de pactar con los demonios para obtener el amor de las monjas ursulinas del convento de Loudun. Estas se dijeron atacadas por violentas convulsiones y visiones en las que reconocieron a Grandier (De Certeau, 2012: 67-200).

Como se ha visto, la cautela y prudencia del Santo Oficio novohispano frente al caso de las posesas de Querétaro implicó un desenlace favorable para el escenario “diabólico” que, irresponsablemente, estimularon los franciscanos de aquella ciudad, por un lado, explotando los miedos y el fanatismo de los lugareños a partir de las creencias en brujas y demonios y, por otro, identificando los indicios de brujería y posesión mediante el *Malleus maleficarum*, de manera similar a como ocurrió en Zugarramurdi. La presión popular, los intereses particulares, las competencias entre corporaciones religiosas y la colusión entre autoridades y franciscanos generaron el clima perfecto para una “cacería de brujas” que tuvo como chivos expiatorios a los miembros desagradables de la sociedad, cuyos conocimientos y favores sobrenaturales habían sido antes solicitados por muchos. Por otro lado, es de notar el papel que desarrollaron las doncellas “poseídas”. Guiadas por la necesidad de sobresalir o, más claramente, de proteger su integridad y virtud frente a los abusos cometidos en sus propias casas, estas jóvenes mujeres apostaron por la chanza y la mentira, en un intento por conservar su honor y obtener alguna recompensa por seguir su escenificación.

Es claro que entre la población el saberse reconocidos por los magos y hechice-

ras de la zona como “clientes” habituales podía implicar un grave problema ante la Inquisición. Por este motivo era mejor favorecer acusaciones falsas contra personajes indeseables, como la Chuparratones, quien, como vimos, sufrió severas penas corporales mediadas por la justicia secular, lo que pudo haber culminado en un linchamiento popular. Sin embargo, una vez que Josefa Ramos fue procesada por la Inquisición, se dictaron las medidas propias de su delito: algunos azotes y la reclusión en algún recinto religioso para encausar su vida herética al buen camino.



Las brujas de Salem: terror y cerrazón

El de Salem es por mucho uno de los juicios de posesión y brujería más llamativamente determinados por varios elementos socioculturales y por las circunstancias ocurridas en el contexto europeo de principios del siglo XVII. Desde luego, los elementos intrínsecos, es decir, aquellos que dinamitaron la duda, el odio, la envidia, el terror y la venganza entre los puritanos de la aldea de Salem entre 1688 y 1693, jugaron un papel esencial en el desarrollo y el fallo de los juicios. Lo cierto es que este impactante proceso puso en entredicho la cuestión jurídica, especialmente por el mal apego a las normas judiciales para enjuiciar debidamente a las “culpables”, así como por la falta de sentido común de los jueces. Pero vayamos por partes.

Existen antecedentes indirectos de los procesos de Salem en otros juicios de brujería ocurridos en los territorios de las Trece Colonias inglesas del norte americano que nos hablan sobre las disposiciones legales que debían ejercerse en esas situaciones. Pero las disposiciones dictadas por el rey Jacobo I en su *Demonología* (1597) y en la *Ley de 1603 contra la conjuración, la brujería y el trato con el mal y los espíritus malignos* definieron —a la usanza

del *Malleus maleficarum*— el perfil para identificar a las brujas y sus maléficos ritos (Howe, 2016: 25-93). La persecución, las acusaciones y los cuestionables procesos ejercidos contra varias mujeres acusadas de ser brujas, envenenadoras y embaucadoras durante los primeros treinta años del siglo XVII en Gran Bretaña fueron el preludio de la tormenta que en cualquier momento, si acaso se era incauto, podía desatarse en los territorios de las colonias inglesas en América. En este sentido, los famosos juicios acaecidos en Pendle y Samlesbury hacia 1612, conocidos públicamente gracias a la difusión de las noticias que se registraron, son un antecedente directo de lo que ocurriría pocos años después en Salem. Si bien ambos procesos, de una u otra forma, estuvieron ligados a las querellas religiosas entre protestantes y cristianos, el alboroto sobre la existencia de actividad brujeil dejó huella en el imaginario colectivo.¹¹

¹¹ Desde luego, el caso Goldwin (1688) es el antecedente directo de las acusaciones prodigadas por las niñas Parris en Salem. No debemos olvidar que la publicación del proceso contra la lavandera irlandesa “católica” Ann Glover por brujería —cuya acusación fue iniciada por unos niños— ocurrió en Boston bajo el patrocinio de Cotton Mather. De dicha ciudad partiría con rumbo a Salem el ministro Samuel Parris.

Las circunstancias trágicas de Salem, además, estuvieron imbuidas de otros elementos que propiciaron la acción de los pobladores frente a un peligro inminente. Como hemos visto en los casos anteriores, bastaba solo un rumor, una declaración mal intencionada y la maledicencia de algún querellante para desatar todo un infierno (Golubov, 2014: 74-77). En este sentido, las declaraciones emitidas por un par de jovencitas —que, como las de los casos de Zugarramurdi y Querétaro, se encontraban en el nivel más bajo del escalafón social de su época—, realizadas, tal vez, por la necesidad de sobresalir entre la multitud, al trabar las acusaciones contra sus vecinas, evidentemente fueron utilizadas por otros actores para obtener beneficios materiales o espirituales.

En primer término, las acusaciones de las Parris contra la esclava Tituba, Sarah Osborne y Sarah Good, a causa de saberse maleficiadas, presentan un perfil propio del “chivo expiatorio”. Las tres acusadas eran mujeres de edad avanzada, social y religiosamente repudiadas: una era una esclava india vinculada a prácticas ilícitas, pero bien solicitadas, relacionadas con la hechicera. La segunda era una viuda terrateniente que por cuestiones de salud se había alejado de la vida en comunidad y de la Iglesia, convirtiéndose técnicamente en una peligrosa hereje. La otra era una

vieja mujer pordiosera que reunía todas las “características visuales” de una bruja, según el arquetipo europeo. No hay novedad en mis palabras, pues el tema ha sido trabajado ampliamente, pero como mencioné en un inicio, la idea es presentar elementos similares en estos casos geográfica y cronológicamente distanciados.

Siguiendo con la idea anterior, el vínculo intrínseco entre ambas mujeres era el repudio general de la comunidad hacia ellas, aunado a los celos personales que había tras bambalinas. Tal fue el caso de Sarah Osborne y el odio que le tenía el matrimonio Putnam, vinculado con la familia Parris. Esto sin olvidar los problemas que tuvo el ministro Parris al intentar imponer su voluntad en la comunidad, siendo en principio despreciado. De no ser por la posesión de sus niñas, su papel no hubiera resultado importante —a su favor— en aquella farsa (Golubov, 2014: 74-77).

En cuanto al sistema procesal: las acusaciones, la presentación de evidencias y la diligencia de los veredictos se dieron con evidente irregularidad, pues debemos recordar que todo se hizo de tal forma que la comunidad experimentó en carne propia las acusaciones, los arrestos y los juicios. Cuando las niñas Parris recurrieron a la trama de la posesión (contorsiones, escalofríos, punzadas, vi-

siones demoniacas y desmayos) se desató una efervescencia generalizada en la que, particularmente, las jóvenes imitaron aquellas aprensiones; esto llevó al pueblo a la paranoia. A este escenario se sumó la poca sensatez, criterio y manejo de la situación por parte de las autoridades, quienes no consideraron que los juicios públicos acrecentarían la locura “brujeril”, lo que finalmente pasó. Por otro lado, la presión pública ejercida contra las acusadas, cuya esperanza se fundaba en la promesa de salir de aquel lio con una pena mínima, propició un enfrentamiento entre Good y Osborne en el que se lanzaron acusaciones que posteriormente serían usadas como evidencia para que otros miembros de la comunidad, inmersos en la trampa, “unieran hilos” y recordaran viejos sucesos extraños que supuestamente confirmaban la naturaleza maléfica de las brujas (Golubov, 2014: 69-72; Howe, 2016: 209-241).

El final de este primer momento de la crisis comunal fue la ejecución de Sarah Good, quien se declaró inocente hasta el final. Tituba, forzada a declarar las falsedades sobre las prácticas oscuras que ejercía por mediación del “hombre oscuro”, pudo salvar su vida y desapareció de la escena. Sarah Good no corrió con mejor suerte y falleció en la prisión.

Lo que siguió ya todos lo sabemos: la fiebre brujeril no paró con los sacrificios de aquellas mujeres, cuya única culpa había sido no coincidir con el arquetipo de la mujer ideal dentro de los cánones sociales de la comunidad puritana. Al contrario, la efervescencia popular derivó en una serie de acusaciones, nacidas de rencillas personales, contra mujeres y hombres de diversa calidad, quienes llevados ante la justicia y sometidos a una serie de vejaciones contra su cuerpo y probidad fueron señalados por sus denunciadores como los responsables de los atentados que sufrían sus hijas.

El caso de Rebecca Nurse y Martha Corey es por demás emblemático, pues ambas — hasta entonces dos respetadas ancianas de religiosidad probada— consideraron falsos los testimonios y dolores de las posesas, y fueron acusadas de negar la existencia de las brujas y reconocidas como los espectros que hostigaban a la familia Putnam.

Es posible que, en cualquier otro ámbito, frente a autoridades sensatas, dichas acusaciones hubiesen sobreesido, pero en el caso de Salem todo fue tan extraordinariamente ridículo que tanto las pruebas circunstanciales como “las espectrales” fueron aprobadas por los jueces. Esto llevó a que el juicio y la ejecución cayeran contra más inocentes: un total aproxima-

do de diecinueve personas fueron ejecutadas y otras tantas murieron en la cárcel, víctimas de las malas condiciones o de la tortura (Golubov, 2014: 73-74; Howe, 2016: 243-265).

Finalmente, luego de la imposición de un indulto, los encarcelados fueron liberados y la vida siguió en aquella comunidad que dio prueba de que la existencia del mal no estaba necesariamente ligada a la presencia del demonio (Golubov, 2014: 63-68).



Consideraciones finales

Este ensayo ha tenido la finalidad de presentar tres casos inquisitoriales ligados a procesos contra brujas en los que se ha intentado exponer ciertas similitudes o diferencias que permitan entrever la problemática de las circunstancias externas e internas que derivaron en las acusaciones, así como ciertos elementos que vinculan la diligencia de sus procesos, sin dejar de lado el importante papel que las mujeres, víctimas en todos los casos, desempeñaron en ellos.

Una de las diferencias más destacadas es la tocante al proceso llevado a cabo por la Inquisición hispánica, particularmente el que se siguió en el caso de las endemoniadas de Querétaro. Este caso destaca porque la intervención del órgano inquisitorial, aunque aletargada, fue efectiva y permitió no solo calmar los ánimos que la farsa realizada por los provinciales de Propaganda Fide y las posesas había generado entre el pueblo, sino que además evitó un posible “ajuste de cuentas” por parte de la población contra la indiciada, una mujer acusada de tener pacto con el demonio.

Desde luego, esa prudencia no fue la misma que pudo haber evitado el sacrificio de inocentes en 1610 durante el auto de fe de Logroño, un evento de terribles conse-

cuencias que dejó claro a los inquisidores que su labor debía tomarse sumamente en serio. El procedimiento inquisitorial que, hasta entonces, había dado resultados, fue revisado y ratificado, tras lo cual se anexaron nuevas instrucciones sobre la forma de proceder con cautela y previsión ante las acusaciones de brujería. En tal suceso, la secrecía y la conducción del interrogatorio resultaban primordiales para dar un buen cierre al caso.

El caso de Salem, por su parte, estuvo guiado por la exasperación de las leyes que acreditaban la existencia y presencia de las brujas en la sociedad inglesa. Aunadas a diversos factores sociales y religiosos, estas circunstancias llevaron a aquel pavoroso proceso a concluir con la muerte y la cautividad de un grupo de personas cuya inocencia se ha buscado probar hasta el día de hoy.

Finalmente, solo queda agregar la importancia que puede tener para los estudiosos del mundo de la Inquisición el plantear propuestas como las presentes para conocer un poco más sobre las diferencias y similitudes entre diversos tribunales inquisitoriales, sus procedimientos, sus protagonistas y las circunstancias en las que se desarrollaron los dramas sociales.

Bibliografía

Acevedo López, Jair Antonio, 2019. “‘Que me quieras / y me ames / y me vengas a buscar’: el conjuro amoroso durante el primer siglo novohispano, 1571-1671. Una poética de la subversión”. Tesis de maestría en Literatura Hispanoamericana, San Luis Potosí, México, El Colegio de San Luis.

Alberro, Solange, 2004. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ayala Calderón, Javier, 2010. *El diablo en Nueva España. Visiones y representaciones del diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

Donovan, Frank, 1985. *Historia de la brujería*. Madrid: Alianza Editorial.

Caballero Escorcía, Boris Alexander, 2015. “La historia comparada. Un método para hacer Historia”. *Sociedad y Discurso* (28): 50-69.

Canuto Castillo, Felipe y Ángel Serrano Sánchez, 2018. “La brujería a finales del siglo XVII: el caso de ‘la Chuparratones’ en Querétaro”. *Revista Culturales* 6 (e338): 1-32. <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/629>

Castañega, Fray Martín, [1529] 2020. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Madrid: Editorial Maxtor.

Cavallero, Ricardo Juan, 2003. *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición española*. Argentina: Ariel.

Caro Baroja, Julio, 1966. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Contreras, Jaime, 1984. “Los procesos de la etapa: Zugarramurdi”. En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales. 913-918.

De Certeau, Michel, 2012. *La posesión de Loudun*. México: Universidad Iberoamericana.

Del Río, Alfredo Gil, 1999. *La Santa Inquisición. Sus principales procesos contra la brujería en España*. Madrid: Edimat Libros.

Golubov, Nattie, 2014. “Salem, 1692”. En Marina Fe (coord.), *Mujeres*

en la hoguera. *Representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 63-77.

González Medina, Óscar Javier, 2013. “Inquisición y hechicería novohispana: ideología y discurso en el proceso a Catalina de Miranda”. *Revista de la Inquisición* 17: 65-83.

Henningsen, Gustav, 2004. *The Salazar Documents. Inquisitor Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*. Boston: Brill.

_____, 2010. *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial.

Howe, Katherine (ed.), 2016. *El libro de las brujas. Casos de brujería en Inglaterra y en las colonias norteamericanas (1582-1813)*. Traducción de Catalina Martínez Muñoz. España: Alba Editorial.

Kramer, Henry y Jakob Sprenger, 2004. *Malleus maleficarum. Martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías*. Traducción de Miguel Jiménez Monteserín. Madrid: Editorial Maxtor.

Manrique, Estíbaliz, Eloísa Navajas y Sara Torre, 2008. “Las brujas de Zugarramurdi y el proceso inquisitorial de Logroño (1609-1614)”. En Carlos Ortiz de Zárate y José Antonio Sainz Varela (coords.), *¡Brujas! Sorginak! Los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*. Madrid: Ministerio de Cultura / Archivo Histórico Nacional / Archivo Histórico Provincial de Álava. 83-87.

Meseguer Fernández, Juan, 1984. “El periodo fundacional (1478-1571)”. En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales. 326-327.

Olmos, Fray Andrés de, 1990. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Paleografía, introducción y notas de George Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pallares, Eduardo, 1951. *El procedimiento inquisitorial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez, Joseph, 2010. *Historia de la brujería en España*. Barcelona: Espasa.

Quezada, Noemí, 2004. “Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI”. *Anales de Antropología* 24 (1): 329-369.

Torquemada, María Jesús, 2000. *La Inquisición y el diablo. Supersticiones del siglo XVIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Trachtenberg, Joshúa, 1965. *El diablo y los judíos. La concepción medieval del judío y su relación con el antisemitismo moderno*. Buenos Aires: Paidós.

Trejo Rivera, Flor de María, 2000. “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de La Chuparratones”. En Noemí Quezada *et al.*, *Inquisición novohispana*. Vol. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma Metropolitana. 287-299.

Viesca Ramos, Luis Alberto, 2021. “Los judeoconversos de la Nueva España durante la ‘Gran complicidad’, 1642-1649”. Tesis de maestría en Historia, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.