



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

LOS DUENDES Y LAS ALMAS DEL MÁS ALLÁ EN LAS MINAS DE OSTOTIPAC,
NUEVA GALICIA (1650)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA

JESÚS ANTONIO SÁNCHEZ GODÍNEZ

ASESOR: DR. RAFAEL CASTAÑEDA GARCÍA

SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO

Cd. Mx. 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos	4
Introducción.....	6
Capítulo I. Las minas de Ostotipac	19
1. Ubicación geográfica.....	19
2. La conquista de los tecoxines (siglo XVI).....	26
3. Los reales mineros de Ostotipac (siglo XVII)	35
Capítulo II. Los duendes	54
4. Los duendes en la tradición hispana.....	54
5. Los duendes en la Nueva España	68
6. Los duendes en Ostotipac	83
Capítulo III. Los duendes y las almas del más allá.....	103
7. Una interpretación heterodoxa.....	103
8. Un minero del siglo XVII.....	109
9. La preocupación por la salvación de las almas	121
Conclusiones.....	142
Fuentes citadas.....	147
Fuentes de archivo	147
Fuentes bibliográficas	154
Recursos digitales	162

“Hoy, las minas están muertas totalmente; de vez en cuando vienen
mineros a hacer estudios y ahí queda todo.

Lo único que queda, son ruinas y leyendas; sobre las minas,
encantos, entierros, hechizos, bandidos, religión, etc.”

Gabriel Pulido Sendis, *Leyendas de la Parroquia de San Sebastián
del Oeste*, Jalisco, 1987, s. pág.

Agradecimientos

Quiero agradecer profundamente:

A mi abuela, Carmen Miranda, que sin saberlo hizo posible este trabajo de muchas formas. A mis abuelos, Antonio Sánchez y Alfredo Aguilar, pilares importantes de mi formación personal. A mi papá, Jesús Sánchez, y a mi mamá, Claudia Godínez, por su cariño inagotable y su apoyo constante. A mi hermana, mis primos y mis tíos que nunca desaprovechaban una reunión para preguntarme por la tesis.

A los amigos que conocí en la licenciatura, especialmente Daniel, Aldo y Aketzali. A Fernando Escobar y José Cázares del Programa de Humanidades, por la amistad y el apoyo profesional que me brindaron durante este proceso. Al Doctor Rafael Castañeda que me brindó asesoría, acompañamiento y ánimo para no desistir. Por supuesto, también a los miembros del seminario que se tomaron el tiempo de leer y corregir mis borradores.

A la Academia Mexicana de Ciencias y su programa *Verano de Investigación*, su apoyo facilitó la consulta de varios archivos y bibliotecas en Jalisco. Al Doctor Aristarco Regalado por orientarme y compartirme documentación que había rescatado en el Archivo General de Indias. A mis amigos de Guadalajara, especialmente Aimeé, Lomelí y Alejandro (Negro) por las tardes de turista y pajaretos que aminoraban las tardes de estudio.

A la profesora Glafira Magaña, la hermana Teresa y la licenciada Laura Jiménez del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, por tratarme con calidez y procurar materiales que sumaran a mi trabajo. Al profesor Jorge Delgadillo que sin conocerme tuvo la amabilidad de compartirme una copia digital de su tesis. A mi amigo Juan Aguirre por recibirme en San Sebastián del Oeste para platicar sobre la historia de su tierra, permitirme la entrada al archivo parroquial y ayudarme de forma incondicional hasta el día de hoy.

Al personal de las bibliotecas y archivos que siempre tuvieron infinitas atenciones hacia mi investigación y mi persona. A todos los que han leído o escuchado mis ideas desde que este proyecto comenzó a gestarse, aunque haya perdido el contacto con ustedes puedo asegurarles que jamás perderé el agradecimiento que guardo. A los doctores Carel Sabines y Ricardo Vélez que me apoyaron en este proceso emocional. Y, como dijo una vez Snoop

Dog: *“last but not least, I wanna thank me, I wanna thank me for believing in me, I wanna thank me for doing all this hard work”.*

Introducción

A mediados del siglo XVII un minero llamado Agustín de Zúñiga aseguraba que unos duendes rondaban su casa, por lo que comenzó a organizar reuniones para comunicarse con ellos. En compañía de varios vecinos y familiares, les preguntaba si las almas de ciertas personas que habían fallecido en el pueblo se encontraban en el cielo, el infierno o el purgatorio. Los duendes le respondían por medio de un método curioso: daban uno o más golpes sobre la mesa para decir que sí y guardaban silencio para decir que no. Algunos años después de que iniciaron estos encuentros sobrenaturales ocho vecinos denunciaron a Agustín ante el Santo Oficio, dejando un testimonio invaluable sobre sus creencias. La presente investigación explora el imaginario de estos pobladores con respecto a la forma en que concebían a los duendes y su relación con las almas del más allá.

El área de estudio comprende el pequeño centro minero de Ostotipac, el cual se ubicaba en el reino de la Nueva Galicia, Virreinato de la Nueva España. Estaba conformado por varios reales de minas, los más importantes fueron: Los Reyes, La Resurrección, Santiago y San Sebastián. Aunque es intención de este trabajo abarcar todo el conjunto, la información documental dirige la atención hacia los primeros dos, pues fueron vecinos de estos pueblos quienes acusaron a Agustín de Zúñiga. La temporalidad está delimitada por la misma naturaleza de las fuentes. Las ocho denuncias fueron presentadas entre agosto y septiembre de 1650 ante el comisario del Santo Oficio, no obstante, refieren hechos que ocurrieron seis años atrás, lo que permite una buena mirada de mediados del siglo XVII.

Los duendes han existido desde hace cientos de años entre las creencias del mundo hispano. A lo largo de la historia se les han atribuido diferentes características. Durante el siglo XVII, por ejemplo, era frecuente que se les asociara con el demonio a través de los ojos de la religión católica. Las almas, por otro lado, también representaban entidades presentes en el imaginario de las sociedades cristianas sólo que, a diferencia de aquellos, formaban parte de los dogmas de la Iglesia. Eran descritas como seres espirituales de naturaleza inmortal que al momento de morir se separaban de sus respectivos cuerpos para transitar al más allá. Se trata de dos entes totalmente distintos que no eran comúnmente vinculados en relatos de tradición oral, declaraciones inquisitoriales y mucho menos en los discursos oficiales.

Sin embargo, sabemos que varios pobladores de Ostotipac les preguntaban a los duendes, a través de la voz de Agustín de Zúñiga, por el destino ultraterrenal que habían tenido las almas de algunas personas fallecidas en Los Reyes. De esta forma, se presenta un vínculo sobrenatural con pocos precedentes y muchas incógnitas. El presente trabajo escarba en el imaginario de los vecinos de este pequeño centro minero y reflexiona sobre los motivos por los que un grupo considerable de ellos relacionaba a estas dos entidades. El objetivo principal de la investigación es comprender la conexión que varios habitantes de Ostotipac concebían entre duendes y almas del más allá a mediados del siglo XVII.

La hipótesis sostiene que las denuncias en contra de Agustín de Zúñiga delatan que entre los pobladores de Ostotipac circulaba una interpretación sobre los duendes distinta al discurso creado y difundido por las élites eclesiásticas desde la Edad Media. Mientras la versión hegemónica los consideraba seres demoniacos, varios vecinos de Los Reyes y La Resurrección les atribuían características piadosas, entre ellas: consentimiento divino y conocimiento del estado de las almas en el más allá. A través de estas ideas trataron de contener una preocupación por la salvación de sus propias almas, la cual se advierte en las preguntas que hacían a los duendes sobre el destino postrero de conocidos y familiares que habían fallecido en Los Reyes. Esta inquietud, habitual entre la sociedad novohispana, había sido intensificada en este pueblo por las condiciones litúrgicas de la parroquia, las cuales impedían escuchar misa, recibir los sacramentos e incluso enterrar a los muertos.

Está bien documentado que, desde la Edad Media, los teólogos de la Iglesia católica rechazaban este tipo de creencias asociándolas con el demonio o calificándolas como supersticiones. No se puede ignorar el hecho de que los escritos, testimonios y tratados religiosos expresan concepciones que surgen de las élites eclesiásticas cultas e instruidas en los cánones del cristianismo. Poco sabemos, por otro lado, sobre la forma en que los campesinos, los artesanos o los mineros del siglo XVII pudieron haber entendido la idea del duende a través de su religiosidad. El análisis del imaginario de los habitantes de Ostotipac contribuirá a explorar este terreno histórico.

Al tratarse de un estudio regional, se contempla que sus resultados permitan comparar las dinámicas culturales y sociales de los reales de Ostotipac con las de otras poblaciones mineras de la Nueva España. Esto servirá para señalar supuestos generales o particularidades

significativas. Asimismo, abre nuevas posibilidades temáticas en torno a la creencia de duendes en ésta y otras épocas de la historia mexicana. Hasta nuestros días las historias y leyendas que mencionan a estos seres son abundantes a lo largo del país. De esta forma, se puede entender que la presente investigación también resulta útil para comprender la formación de creencias que hoy subsisten en el imaginario de muchas personas. Nos encontramos frente a un campo fértil y accesible para múltiples propuestas metodológicas que seguramente irán aportando ideas al debate historiográfico.

Esta investigación se propone desde el enfoque de la microhistoria en términos de lo que Giovanni Levi plantea como “la reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y en un estudio intensivo del material documental”.¹ Siguiendo este trazado teórico, no sólo se ha acotado el objeto de estudio a la relación entre duendes y almas del más allá en el imaginario de los habitantes de un pequeño centro minero, además, se ha partido del análisis exhaustivo de un expediente que, por cierto, contiene denuncias en contra de un individuo cuyas ideas y acciones lo presentan como un caso atípico.

A pesar de que el acusado no rindió su testimonio, la voz de sus denunciantes hace posible acceder a una parte de su imaginario y, al mismo tiempo, al de otros pobladores de Ostotipac. En sus declaraciones, los testigos buscan deslindarse de los delitos pero sin quererlo, evidencian sus propias ideas sobre los duendes. Es por ello que la información de este documento, en conjunto con la que aportan otros expedientes de índole ajena a la inquisitorial, resulta invaluable para reconstruir un fragmento de lo que Carlo Ginzburg ha denominado “cultura popular” o “cultura de las clases subalternas”.²

Antes de abordar el tema considero necesario hacer una revisión historiográfica de dos líneas temáticas que guían la investigación: la primera tiene que ver con la relevancia social, económica y cultural de los reales mineros de Ostotipac; y la segunda, con la posición de los duendes en el imaginario novohispano y particularmente en la región que nos ocupa:

¹ Giovanni Levi, "Sobre microhistoria", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 122.

² Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, 3ª. ed., Barcelona, Muchnik Editores, 1999, p. 3.

a) Estudios sobre el centro minero de Ostotipac

La minería de la Nueva España ha sido ampliamente estudiada por la historiografía contemporánea, lo que no impide que aún existan muchos aspectos que no han sido del todo explorados. Frente a la extensa bibliografía que podemos encontrar sobre los grandes centros mineros de la Nueva Galicia como Zacatecas o Bolaños, se presenta una gran laguna de investigación en lo que respecta a los pequeños reales de minas que se desarrollaron en regiones apartadas como la Sierra Occidental de Jalisco.

El historiador Carlos de León Meza, en su tesis titulada "Minas y haciendas de beneficio: Memoria histórica - descriptiva de algunos reales de minas de la Nueva Galicia en el siglo XVIII", lamenta que tanto las investigaciones del Real Seminario de Minería en la época novohispana, como los estudios historiográficos contemporáneos, hayan centrado su atención primordialmente en los grandes centros mineros como Zacatecas, Guanajuato, Real del Monte y Bolaños. Por ello, el objetivo principal de su trabajo es dar a conocer una serie de reales que se explotaron a lo largo del siglo XVIII en la Nueva Galicia.

Su intención es loable, y aunque los resultados de su investigación son valiosos de por sí, considero que podrían enriquecerse ampliamente con la documentación que ofrecen los archivos eclesiásticos. Lamentablemente, el mismo Carlos de León reconoce que en ese momento no tuvo acceso a ellos. Es otra pena que los reales de Ostotipac no figuren entre los que seleccionó para su estudio. Por estos dos motivos, me parece que serán fundamentales para esta tesis las fuentes que tuve oportunidad de consultar sobre las parroquias de Ostotipac en los archivos eclesiásticos. Con objetivos similares, varios estudiosos han puesto su mirada sobre San Sebastián del Oeste y el pasado novohispano que vivió bajo el nombre de Ostotipac. De ese interés han surgido encomiables trabajos monográficos, archivísticos y periodísticos sobre el centro minero y los reales que lo conformaban. A continuación daré cuenta de aquellos que tuve a mi alcance durante el desarrollo de la investigación.

A través del Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas (ADABI) de México, Jorge Garibay coordinó la elaboración de un inventario del archivo histórico de la parroquia de San Sebastián Mártir, ahora correspondiente al obispado de Tepic. Este *Inventario del Archivo Parroquial San Sebastián Mártir, San Sebastián del Oeste, Jalisco, Obispado de Tepic* tiene como propósito el conocimiento, control y difusión de la producción documental

institucional, así como la promoción de la investigación histórica. El catálogo documental es precedido por una síntesis que pretende dar un contexto histórico de San Sebastián del Oeste, desde la fundación de los reales de Ostotipac hasta su apertura turística a inicios del siglo XXI, prestando especial atención a la erección y el desarrollo de las parroquias de Hostotipac (La Resurrección) y San Sebastián. Finalmente, presenta el inventario de documentos que conforman el archivo parroquial, cuyo fondo histórico contiene expedientes datados entre 1615 y 1959.

Otro texto que aborda el pasado minero de estas poblaciones es la edición del *Boletín Informativo del Archivo Histórico de Jalisco* correspondiente a San Sebastián del Oeste, cuya redacción corrió a cargo de Rogelio Vega. Además de presentar información relativa a la ubicación del municipio, el origen de su nombre y costumbres de la población, hace una síntesis histórica desde la conquista de los tecoxines hasta finales del siglo XX, cuando el municipio de San Sebastián cambió de nombre a San Sebastián del Oeste. El investigador aprovecha para revisar un expediente fechado en 1854, en el que los vecinos del pueblo de San Sebastián se quejaban ante el gobernador de Jalisco de su cura parroquial por faltar al cumplimiento de sus obligaciones. El caso es muy interesante, y aunque en esta ocasión el autor se limitó a una estricta exposición de los hechos que narra el documento, considero que podría convertirse en una valiosa fuente historiográfica para estudiar los procesos sociales y religiosos de dicho pueblo en el siglo XIX.

De igual valor son las entradas que aparecen en *San Sebastián del Oeste*, una publicación de *El Informador. Diario Independiente*, en la cual se destaca el valor humano, artístico, natural, histórico y cultural del municipio con el fin de promover su conservación, investigación, difusión y turismo. El libro contiene un increíble trabajo fotográfico que acompaña los artículos donde los autores describen los paisajes del municipio, recorren sus calles, reviven su pasado minero y comparten historias de sus habitantes.

El presbítero Gabriel Pulido Sendis merece una mención especial, pues puso en práctica su afición a la historia y el amor a su tierra en múltiples obras independientes: ya fuera procurando la conservación de su tradición oral en *Leyendas de la parroquia de San Sebastián del Oeste*; o presentando información, documentos y opiniones sobre el pasado de la región en *Noticias de la parroquia de San Sebastián del Oeste, Ostotipac. Crónica y*

comentarios, El Real y minas de San Sebastián. Documentos y apuntes; y Auge y decadencia minera en San Sebastián. En todas estas publicaciones recurre a una amplia bibliografía, fuentes documentales del archivo parroquial y testimonios de los pobladores, sin dejar nunca de manifestar el noble propósito de dar a conocer su pueblo.

La historiadora Yvette Ortiz Minique publicó una edición del *Plan de el Curato de el Real de San Sebastián* escrita en 1818 por Remigio Sánchez Porres, cura parroquial de dicho pueblo. En la publicación se pueden encontrar dos versiones del texto: una facsimilar y otra paleográfica a cargo de la editora. Ambas son precedidas por una introducción en la que hace breves e interesantes apuntes sobre la historia del pueblo, la vida del autor, los padrones de población que elaboró y, finalmente, sobre la obra en cuestión. El ejemplar que tengo en mis manos lo debo a la amabilidad de la profesora Glafira Magaña y la hermana Teresa del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG).

La misma investigadora participó en otra publicación junto a Moisés Pérez Muñoz y Lorena Meléndez, titulada *Santuario del Real Alto. Casa de Dios y puerta del cielo.* Se trata de un folleto conmemorativo de los cuatrocientos años del surgimiento de una de las devociones marianas más antiguas e importantes de la región: Nuestra Señora del Rosario. A lo largo del cuadernillo, los autores exponen informes y documentos históricos que dan cuenta de la trayectoria que ha tenido este culto tan significativo para los pobladores del Real Alto desde que era conocido como Real de La Resurrección. La consulta de este material fue posible gracias a Juan Aguirre, quien me obsequió una copia.

La labor de todos estos trabajos tiene grandes méritos. Sería inapropiado reprocharles la ausencia de problemas de investigación que permitan comprender a fondo los procesos históricos de la región, ya que la intención de los textos es primordialmente expositiva y de divulgación. Además de toda la información que reúnen, sintetizan y presentan, creo que una de sus contribuciones más importantes es llamar la atención de la historiografía que hasta ahora poco ha aprovechado los elementos y herramientas que ofrecen.

La historiadora Alida Moreno ha sido pionera en este sentido al tratar de reconstruir algunos aspectos relacionados con la vida de las familias en los reales mineros de la Sierra Occidental, principalmente durante el siglo XVIII. En su artículo “Los mineros y sus familias en la Sierra Occidental de Jalisco durante los siglos XVII y XVIII” echa mano de fuentes

eclesiásticas invaluable: los padrones de población que elaboraban los curas parroquiales para conocer la cantidad de habitantes que pertenecían a su jurisdicción. Analizó media docena de padrones que presentan información de los habitantes de la parroquia de San Sebastián y de los pueblos que eran parte de su jurisdicción como Los Reyes, Hostotipac (otrora La Resurrección), y del vecino real de Guachinango. A través de estas fuentes analiza la composición social y los modelos familiares en la región de la Sierra Occidental, lo que la lleva a establecer que los espacios familiares se ampliaban o reducían dependiendo de las condiciones y el contexto en que se encontraban.

Como hemos podido observar, el pasado de San Sebastián de Oeste como centro minero ha sido investigado desde varias perspectivas. Entre ellas, afortunadamente, ya han empezado a figurar aproximaciones desde la historiografía. Los reales que conformaban esta región ofrecen muchas oportunidades de estudio sobre aspectos sociales, económicos y culturales. Una de las que se ha identificado, gracias a la riqueza de las fuentes inquisitoriales, tiene que ver con las creencias mágicas que tenían sus pobladores con respecto a los duendes a mediados del siglo XVII.

b) Estudios sobre duendes

Las ideas y leyendas que existen en torno a los duendes en España han sido estudiadas por folcloristas como Carlos Canales y Jesús Callejo en su obra *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, y Manuel Martín Sánchez en *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*. En ambos trabajos los investigadores hacen grandes esfuerzos por rastrear los orígenes de estas criaturas, así como por clasificarlos de acuerdo a sus características y facultades sobrenaturales. Otros estudios como el de Manuel Cousillas se han dedicado más bien a analizar a los duendes como personajes tradicionales en la literatura hispana. Estos interesantes acercamientos desde los estudios folclóricos y literarios han abierto las puertas para intervenciones de otras disciplinas como la historia y la antropología.

Anel Hernández Sotelo, en su artículo “Martinico: la dimensión histórica del duende capuchino en la época moderna”, parte de un caso inquisitorial de 1759 que relata la presencia de un duende llamado Martinico en la parte abandonada de un palacio ubicado en el

marquesado de Mondéjar, España. Éste tenía, según el testimonio de la denunciante, la capacidad de cambiar de forma a voluntad, pasaba de ser una culebra a un niño vestido de fraile capuchino para jugar con un grupo de jovencitas. La historiadora toma ese caso como punto de partida para rastrear el orden histórico, mitológico y antropológico del duende Martinico a través de sus reelaboraciones y reactualizaciones en personajes de la literatura moderna como el genio Cucufa de la obra *Les bijoux indiscrets* (1748) de Denis Diderot, o el puck Robin Goodfellow de la comedia *Sueño de una noche de verano* (1600) de William Shakespeare que se terminó convirtiéndose en el kobold Friar Rush de la tradición alemana, no sin antes pasar por el héroe cristiano Robin Hood.

Para el caso de la Nueva España también existen propuestas interesantes planteadas desde la historiografía. Luis Weckmann reconocía, en su obra *La herencia medieval de México*, que la mentalidad de los conquistadores había llegado a tierras americanas colmada de criaturas fantásticas como sirenas, tritones, gigantes, amazonas y enanos. Aunque aún no figuraba el nombre de los duendes de forma explícita, podemos observar que los temas feéricos ya resonaban en la historiografía mexicana desde finales del siglo pasado.

En su artículo, "De duendes enamorados. Tratamiento tradicional de un motivo en un caso recogido por el Santo Oficio novohispano", Claudia Carranza estudia la autodenuncia de una mujer mulata en la ciudad de Guatemala en el siglo XVIII. Analiza la presencia de tópicos tradicionales en torno a los duendes, principalmente los que guardaban alguna asociación amorosa. Al mismo tiempo, observó que este testimonio revela la situación de opresión que podía vivir una mujer mulata en esa sociedad, así como la influencia de un imaginario mágico bastante recurrente y socorrido.

Thomas Calvo dedicó algunas líneas a estudiar las prácticas mágicas que tenían lugar en la capital de la Nueva Galicia. En *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII* analiza un caso donde observa la asociación de un duende con el *tetonalcahualiztli* (pérdida del *tonalli*) y la idea de la *sombra* de tradición africana, lo cual definió como un sincretismo profundo y una reinterpretación de conceptos. Calvo aceptó la presencia de elementos de distintas tradiciones culturales en el imaginario neogallego aunque fue poco generoso con los afrodescendientes, pues argumentaba que había sido más importante su

participación como clientes que como proveedores culturales, al mismo tiempo que los presumía buenos aprendices del legado indígena.

Jorge Enrique Delgadillo Núñez, en su tesis “De la devoción a la blasfemia: aculturación religiosa y resistencia de negros y mulatos en la Guadalajara del siglo XVII” habla sobre el mismo caso en que se vinculaba un duende con ideas indígenas y africanas. Identifica nuevos elementos y explica este fenómeno como matices de un proceso de aculturación. De este modo él comprueba la participación de los afrodescendientes como donantes culturales y no únicamente como receptores. Concuera con Calvo al asegurar que a través de un término africano (sombra) se reinterpreta un concepto indígena (*tonalli*) asociado con una entidad del universo mágico europeo, es decir, el duende.

Thomas Calvo y Jorge Delgadillo, en distintos momentos, analizaron la idea del duende en un espacio de la Nueva Galicia durante el siglo XVII, por lo que claramente sus trabajos constituyen importantes referencias para la investigación que planteo en este proyecto. Curiosamente, en las mismas obras, ambos historiadores echan también un vistazo a las prácticas mágicas que se realizaban en Ostotipac durante el mismo siglo. Sin embargo, ninguno hace mención de los duendes en este centro minero, lo que sugiere que no tuvieron a su alcance el documento que ha dado pie a esta investigación.

No obstante, el expediente de las denuncias contra Agustín de Zúñiga sí ha llegado a manos de otros investigadores. En la obra *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, coordinada por Enrique Flores y Mariana Masera, aparece la transcripción paleográfica de una de las denuncias. La entrada “El duende en la caja” inicia con una nota al pie de página que busca contextualizar la región donde ocurrieron los hechos. Sin embargo, la información que ofrece presenta un par de imprecisiones: la primera ocurre cuando indica que las minas de Ostotipac se situaban en el actual municipio de Hostotipaquillo, Jalisco; y la segunda, al desatar de forma incorrecta una abreviatura como “región” en lugar de “Resurrección”.

En otra sección del trabajo explican algunas características de los duendes novohispanos a partir de dos casos inquisitoriales: la denuncia de Gracia de Barbosa contra Agustín de Zúñiga en Ostotipac, correspondiente al siglo XVII; y la autodenuncia de una mujer mulata en Guatemala que data del siglo XVIII y que también ha sido estudiada por

Claudia Carranza. En su análisis, reconocen que estos duendes cumplen dos tipos de funciones distintas: uno como mediador para conocer el más allá y otro como representación demoniaca, respectivamente. De igual forma, comparan estos rasgos con los de un duende de la tradición hispana que figura en un registro inquisitorial del siglo XVI.

Otro estudioso que tuvo este expediente a su alcance fue Javier Ayala. En su tesis “El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII” dedica un apartado de su cuarto capítulo para rastrear los orígenes históricos de la demonización del duende, al tiempo que explica la relación que concebían los novohispanos entre estos seres mágicos y el Diablo. A partir de la literatura y otras expresiones artísticas de la época reconoce una identificación del duende como hierofanía demoniaca entre las élites de la sociedad novohispana. Para sostener esta misma idea con respecto a otros grupos sociales recurre a casos inquisitoriales acontecidos en diversos lugares del Virreinato, entre ellos, el centro minero de Ostotipac. El historiador analizó algunas de las denuncias contra Agustín de Zúñiga, y después de ello, identificó la misma idea del duende como representación del Diablo.

Como hemos podido ver, la creencia de duendes ha sido estudiada en diferentes latitudes de la Nueva España, primordialmente en ciudades como Guadalajara y Guatemala, y en menor medida, en regiones apartadas como los reales mineros de la Sierra Occidental de Jalisco. En este sentido, se presenta la oportunidad de explorar los imaginarios de otro tipo de poblaciones lejanas a los centros urbanos. En los trabajos que se han realizado sobre duendes en Nueva España se han tratado aspectos como la presencia de tópicos tradicionales relacionados con el amor y la influencia de elementos culturales africanos e indígenas. Sin embargo, me parece que el tema aún tiene pendientes muchas posibilidades historiográficas. La relación que estudió Javier Ayala entre estos seres y el Diablo tampoco constituye un objeto de estudio agotado, en cambio, abre la puerta a nuevos estudios sobre los vínculos que tenían con otras entidades sobrenaturales como las almas del más allá.

Para realizar esta investigación ha sido fundamental el Archivo General de la Nación (AGN), donde no sólo se encuentran las denuncias contra de Agustín de Zúñiga sino muchos otros documentos que sirvieron para armar el rompecabezas histórico. En el fondo Indiferente

General se consultó un informe sobre las minas y los mineros elaborado por Álvaro Fiestas en 1622, el cual resultó invaluable para el conocimiento de la región.

El ramo Inquisición fue especialmente socorrido con dos intenciones. En primer lugar, con el fin de comprender el imaginario de los habitantes de Ostotipac se consultaron quince expedientes datados en tres momentos diferentes: diez en 1626-1627; cuatro en 1650; y uno en 1689. En ellos se extiende una gran cantidad de acusaciones por distintos tipos de delitos, la mayoría por usar hierbas o derivados vegetales para hechicería amorosa. En segunda instancia, con el objetivo de establecer comparaciones con otros casos sobre duendes en el siglo XVII, se revisaron tres documentos que corresponden a diferentes lugares de la Nueva España: el primero ocurrió en la ciudad de México, en 1618; el segundo en Villa de Peñaranda, Michoacán, hacia 1660; y el tercero en Tecamachalco, Puebla, en 1692.

En el Archivo de la Real Audiencia de la Nueva Galicia (ARANG) fue muy provechoso el fondo de Bienes Difuntos, donde se consultaron siete expedientes que contienen informes, inventarios, autos, juicios y otros documentos relacionados con adeudos, así como cartas de obligación de pago. Esta información sirvió para precisar la fecha de fundación de los reales y, en mayor medida, para rastrear la situación económica del denunciado, así como la de otros pobladores de Ostotipac. También fueron de gran ayuda cuatro mapas resguardados en el mismo archivo: dos de finales del siglo XVIII, uno de inicios del siglo XIX y otro que no está fechado. Este material cartográfico se usó principalmente para indagar la ubicación de los antiguos asentamientos.

El siguiente destino fue el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG). Se estudiaron diecinueve expedientes en las distintas secciones del ramo de Gobierno: once en Parroquias, indispensables para conocer el estado de los templos y la feligresía; tres en Visitas Pastorales, que ayudaron a recorrer los caminos entre reales y las condiciones de las iglesias; dos en Edictos y circulares, así como uno en Cédulas reales, los cuales sirvieron para rastrear la publicación de los edictos de fe de 1650; uno en Solicitudes de órdenes, útil para seguir la pista de algunos personajes involucrados; y finalmente, uno en Padrones, el cual presentaba un invaluable listado de las familias que vivían en La Resurrección hacia 1652. En este mismo archivo se analizaron cuatro mapas, entre ellos el más antiguo de la región, el cual fue elaborado por José Javier Cabrera y Chacón en 1776.

Otro de los acervos primordiales para la investigación fue el Archivo Histórico del Estado de Jalisco (AHEJ), donde se consultó un importante conjunto documental. Se analizaron dos volúmenes completos firmados por Andrés Venegas en el fondo de Escribanos, los cuales fueron necesarios para reconstruir la vida de Agustín de Zúñiga y su situación de deudas. En el mismo edificio pero algunos metros abajo, en el Archivo de Instrumentos Públicos de Jalisco (AIPEJ), se encontraron cinco documentos del ramo Tierras y aguas, las cuales brindaron información valiosa sobre algunos vecinos de los reales y sobre el pueblo de San Pablo Hostotipaquillo. También fueron de gran utilidad dos planos de este acervo, uno del siglo XVII donde se describe un rancho cercano al antiguo asentamiento indígena y otro del siglo XIX donde aparecen los cuatro reales mineros primigenios.

En el Archivo Histórico Parroquial de San Sebastián Mártir (AHPSSM) fue imprescindible el fondo Sacramental. Se revisaron ocho actas en la sección de Bautismo y una en la de Información matrimonial, las cuales aportaron información importante sobre las condiciones que tenían los templos parroquiales durante la segunda mitad del siglo XVII. El acercamiento a este repositorio fue posible por dos vías: de manera digital a través del portal de *Family Search* y de forma física gracias a que Juan Aguirre generosamente me abrió sus puertas. Asimismo, pude tener acceso a algunos documentos del Archivo General de Indias a través del Portal de Archivos Españoles (PARES) y del profesor Aristarco Regalado, quien me compartió una parte del material que él ha consultado en aquellas tierras. De especial ayuda han sido dos relaciones de méritos pertenecientes al fondo Indiferente, así como dos informes hechos por sacerdotes, resguardados en el ramo Guadalajara.

La visita de varios de estos archivos fue posible gracias al apoyo de la Academia Mexicana de Ciencias y su programa *Verano de Investigación*, quienes me permitieron hacer una estancia en Jalisco bajo la dirección del profesor Aristarco Regalado, de la Universidad de Guadalajara (UDG). En este mismo estado tuve la oportunidad de acceder a recintos bibliográficos como la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (BPEJ), la del Colegio de Jalisco (COLJAL) y la del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH). Todo esto me permitió conocer las minas de Ostotipac a través de los libros y los documentos, sin embargo, sabía que visitarlas era un tarea pendiente.

No tuve oportunidad de planearlo y tampoco tenía muy claro cómo llegar, la profesora Glafira Magaña me animó a la aventura y decidí dejarme llevar por la emoción. Ella recordaba vagamente que salían camiones desde Mascota. Eso era todo lo que sabía, así que me dirigí a la vieja central de Guadalajara y tomé un autobús que me llevó a ese destino. En adelante las instrucciones me fueron amablemente proporcionadas por choferes, trabajadores y personas que me encontraba dentro o alrededor de las centrales. Así supe que debía tomar otro transporte que me dejaría sobre la carretera, en el pequeño pueblo de La Estancia. La espera en ese lugar fue larga y angustiante, pues la única forma de llegar a San Sebastián era por medio de un taxi que tardó algunas horas en llegar mientras yo veía que la poca gente que había en la calle se comenzaba a resguardar de la lluvia. Sin duda, la experiencia valió la pena. Conocí un lugar tan especial como la gente que lo habita. En ese momento entendí que la infranqueable Sierra Occidental complica el acceso pero, al mismo tiempo, conserva la magia que se respira en su plaza, entre sus callejones y sus minas.

Capítulo I. Las minas de Ostotipac

1. Ubicación geográfica

Localizar en el mapa las “minas de Ostotipac” que mencionan los documentos no fue sencillo. Enrique Flores y Mariana Masera sugirieron que podrían encontrarse en el actual municipio de Hostotipaquillo, ubicado en la región Valles de Jalisco.³ Yo estuve convencido de lo mismo hasta que el profesor Aristarco Regalado me ayudó a desenredar la confusión. En realidad, este centro minero se situó en lo que hoy conocemos como San Sebastián del Oeste, municipio de la región Sierra Madre Occidental.⁴ (Véase Mapa de las regiones de Jalisco). Este primer capítulo se ocupa de presentar un contexto histórico y geográfico que ayude a comprender la situación de marginación y difícil acceso que ha tenido esta región desde la época novohispana.

San Sebastián del Oeste colinda con el estado de Nayarit al norte y al oeste; y con otros tres municipios jaliscienses en sus demás flancos: con Mascota al sur, con Guachinango al este, y con Puerto Vallarta al sur y al oeste. (Véase Mapa actual de San Sebastián del Oeste). Dista aproximadamente 253 km de Guadalajara, capital de Jalisco. Sus coordenadas van de los 20°39'45'' a los 21°02'30'' latitud norte y de los 104°35'00'' a los 105°05'00'' longitud oeste.⁵ Como lo indica el nombre de la región, se encuentra en medio de la sierra que separa los valles de Mascota, Talpa y Huachinango de la Bahía de Banderas, donde se ubica el famoso destino turístico de Puerto Vallarta. Otra referencia importante es el río Ameca que limita al noroeste y extiende sus vertientes al interior del municipio.⁶

³ Enrique Flores y Mariana Masera (coord.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, p. 122.

⁴ Gabriel Pulido, *Ostotipac. Crónica y comentarios*, s. p. i., 1988, p. 6. Jorge Garibay (coord.), *Inventario del Archivo Parroquial San Sebastián Mártir, San Sebastián del Oeste, Jalisco, Obispado de Tepic*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México A. C., 2012, p. 14.

⁵ Archivo Histórico del Estado de Jalisco (AHEJ), *Apuntes históricos: Memoria y cultura de los municipios. Región Sierra Occidental*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, Poder Ejecutivo, Archivo Histórico del Estado de Jalisco, 2005, p. 1. Centro Estatal de Estudios Municipales de Jalisco (CEEMJ), *Municipios del estado de Jalisco*, México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Jalisco, 1988, p. 546.

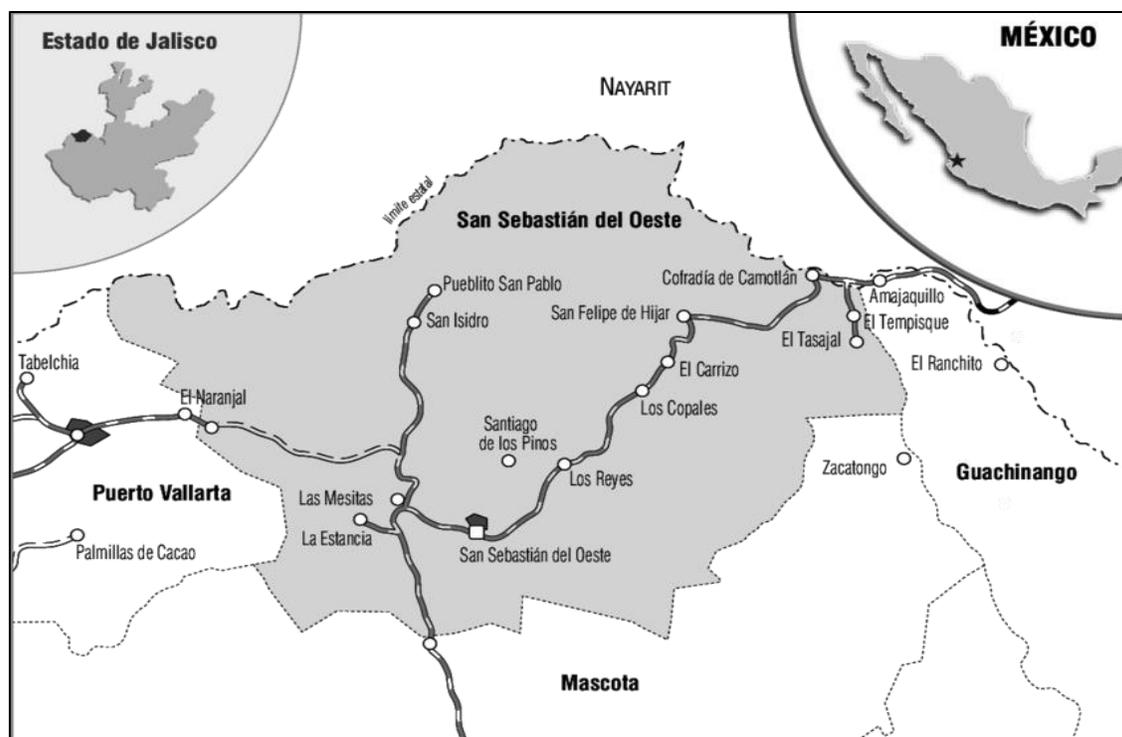
⁶ Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 14. Gabriel Pulido, *Noticias de la parroquia de San Sebastián del Oeste*, s.p. i., 1986, p. 3.

Mapa de las regiones de Jalisco



Fuente: *Mapa de Jalisco con sus respectivas regiones administrativas* (sitio web), Wikipedia, 2008, https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Regiones_de_Jalisco.svg (consulta: 1 de noviembre de 2018).

Mapa actual de San Sebastián del Oeste



Fuente: Jesús Reynoso, *et al.*, “Catálogo preliminar de la flora vascular y micobiota del municipio de San Sebastián del Oeste, Jalisco, México”, *Ibugana. Boletín del Instituto de Botánica*, Herbario del Instituto de Botánica (IBUG), Departamento de Botánica y Zoología, Centro Universitario de Ciencias Biológicas y Agropecuarias (CUCBA), Universidad de Guadalajara, vol. 14, núm. 1-2, junio 19 de 2006, https://www.researchgate.net/publication/283215727_Catalogo_preliminar_de_la_flora_vascular_y_micobiota_del_municipio_de_San_Sebastian_del_Oeste_Jalisco_Mexico (consulta: 01 de octubre de 2023).

La cabecera de San Sebastián del Oeste, la cual lleva el mismo nombre, se levanta entre 1 391 y 1 480 metros sobre el nivel del mar (msnm) mientras que sus alturas máximas oscilan los 2 401 y los 3 000 msnm.⁷ Es uno de los municipios con mayor índice de cordilleras en el estado de Jalisco, de hecho, se calcula que el 79.6% de su territorio tiene terrenos montañosos con pendientes mayores a 15°. ⁸ Jorge Garibay considera que esta condicionante geográfica ha hecho que históricamente el pueblo sea de difícil acceso, lo que ha favorecido la conservación de su patrimonio natural y cultural, profundamente influido por la economía minera de la región.⁹

El municipio de San Sebastián del Oeste recibió su nombre actual en 1983, antes de eso solía llamarse San Sebastián, a secas, sin la acotación cardinal. La modificación se efectuó a solicitud del ayuntamiento y tenía el propósito de distinguirlo de los pueblos homónimos.¹⁰ Pero mucho tiempo atrás, durante la época novohispana, el territorio que hoy ocupa era conocido con un nombre distinto, el cual quedó plasmado en la documentación con una ortografía muy imprecisa: Ostotipac, Hostotipac, Ostoticpac, Hostoticpac, Oztotipac, Hoztotipac, Ostotipaque, Hostotipaque, Hostotiquipaque, Oxtoticpac, eran algunas de las formas en que se escribía de forma común e indistinta.

Su etimología está compuesta por voces del náhuatl. El *temachtiani* Felipe Brígido Concepción me ha ayudado a precisar que el topónimo proviene de la unión del sustantivo “oztotl” (cueva), la ligadura “ti” y la preposición “icpac” (sobre), por lo que quiere decir “sobre la cueva”. Jorge Garibay y el padre Gabriel Pulido tenían la misma opinión, este último incluso argumentaba que había hallado ruinas prehispánicas sobre algunas cuevas cercanas a las poblaciones de Guadalajarita y Avillas, donde se encontraron las primeras

⁷ AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1. Pulido, *Noticias de la parroquia...*, p. 3. CEEMJ, *Municipios del estado...*, p. 546. Peter Gerhard, *La Frontera Norte de la Nueva España*, trad. Patricia Escandón, UNAM, México, 1996, p. 121.

⁸ Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 11. Instituto de Información Estadística y Geográfica del Estado de Jalisco (IIEGEJ), *San Sebastián del Oeste. Diagnóstico del municipio* (sitio web), Gobierno del Estado de Jalisco, Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco, 2022, https://iieg.gob.mx/ns/?page_id=21707 (consulta: 10 de abril de 2023).

⁹ Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 11.

¹⁰ CEEMJ, *Municipios del estado...*, p. 545. Pulido, *Noticias de la parroquia...*, p. 3.

minas.¹¹ Otros autores han hecho sus propias interpretaciones, por ejemplo: lugar horadado, lugar de cuevas, altura horadada o cumbre hueca.¹²

Ostotipac se localizaba en el reino de la Nueva Galicia y estaba conformado por varios reales de minas como: La Resurrección, Los Reyes, Santiago y San Sebastián. (Véase Mapa del centro minero de Ostotipac a mediados del siglo XVII). Aunque es intención de este trabajo abarcar al conjunto de poblados, la información que ofrecen las fuentes dirigirá la atención primordialmente hacia los primeros dos. Su jurisdicción en realidad no era muy extensa. Sus reales se encontraban comprendidos entre el río Ameca y Mascota.¹³ El historiador Emmanuel Hernández señala que Ostotipac, hablando en términos políticos, era una alcaldía mayor de pequeñas dimensiones, tanto que hacia 1786 apenas rebasaba los límites del municipio actual.¹⁴

Los reales de este centro minero se fundaron a inicios del siglo XVII. Con el tiempo, el Real de La Resurrección destacó sobre los demás, por lo que absorbió el nombre de la región y empezó a ser conocido como el Real de Hostotipac. Por si fuera poco, muy cerca de ahí se encontraba un pueblo de indios que también era llamado Oztotipac. Cabe aclarar que en esa época no existía un criterio ortográfico que ayudara a distinguir cuando se hablaba de un territorio u otro. El topónimo, con todas sus variantes ortográficas, servía para denominar tres entidades diferentes aunque profundamente vinculadas entre sí: un pueblo de indios, un real y un centro minero.¹⁵ Es necesario señalar que los dos primeros se encontraban dentro de la jurisdicción del último.

¹¹ Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 14. Pulido, *Ostotipac...*, p. 5-10.

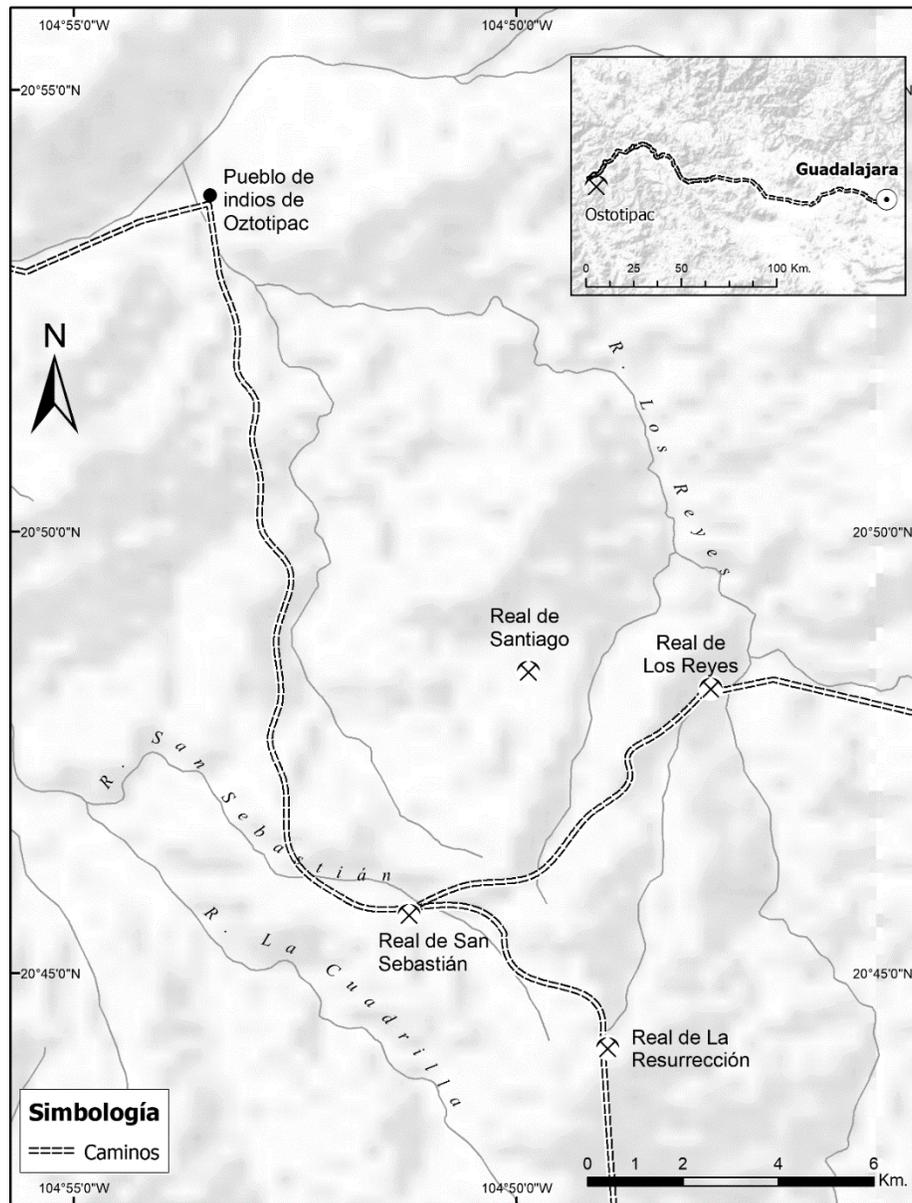
¹² Cfr. Yvette Ortiz Minique, Moisés Pérez Muñoz y Lorena Meléndez Vizcarra, *Santuario del Real Alto. Casa de Dios y puerta del cielo, 400 aniversario Nuestra Señora del Rosario*, s. p. i., 2008, s. pág. CEEMJ, *Municipios del estado...*, p. 545. AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1. Chente García, "Peña Gorda" en *El Informador. Diario Independiente, San Sebastián del Oeste*, Guadalajara, Servicios Editoriales de Occidente, 2001, p. 36.

¹³ Pulido, *Ostotipac...*, p. 6.

¹⁴ Emmanuel Hernández, *Geografía histórica del Estado de Jalisco 1786-1856*, Guadalajara, Instituto de Estudios del Federalismo "Prisciliano Sánchez", 2011, p. 33.

¹⁵ Pulido, *Ostotipac...*, p. 29.

Mapa del centro minero de Ostotipac a mediados del siglo XVII



Fuente: Plano del municipio de San Sebastián en lo que antes sería el 10° Cantón en Jalisco, San Sebastián, 1884, AIPEJ, *Planos*, PL. 4.2.6, 1884, 24, Inv. 95, 50 x 70 cm.

Elaboró: Ana Gabriela Arreola Meneses (Histomapas).

El padre Pulido ya advertía el riesgo de esta confusión. Observó que incluso los actuales pobladores de San Sebastián se desconcertaban al oír hablar de las minas de Ostotipac, pues ese nombre suele evocarles al Real Alto, antes conocido como Real de Hostotipac, y antes de eso como Real de la Resurrección.¹⁶ Para este trabajo he tratado de manejar los nombres de forma sistemática a través de una regularización ortográfica basada en las coincidencias que encontré entre los criterios que han utilizado varios estudiosos de la región. A lo largo de este trabajo escribo Ostotipac para referirme al centro minero; Real de Hostotipac para el real de minas, aunque será más frecuente Real de La Resurrección, ya que este era el nombre que el pueblo recibía en el siglo XVII; y finalmente, Oztotipac para el pueblo de indios.

Regularización ortográfica del topónimo

Variante	Entidad que designa	Otros nombres que ha recibido
Ostotipac	Centro minero	Minas de Ostotipac, Alcaldía mayor de Ostotipac, San Sebastián, San Sebastián del Oeste
Hostotipac	Real de minas	Real de la Resurrección, Real de Arriba, Real Alto
Oztotipac	Pueblo de indios	Ostotipaquillo, Nuestra Señora de la Asunción, San Pablo Hostotipaquillo, San Pablo

¹⁶ Pulido, *Ostotipac...*, p. 5. Pulido, *Leyendas de la Parroquia de San Sebastián del Oeste*, s. p. i., 1987, s. pág.

Como se puede suponer, el relieve de la región no sólo complicaba el acceso a sus reales, también hacía difícil la comunicación al exterior. Las minas de Ostotipac estaban justo donde la historiadora Brígida von Mentz señala que se encontraban los yacimientos novohispanos más ricos: en zonas montañosas sumamente agrestes, muy alejadas de rutas de intercambio y de los grandes centros poblacionales.¹⁷ Los reales de este centro minero se encontraban muy lejos de las grandes ciudades: Guadalajara, por ejemplo, distaba entre 45 y 50 leguas, según testimonios de la época como el del cura Diego de Aguirre (siglo XVII) y el del intendente José Menéndez Valdés (siglo XVIII).¹⁸

2. La conquista de los tecoxines (siglo XVI)

Antes de la invasión de los españoles, esta región era ocupada por los tecoxines, también referidos en la bibliografía novohispana como texoquines o tecoxquines. Este segundo apartado busca dar un contexto histórico de la región durante el dominio de este grupo indígena y al momento de la invasión española. Se trataba de grupos guerreros nómadas de lengua probablemente nahuatoide.¹⁹ Vivían distribuidos por toda la zona sur de Nayarit que comprende los actuales municipios de Bahía de Banderas, Compostela y San Pedro Lagunillas; así como la zona montañosa occidental de Jalisco que hoy corresponde a los municipios de Puerto Vallarta, San Sebastián del Oeste, Mascota, Talpa de Allende, Atenguillo, Mixtlán y Guachinango.²⁰

De hecho, los tecoxines tenían su núcleo principal en la región de San Sebastián del Oeste.²¹ El centro demográfico más importante se ubicaba, según observaciones del padre Gabriel Pulido, cerca de las actuales poblaciones de Cuastecomate y la Haciendita de San

¹⁷ Brígida von Mentz, "La plata y la conformación de la economía novohispana" en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México. De la Colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010, p. 114.

¹⁸ Razón de Don Diego de Aguirre, clérigo presbítero cura beneficiado del Real y Minas de San Sebastián, Real de San Sebastián, 1689, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, cj. 1, 1r. José Menéndez Valdés, *Descripción y Censo General de la Intendencia de Guadalajara 1789-1793*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría General de Gobierno, 1980, p. 79.

¹⁹ AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1. Gerhard, *La Frontera Norte...*, p. 122.

²⁰ Marina Anguiano, *Nayarit, costa y altiplanicie en el momento del contacto*, México, UNAM, 1992. Citado en Rodolfo Medina Gutiérrez, *Los indómitos Tecoxines, señores del río Ameca* (sitio web), Diario informativo Gente y poder, <http://diariogentey poder.com/nota.php?id=45258> (consulta: 01 de abril de 2023).

²¹ Medina, *Los indómitos Tecoxines...*

Isidro, y no muy lejos de San Pablo, que en la época novohispana fue mejor conocido como el pueblo de indios de Oztotipac. Sostenía esta hipótesis a partir de algunos hallazgos arqueológicos que él mismo había realizado en varias partes de la región. Entre las cosas que observó cuenta: montículos de tierra, pedacería de metales, corralitos de piedra, cimientos de construcciones, un pozo grande, glifos y murales sobre piedra.²²

De igual forma, a los tecoxines se les atribuye la construcción de los Petroglifos de Altavista, un centro ceremonial cercano a la Bahía de Jaltemba y al pueblo costero de Chacala, que también es conocido como La Pila del Rey, Chacalán o El Santuario. En el sitio arqueológico subsisten más de dos mil imágenes grabadas sobre piedra volcánica que pudieron haber sido talladas hace más de dos mil años a lo largo del arroyo Las Piletas y a un costado del volcán Copo. Es probable que tuvieran un significado ritual vinculado con la fertilidad de los cultivos. Su función religiosa no ha quedado totalmente olvidada, pues de vez en cuando algunas comunidades *wixáritari* acuden a hacer ofrendas y ceremonias.²³

En su *Relación de la ciudad de Compostela*, escrita en 1584, el teniente de Alcalde mayor Lázaro Blanco señalaba que el nombre *tecoxines* significaba “descabezadores” o “cortadores de cabezas” y se debía a la costumbre que tenían de decapitar a los prisioneros de guerra como parte de sacrificios rituales. El funcionario hacía hincapié en su afición a las armas, narraba que se cubrían con plumas de aves para combatir y se percató de que tenían una encarnizada rivalidad con los pueblos del valle de Ciutla (hoy Valle de Banderas), la cual se debía a la disputa de territorios.²⁴ Complementaban su economía con pequeños cultivos, cacería, pesca y comercio con otras culturas costeras.²⁵

Pese a que disponemos de poca información con respecto a las creencias de los tecoxines, Rodolfo Medina considera que una parte significativa de su cultura sobrevive en comunidades de las serranías por medio de leyendas, prácticas y costumbres tales como la brujería.²⁶ Es probable que muchos de los rituales que se celebraban en Altavista estuvieran

²² Pulido, *Ostotipac...*, p. 9. Pulido, *Auge y decadencia minera en San Sebastián*, s.p. i., 1991, p. 156.

²³ El repoblamiento de la zona por grupos indígenas tecuales, ancestros de los *wixáritari* (huicholes), podría explicar este fenómeno. Richard Lawhorn, *Petroglyphs at Altavista* (sitio web), Richard Lawhorn, https://web.archive.org/web/20100827063556/http://richardlawhorn.com/altavista/pila_del_rey.html (consulta: 10 de abril de 2023).

²⁴ Lázaro Blanco, *Relación de la ciudad de Compostela*. Citado en Medina, *Los indómitos Tecoxines...*

²⁵ Gerhard, *La Frontera Norte...*, p. 122.

²⁶ Medina, *Los indómitos Tecoxines...*

influidos por el nahualismo y el chamanismo. Era común que en estas prácticas un especialista entrara en un estado de conciencia alterado, inducido por el consumo de tabaco y plantas psicotrópicas, con el objetivo de comunicarse con dioses y espíritus.²⁷

Los primeros intentos de conquista ocurrieron en 1524 por las tropas de Francisco Cortés de San Buenaventura, sobrino de Hernán Cortés. Sus hombres salieron de la villa de Colima, que en esa época era una especie de frontera entre el pueblo de españoles y el desconocido mundo del norte, e iniciaron una campaña en la que avanzaron hasta orillas del río Lerma-Santiago. Agregaron los territorios recorridos a la jurisdicción de la Nueva España, incluyendo las tierras de los tecoxines.²⁸ Algunos años más tarde Nuño Beltrán de Guzmán los reclamó para la jurisdicción de la Nueva Galicia como parte de una empresa de conquista que terminó en 1532 con la fundación de Compostela en el valle de Tepic.²⁹

Peter Gerhard cree que después de los primeros enfrentamientos entre españoles y tecoxines, muchos indígenas pudieron haber sido asignados en encomienda u obligados a trabajar en plantaciones de cacao mientras que otros se replegaron y resistieron desde las serranías donde padecieron hambre y enfermedades. El investigador sostiene que la encomienda de Ostotipac era la única superviviente de la región a mediados de siglo XVI, y que cien años después ya se había convertido por completo en un pueblo realengo.³⁰

Desde finales del siglo XVI empezaron a descubrirse ricos yacimientos de plata en la región.³¹ Algunos investigadores creen que esto pudo haber ocurrido desde mucho antes, incluso poco tiempo después de la ocupación de Nuño de Guzmán.³² Lo cierto es que el singular hallazgo provocó que toda el área circundante se convirtiera en una jurisdicción minera que fue llamada Ostotipac, debido a que esas primeras minas fueron descubiertas

²⁷ Lawhorn, *Petroglyphs at Altavista...*

²⁸ Aristarco Regalado, *Guadalajara. Siete acontecimientos que la encumbraron*, Guadalajara, Arlequín, 2011, p. 16. Pulido, *Ostotipac...*, p. 10.

²⁹ AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 3. Regalado, *Guadalajara...*, p. 30-31. Medina, *Los indómitos Tecoxines...*

³⁰ Gerhard, *La Frontera Norte...*, p. 122.

³¹ Matías de la Mota Padilla, *Historia de la Conquista*, Guadalajara, UDG, 1973, p. 251. Alida Moreno Martínez, "Los mineros y sus familias en la Sierra Occidental de Jalisco durante los siglos XVII y XVIII", *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, Centro de Estudios sobre el Cambio y las Instituciones, Departamento de Sociología, División de Estudios Políticos y Sociales, CUCSH, UDG, Guadalajara, núm. 5, enero-diciembre 2014, p. 73.

³² CEEMJ, *Municipios del estado...*, p. 545. AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1.

cerca del pueblo tecoxin de Oztotipac.³³ Pronto comenzaron a revelarse más minas a los alrededores, lo que catapultó a Ostotipac como una región importante para la extracción argentífera en la zona costera de la Sierra Occidental desde finales del siglo XVI.³⁴

Mientras tenían lugar estos descubrimientos y la consecuente expansión de los españoles, los tecoxines no dejaban de practicar su afición por la guerra. Sus constantes incursiones complicaban el tránsito de los comerciantes españoles que viajaban por los caminos cercanos, lo que afectaba directamente a la naciente y endeble economía de Compostela, que en ese momento era la capital de la Nueva Galicia. Por ello, el capitán Álvaro de Bracamonte fue designado para contenerlos en Atenguillo, Mascota y Ostotipac, y aunque obtuvo victorias importantes no logró someterlos de forma definitiva.³⁵

El franciscano fray Antonio Tello contaba en su *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Jalisco* que tras asumir el poder en 1540, el gobernador Cristóbal de Oñate “tuvo noticia [de] que los indios de la provincia de los tecoxines, que son los de Oztotipac, andaban malos, y los del valle de Cactlán que son de la misma nación, y que salían a saltar a los indios de servicio que iban a la ciudad de Compostela”.³⁶ Este contratiempo le dio la oportunidad de tomar una importante decisión.

Enterado de que los tecoxines atracaban en los caminos y hacían imposible la circulación hacia Compostela, el gobernador de la Nueva Galicia resolvió que

no había otro remedio sino pasar la ciudad de Compostela de Tepic, a donde estaba, el Valle de Cactlán, donde ahora está, que era el riñón de los tecoxines, para sujetarlos, y así luego lo puso por obra, y este año de mil y quinientos y cuarenta, la pasó, quitándola de Santiago de Tepic, donde Nuño de Guzmán la había fundado. Puesta ya allí, la ilustró y pobló muy

³³ Yvette Ortiz Minique, “Introducción”, en Remigio Sánchez Porres, *Plan de el Curato de el Real de San Sebastián 1818*, ed. de Yvette Ortiz Minique, México, Amate, 2005, p. 11. Fray Antonio Tello, *Libro Segundo de la Crónica miscelánea en que trata de la Conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Jalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara, Imprenta de 'La República Literaria' de Ciro I de Guevara, 1891, p. 737-738.

³⁴ Antonio Ibarra, "La minería local y el comercio colonial: el Real de San José de Aranjuez, 1801-1803", *Estudios Jaliscienses*, El Colegio de Jalisco, Zapopan, núm. 11, febrero de 1993, p. 8, <https://www.estudiosjaliscienses.com/1993/02/01/num-11/> (consulta: 10 de abril de 2023).

³⁵ Medina, *Los indómitos Tecoxines...*

³⁶ Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Jalisco. Libro Segundo*, 4 v., Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, UDG, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (IAH), 1973, v. II, p. 145.

bien, aunque, como después se dirá, se despobló mucho con la venida de la primera Audiencia.³⁷

En resumidas cuentas hizo mudar la ciudad de Compostela de su posición original en Tepic al valle de Cactlán o Caquetlán (donde ahora se ubica), el cual representaba un lugar estratégico para los tecoxines.³⁸ Tenía la intención de alejarlos de los asentamientos españoles y confinarlos a las serranías del río Ameca.³⁹ La medida funcionó temporalmente pero continuaron mostrando resistencia durante mucho tiempo. En realidad, a decir de Aristarco Regalado, las hostilidades indígenas constituyeron un fenómeno generalizado en la zona costera de la Nueva Galicia prácticamente toda la centuria.⁴⁰

Francisco Vázquez Coronado fue otro de los gobernantes de la Nueva Galicia que conoció la ferocidad de los tecoxines y que tomó acciones determinantes para tratar de someterlos.⁴¹ Tello narra que, a su llegada en 1543, el funcionario se reunió con Cristóbal de Oñate en Compostela para recibir el poder de sus propias manos

y [que] estando allí se alzaron los indios texoquines de Oxtoticpac, que eran más de cinco mil indios, y viendo el daño que hacían, envió [Vázquez] Coronado a pedir socorro a la ciudad de Guadalajara, como población de más gente, y fue Diego de Colio con algunos españoles que, juntos con los que estaban en Compostela, la pacificaron y allanaron.⁴²

Con el propósito de someter una numerosa rebelión de los tecoxines de Ostotipac, el gobernador Francisco Vázquez buscó refuerzos militares en la ciudad de Guadalajara, que en ese momento contaba con mayor población. Esta intervención resultó en una victoria para los españoles que probablemente representó un golpe militar contundente contra los

³⁷ Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 146. Cuando Tello habla del “riñón de los tecoxines” se refiere a una región central y muy interiorizada en el territorio. Su contemporáneo, Andrés Pérez de Ribas, usó la misma metáfora anatómica para hablar del riñón de la Nueva España, donde se hallaban grandes ciudades como México y Puebla. Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de Nueva España*, 3 tomos., México, Editorial Layac, 1944, t. III, p. 172.

³⁸ Heriberto Moreno García, *Jalisco, esta tierra*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco. Secretaría General Unidad Editorial Guadalajara, 1982, p. 77.

³⁹ Medina, *Los indómitos Tecoxines...*

⁴⁰ Regalado, *Guadalajara...*, p. 62.

⁴¹ AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1.

⁴² Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 391.

tecoxines de la región, ya que ningún cronista de la época da noticia de que en los siguientes años se presentara un incidente de magnitudes similares.

Rebasada la mitad del siglo comenzó la conquista espiritual, aquella que buscaba sustituir las creencias y costumbres nativas por las cristianas. Para ello llegaron hacia 1551 dos religiosos franciscanos que tuvieron gran protagonismo en estas tierras. Sus nombres eran fray Francisco Lorenzo y fray Miguel de Estivales.⁴³ Entre sus hazañas se cuentan, a decir del padre Tello, la edificación del convento de Ahuacatlán y la fundación de escuelas donde se enseñaba la doctrina a los niños de la provincia.⁴⁴ Una de las cosas que el cronista dice sobre fray Francisco Lorenzo es que cuando recorrió estas tierras “padeció inmensos trabajos, discurriendo a pie y descalzo, de día y de noche, por tierras nuevas y calurosas, donde hay infinidad de diversos mosquitos muy penosos y nocivos, y caminos fragosos, espantosos de ver y difíciles de pasar, y tierra de mucha aspereza, y tan encumbrada, que parece que sustenta a los cielos”.⁴⁵ El relieve y los climas de la región de Ostotipac no debieron escapar de la mente del franciscano cuando esbozaba esta cuidadosa descripción.

Los dos frailes visitaban el pueblo con regularidad, sobre todo cuando temían alguna rebelión o corrían rumores sobre prácticas idolátricas. Tello cuenta que en 1554, tras haber apaciguado un alzamiento de los indios de Ahuacatlán, apenas tuvieron oportunidad de descansar algunos días, pues al poco tiempo

partieron para ir a ver a los indios bárbaros, llamados texoquines, que son los de la tierra de Ostotipac, donde derribaron un ídolo del sol; y aunque al principio los indios habían huido y después de haber venido, dijeron que de temor de los españoles se habían escondido, por ser gente codiciosa que los maltrataba por sacarles oro y plata; bautizáronse todos y los congregó en un pueblo, e hizo levantar una iglesia a honra del apóstol Santiago, y les dio una imagen del mismo santo [...].⁴⁶

⁴³ AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1.

⁴⁴ Tello, *Libro Segundo...*, p. 562.

⁴⁵ Tello, *Libro Segundo...*, p. 561.

⁴⁶ Tello, *Libro Segundo...*, p. 562-563.

Como llegaron con el propósito de evangelizar suena lógico que una de sus primeras acciones fuera destruir lo que Tello identificó como un ídolo del sol.⁴⁷ En su lugar edificaron un templo dedicado al apóstol Santiago.⁴⁸ Los tecoxines, según el cronista, aceptaron congregarse y recibieron gustosos el bautismo después de confesar que se habían escondido por el temor a los explotadores españoles. Es válido dudar de la veracidad de estos hechos, pues se trata de un texto con claros tintes hagiográficos pero tampoco podemos negar su utilidad para reconocer el inicio del proceso de cristianización.

Es evidente que Tello exageró al hablar de la forma en que los indígenas acogieron la religión católica. Esa primera visita no había sido tan concluyente como la presumió. Ni todos se bautizaron ni se erradicó por completo la idolatría.⁴⁹ Esto queda al descubierto cuando relata que los frailes visitaron nuevamente el pueblo tratando de convencerlos una vez más de abandonar sus antiguos cultos y bautizarse. Refiere que el padre Francisco Lorenzo

partió a ver los indios texoquines con su compañero fray Miguel, y habiendo llegado, predicaron, y tales cosas dijeron a los naturales, que, dejados los ídolos, recibieron todos con mucho gusto nuestra santa fe y se bautizaron infinitos y echaron por tierra sus ídolos. Fundaron allí cuatro pueblos con sus iglesias y otras cuatro escuelas, y dejándoles una imagen de Nuestro Padre San Francisco, se volvieron a su convento.⁵⁰

Con esto se deja ver que la conquista espiritual no fue menos laboriosa que la militar. Los nativos continuaron resistiéndose a vivir bajo las normas cristianas. Prueba de ello es el testimonio de Tello, quien afirma que los propios indígenas se deshicieron de sus ídolos, los cuales necesariamente tuvieron que haber conservado hasta ese momento. Esta oposición ameritó una tercera visita. El cronista narra que mientras los religiosos volvían al convento de Ahuacatlán y después de hacer una breve escala en el poblado de Cacalutla

⁴⁷ Pulido confirma la existencia de un culto solar entre los tecoxines. Pulido, *Noticias de la parroquia...*, p. 5.

⁴⁸ Pulido señala que los dos frailes construyeron una iglesia en honor a San Pablo, razón por la que el pueblo sería conocido posteriormente como San Pablo Hostotipaquillo. Pulido, *El Real y minas de San Sebastián (Documentos y apuntes)*, s. p. i., 1989, p. 13.

⁴⁹ Tello recurre constantemente a la hipérbole para adornar los acontecimientos que narra. Regalado advierte que toda su obra está envuelta de una atmósfera épica que convierte las mínimas escaramuzas en grandes acciones de guerra y la resistencia a entregar tributo en una revuelta indígena generalizada. Queda claro que debemos tomar precauciones con la historiografía del franciscano. Regalado, *Guadalajara...*, p. 92.

⁵⁰ Tello, *Libro Segundo...*, p. 564.

fueron adelante a los texoquines, y porque se decía que algunos sacerdotes de los ídolos andaban alzados por los montes, donde tenían su casa de la idolatría y sacrificaban con mucho escándalo y peligro de los recién convertidos, fue allá fray Miguel de Estivales por mandato del santo fray Francisco Lorenzo, y llegando a la casa de los ídolos, donde los sacerdotes estaban, se puso a la puerta, e invocando el nombre del Señor, los mandó salir fuera, y como iban saliendo, uno a uno les fue atando las manos, y uno de ellos le dijo al padre que era cristiano bautizado y se llamaba Juan, y que sólo había llegado allí a llevar de comer a aquellos sacerdotes del templo, y a este indio no ató, antes le mandó le ayudase a atar a los demás, y así lo hizo.⁵¹

Después de haber atado a los sacerdotes tecoxines, Miguel de Estivales se reunió con su compañero Francisco Lorenzo para llevarlos al convento de Ahuacatlán, donde los tuvieron durante un mes para instruirlos en el cristianismo. Pasado ese tiempo los enviaron de vuelta a sus pueblos y les encomendaron que todos los días reunieran a los más jóvenes en la iglesia para enseñarles la doctrina. El objetivo de los franciscanos era cambiar el discurso de estos predicadores, si antes había sido de idolatría ahora sería de cristiandad.⁵²

Este par de hagiografías escritas por el padre Tello hablan de la importancia de los franciscanos en la región. De hecho, parece imposible dejar de vincular a esta orden con la evangelización de toda la Nueva Galicia.⁵³ El mismo religioso escribió que lo espiritual

ha corrido y corre por cuenta de los religiosos de Nuestro Padre San Francisco desde el principio de la conquista y conversión de este reino y provincia, se ha de advertir que no hubo tierra ni rincón que no anduviesen predicando y bautizando, trayendo a la fe innumerables infieles hasta salir del reino y meterse por tierras nuevas y no conocidas a pie y descalzos.⁵⁴

Peter Gerhard destaca que entre desde 1605 los franciscanos atendieron espiritualmente los asentamientos indígenas mientras que los clérigos seculares se

⁵¹ Tello, *Libro Segundo...*, p. 566-567.

⁵² Tello, *Libro Segundo...*, p. 567.

⁵³ Moreno, *Jalisco...*, p. 81.

⁵⁴ Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 16 y 17.

encargaron de las poblaciones de españoles. Sin embargo, la documentación inquisitorial comprueba que la orden también tenía presencia en los reales mineros y que sus religiosos influían fuertemente entre los vecinos españoles. En 1626 una mujer llamada Isabel Partida recurrió al franciscano fray Antonio de Sotomayor para que bautizara a su hija en secreto, pues no quería que el sacramento fuera administrado por el cura del real.⁵⁵ Otra prueba aparece en 1650, cuando tres de los denunciados de Agustín de Zúñiga mencionaron a un franciscano llamado Miguel Gerónimo, cuya alma se encontraba en el infierno según lo había revelado un duende.⁵⁶ Finalmente, el mismo Gerhard explica que pasada la mitad del siglo XVII los frailes del convento de Ahuacatlán cedieron la administración de los indígenas al cuidado del clero secular.⁵⁷

Conforme avanzó la colonización del territorio la población indígena fue diezmada de forma dramática. Gerhard se apoyó en los datos que ofrece el padre Tello para calcular que al momento de la llegada de los europeos existían aproximadamente 15 000 tecoxines; para 1543-1544, momento en el que ya habían sido sometidos por las campañas del gobernador Francisco Vázquez, la cifra había cambiado a 5 000 habitantes aproximadamente; y, finalmente, que para 1550 el número se había reducido tanto que el territorio aparecía en la cartografía de la época como “los texcoquines despoblados”.⁵⁸

La mayoría de los supervivientes fueron reducidos al pueblo de indios de Oztotipac. Evidentemente, su índice demográfico no era muy optimista. Gerhard encontró que en este poblado sólo fueron registrados 402 tributarios hacia 1547, 200 en 1570, 187 en 1595, 80 en 1608 y 19 en 1644. Aunque estas cifras no incluyen a los trabajadores de las minas siguen siendo útiles para observar la caída drástica de la población nativa.

⁵⁵ Testificación contra Doña Francisca Grijalba, por rebautizo, Ostotipac, 1627, AGN, México, *Inquisición*, vol. 360, 1a pte., exp. 75, 231v.

⁵⁶ Denuncia de Diego Bernal, vecino y minero de la hacienda de Los Reyes, contra Agustín de Zúñiga por hablar con duendes y saber de ellos algunas cosas, principalmente si estaban las almas de algunas personas en el infierno o en el cielo. También testifica Francisca de Castañeda, Gracia de Barbosa, Pedro de Zúñiga, Bartolomé Bravo, Catalina de Zúñiga y Domingo Cordero. Pedro de Zúñiga testifica contra Francisca de Castañeda por haber hecho curar a su marido con peyote y contra sí por haber dicho que daría una puñalada a un Cristo por 500 pesos y por haber usado un pájaro guacilt [colibrí] para alcanzar mujer, Ostotipac, 1650, AGN, México, *Inquisición*, vol. 435, 2ª parte, exp. 200, 394r, 394v y 396r.

⁵⁷ Gerhard, *La Frontera Norte...*, p. 123.

⁵⁸ Gerhard, *La Frontera Norte...*, p. 123.

Con el tiempo, el topónimo de Oztotipac se hizo diminutivo y se encomendó a un santo, por lo que su nombre cambió a San Pablo Ostotipaquillo.⁵⁹ Es probable que la modificación se debiera a que el nombre de Ostotipac ya servía para denominar otra entidad más importante: el centro minero. Además, hay constancia de que en la segunda mitad del siglo XVII también era conocido como pueblo de indios de la Asunción de Nuestra Señora, ya que así quedó asentado en una visita pastoral que el diácono Francisco de Quijada realizó en 1664 y un informe que el padre Diego de Aguirre hizo en 1689.⁶⁰ Actualmente el poblado es mejor conocido simplemente como San Pablo.

3. Los reales mineros de Ostotipac (siglo XVII)

El hallazgo de las primeras minas en la región a finales del siglo XVI llamó la atención de muchos europeos y motivó la exploración del territorio. Eventualmente aparecieron otros yacimientos, lo que provocó que se fundaran varios reales mineros a lo largo de la Sierra Occidental.⁶¹ Así surgieron durante los primeros años del siglo XVII los reales de Los Reyes, La Resurrección, Santiago y San Sebastián, los cuales fueron comprendidos dentro de la jurisdicción del centro minero de Ostotipac. Este tercer apartado contextualizará el surgimiento de estos poblados y su desarrollo hasta mediados de siglo.

Ninguno de los reales destacó más allá del nivel regional. La cantidad de sus remesas no le hacía sombra a las que registraban los que, para David Carbajal, fueron los tres principales centros argentíferos de toda la época novohispana: Zacatecas, Guanajuato y Real del Monte.⁶² En comparación con aquellos distritos mineros, el nivel productivo de los reales de Ostotipac era modesto. Esto no significa que sean menos importantes. El mismo David Carbajal lamenta que la historiografía contemporánea no haya atendido tantas veces los reales de pequeñas dimensiones como los grandes centros productores de plata.⁶³ El

⁵⁹ Pulido, *El Real y minas...*, p. 13. Pulido, *Ostotipac...*, p. 18.

⁶⁰ Razón de Don Diego de Aguirre..., 1v. Cuaderno donde se escriben los decretos hechos por Francisco Quijada, clérigo diácono en virtud de la comisión que le ha sido dada por el Ilustrísimo Señor Doctor Don Juan Ruiz Colmenero, obispo en este obispado de la Nueva Galicia y León, del consejo de su Majestad en las iglesias parroquiales, cofradías y hospitales, contenidos en ella, Guadalajara, 1659, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Visitas pastorales, cj. 1, 24v. Moreno, "Los mineros...", p. 81.

⁶¹ Moreno, "Los mineros...", p. 73-74.

⁶² David Carbajal, *La minería en Bolaños, 1748-1810: ciclos productivos y actores económicos*, Zamora, El Colegio de Michoacán, UDG, Campus Universitario del Norte, 2002, p. 11.

⁶³ Carbajal, *La minería en Bolaños...*, p. 11.

historiador Carlos René de León llama la atención sobre el mismo aspecto, y agrega que durante el periodo virreinal, las investigaciones del Real Seminario de Minería también se centraron primordialmente en las minas de Zacatecas, Guanajuato, Real del Monte y Bolaños, en detrimento de las que consideraban de menor categoría.⁶⁴

Es probable que la plata de Ostotipac sólo brillara de manera regional debido a que su explotación fue tardía, mientras que la de los grandes centros mineros fue temprana e intensiva. Las minas de Guanajuato fueron descubiertas en 1548, las de Real del Monte en 1552 y las de Zacatecas en 1564, aunque experimentaron su *boom* un par de años después.⁶⁵ Los reales de Ostotipac, por otro lado, se fundaron durante los primeros años del siglo XVII y alcanzaron su esplendor hasta la siguiente centuria. Para ese momento, es lógico que aquellos centros productores ya estuvieran totalmente consolidados, por lo que las minas de la sierra quedaron condenadas a una vida discreta.

Las vetas zacatecanas no cedieron oportunidad de comparación durante el siglo XVII. A partir de 1548-1549 las vetas zacatecanas cobraron una importancia que, a decir de Aristarco Regalado, “no tuvo competencia ni similitud con nada, y provocó un cataclismo económico y social en todo el virreinato novohispano, que marcó para siempre su geopolítica, con grandes repercusiones, sobre todo, para la Nueva Galicia”.⁶⁶ En el siglo XVIII las minas de Ostotipac experimentaron un periodo de bonanza, sin embargo, para entonces el Real de Bolaños vivía su primer auge. David Carbajal explica que a partir de 1748 la producción boloñense superó por mucho la de Zacatecas, Pachuca y Real del Monte.⁶⁷

La Resurrección, Los Reyes, Santiago y San Sebastián forman parte de un numeroso conjunto de pequeños reales que se encontraban distribuidos en las regiones montañosas de la Nueva Galicia. Como ya lo mencioné, se trató de poblaciones mineras que no destacaron por la cantidad de sus remesas ni la ley de sus metales pero que tuvieron una influencia determinante en el desarrollo de la economía neogallega. Las minas vecinas de Espíritu Santo

⁶⁴ Carlos de León, "Minas y haciendas de beneficio: Memoria histórica - descriptiva de algunos reales de minas de la Nueva Galicia en el siglo XVIII", Tesis de Licenciatura, Guadalajara, UDG, 1998.

⁶⁵ Carbajal, *La minería en Bolaños...*, p. 11. Regalado, *Guadalajara...*, p. 113-114. Von Mentz, "La plata...", p. 117.

⁶⁶ Regalado, *Guadalajara...*, p. 115.

⁶⁷ Carbajal, *El comercio y los comerciantes del Real de Bolaños 1766-1810*, Colotlán, UDG, Campus Universitario del Norte, 2000, p. 28. Carbajal, *La minería en Bolaños...*, p. 11 y 55. Moreno, *Jalisco...*, p. 106.

y Guachinango, por ejemplo, fueron dos de los primeros descubrimientos en la Sierra Occidental y representaron una promesa de grandes riquezas en la región, lo que motivó la exploración, el combate a los nativos y el poblamiento del territorio.⁶⁸

Algunas de las primeras noticias sobre los reales de Ostotipac las proporcionó el obispo de Guadalajara, Alonso de la Mota y Escobar, quien entre 1602 y 1605 se dedicó a recorrer los pueblos que formaban parte de su diócesis. En su *Descripción geográfica de la Nueva Galicia* apuntó que las minas se encontraban dos leguas al poniente de Mascota, y que en ellas existían tres reales, cada uno con su respectivo vicario.⁶⁹ No mencionó los nombres de las poblaciones pero sí puntualizó que eran de temple frío y que tenían en total diez haciendas de beneficio donde se practicaba el método de amalgamación: “las cinco son ingenios de agua y las demás de mulas; es todo el beneficio de azogue”.⁷⁰

Seis leguas adelante, según el mismo cronista, se situaba el pueblo de Oztotipac, “donde hay treinta indios vecinos, doctrina de frailes franciscos y [es] de encomendero”. Agregó que, a diferencia de los tres reales mineros, esta localidad era de temple caliente, además de que contaba con ríos muy frescos en los que se podía pescar robalos, bagres y truchas; así como aguas termales, a las cuales se refiere como “muy lindas fuentes de aguas calientes, donde se curan muchas enfermedades”.⁷¹ Con esto, no sólo describe la riqueza natural del pueblo, también confirma la presencia de la orden franciscana.

Pocos años después, alrededor de 1607, el oidor Juan Paz de Valecillo, llegó a este mismo sitio con el propósito de investigar las condiciones en que se encontraban los pueblos mineros. En una parte de su informe escribió lo siguiente: “lunes 30 [de abril] entré en el Real de Los Reyes de las minas de Hostotiquipa que donde estuve hasta 14 de mayo visitando las haciendas y mineros de aquellos reales de minas. Hay cuatro reales a dos y a tres leguas

⁶⁸ Ibarra, “La minería local...”, p. 7-8.

⁶⁹ Más de un siglo después, el cronista Matías de la Mota Padilla hizo señalamientos similares: “después de la jurisdicción de Mascota, caminando para Tepic, se sigue la jurisdicción de Oztotipac y San Sebastián, que es otra alcaldía mayor, y ambos reales de minas, cuya administración es de cura clérigo [...]”. Mota Padilla, *Historia de la Conquista...*, p. 63.

⁷⁰ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, 2ª ed., México, Pedro Robredo, 1940, p. 66.

⁷¹ Mota y Escobar, *Descripción geográfica...*, p. 66.

de distancias con las haciendas siguientes”.⁷² Por las fechas se entiende que tuvo un par de semanas para conocer y registrar las particularidades de la zona.

Dio cuenta de que para esos años el Real de Los Reyes era el principal productor de plata en Ostotipac. Mencionó que tenía cuatro haciendas, lo mismo que el de Santiago, mientras que San Sebastián y La Resurrección se mantenían con dos cada uno, lo que sumaba un total de doce haciendas. Calculó que de ellas se habían sacado 38 711 marcos de plata (314 526 pesos y 7 tomines) desde enero de 1603 hasta mayo de 1607, y presumió que si el rey aviara y dotara las minas con suficiente gente y azogue, podría extraerse mucho más metal.⁷³ Finalmente, en su carta manifiesta que visitó los pueblos de indios más cercanos, entre ellos el de Oztotipac, para atender algunas diligencias.⁷⁴

Pese a la corta distancia temporal que existe entre la redacción de Mota y Escobar y la de Paz de Valecillo, es posible observar diferencias significativas en sus notas. El primero contó únicamente tres reales mientras que el segundo aseguró que había cuatro, lo que sugiere que éste conoció un pueblo que aún no había sido fundado o que todavía no era relevante para el momento en que el obispo visitó las minas. Pudo haberse tratado de La Resurrección o de San Sebastián, pues se especula que sus fundaciones fueron tardías, alrededor de 1605, mientras que Los Reyes y Santiago ya existían para 1603. De ello hay constancia pues ambos son mencionados en un juicio que un minero llamado Pedro de Salazar promovió en ese año.⁷⁵ Es lógico que, al haber conocido un real más, Paz de Valecillo haya contado doce haciendas mientras que Mota y Escobar sólo identificó diez.

El pueblo de Los Reyes fue el primer real que se fundó en Ostotipac y fue también el primero en alcanzar un periodo de bonanza. Yvette Ortiz explica que cuando Paz de Valecillo

⁷² Paz de Valecillo, “Cartas al Rey del licenciado Paz de Valecillo” en Jean-Pierre Berthe, Thomas Calvo y Águeda Jiménez Pelayo, *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*, Guadalajara, UDG, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 60.

⁷³ Paz de Valecillo, “Cartas al Rey...”, p. 70.

⁷⁴ Paz de Valecillo, “Relación de la visita del licenciado Juan Paz de Valecillo” en Berthe, *et al.*, *Sociedades en construcción...*, p. 91.

⁷⁵ Ante el Licenciado Francisco de Pareja, Juez de Provincia, se presentó un juicio promovido por Pedro de Salazar en contra del Capitán Sebastián Pérez de Guzmán, como principal, y Pedro de Buitrago, como su fiador, ambos mineros de Hostotipac, para la liquidación de un adeudo de 430 pesos, Guadalajara, 1627, ARANG, Guadalajara, *Bienes difuntos*, cj. 287, exp. 27, Prog. 3164, 2r y 3r. Gabriel Pulido cree que Mota y Escobar no mencionó los nombres de los tres reales que conoció debido a que aún no los tenían. Sin embargo, este documento parece comprobar que sí los tenían para el momento en que el obispo visitó las minas. Pulido, *Ostotipac...*, p. 8.

visitó La Resurrección, Los Reyes, Santiago y San Sebastián hizo “la pertinente aclaración de que son reales nuevos de apenas cuatro o tres años de haber sido fundados”.⁷⁶ Basada en este supuesto, resuelve que el establecimiento de Los Reyes debe datar de 1602 o 1603 aproximadamente, mientras que el de San Sebastián y el de La Resurrección compartirían la fecha de 1605. Aunque no hay datos precisos sobre la fecha de la fundación de Los Reyes, sí existen otros indicios que permiten calcularla.

Gracias al testimonio de Juan Ignacio García, un cura del Real de la Resurrección que disputaba la jurisdicción sobre Los Reyes en 1776, sabemos que fueron pobladores de esta comunidad los que fundaron el de La Resurrección alrededor de 1605. El vicario afirmó que “por tradición comunicada de padres a hijos se sabe que los primeros pobladores de Hostotipac vinieron de Los Reyes”.⁷⁷ Por su parte, Tomás García, uno de los vecinos que testificó a su favor, aseguró que en Los Reyes se sepultaban “cuantos anteriormente han muerto en este mineral por ser más antigua su fundación que el de San Sebastián”.⁷⁸ De esta forma, tomando en cuenta que la fundación de Los Reyes fue anterior a la de La Resurrección, podemos suponer que aquél se estableció antes de 1605.⁷⁹

Me parece que el testimonio de Paz de Valecillo al que hacía referencia Yvette Ortiz se encuentra en las cartas que el oidor dirigió al rey Felipe III. La historiadora observó una nota al margen del documento en la que el funcionario advierte que tratará el asunto de la “plata sacada de los reales de Hoztotiquipaque en poco más de cuatro años”.⁸⁰ Este encabezado sugiere que las minas de Ostotipac llevaban al menos cuatro años de ser explotadas, lo que nos permite definir un rango temporal concreto, pues sabemos que el Real de Los Reyes se fundó después de 1602 y antes de 1605.

Podemos encontrar otra pista en un expediente al que ya hice referencia anteriormente. En 1603 Pedro de Salazar promovió un juicio en contra del capitán y minero Sebastián Pérez de Guzmán a causa de un adeudo de 430 pesos. Lo relevante en esta ocasión

⁷⁶ Ortíz, “Introducción” en Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 12.

⁷⁷ De los autos seguidos entre los curas del Real de San Sebastián y el del de Hostotipac, sobre términos de sus respectivas parroquias, Guadalajara, 1726-1775, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, cj. 1, 26v.

⁷⁸ De los autos seguidos entre los curas..., 26v.

⁷⁹ De los autos seguidos entre los curas..., 26v.

⁸⁰ Paz de Valecillo, “Cartas al Rey...”, p. 70.

no es tanto el motivo de la querrela sino que algunos de sus folios están fechados en los reales de Santiago y Los Reyes, lo que indiscutiblemente señala que ambos ya existían para ese año.⁸¹ Con esto se reduce el rango temporal y se hace posible fijar la fecha de fundación de Los Reyes entre 1602 y 1603, tal como lo había estimado Yvette Ortiz.

Sin embargo, me parece que no hay que dejar de considerar la opinión de Peter Gerhard, quien se apoya en la *Crónica de la Sancta Provincia de Xalisco* de Francisco Mariano de Torres para calcular que Los Reyes, La Resurrección y San Sebastián fueron fundados en ese orden alrededor de 1597.⁸² Considerando todo lo anterior, podemos convenir que el Real de Los Reyes es el más antiguo de Ostotipac, ya que su fundación tuvo lugar entre los últimos años del siglo XVI y los primeros del siglo XVII.

Este pueblo minero se estableció sobre una cañada que se extendía al pie de la sierra y cerca de un par de arroyos.⁸³ A inicios del siglo XIX, el cura Remigio Sánchez Porres señaló que había sido fundado “sobre una mesa en muy corta extensión, y rodeado de sierras muy elevadas: lo más de dicho real está cercado de un peñasco o arrecife muy profundo”.⁸⁴ El religioso explicaba que uno de sus antecesores había mandado construir un camino que evitaba las incomodidades de la sierra y reducía a cinco leguas la distancia entre Los Reyes y San Sebastián, que para entonces era la cabecera de la región, ya que la ruta anterior se extendía por nueve leguas aproximadamente.⁸⁵

No se conoce con certeza por qué recibió el nombre de Los Reyes. El padre Gabriel Pulido piensa que pudo deberse a que sus minas fueron descubiertas un 6 de enero, día de los Santos Reyes o a que los frailes decidieron asignar esa devoción a la primera ermita que levantaron.⁸⁶ Lo que sí se sabe es que sus minas atravesaron un momento de bonanza durante los primeros años del siglo XVII, lo que representó una promesa de riqueza que atrajo a muchas personas y reunió una población numerosa.

⁸¹ Ante el Licenciado Francisco de Pareja..., 2r-3v.

⁸² Gerhard, *La Frontera Norte...*, p. 123.

⁸³ Ortíz, *et al.*, *Santuario del Real Alto...*, s. pág. Pulido, *Auge y decadencia...*, p. 126-127.

⁸⁴ Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 44.

⁸⁵ Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 44.

⁸⁶ Pulido, *Ostotipac...*, p. 8.

De esto dio constancia Paz de Valecillo, quien en 30 de abril “entró en el Real de los Reyes de Ostoticpaque y en aquellas minas estuvo hasta catorce de mayo haciendo diligencias y averiguaciones, así en razón de la comisión de minas como de la visita”.⁸⁷ El oidor visitó los ingenios y las haciendas argentíferas como le había sido encomendado, pero no desaprovechó la oportunidad de denunciar los excesos que cometían un administrador de azogue y varios hombres amancebados, entre ellos uno de origen portugués. Algunos de estos fueron aprehendidos, mientras que otros huyeron del real para evitar el castigo.⁸⁸

En 1621, poco más de una década después de la visita de Paz de Valecillo, el dominico Domingo Lázaro de Arregui visitó la región y registró sus observaciones en una obra titulada *Descripción de la Nueva Galicia*.⁸⁹ Refería que para llegar a la alcaldía mayor de Ostotipac partiendo desde el pueblo de Ahuacatlán

se deja el valle y se sube al mediodía una serranía. Y a 16 leguas está el Real de Los Reyes, donde hay 4 haciendas de sacar plata. Y a casi otras 3 leguas al mediodía está el Real de la Resurrección donde hay dos haciendas y las mejores minas de aquellos reales, de donde bajan metales a beneficiar a Los Reyes; de donde al poniente está otro real, dicho de Santiago, donde hay una hacienda de minas de alcaldía mayor; es hoy la mejor que se provee en este reino fuera de la de Los Ramos.⁹⁰

Según el testimonio de Domingo Lázaro, los reales de Los Reyes y La Resurrección conservaron exactamente el mismo número de haciendas de beneficio que contó Paz de Valecillo en 1607: cuatro y dos respectivamente. Sólo conoció una en el Real de Santiago, en contraste con las cuatro que observó el oidor. No obstante, señaló que se trataba de una de

⁸⁷ Paz de Valecillo, “Relación de la visita...”, p. 89.

⁸⁸ Paz de Valecillo, “Relación de la visita...”, p. 89.

⁸⁹ José María Muriá le reconoce la virtud de haberse despreocupado de los grandes actores y sus hazañas, en pos de una vocación esencialmente descriptiva, lo que le otorga un gran valor a su testimonio historiográfico. José María Muriá, “Una descripción de la Nueva Galicia en 1621: la de Domingo Lázaro de Arregui y a la espera de una nueva edición”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, vol. XXI, núm. 84, otoño 2000, p. 257, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13708408> (consulta: 10 de abril de 2023). Angélica Peregrina, *El mapa de Nueva Galicia de Domingo Lázaro de Arregui (1621)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1999, s. pág.

⁹⁰ Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*, 2ª. ed., estudio de François Chevalier y prólogo de Carmen Castañeda, México, Gobierno de Jalisco Secretaría General, Unidad Editorial Guadalajara, 1980, p. 133.

las haciendas de minas mejor abastecidas en la Nueva Galicia. Lamentablemente, sobre el Real de San Sebastián no mencionó nada, ni siquiera el nombre.⁹¹

El fraile dominico notó un cambio importante en la jerarquía de los reales. Al parecer, el Real de los Reyes había perdido protagonismo para la segunda década del siglo. Aquel pueblo minero que había sobresalido varios años atrás ya no tenía las minas más ricas pero conservaba las cuatro haciendas que había identificado Paz de Valecillo y en ellas se beneficiaban la plata que venía de las vetas de otros poblados. Lázaro de Arregui destaca que para ese momento las minas más abundantes se encontraban en La Resurrección, que desde entonces se convirtió en el real más importante de Ostotipac.

En 1622 el procurador general de los mineros de Ostotipac, Álvaro de Fiestas, solicitó una serie de mercedes que favorecieran a los reales de la región. En su informe enfatizaba constantemente que la aspereza de la tierra y la falta de pastos impedían el establecimiento de ingenios de caballos en las haciendas. Además, impugnaba que la distancia de los centros poblacionales provocaba que esta carestía se extendiera a los bastimentos: “las dichas poblaciones de minas están entre serranías y tierra áspera y apartada de poblados y lo que en ellas se gasta es todo de acarreto”.⁹²

El funcionario reclamaba que era muy poco el dinero que se quedaba para el mantenimiento de los reales, por lo que solicitaba que se enviara más azogue y se concedieran repartimientos de indios. Por la misma razón, también pedía que no se cobraran alcabalas por sal y bastimentos sino únicamente por mercaderías de vestimenta. Parece que no se trataba de una observación personal, ya que un año antes el fraile Lázaro de Arregui también había llamado la atención sobre la situación de austeridad que se vivía en Ostotipac: “estos reales son los que más plata dan en este reino de esta banda del río Grande, aunque todos los mineros están siempre muy pobres”.⁹³

La escasez que Domingo Lázaro y Álvaro de Fiestas observaron entre 1621 y 1622 fue el inicio de un largo periodo de decadencia para Los Reyes. La mayoría de su población

⁹¹ Lázaro de Arregui, *Descripción...*, p. 133.

⁹² Informe realizado por Álvaro de Fiestas, procurador general de los mineros de los Reales de Hostotipaque en el reino de Nueva Galicia, sobre la mina y mineros, México, 1622, AGN, México, *Indiferente Virreinal*, cj. 0764, exp. 023, 1r-2v.

⁹³ Lázaro de Arregui, *Descripción...*, p. 133.

se mudó a La Resurrección, donde recientemente se habían encontrado minas más prometedoras. A finales del siglo XVIII un vecino de San Sebastián refería esta historia y añadía que “después de este despueble nuevamente ha sido poblado en varias ocasiones”.⁹⁴ Durante los siguientes siglos la gente vino y fue pero el apogeo nunca volvió.

Hacia la mitad de la centuria las autoridades ya lo consideraban un real despoblado aunque algunas cuantas familias seguían habitándolo.⁹⁵ El informe que un vecino dirigió en 1654 al obispo nos deja saber que para esa fecha había aproximadamente 150 habitantes en Los Reyes, mientras que La Resurrección contaba con aproximadamente 465 pobladores, según un padrón de población elaborado en 1652.⁹⁶ Parece que a finales de siglo la situación no había cambiado mucho, pues en 1689 el cura Diego de Aguirre, advertía que “el real antiguo de Santiago, el de Los Reyes y otras haciendas y puestos que se subordinaban según tradiciones a esta cabecera hoy absolutamente están yermos”.⁹⁷

Esta situación de abandono se prolongó durante mucho tiempo. Casi un siglo después, José Javier Cabrera, continuaba refiriéndose al poblado como “Real de Los Reyes yermo y despoblado de inmemorial tiempo”.⁹⁸ Incluso ya entrado el siglo XIX, Remigio Sánchez lo describía como un “realito en el día muy despreciable por su situación, y por la actual decadencia de sus minerales”.⁹⁹ Como se ha podido ver, el auge de Los Reyes fue efímero, inició en los primeros años del siglo XVII y se extendió poco menos de veinte años. A partir de ese momento, sus haciendas se dedicaron primordialmente a beneficiar la plata que se extraía de la nueva promesa minera de Ostotipac: La Resurrección.

El Real de La Resurrección fue fundado alrededor de 1605, según la crónica de fray Antonio Tello.¹⁰⁰ El franciscano narra una leyenda que explica cómo se descubrieron sus minas y por qué se le asignó ese nombre al pueblo. La historia cuenta que el hallazgo de las vetas principales ocurrió un Domingo de Pascua de Resurrección. Dos siglos después, un

⁹⁴ De los autos seguidos entre los curas..., 11r-11v.

⁹⁵ Denuncia de Diego Bernal..., 393r.

⁹⁶ Juan de Robles solicita licencia al obispo para que les administren los sacramentos en semana santa, Ostotipac, 1660, AHAG, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, exp. 33, cj., 11r. Padrón de Hostotipac de 1652, Ostotipac, 1652, AHAG, *Sección Gobierno*, Padrones, 1r-3v.

⁹⁷ Razón de Don Diego de Aguirre..., 2v.

⁹⁸ De los autos seguidos entre los curas..., 29r.

⁹⁹ Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 44.

¹⁰⁰ Tello, *Libro Segundo...*, p. 737.

feligrés de la parroquia de San Sebastián llamado Juan de Jeréz refería un relato muy parecido cuando declaró, en medio de un pleito entre vicarios, que la fundación del real “fue en un Domingo de Resurrección por cuyo motivo le dieron este nombre al referido real el que fue descubierto, por un indio llamado Diego Felipe”.¹⁰¹

Algunos investigadores han propuesto el 5 de abril como fecha exacta de la fundación del Real de La Resurrección. Yvette Ortiz, por ejemplo, señala que tras examinar el calendario litúrgico pudo determinar que el Domingo de Resurrección fue el 5 de abril de 1605.¹⁰² Sin embargo, después de poner a prueba esta hipótesis mediante el portal de Gábilos, el cual permite recrear el calendario de cualquier año, se encontró que ese día fue martes.¹⁰³ Si damos veracidad a la leyenda y consentimos que el nombre del pueblo se debe a la fecha de su fundación, tendríamos que descartar ese día como una posibilidad.

En favor de la historiadora existe el testimonio del periodista Chente García, quien refiere que en 1698 el párroco Cristóbal Beltrán de los Ríos escribió que el real “se llama La Resurrección porque su descubrimiento fue el día cinco de abril. Domingo de Pascua de Resurrección, el año de 1605”.¹⁰⁴ Lamentablemente, el reportero no cita el documento de donde extrajo este fragmento, por lo que me temo que no lo tuve a mi alcance. Es posible que sí lo conociera Yvette Ortiz y que lo haya usado como fuente para su investigación. A pesar de ello, creo que el cálculo del padre Cristóbal Beltrán pudo haber tenido una imprecisión que a la larga desencadenó esta confusión.

El padre Gabriel Pulido, por su parte, propone algunas veces la misma fecha del 5 de abril, mientras que en otras sugiere la del 14 de abril. Usando el mismo método, pude comprobar que este día fue jueves, por lo que tampoco parece una hipótesis viable.¹⁰⁵ De cualquier forma, considero que precisar la fecha exacta en que se estableció La Resurrección escapa de los objetivos que se plantean en la presente investigación. Me parece más provechoso ahondar en otros aspectos del relato sobre su fundación.

¹⁰¹ De los autos seguidos entre los curas..., 10r.

¹⁰² Ortiz, *et al.*, *Santuario del Real Alto...*, p. 12

¹⁰³ Gábilos, *Calendario perpetuo*, (sitio web), Gábilos, <https://www.gabilos.com/textocalendario.htm>, (consulta: 10 de abril de 2023).

¹⁰⁴ Chente García, “Peña Gorda”, en *El Informador, San Sebastián...*, p. 36.

¹⁰⁵ Pulido, *Ostotcipcac...*, p. 8. Pulido, *Noticias de la parroquia...*, p. 6.

Fray Antonio Tello dejó por escrito a mediados del siglo XVII una leyenda que narra que fueron dos trabajadores indígenas los que descubrieron las minas de La Resurrección. Sus nombres eran Diego Felipe y Francisco Lázaro, quienes eran suegro y yerno respectivamente, y servían a un español llamado Clemente Torres, vecino y minero del Real de los Reyes. La existencia histórica de este personaje es respaldada por las fuentes contemporáneas. El oidor Paz de Valecillo refirió que tras visitar el pueblo de Camotlán, visitó su estancia el domingo 29 de abril de 1607, de donde pasó al Robledal para descansar.¹⁰⁶ Asimismo, consta que fue él quien en 1618 le vendió a Agustín de Zúñiga la hacienda donde celebraba las reuniones para hablar con duendes.¹⁰⁷

El relato del padre Tello continúa explicando que Diego Felipe y Francisco Lázaro regresaban del pueblo de Mascota, cargados con carne para la familia de su amo, cuando los alcanzó la noche y decidieron descansar en el puesto de Las Cruces. Fue ahí cuando notaron que les hacía falta una bestia, por lo que salieron a buscarla. A una distancia de tres tiros de arcabuz, los trabajadores se toparon con los ricos yacimientos de plata.¹⁰⁸ Lamentablemente, su condición social les impedía ser dueños de una mina, así que sólo podían hacer dos cosas: notificar a algún español o extraer los metales a escondidas.

Diego Felipe y Francisco Lázaro guardaron el secreto durante un tiempo sacando un poco de plata de vez en cuando, hasta que finalmente decidieron confesárselo a su amo, Clemente de Torres, quien registró las vetas y fue reconocido como su descubridor. Por el mismo motivo, la mina principal fue bautizada como La Descubridora.¹⁰⁹ Los dos trabajadores indígenas se conformaron con una estaca de mina que el español repartió para cada quien, mientras que el resto de los hallazgos fueron registrados por otros vecinos.¹¹⁰

Existe registro de que la leyenda sobrevivió con ligeras modificaciones, por lo menos hasta finales del siglo XVIII. Varios pobladores del real contaron un relato similar en medio de una disputa que en 1776 protagonizaron los bachilleres José Javier Cabrera y Chacón, cura de San Sebastián, y Juan Ignacio García del Castillo, cura de Hostotipac, en la cual peleaban

¹⁰⁶ Paz de Valecillo, “Cartas al Rey...”, p. 59.

¹⁰⁷ Agustín de Zúñiga y su madre, Beatriz del Castillo, otorgan poder a Diego Pérez, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1, 261r-261v.

¹⁰⁸ Tello, *Libro Segundo...*, p. 737.

¹⁰⁹ Mota Padilla, *Historia de la Conquista...*, p. 251.

¹¹⁰ Tello, *Libro Segundo...*, p. 737. Ortiz, *et al.*, *Santuario del Real Alto...*, s. pág.

por la jurisdicción de Los Reyes, ya que atravesaba por un buen momento y contaba con un creciente número de feligreses (aproximadamente 1 500).¹¹¹ Los testigos del segundo argumentaron que los ancianos del pueblo narraban que Los Reyes pertenecía a la parroquia de Hostotipac puesto que los habitantes de aquel real habían fundado La Resurrección.¹¹²

El testimonio de un vecino llamado Tomás García refleja en términos generales la postura de los defensores del cura de Hostotipac. Él declaró que

en sus primeros años oyó decir a los más ancianos que en aquellos tiempos había, que transitando las sierras un minero de este de Los Reyes llamado Diego Felipe descubrió el Real de Hostotipac, por sus minas las que conociendo tener más abundancia de plata se subieron los moradores de este a poblar dicho Real de Hostotipac, con el cura que a la sazón les administraba los santos sacramentos, y que todas las alhajas y ornamentos que había en la iglesia de este mineral las subieron a aquella santa iglesia que allí edificaron.¹¹³

Los vecinos del Real de Hostotipac sabían que su pueblo había sido descubierto y poblado por habitantes de Los Reyes, quienes se mudaron al nuevo pueblo llevándose al sacerdote y las decoraciones de la iglesia. Este acontecimiento servía al cura y los pobladores de Hostotipac como justificación para reclamar la jurisdicción sobre Los Reyes. Es destacable que en este y en los otros testimonios sólo figura como descubridor de las minas un hombre llamado Diego Felipe, del cual además no se especifica la calidad, solamente se menciona que era un minero de Los Reyes. Esta versión difiere de la del padre Tello que presentaba al mismo personaje como indígena acompañado de su yerno, Francisco Lázaro. Esto prueba que la supervivencia del relato no fue íntegra.

El Real de La Resurrección fue fundado en la cumbre de un enorme cerro llamado La Bufa. El fraile Lázaro de Arregui tuvo el ánimo de escalarlo y desde sus alturas observó que “el cerro donde está el Real de la Resurrección es el más alto que hay en estas serranías de por acá y de él se ve muy bien la mar del Sur y las islas Marías, valle de Banderas y toda su

¹¹¹ Ortiz, *et al.*, *Santuario del Real Alto...*, s. pág.

¹¹² De los autos seguidos entre los curas..., 9r-13v.

¹¹³ De los autos seguidos entre los curas..., 13v.

costa, porque, además de ser muy alto, sus faldas caen en la misma costa y valle de Banderas”.¹¹⁴ Fray Antonio Tello tampoco ignoró la incomodidad del emplazamiento. Apuntó que el real se encontraba “en la eminencia de un cerro asperísimo de subir por todas partes; cuyo sitio es áspero y pedregoso, por no tener llanura alguna en que poderse haber fundado”.¹¹⁵ El franciscano no sólo ratificó lo dicho por el dominico, también insistió en lo accidentado y fragoso del terreno, lo que confirma que no era un lugar de fácil acceso.

Alrededor de 1818 el párroco Remigio Sánchez también llamó la atención sobre el terreno donde se encontraba el real. Indicó que se ubicaba “en una sierra elevadísima y [que] llaman [la] Bufa, de donde se ve claramente la mar, el pueblo de Mascota, el puerto de San Blas y otros lugares que con la ayuda de un buen antejo se divierte la vista deliciosamente”.¹¹⁶ El religioso disfrutó una panorámica similar a la que había contemplado Lázaro de Arregui casi doscientos años atrás. Agregó que el cerro alcanzaba tres leguas de altura y que era extremadamente frío, al grado de que casi siempre nevaba. El padre Tello coincidía en este aspecto, pues señalaba que el clima de la Nueva Galicia era muy caliente en las costas y muy frío en las sierras.¹¹⁷ De esta suerte, a lo accidentado del terreno en La Resurrección debemos sumar que el clima no era más benigno.

El acceso al Real de La Resurrección desde las otras poblaciones de Ostotipac era complicado. El padre Remigio Sánchez notó que distaba entre tres y cinco leguas “todo de cuesta arriba” desde el pueblo de San Sebastián.¹¹⁸ El cura José Javier Cabrera calculaba que desde Los Reyes se caminaba “por camino igualmente fragoso de cuatro leguas de barrancas”.¹¹⁹ Un testimonio de finales del siglo XVII señalaba que a once leguas se encontraba el pueblo de indios de Oztotipac.¹²⁰ Como se puede ver, las rutas a los demás asentamientos no sólo eran largas sino también extremadamente abruptas.

¹¹⁴ Lázaro de Arregui, *Descripción...*, p. 133.

¹¹⁵ Tello, *Libro Segundo...*, p. 739.

¹¹⁶ Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 52-53.

¹¹⁷ Tello, *Crónica miscelánea...*, p. 16

¹¹⁸ Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 52-53.

¹¹⁹ Plan Geográfico de el Real de San Sebastián de el Obispado de Guadalajara, formado en el año de el S. de 1776 por el Br. D. Josef. Xavier Cabrera, y Chacón cura vicario, y juez eclesiástico, de dicho real, y su feligresía, Josef Xavier Cabrera y Chacón, San Sebastián, 1776, AHAG, *Mapas*, MP 2.6, Inv. 570, 46.6 x 60.2 cm.

¹²⁰ Información en razón del beneficio del Real y Minas de Ostotipaque, a donde es cura actual el licenciado Cristóbal Beltrán de los Ríos, Real de San Sebastián, 1696, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, exp. 33, cj. 1, 6v.

Yvette Ortiz argumenta que estas condiciones geográficas y climáticas le daban pocas probabilidades de crecimiento a La Resurrección, lo que explica la austeridad de las casas y el modo de vida de sus habitantes. El padre Tello hizo referencia a esta vida modesta cuando señaló que "son las casas de adobe, cubiertas unas con tejamanil y otras de paja, no forman calles, antes están sin ningún orden ni concierto, por la aspereza e incomodidad del sitio".¹²¹ Sin embargo, ni la geografía ni las condiciones del clima impidieron que sus minas comenzaran a destacar desde la segunda década del siglo XVII, y para mediados de la centuria, este real ya era "el principal de aquellas minas", según palabras del cronista franciscano.¹²² Por esta razón, se convirtió en la cabecera del centro minero, desplazando inevitablemente al Real de Los Reyes.

Como cualquier pueblo minero, el Real de La Resurrección atravesó momentos de bonanza y otros de borrasca. A finales del siglo XVII, por ejemplo, sus minas se encontraban sumamente descuidadas a causa de un periodo de escasez. Hacia 1696 se calculaba que su población era muy pobre y se repartía entre doce y catorce casas.¹²³ Sin embargo, en el siglo XVIII la fama de sus minas volvió e hizo que se convirtiera nuevamente en el principal real minero de Ostotipac y que terminara absorbiendo el nombre de la región entera. Así, comenzó a ser conocido como el Real de Hostotipac.¹²⁴

Actualmente el pueblo sigue existiendo pero es conocido de forma oficial como Real Alto, un nombre que hace una clara referencia a la altura del emplazamiento. En el siglo XIX también fue conocido con otro topónimo que resaltaba la misma característica, era común que se le llamara Real de Arriba. Aunque el esplendor de La Resurrección duró un poco más que el de Los Reyes, las minas de este real también fueron eventualmente desplazadas por otras más prometedoras. A finales del siglo XVIII entró en un periodo de decadencia, tuvo algunas vislumbres productivas pero jamás recuperó su antiguo brillo. La cartografía ha resultado muy útil para dilucidar este aspecto.

¹²¹ Tello, *Libro Segundo...*, p. 739. Ortiz, "Introducción" en Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 11-12. Ortiz, *et al.*, *Santuario del Real Alto...*, s. pág.

¹²² Tello, *Libro Segundo...*, p. 737.

¹²³ Información en razón del beneficio..., 3r-4v.

¹²⁴ Pulido, *Auge y decadencia...*, p. 7. Pulido, *Ostotipac...*, p. 20.

En el *Plan Geográfico del Real de San Sebastián* que elaboró el cura José Javier Cabrera en 1776 todavía aparece como Real de Hostotipac.¹²⁵ Sin embargo, el real dejó de figurar en los mapas de la última década del siglo XVIII, en los que sólo se aprecia el pueblo minero de San Sebastián, probablemente se deba a que en ese momento ya se había convertido en el real más importante de la jurisdicción.¹²⁶ Esto lo confirma Gabriel Pulido, quien asegura que en 1785 San Sebastián se convirtió en cabecera de la región.¹²⁷ Parece que a inicios del siglo XIX La Resurrección tuvo un nuevo momento de bonanza, ya que volvió a aparecer en la cartografía de la región: en un mapa anónimo de 1812 como Real de Arriba y en otro de 1818, elaborado por Remigio Sánchez, como Hostotipac.¹²⁸

Tomando en cuenta todo lo anterior, podemos suponer que el Real de San Sebastián comenzó a perfilarse como principal centro de producción minera en la región desde finales del siglo XVII, sin embargo, tardó casi cien años en desplazar definitivamente a La Resurrección como cabecera. A pesar de que habían pasado sus mejores tiempos, la minería se siguió practicando a pequeña escala tanto en La Resurrección como en Los Reyes durante mucho tiempo.¹²⁹ La explotación de San Sebastián, por otro lado, fue más próspera y duradera, se extendió un par de centurias y sentó las bases del actual pueblo.

El Real de San Sebastián se fundó en un pequeño valle dentro de una cañada, rodeado totalmente por la sierra boscosa.¹³⁰ El cura Diego de Aguirre informó en 1689 al obispo de Guadalajara, Juan de Santiago León Garabito, que el mineral caía “a la parte del poniente en este Reino de la Nueva Galicia, dista de la ciudad de Guadalajara cincuenta leguas poco más o menos, la planta de su población es una cañada angosta que de largo tendrá de llanura como un cuarto de legua y de ancho como un tiro de escopeta”.¹³¹ Claramente el asentamiento era

¹²⁵ Plan Geográfico de el Real...

¹²⁶ Mapa Geográfico del Territorio que comprende la Audiencia de Guadalajara, Reino de la Nueva Galicia, Antonio Forcada, Guadalajara, 1790, AHAG, *Mapas*, MP 2, cj. 8, Inv. 14, Sign. B8.3-3.3, 70.5x50 cm. Nuevo Mapa Geográfico del Terreno V. abraza el mando [sic.] de la Audiencia de Guadalajara en la América Septentrional, comprendido entre los 18 y 26 y 4" de latitud N. y los 270 y 276 y 40' de longitud del meridiano de Tenerife; formado el año de 95 por el capitán del Real Cuerpo de Ingenieros Don Juan de Fagazaurtundúa; quien lo dedica al excelentísimo señor Juan de Fagazaurtundúa, Guadalajara, 1797, AHAG, *Mapas*, MP 2, cj. 8, Inv. 13, Sig. B8.3, 74x45.5 cm.

¹²⁷ Pulido, *El Real...*, p. 6. Pulido, *Ostotipac...*, p. 25. AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 2.

¹²⁸ Mapa del Reino de Nueva Galicia, Año de 1812, Guadalajara, 1812, AHAG, *Mapas*, MP 2, cj. 8, Inv. 15, 71.5x50 cm. Sánchez, *Plan de el Curato...*, s. pág.

¹²⁹ Pulido, *Auge y decadencia...*, p. 44.

¹³⁰ Moreno, “Los mineros...”, p. 78-79.

¹³¹ Razón de Don Diego de Aguirre..., 1r.

más cómodo que el de Los Reyes y el de La Resurrección, Yvette Ortiz considera que esta condición influyó en que San Sebastián tuviera mayores oportunidades de desarrollo que aquellos reales.¹³² Jorge Garibay explica que las características geográficas del lugar donde se encontraron las minas de La Resurrección complicaron la fundación del pueblo, lo que motivó el aprovechamiento de un valle cercano para establecer este tercer asentamiento.¹³³

El pueblo tenía pocas planicies. Se caracterizaba más bien por los terrenos pedregosos que dificultaban la siembra.¹³⁴ El párroco Remigio Sánchez notó que estaba “situado entre unos montes bien elevados, y sólo descubierto por el lado que mira al Poniente”.¹³⁵ En su visita, el obispo Juan Gómez Parada registró que distaba dos leguas del real de Hostotipac, andadas en poco más de hora y media.¹³⁶ El silencio de los cronistas se debe seguramente a que la fama tardó en llegarle. San Sebastián tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XVIII para convertirse en el mayor centro productivo de la región.

No se sabe con exactitud cuándo fue fundado, aunque generalmente se reconoce el año de 1605 como fecha aproximada. Gabriel Pulido cree que pudo haber sido incluso antes por el hecho de que se encontraba sobre el camino entre la costa del Valle de Banderas y el Real de La Resurrección.¹³⁷ Alida Moreno, por su parte, sostiene que su actividad minera inició hasta 1608 con el descubrimiento de algunas vetas de plata en los alrededores del pueblo.¹³⁸ Tampoco está claro por qué fue llamado de esa forma. No obstante, existe un par de hipótesis al respecto. Mientras que algunos aseguran que se debe a que sus minas fueron descubiertas el 20 de enero, día de San Sebastián, otros lo atribuyen a que heredó el nombre de su fundador, un franciscano cuyo nombre habría sido Sebastián de los Ríos.¹³⁹

La relación entre los reales de Los Reyes, La Resurrección y San Sebastián fue muy estrecha. Era común que cuando uno atravesara una etapa de esplendor, otro se

¹³² Ortiz, “Introducción”, en Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 12.

¹³³ Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 11-12.

¹³⁴ Razón de Don Diego de Aguirre..., 1r. Moreno, “Los mineros...”, p. 78-79.

¹³⁵ Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 25.

¹³⁶ Visita del obispo Juan Gómez de Parada, Guadalajara, 1742, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Visitas Pastorales, Gómez de Parada, 182v.

¹³⁷ Pulido, *Noticias de la parroquia...*, p. 8.

¹³⁸ Moreno, “Los mineros...”, p. 79.

¹³⁹ AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1. Pulido, *Noticias de la parroquia...*, p. 8. Pulido, *El Real...*, p. 6. Pulido, *Ostotipac...*, p. 8.

empobreciera.¹⁴⁰ Se trataba en realidad de un fenómeno generalizado en las zonas mineras. La gente solía abandonar las minas que parecían agotadas o exigían mayores esfuerzos para probar mejor suerte en las que prometían un rápido enriquecimiento. Mota y Escobar advertía que la minería sufría una frecuente mudanza causada por múltiples factores: “porque se puebla o despuebla con facilidad una hacienda de minas, o porque la ley de los metales baja, o por derrumbarse los cerros donde están las minas, o porque se hinchen de agua, ora llovediza, ora de manantiales, que esto sucede muchas veces”.¹⁴¹

Jorge Garibay se refiere a este fenómeno como “el vaivén de la minería” y lo considera responsable de dictar el devenir histórico de los tres sitios mineros, caracterizado por la marginación, la pobreza y el abandono de minas.¹⁴² Ya desde el siglo XVIII el intendente José Menéndez observaba que las minas tenían un periodo de vida muy corto, ya que los mineros preferían invertir el mínimo y obtener ganancias rápidas al explotar nuevas vetas, ya que era muy costoso emprender obras de desagüe, construcción de tiros y socavones, e instalaciones de malacates y ademes para las viejas.¹⁴³

Esa inestabilidad económica y demográfica era uno de los factores que volvían complicada la vida en los reales de la Sierra Occidental. Ahí no había cientos de trabajadores como en las minas de Zacatecas y Bolaños. Se trataba, en cambio, de una minería a menor escala. Había pocos hombres laborando para uno o dos dueños. Cerca de las minas y haciendas de beneficio había ranchos, estancias y pueblos de indios, donde residían unas cuantas personas.¹⁴⁴ A pesar de ello, prácticamente todos vivían directa o indirectamente de las minas. Hasta los aspectos más cotidianos giraban en torno a la plata.

En los pueblos también se practicaba agricultura, ganadería e incluso pesca, como lo supimos por la pluma del obispo Mota y Escobar. Sobre todo, solían dedicarse a estas actividades aquellos que ante nuevos descubrimientos mineros decidían quedarse en su terruño. En palabras de Alida Moreno, “cambiaban el pico y la pala por el azadón y el arado, o la búsqueda en las entrañas de la tierra por la siembra de maíz, trigo y caña. De mineros se

¹⁴⁰ Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 12. Ortiz, “Introducción”, en Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 11.

¹⁴¹ Mota y Escobar, *Descripción geográfica...*, p. 39.

¹⁴² Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 12.

¹⁴³ Menéndez, *Descripción y Censo...*, p. 82.

¹⁴⁴ Moreno, “Los mineros...”, p. 80.

convertían en ganaderos, criadores de ovejas y cerdos, mientras aguardaban que un nuevo hallazgo hiciera regresar la fortuna".¹⁴⁵ La vida económica en los reales era activa y diversa, al igual que su sociedad y su cultura. Entre sus poblaciones había personas indígenas, afrodescendientes, mestizos (en el sentido amplio de la palabra) y europeos.

Las alturas de la infranqueable Sierra Madre Occidental siguen conservando múltiples tesoros y una magia excepcional. El territorio que hoy corresponde a San Sebastián del Oeste estuvo dominado alguna vez por los guerreros tecoxines. Durante el siglo XVI fue lentamente conquistado y habitado por los españoles. Muchos de los sobrevivientes se replegaron y resistieron desde la sierra, mientras que otros fueron reducidos a Oztotipac y otros pueblos de indios para ser evangelizados. Pronto se descubrieron importantes minas de plata que promovieron la fundación de reales mineros, los más destacados fueron: Los Reyes, La Resurrección, Santiago y San Sebastián.

Las historias de estos tres pueblos estuvieron profundamente vinculadas aunque no se desarrollaron al mismo ritmo ni con la misma fuerza. La dinámica demográfica de las minas impedía un crecimiento homogéneo. Las vetas tenían un periodo corto de vida y los mineros preferían buscar otras antes que invertir en el mantenimiento de las viejas, así que muchas veces la bonanza de un real significaba borrasca para los otros. A ese fenómeno demográfico, a lo accidentado del terreno y a las fuertes condiciones climáticas se sumaba la modestia de las extracciones. La vida de los mineros de Ostotipac no era fácil ni ostentosa. La plata que se obtenía de estos pequeños reales no brillaba más allá del ámbito regional, sin embargo, esto no significa que sus procesos históricos sean menos importantes o menos interesantes que los de los grandes centros mineros.

En este primer capítulo se ha presentado un contexto geográfico e histórico que permite apreciar las condiciones de marginación y difícil acceso que ha tenido la región desde la época novohispana. Esta situación ha sido provocada en gran parte por su ubicación en medio de la sierra. Fue este el escenario donde varios pobladores acudían a la casa de Agustín de Zúñiga para hablar con duendes y preguntarles por el destino que habían tenido las almas

¹⁴⁵ Moreno, "Los mineros...", p. 77.

de sus amigos, familiares y conocidos en el más allá. El análisis de este singular caso nos remite obligatoriamente a contextualizar la creencia de estos seres en el mundo hispano.

Capítulo II. Los duendes

4. Los duendes en la tradición hispana

Definir a los duendes es una tarea complicada, sobre todo si tomamos en cuenta que dentro de la tradición hispana estos personajes han sido concebidos de muchas formas en distintos momentos históricos. Este primer apartado busca definir al duende y contextualizarlo históricamente en el mundo hispano, para ello será necesario analizar lo que ha escrito la historiografía contemporánea al respecto, así como la tradición oral, la documentación inquisitorial y la literatura de otras épocas. Al entender que han existido múltiples interpretaciones de los duendes es lógico que a lo largo de la historia se les hayan atribuido diferentes características, es por ello que revisaremos varias ideas sobre su origen, la concepción hegemónica impuesta y difundida por la Iglesia, así como algunas versiones heterodoxas formuladas por miembros de la misma institución.

Actualmente los duendes son considerados dentro de un enorme conjunto de seres mágicos conocido como mundo de las hadas o feérico (del francés *fee* que significa “hada”).¹⁴⁶ A este grupo también pertenecen los enanos, las hadas, los gnomos, los elfos y muchas otras criaturas. Los duendes son a menudo descritos como seres sobrenaturales con apariencia antropomorfa, estatura pequeña y sombreros puntiagudos, los cuales acostumbran habitar espacios domésticos donde se manifiestan principalmente de noche a través de su carácter travieso. Sin embargo, no siempre han sido entendidos de la misma forma. No todos estos elementos han estado presentes en el imaginario de otras épocas.¹⁴⁷

Anel Hernández explica que hay teorías que suponen la existencia etnológica de estos seres asimilándolos con tribus milenarias de origen mongol que habitaban la parte occidental de Europa del norte. Se cree que estos pueblos se componían por mujeres y hombres de muy corta estatura que fueron prácticamente exterminados por los celtas. Los sobrevivientes se habrían refugiado en montañas, cuevas y viviendas subterráneas donde conservaron sus costumbres. Más tarde se habrían establecido en zonas de poco cultivo donde practicaban el

¹⁴⁶ Javier Ayala, "El ente revisitado. Duendes y enduendamientos en la tradición oral y la literatura mexicana de los siglos XIX y XX" en Claudia Carranza y Claudia Rocha (coord.), *Del inframundo al ámbito celestial. Entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2017, p. 179.

¹⁴⁷ Canales y Callejo, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, 5a ed., Madrid, EDAF, 1994, p. 23-25.

pastoreo. Durante siglos se relacionaron social y genealógicamente con otros pueblos, quienes empezaron a llamarlos hadas y elfos, gnomos o duendes, a mujeres y hombres respectivamente. Aunque nunca terminaron por adoptar el cristianismo, habrían conservado sus antiguas costumbres religiosas, las cuales fueron asociadas a la hechicería y la nigromancia por las instituciones eclesiásticas.¹⁴⁸

Claude Lecouteux expone que algunos viajeros de la Edad Antigua se admiraron al encontrarse con pueblos enanos en algunas partes de África y Asia, lo que los motivó a dejar registros escritos sobre ellos, muchas veces recurriendo al adorno o exageración de ciertos detalles. Este autor sostiene que la realidad desempeñó un papel importante en la formación de las tradiciones legendarias, esto lo lleva a reflexionar sobre la influencia que pudieron haber tenido los enanos de corte en la creencia medieval que presentaba a personajes como seres mágicos. Aunque reconoce que es difícil apreciar con exactitud el impacto de la realidad en la literatura y las mentalidades, encuentra innegable que éste exista.¹⁴⁹

Lejos de disertar sobre estas teorías, creo que es oportuno estudiar a los duendes bajo la propuesta que hacen Claude Lecouteux y Anel Hernández en sus respectivas obras. Ambos los plantean como parte de las estructuras antropológicas del imaginario que plantea Gilbert Durand. La historiadora asegura que “la historia del genio comarcal llamado duende es la historia de una *imagen-símbolo* que rebasa la discusión sobre la existencia etnológica de estas posibles comunidades de gente pequeña [...]”.¹⁵⁰ Me parece que especular la existencia de los duendes es un aspecto que no corresponde a la disciplina histórica, por lo que en el presente estudio serán entendidos como seres mágicos que han sido objeto de múltiples interpretaciones en el imaginario de muchas culturas.

Existe una gran tradición en España sobre los duendes y los seres feéricos en general. José Manuel Pedrosa explica que en este país se ha contado una cantidad incalculable de historias sobre duendes no sólo en el siglo XVII sino en muchas otras épocas. “Todas perturbadoras, algunas terribles, muchas cómicas. No pocas en primera persona, porque no

¹⁴⁸ Anel Hernández, “Martinico: la dimensión histórica del duende capuchino en la Época Moderna” en Carranza y Rocha (coord.), *Del inframundo al ámbito celestial...*, p. 144-145.

¹⁴⁹ Claude Lecouteux, *Enanos y elfos en la Edad Media*, trad. de Francesc Gutiérrez, Barcelona, Medievalia, 1998, p. 19-30.

¹⁵⁰ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, trad. de Plácido de Prada, Barcelona, Medievalia, 1999, p. 12-13. Hernández, “Martinico: la dimensión histórica...”, p. 146.

era extraño que cualquiera declarara haber tenido encuentros o tratos personales con ellos. En realidad, no debía haber pueblo en España que no tuviera una o varias casas enduendadas".¹⁵¹ Este gran conjunto de personajes ha sido estudiado desde la tradición oral en trabajos como los de Carlos Canales y Jesús Callejo, así como el de Manuel Martín Sánchez; a partir de la literatura en estudios como el de Manuel Cousillas; y desde la documentación inquisitorial, en investigaciones como la de Anel Hernández.

Carlos Canales y Jesús Callejo publicaron un libro titulado *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, en el que buscan rastrear los orígenes de estas criaturas, así como clasificarlas de acuerdo a sus características y facultades sobrenaturales. Admiten que para referirse a los duendes se valen de una terminología genérica que abarca una buena cantidad de especies con distintas denominaciones locales. Aseguran que a través de su investigación se han enterado de al menos setenta diferentes.¹⁵² A partir de esos datos desarrollaron una industriosa clasificación aunque reconocen que fue una tarea complicada, entre otras cosas, debido a la escasa unidad de criterios entre los estudiosos del tema.¹⁵³

Manuel Martín hizo un esfuerzo similar en *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, donde sostiene que los duendes son el grupo más numeroso y diverso de la mitología popular hispana.¹⁵⁴ Asegura que duendes, hadas, tragos y familiares son denominaciones genéricas que muchas veces se aplican de forma indistinta para todo un conjunto de criaturas mágicas que aparecen en relatos de distintas partes de España y que él clasifica de acuerdo a sus atributos y funciones.¹⁵⁵ En primer lugar distingue a los duendes de otros personajes fééricos como los tragos, los diaños, los gnomos, los familiares, los númenes de los bosques y los enanos. En un segundo término, identificó casi sesenta subcategorías dentro del grupo de los duendes, entre las que se encuentran: el diaño burlón, los diplerons, el duende buscador, el follet, el frailecillo, el martinico, entre otros.¹⁵⁶

¹⁵¹ José Manuel Pedrosa, "El ente dilucidado: entre la viva voz y el museo de monstruos", en Fray Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*, ed. de Arsenio Dacosta, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, Florián de Ocampo, 2006, p. 111.

¹⁵² Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 30-35.

¹⁵³ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 26.

¹⁵⁴ Martín, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, EDAF, 2002, p. 175.

¹⁵⁵ Martín, *Seres míticos...*, p. 198.

¹⁵⁶ Martín, *Seres míticos...*, p. 175-211.

Otros estudios como el de Manuel Cousillas se han dedicado a estudiar a los duendes como personajes tradicionales de la literatura. En su artículo “Los duendes en la literatura española” explica que la existencia de los duendes era una verdad indiscutible para las sociedades de los siglos XVI, XVII y XVIII, lo que influyó notablemente en las costumbres, la literatura y la filosofía que se desarrolló durante esas épocas.¹⁵⁷ Para probarlo, hace una breve revisión de menciones de duendes en obras literarias de autores españoles como Antonio de Torquemada, Lope de Vega, Tirso de Molina, Miguel de Cervantes, Fernán Caballero, Pedro Calderón de la Barca y Benito Feijoo. Analiza las características que cada uno de estos escritores les atribuye a los duendes, las cuales también forman parte de la tradición oral que existe sobre estos seres en España.¹⁵⁸

En una segunda parte de su estudio, Cousillas centra la atención en los duendes marinos que, según los relatos populares, habitaban las grutas del litoral gallego conocido como la Costa de la Muerte. Entre las características más destacadas de estos seres, el autor menciona que cuidaban celosamente el gorro rojo que usaban, que tenían la costumbre de apoderarse de los tesoros que encontraban en las embarcaciones naufragadas, y que solían hacer travesuras a los pescadores. Después de presentar un relato popular que ilustra oportunamente los anteriores aspectos, el investigador concluye su artículo haciendo alusión a una idea de Manuel Martín, sin embargo, resulta extraño que no lo cita ni lo incluye en sus referencias bibliográficas. La idea en cuestión es aquella que sostiene que existen múltiples denominaciones genéricas que frecuentemente se aplican de forma indiferente para todo un conjunto de criaturas mágicas con características similares.¹⁵⁹

En su artículo “Martinico: la dimensión histórica del duende capuchino en la época moderna”, Anel Hernández analiza un caso inquisitorial de 1759, el cual relata la presencia de un duende llamado Martinico en la parte abandonada de un palacio ubicado en el marquesado de Mondéjar, España. Este duende tenía la capacidad de cambiar de forma a voluntad, pues en ocasiones se presentaba como una culebra, y en otras, adoptaba la figura de un niño vestido de fraile capuchino. La historiadora toma ese caso como punto de partida

¹⁵⁷ Manuel Cousillas, "Los duendes en la literatura española" en *Revista Garoza*, núm. 10, septiembre 2010, p. 68, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3355300> (consulta: 10 de abril de 2023).

¹⁵⁸ Cousillas, "Los duendes en la literatura...", p. 62-63.

¹⁵⁹ Cousillas, "Los duendes en la literatura...", p. 68. *Cfr.* Martín, *Seres míticos...*, p. 198.

para rastrear el orden histórico, mitológico y antropológico del duende Martinico a través de sus reelaboraciones y reactualizaciones en personajes de la literatura moderna como el genio Cucufa de la obra *Les bijoux indiscrets* (1748) de Denis Diderot, o el puck Robin Goodfellow de la comedia *Sueño de una noche de verano* (1600) de William Sheakespeare que se terminó convirtiéndose en el kobold Friar Rush de la tradición folklórica alemana, no sin antes pasar por el héroe cristiano Robin Hood.

Como hemos podido ver, diversos especialistas han analizado la figura de los duendes de la tradición hispana desde distintas áreas como los estudios folclóricos, los literarios y los históricos. Algunos de esos estudios han permitido clasificar a los duendes dentro del conjunto de los seres feéricos. Sin embargo, los mismos autores han dejado claro que la denominación es ambigua, pues existe una amplia cantidad de nombres genéricos que han sido utilizados para llamar a los duendes, al mismo tiempo este término ha servido para nombrar a muchas otras criaturas mágicas. Lo cierto es que gracias a la tradición oral, la literatura y la documentación inquisitorial podemos saber que los duendes constituían una creencia generalizada en España durante los siglos XVI, XVII y XVIII. También sugieren que no siempre han sido concebidos de la misma forma ni con las mismas características, ya que a lo largo de la historia han sido sujetos de distintas interpretaciones.

Javier Ayala considera que los duendes, al igual que los otros personajes que el médico y químico Paracelso denominó “elementales” en la primera mitad del siglo XVI, son la "expresión hermética de todos aquellos entes que desde la más remota antigüedad han acompañado dentro de todas las tradiciones religiosas a los seres humanos en su ocupación del mundo, y con el cual han sido vinculados por los lazos de lo más variado".¹⁶⁰ En este sentido, entendemos que podrían no tener un origen único y homogéneo. El historiador propone que pudieron haber derivado de dos entidades distintas: los genios comarcales o los espíritus de los familiares muertos.

El historiador asegura que para comprender las historias de duendes es necesario remontarnos a la Edad Antigua.¹⁶¹ Explica que las culturas del norte de Europa tenían

¹⁶⁰ Javier Ayala, "El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII", Tesis de Doctorado en Historia, México, UNAM, 2008, p. 231-232.

¹⁶¹ Ayala, "El ente revisitado...", p. 177-178.

deidades locales que, según sus creencias, habitaban los bosques, colinas, ríos y lagos. Manuel Cousillas precisa que los duendes surgieron en las mitologías céltica y nórdica, al igual que los elfos, los trolls y las hadas.¹⁶² Tras el contacto con la cultura romana estas deidades fueron asimiladas con criaturas que tenían cosas en común, por lo que recibieron distintos nombres: panes, faunos, fontes, sátiros, silvanos, ninfas, *fatui*, etc. Claude Lecouteux también reconoce que estos seres de la latinidad medieval encubrían espíritus locales en la mayoría de los casos.¹⁶³

Con el paso del tiempo, muchas de estas antiguas deidades se convirtieron en entidades tutelares domésticas. Ayala explica que esta transición pudo deberse a que se les atribuía la protección de los hogares que fueron construidos cerca de los sitios sagrados que les dedicaban y de los lugares que les resultaban atractivos.¹⁶⁴ Estos genios comarcales tenían un carácter local, de esta forma se entiende que la devoción que se les rendía fuera esencialmente cotidiana. Este factor, sumado a la escasa presencia efectiva de sacerdotes en las comunidades rurales, provocó que estos númenes se arraigaran en la veneración popular y fomentaran la resistencia contra la influencia del cristianismo.¹⁶⁵

Esta primera teoría sugiere que los duendes, al igual que otros seres feéricos, pudieron haber derivado de estas entidades tutelares domésticas que Javier Ayala también denomina genios comarcales, númenes o espíritus de las florestas. Apoyan esta idea otros autores como Carlos Canales y Jesús Callejo, quienes vinculan el origen de los duendes con las *larvae* o *lemures*, los cuales representaban almas perversas y errantes de ciertos difuntos.¹⁶⁶ Manuel Martín, por su parte, opina que pudieron proceder de los antiguos dioses *lares* romanos, encargados de la protección del hogar. También coincide en la idea de que los seres feéricos podrían ser sucesores transmutados y cristianizados de las antiguas deidades de los bosques de la mitología grecorromana como los faunos, sátiros y silvanos.¹⁶⁷

¹⁶² Cousillas, "Los duendes en la literatura...", p. 61.

¹⁶³ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, trad. de Plácido de Prada, Barcelona, Medievalia, 1999, p. 63.

¹⁶⁴ Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 233-234. Ayala, "El ente revisitado...", p. 177-178.

¹⁶⁵ Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 234.

¹⁶⁶ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 23.

¹⁶⁷ Martín, *Seres míticos...*, p. 176-180.

Estas ideas tienen una base importante en el término *genie du terroir* que usa Claude Lecouteux, la cual es traducida como “genio comarcal”. Este autor explica que la palabra *genie* se refiere a “una divinidad tutelar vinculada a un individuo, o un ser sobrenatural dotado de poderes que superan nuestro entendimiento”, por lo que se convierte en sinónimo de demonio, espíritu, elfo, hada, etc. Mientras tanto, el vocablo *terroir*, proveniente del latín *territorium*, “designa al comienzo un territorio, un lugar, una extensión de tierra, más tarde un suelo apto para el cultivo de la vid, y finalmente, una comarca rural”.¹⁶⁸ De este modo, por “genio comarcal” entiende el latino *genius loci*, esto es, “un numen, un daimon ligado a un lugar preciso que le pertenece y al que protege contra toda incursión”.¹⁶⁹ Aclara, además, que estos genios adoptan muchas formas, por ello en las landas aparecen duendes, enanos, señoras blancas, pastoras de noche, viejas inquietantes y otras criaturas sobrenaturales.¹⁷⁰

Javier Ayala expone una segunda teoría sobre el origen de los duendes. Propone que pudieron haber surgido de los espíritus de familiares muertos que vivían en el imaginario de las mismas culturas noreuropeas. Se creía que estos espíritus deambulaban en las zonas boscosas cercanas al sitio donde habían sido enterrados, y que al ser entidades con sentimientos y necesidades, solían buscar el hogar de sus familiares durante el invierno para saciar el hambre y calentarse un poco.¹⁷¹ De esta forma, al establecerse en una casa podían terminar convirtiéndose en un *genius loci*, es decir, un genio del lugar.¹⁷²

Comulgan con esta idea Canales y Callejo, quienes aseguran que podría tratarse de una reminiscencia de la veneración que se guardaba al jefe de familia, quien después de la muerte seguía protegiendo su hogar desde el más allá, según la creencia. Aunque reconocen que esta explicación no es satisfactoria para el caso de los duendes españoles, los cuales no manifiestan intenciones de cuidar la casa, queda entendido que podría servir para explicar el origen de los seres feéricos en otras tradiciones culturales.¹⁷³ Los mismos investigadores argumentan que el mundo de los duendes está tan ligado al de los muertos que en lugares

¹⁶⁸ Lecouteux, *Demonios y genios...*, p. 11-12.

¹⁶⁹ Lecouteux, *Demonios y genios...*, p. 12.

¹⁷⁰ Lecouteux, *Demonios y genios...*, p. 20 y 49.

¹⁷¹ Ayala, "El ente revisitado...", p. 178. Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 234.

¹⁷² Ayala, "El ente revisitado...", p. 178.

¹⁷³ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 23.

donde no existe una clara creencia popular en torno a ellos, la gente suele atribuir los ruidos nocturnos y los fenómenos inexplicables a las almas de los antepasados.¹⁷⁴

Con respecto a esta propuesta, Javier Ayala recuerda que dentro del pensamiento de los celtas el color verde estaba profundamente asociado con la muerte, probablemente debido al aspecto que tomaban los cuerpos en estado de descomposición. Basado en esto, supone que este color pudo haberse asimilado a los seres feéricos, entendidos como espíritus de los familiares muertos. Sin embargo, agrega que en varios relatos algunas criaturas del mundo de las hadas son descritas como personajes cubiertos de hojas y musgo, lo que parece también identificarlos como espíritus de las florestas.¹⁷⁵ Lecouteux también identificó el color verde como una resonancia mítica que evidencia la pertenencia de los genios comarcales al más allá, tanto por su relación con el mundo de los muertos como con el de las hadas.¹⁷⁶

De esta forma, se entiende que Ayala plantea una discusión sobre el origen del mundo feérico al que pertenecen los duendes, la cual contrapone dos posibilidades: que hayan derivado de los genios comarcales o que provengan de los espíritus de los difuntos errantes.¹⁷⁷ A pesar de la aparente oposición entre ambas teorías, el historiador aclara que pueden coexistir sin ningún problema, ya que dentro de las mitologías noreuropeas constantemente se concebía que los espíritus de los muertos podían convertirse en genios comarcales, y viceversa, éstos se asimilaban tanto a los difuntos que podían ser adoptados como entidades tutelares.¹⁷⁸ Lecouteux expone, por ejemplo, que cuando moría un hombre cuya vida había sido especialmente beneficiosa para la comunidad, el recuerdo colectivo lo podía perpetuar como un dios o un genio.¹⁷⁹ Asimismo, explica que en el ámbito germanoescandinavo, los *landvaettir* (genios locales) “a menudo se confunden con los elfos (*alfár*), los gigantes (*thursos* y *trolls*) e incluso con los muertos, así como con antiguas divinidades”.¹⁸⁰

Es notable que ambas teorías dejan ver el carácter doméstico que ha sido históricamente atribuido a los duendes, el cual también queda evidenciado en la etimología

¹⁷⁴ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 30.

¹⁷⁵ Ayala, "El ente revisitado...", p. 179.

¹⁷⁶ Lecouteux, *Enanos y elfos...*, p. 33.

¹⁷⁷ Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 232-233.

¹⁷⁸ Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 235. Ayala, "El ente revisitado...", p. 178.

¹⁷⁹ Lecouteux, *Demonios y genios...*, p. 68.

¹⁸⁰ Lecouteux, *Demonios y genios...*, p. 67.

de la palabra. Según el *Diccionario de Autoridades* deriva del vocablo *duar*, que en arábigo quiere decir casa.¹⁸¹ Para Javier Ayala “duende” procede de la raíz indogermánica *demd*, la cual servía para designar todo lo relacionado con el hogar. Agrega que de este mismo vocablo proviene la palabra latina *domus*, que a su vez dio origen a “domicilio” de la lengua española.¹⁸² De la misma raíz también emanan: domar, domesticar, doméstico, etc. Además, basado en la costumbre que se les atribuía de infestar y apoderarse de las casas, el historiador también vincula a los duendes con la voz *domitum* que significa domar o someter.

En efecto, el sustantivo *domus*, *-us* o *-i* significa casa, residencia o morada pero también hace referencia a la familia. De igual forma, el verbo *domo*, *-as*, *-are*, *domui*, *domitum* quiere decir domar, domesticar o someter.¹⁸³ No sería extraño que estos vocablos formaran parte de la genealogía de la palabra, pues ciertamente aluden a características asociadas tradicionalmente a los duendes. Por su parte, Canales y Callejo proponen que podría derivar de la voz céltica *deñeet* que significa domesticado o familiar.¹⁸⁴ No es intención de estas líneas precisar el origen etimológico de la palabra tanto como evidenciar la relación intrínseca que señala entre los duendes y los hogares humanos. De esta forma, Ayala explica al duende dentro del imaginario medieval como un ser que invadía las casas pero que también se mostraba servicial, pues se encargaba de realizar tareas caseras como limpiar las habitaciones o los establos a cambio de un poco de crema o leche.

Con la expansión del cristianismo desde finales de la Edad Antigua, fue inevitable que las autoridades eclesiásticas asociaran a estos genios domésticos con demonios, bajo el entendido de que todo lo que no era celestial era, en consecuencia, diabólico. Así, a decir de Javier Ayala, los duendes fueron demonizados por la Iglesia católica.¹⁸⁵ Esta interpretación emitida y difundida por la Iglesia predominó desde la consolidación del cristianismo en las regiones del norte de Europa hasta bien entrado el siglo XVIII, por lo tanto, quedó documentada principalmente en la literatura de estas épocas. Esta idea es apoyada por

¹⁸¹ Real Academia Española, "Duende" en *Diccionario de Autoridades*, tomos I-VI, 1726-1739, (sitio web), <https://apps2.rae.es/DA.html> (consulta: 13 de marzo de 2023).

¹⁸² Ayala, "El ente revisitado...", p. 179.

¹⁸³ Vicente Blanco, *Diccionario ilustrado latino-español y español-latino*, 6ª ed., Madrid, Ediciones Aguilar, 1962, p. 154-155.

¹⁸⁴ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 24.

¹⁸⁵ Ayala, "El ente revisitado...", p. 180.

Manuel Cousillas, quien refiere que la Iglesia se empeñó en nombrar y clasificar a los duendes relacionándolos con la etimología y los atributos del demonio.¹⁸⁶

Canales y Callejo coinciden con este parecer, aseguran que durante la Edad Media era común asociar a los duendes con el demonio. Explican que los viejos cristianos, guiados por los clérigos y los teólogos, comenzaron a entender a los antiguos dioses paganos como demonios de baja categoría. Esto se debía al aspecto físico con el que eran descritos, a su tendencia por cometer fechorías, y especialmente, a que representaban seres que no encajaban dentro de la categoría de ángeles.¹⁸⁷ De esta forma, al no tener cabida dentro de la jerarquía celestial, es lógico que las autoridades eclesiásticas asimilaran a los duendes como seres diabólicos y que difundieran esta interpretación entre la población cristiana.

Esta interpretación hegemónica emitida y difundida por la Iglesia tuvo gran influencia en el mundo hispano. En la primera mitad del siglo XVIII, el *Diccionario de Autoridades* definía al duende como “Especie de trasco o demonio, que por infestar ordinariamente las casas, se llama así”.¹⁸⁸ Es interesante que los autores de la entrada no cuestionaran la existencia de los duendes en ningún momento, en lugar de ello, los definieron a través de una comparación con otros seres como los trascos y los demonios, lo que parece reafirmar la influencia que tenía la interpretación de las autoridades eclesiásticas. Está claro que la asimilación de los duendes como demonios era una creencia que había alcanzado a los círculos intelectuales que estuvieron encargados de la elaboración del *Diccionario de Autoridades*. Con respecto al mismo tema, Manuel Martín observa que para estos hombres la existencia de los duendes era algo indiscutible y cotidiano.¹⁸⁹

En realidad, la existencia de los duendes era una creencia generalmente aceptada en la península ibérica. Estaban presentes en prácticamente todos los aspectos de la vida, por lo que influyeron de forma importante en la religiosidad y también en la literatura, particularmente durante los siglos XVII y XVIII. Fueron plasmados por las plumas de escritores españoles como Antonio de Torquemada, Lope de Vega, Tirso de Molina, Miguel

¹⁸⁶ Cousillas, "Los duendes en la literatura...", p. 62.

¹⁸⁷ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 43.

¹⁸⁸ RAE, "Duende" en *Diccionario de Autoridades...*

¹⁸⁹ Martín, *Seres míticos...*, p. 175.

de Cervantes, Fernán Caballero, Pedro Calderón de la Barca y Benito Feijoo.¹⁹⁰ Estos seres feéricos también tenían una presencia importante en la tradición oral hispana. En los pueblos se contaba una innumerable cantidad de historias anónimas en las que constantemente se les podía ver asociados con características diabólicas.

Como hemos podido observar, la demonización de los duendes era la interpretación que predominaba en el mundo hispano. Las autoridades de la Iglesia fueron responsables de formularla y difundirla hacia varios grupos sociales. De esta manera, se plantó como la concepción hegemónica durante gran parte de la Edad Media y la Edad Moderna, sin embargo, no fue la única que existió. José Manuel Pedrosa sostiene que con respecto a los duendes “nunca supieron muy bien qué hacer los teólogos, los filósofos, [y] los naturalistas de antaño”.¹⁹¹ Por ese motivo, algunos miembros de la Iglesia hicieron sus propias interpretaciones, en las que trataban de explicar a los duendes a través de una naturaleza distinta a la del demonio. De hecho, esto no fue exclusivo de los círculos eclesiásticos, ya que las clases populares también hicieron interpretaciones heterodoxas en las que dejaban ver que no todas las personas concebían a los duendes como criaturas demoniacas.

José Manuel Pedrosa define a los duendes como "personajes instalados sobre todo en el imaginario popular, en los márgenes de la cultura oficial y de la religión institucional".¹⁹² Al encontrarse fuera de los cánones del cristianismo, es lógico que estos seres hayan sido interpretados de distintas formas. Claudia Carranza, por su parte, explica que "son seres ambiguos cuya definición circula entre el paganismo y la demonología".¹⁹³ En efecto, aunque la asimilación de los duendes con el demonio representaba la versión sostenida por la mayoría de los teólogos que opinaban al respecto, existía cierta ambigüedad que no permitía separarlos totalmente de los atributos originados en las antiguas culturas del norte de Europa.

En su estudio, Canales y Callejo seleccionaron las interpretaciones de tres teólogos, que según su opinión, son representativas de tres tendencias que adoptó la Iglesia, o al menos parte de ella, en distintas épocas. El primer religioso que eligieron fue el padre Martín del

¹⁹⁰ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 36. Cousillas, "Los duendes en la literatura...", p. 68.

¹⁹¹ Pedrosa, "El ente dilucidado...", p. 110-111.

¹⁹² Pedrosa, "El ente dilucidado...", p. 110.

¹⁹³ Claudia Carranza, "De duendes enamorados. Tratamiento tradicional de un motivo en un caso recogido por el Santo Oficio novohispano" en *Edad de Oro*, núm. 38, 2019, p. 263, <https://revistas.uam.es/edadoro/article/view/edadoro2019.38.014> (consulta: 10 de abril de 2023).

Río, quien en el siglo XVI demostró ser partidario de la versión hegemónica que asociaba a los duendes con demonios. La segunda elección señala el intento que hizo fray Antonio Fuentelapeña por explicar la existencia de estos seres a través de argumentos lógicos y pseudocientíficos en el siglo XVII. En tercer lugar colocaron el juicio incrédulo del fraile Benito Feijoo, quien cuestionaba la existencia de los seres invisibles en el siglo XVIII.¹⁹⁴ Creo que el análisis es interesante, sin embargo, difiero al considerar que dichas opiniones podrían representar tendencias que adoptó la Iglesia de forma institucional.

Me parece que es más prudente analizar las propuestas de estos teólogos como interpretaciones formuladas por miembros de la Iglesia en términos heterodoxos, esto significa que sus opiniones mostraban desacuerdos con respecto a los principios de la versión hegemónica, la cual asimilaba a los duendes con demonios. En las siguientes líneas se expondrán dos interpretaciones heterodoxas enunciadas por religiosos que, sin embargo, no tuvieron la misma influencia que la demonización de los duendes. La primera opinión surgió de círculos eclesiásticos que trataron de explicar a estos seres como ángeles caídos, mientras que la segunda fue pensada por el fraile Antonio Fuentelapeña, también considerado en el análisis de Canales y Callejo, quien buscó entender a los duendes como animales invisibles que podían nacer de la putrefacción de los vapores.

Durante la Edad Media varios sacerdotes trataron de explicar la presencia en la Tierra de seres sobrenaturales cuyas características no parecían corresponder a las de los ángeles ni las de los demonios, tales como los duendes. A pesar de que estos religiosos partieron de ideas del cristianismo, ellos no consideraron que estas criaturas tuvieran una naturaleza demoniaca. En este contexto surgió un mito sobre el origen de los elementales, el cual explicaba que durante la rebelión encabezada por Lucifer en contra de Dios, existió un grupo de ángeles que se mantuvo neutral. Por tal motivo, después de la victoria divina se juzgó que no eran lo suficientemente culpables para ser condenados al infierno como Lucifer y los ángeles que lo apoyaron, pero tampoco habían sido lo suficientemente virtuosos para obtener

¹⁹⁴ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 34.

la salvación. De esta forma, se les concedió un sitio en la Tierra, probablemente el denso aire que rodeaba a los humanos y dividía al cielo del infierno.¹⁹⁵

Tanto Lecouteux como Ayala creen que el mito pudo haber surgido entre los siglos VI y XII y que se fue alimentando de tradiciones bíblicas y textos de la latinidad medieval pero principalmente de la profunda necesidad de asimilar los paganismos locales a las ideas del cristianismo. Ayala sostiene que el carácter protector tradicionalmente asociado a los duendes pudo haber influido en la opinión de algunos teólogos, quienes reinterpretaban a estos seres comparando sus características con las de ángeles de la guarda o espíritus familiares.¹⁹⁶ No es extraña esta relación, pues recordemos que los duendes tuvieron su origen como genios comarcales cuya principal función era la protección de los hogares. Canales y Callejo también apuntan hacia un vínculo entre duendes y ángeles, pues resaltan que existe una amplia tradición que considera a los duendes como seres intermedios entre los hombres y los ángeles, quienes representan espíritus más elevados.¹⁹⁷

Está claro que la concepción de los duendes como ángeles caídos representaba una interpretación heterodoxa. No sólo porque contradecía la naturaleza demoníaca que la versión hegemónica les atribuía, sino porque además atentaba contra la fe cristiana. Ayala explica que esta interpretación presentaba un gran problema para la Iglesia, pues el hecho de que estos ángeles no fueran malignos, no impedía que algunos pueblos no cristianizados admiraran su poder y los adoraran como deidades.¹⁹⁸ Ante la mirada de las autoridades eclesiásticas no había gran diferencia, ya que para fines prácticos, la idea de los ángeles caídos representaba la existencia de seres que pudieron causar la formación de cultos paganos, lo que terminaba vinculándolos una vez más con seres demoníacos. Sin embargo, a nivel cultural hay una diferencia significativa, y es que hubo elementos de este interesante mito que viajaron e influyeron en los imaginarios de tierras novohispanas.

Canales y Callejo reconocen que esta es sólo una de las interpretaciones que ha hecho la Iglesia, aunque en realidad, siempre ha sido más conocida la que los identifica como seres

¹⁹⁵ Ayala, "El ente revisitado...", p. 181. Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 236-237. Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 27 y 44. Lecouteux, *Demonios y genios...*, p. 34-36.

¹⁹⁶ Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 236.

¹⁹⁷ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 28.

¹⁹⁸ Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 237. Ayala, "El ente revisitado...", p. 181.

infernales.¹⁹⁹ Podemos encontrar otra interpretación heterodoxa en la obra *El ente dilucidado* del capuchino fray Antonio de Fuentelapeña, el cual no concebía a los duendes como ángeles, ni como demonios y tampoco como espíritus. En cambio, propuso que constituían una “cierta especie de animales aéreos engendrados por la putrefacción del aire y vapores corrompidos”. Esta era la razón por la que Benito Feijoo consideraba su opinión “desnuda de toda verosimilitud”.²⁰⁰ Fuentelapeña partía de la idea de que algunos animales podían producirse de la putrefacción. Consideró que si había seres que podían nacer de los tumores y los humores de los humanos, era lógico que también hubiera otros que pudieran surgir de las pestilencias de los sótanos, los basureros y las aguas estancadas. De esta forma era que el fraile capuchino explicaba la existencia de criaturas como los duendes.²⁰¹

Estas ideas demuestran que Fuentelapeña tenía un interés particular por la generación espontánea a partir de la corrupción de la materia orgánica, lo que no resulta extraño si tomamos en cuenta su contexto histórico. José Manuel Pedrosa asegura que su obra fue uno de los últimos intentos sistemáticos que emprendieron los intelectuales para tratar de sostener el mundo mágico medieval ante la inevitable amenaza de la razón y la ciencia que llegaba con la modernidad.²⁰² Teófilo Estébanez observa la influencia de los descubrimientos de la época sobre la existencia de un microcosmos animal, lo que explica el propósito de Fuentelapeña de admirar a los duendes como parte de la creación divina. Es también por este motivo que el religioso recurre a lo que él consideraba pruebas científicas, textos de autoridades, así como testimonios de personas que aseguraban haberlos visto.²⁰³

La idea de los duendes como animales que surgen de la putrefacción se oponía claramente a la demonización de los duendes. Fuentelapeña no los concebía como criaturas malignas, en cambio les atribuía la bondad innata otorgada por Dios a todos los seres de la creación.²⁰⁴ La obra de este fraile capuchino representa un intento de introducir la

¹⁹⁹ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 43.

²⁰⁰ Benito Jerónimo Feijoo, “Duendes y espíritus familiares”, en *Teatro crítico universal*, ed. de A. Millares Carló, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 7-25. Citado en Pedrosa, “El ente dilucidado...”, p. 111.

²⁰¹ Pedrosa, “El ente dilucidado...”, p. 111.

²⁰² Pedrosa, “El ente dilucidado...”, p. 110.

²⁰³ Teófilo Estébanez, “Antonio de Fuentelapeña. Un curioso escritor capuchino del siglo XVII”, en Fuentelapeña, *El ente dilucidado...*, p. 63.

²⁰⁴ Arsenio Dacosta, “Las digresiones tangibles” en Fuentelapeña, *El ente dilucidado...*, p. 136. Fernando de la Flor, “El mundo preternatural de fray Antonio de Fuentelapeña”, en Fuentelapeña, *El ente dilucidado...*, p. 99.

racionalidad en el mundo feérico heredado de la tradición medieval. Se trata de una interpretación heterodoxa sobre los duendes que apareció en la segunda mitad del siglo XVII, un momento en el que, a decir de Fernando de la Flor, se volvió más constante la presencia de estos seres en los imaginarios del mundo hispano.²⁰⁵ Sin embargo, las ideas de Fuentelapeña no tuvieron mucha influencia en Europa ni en América.

5. Los duendes en la Nueva España

Los duendes cruzaron el océano a bordo del imaginario de los conquistadores y los primeros pobladores que llegaron a Nueva España y otras partes de América. Con ellos también viajó la interpretación oficial de la Iglesia sobre cómo eran entendidos estos seres. A lo largo del periodo novohispano predominó la idea de que los duendes representaban criaturas demoniacas. Sin embargo, esta versión sufrió múltiples alteraciones motivadas por factores como la presencia de seres mágicos con características similares que procedían de distintas tradiciones indígenas. Eso contribuyó a la formación de una tradición feérica propia. Este segundo apartado tiene la intención de revisar lo que ha escrito la historiografía sobre duendes en Nueva España, lo que servirá para establecer comparaciones con los de la tradición hispana.

Luis Weckmann explicaba en su obra *La herencia medieval de México* que la mentalidad de los conquistadores había llegado a tierras americanas colmada de criaturas fantásticas como sirenas, tritones, gigantes, amazonas y enanos. Aunque no figuren en el listado, es lógico que los duendes, pertenecientes al mismo mundo mágico, se encontraran presentes en el imaginario de estos hombres que buscaban confirmar la existencia de lo maravilloso.²⁰⁶ Al llegar a Nueva España, se encontraron con seres de distintas mitologías indígenas que tenían características similares, lo que motivó el surgimiento de actualizaciones y reinterpretaciones. Eso podría explicar que las menciones de duendes sean más constantes en la literatura y la documentación que las de otros seres como los diaños o los trasgos, los cuales no prosperaron en la tradición feérica de la región.

²⁰⁵ Fernando de la Flor, "El mundo preternatural...", p. 98.

²⁰⁶ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 2ª ed., El Colegio de México, FCE, 1994, p.47.

Claudia Carranza explica que los duendes “se encontraron otras razas en el nuevo mundo. México, por ejemplo, habla de aluxes, balamo'b, chamaquitos, sombrerones, tztizimimes, xocoyoles, chaneques. Cada uno con sus características diferenciadoras, pero que en ocasiones difícilmente se distinguen [...]”.²⁰⁷ Los duendes que venían de la tradición hispana hallaron un espacio mitológico propicio en el que habitaban criaturas con atributos muy parecidos, no sólo en cuanto a su aspecto físico sino también en lo que respecta a sus funciones mágicas, lo que fomentó el intercambio de elementos culturales. Entre estas criaturas procedentes de tradiciones indígenas podemos resaltar a los aluxes y los balames, surgidos de la mitología maya; y a los chaneques, de origen nahua.

En una obra titulada *El Folk-lore de Yucatán*, Daniel Garrison trató de presentar un panorama general de lo que él llama “las supersticiones y la constitución mental” de los mayas que vivían en la región peninsular. Explicaba que esta cultura solía relacionar los bosques, el aire y la obscuridad con la existencia de seres misteriosos. Resulta curioso que esos tres elementos también son asociados con los duendes por la tradición hispana. El antropólogo señalaba que la mayoría de esos seres representaban espíritus malévolos que buscaban causar daño, sin embargo, también reconocía unos cuantos que estaban dispuestos a ofrecer ayuda a los humanos.²⁰⁸ Al analizar varias de las criaturas identificadas por Garrison, observaremos una serie de características similares a las de los duendes españoles, lo que permitirá entender por qué éstos se arraigaron de una forma tan importante al imaginario de distintos grupos sociales en la Nueva España.

Los aluxes son incluidos por Garrison en la categoría de espíritus que tenían una naturaleza malvada, los considera diablillos dedicados a malograr los placeres de la vida.²⁰⁹ Javier Ayala, por su parte, explica que para la mitología maya estos seres “eran espíritus de la tierra y la selva, habitantes del inframundo a los que se ofrecía culto en las grutas y que, como criaturas de las tinieblas que eran, sólo después de la puesta del sol deambulan destruyendo las milpas de quienes no hubieran pedido permiso a los señores del monte para

²⁰⁷ Carranza, “De duendes enamorados...”, p. 269.

²⁰⁸ Daniel Garrison Brinton, *El Folk-lore de Yucatán*, 2a. Ed., Mérida, Ediciones del Gobierno del Estado, 1976, p. 24.

²⁰⁹ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 31. A principios del siglo XVII, el capellán Pedro Sánchez de Aguilar dio fe de la existencia de un duende en la ciudad de Valladolid al que solían llamar ‘Alux’, el cual resultaba muy molesto porque hablaba con los pobladores y merodeaba las azoteas de las casas por las noches. *Elfos, gnomos, hadas y otros seres mágicos*, México, Editorial Época, 2005, p. 55.

sembrar".²¹⁰ Ambos autores parecen coincidir en la concepción de los aluxes como espíritus que estaban intrínsecamente relacionados con la maldad y la penumbra, dos aspectos que también han sido tradicionalmente atribuidos a los duendes de tradición hispana.

Según Garrison, el nombre original de los aluxes es *h'lox* o *h'loxkatob*, los cuales significan “las fuertes imágenes de barro”. Basado en el diccionario del convento de Motul (ca. 1580) y el de Juan Pío Pérez (1877), interpretó el vocablo *lox* como “fuerte o fuerza de algo” y la partícula *h'* o *ah* como una aspiración enérgica que indica el género masculino. Concluía descifrando *kat* como “la tierra y el barro de las olleras”, o bien “ollas o figuras de barro” y *ob* como una terminación plural.²¹¹ Por otro lado, Alfredo Barrera Vázquez consideró que *lox* podría ser una variante fonética de la raíz *lok*, la cual expresa aprecio o estimación, por lo que el nombre podría denotar algún tipo de adoración. Entendió que *alux* derivaba de *ah lox*, que a su vez pudo haber procedido de una elipsis de *ah lox kat*. Con base en estos razonamientos construyó una propuesta etimológica distinta a la de Garrison, según la cual el término *h'loxkatob* significaría “los barroes de los adoradores”.²¹²

Javier Ayala sostiene que después de una larga convivencia, los aluxes terminaron fundiéndose con los duendes en muchos relatos debido a las similitudes que guardaban en sus respectivas tradiciones. Entre estos aspectos en común se encuentran: el gusto por la obscuridad que podían encontrar en la noche o en las grutas de la región; su corta estatura, la cual es frecuentemente comparada con la de los niños; su afición por las bromas, tales como lanzar piedras a quienes cruzaban su camino; la capacidad de volverse invisibles a voluntad; y finalmente, la tarea de protección que, aunque en el caso de los duendes está orientada hacia las casas, para los aluxes consiste en el cuidado de los templos, la agricultura y la sabiduría de los mayas.²¹³ Algunos de estos atributos también fueron identificados por Garrison, quien explica que los aluxes sólo aparecen después del atardecer tomando la forma de un infante de tres o cuatro años, a veces prácticamente desnudos.²¹⁴

²¹⁰ Ayala, "El ente revisitado...", p. 183.

²¹¹ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 31.

²¹² Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 47.

²¹³ Ayala, "El ente revisitado...", p. 183. *Elfos, gnomos, hadas...*, p. 51-55.

²¹⁴ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 31-32.

Otras criaturas que también fueron consideradas por Garrison como espíritus malvados son: el *X'bolon thoroach*, que tenía la costumbre de merodear las casas e incomodar a las familias haciendo ruido durante las noches; el *Bokol h'otoch* o Revuelve Casas, cuyo nombre delata su intención de causar desorden en los hogares para espantar a sus habitantes; y por último, el *Uay chot* o Pájaro Hechicero, el cual tenía el hábito de esconderse de los humanos y arrojar piedras a los transeúntes.²¹⁵ Como se puede ver, estos seres de la mitología maya presentan características parecidas a las de los duendes hispanos, quienes además de tener un acentuado carácter doméstico, mostraban una tendencia particular por manifestarse de noche para llevar a cabo sus travesuras.

Sin embargo, no todos los seres mágicos del sureste eran de mala voluntad. Garrison identificó a los *balames* como espíritus protectores encargados de custodiar los pueblos.²¹⁶ Explicó que el nombre procedía del maya *Hbalamob*, forma plural de *balam*, vocablo que, a decir de Alfredo Barrera, podría estar compuesto de los elementos *bal* que indica ocultamiento y *-am* que denota al actor, de modo que según su propuesta, pudieron haber sido entendidos como espíritus poco visibles o dedicados a ocultar a los hombres del peligro.²¹⁷ El antropólogo aclaró que esta palabra también era utilizada para denominar al jaguar y como título de distinción para ciertos sacerdotes y reyes, por lo que advirtió el grave error que significaría imaginarlos como jaguares.²¹⁸ Garrison, por otro lado, los describe como viejos de barbas largas y los considera supervivientes de figuras centrales de la antigua mitología conocidas como los Chac o Bacab.²¹⁹

Los balames de la mitología maya comparten varias características con los duendes de la tradición española, entre los que se encuentran: la costumbre de manifestarse durante las noches, la corta estatura, el vínculo con la sabiduría asociado a la longevidad, así como la tarea de protección, la cual, para estos seres benefactores, estaba enfocada en cuidar las milpas de las pestes y los desastres naturales, razón por la que los campesinos solían rendirles ofrendas en épocas de siembra.²²⁰ Garrison señalaba que debido a estas propiedades de

²¹⁵ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 32.

²¹⁶ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 25-44.

²¹⁷ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 24.

²¹⁸ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 44.

²¹⁹ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 25 y 28.

²²⁰ *Elfos, gnomos, hadas...*, p. 50. Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 25-26.

bondad y protección, los pobladores mayas también conocían a los balames por el nombre afectivo de *Yum Balam*, que quiere decir Padre Balam.²²¹ Javier Ayala sugiere que la subordinación que vivió México con respecto a España durante tres siglos provocó que muchas de las narraciones tradicionales terminaran fundiendo los nombres y los atributos de estos personajes con los de los duendes.²²²

Los chaneques son otras criaturas de origen mesoamericano que guardan ciertos paralelismos con los duendes hispanos. Se trata de seres presentes en el imaginario de muchos mexicanos, especialmente en la región del Golfo de México. De hecho, en ocasiones son vinculados con los brujos de la zona de los Tuxtlas, en Veracruz.²²³ David Figueroa Serrano habla de los chaneques como parte de la tradición cultural nahua. Explica que eran concebidos como entidades anímicas asociadas a espacios naturales como montes y ríos, y que eran capaces de brindar abundancia a cambio de ofrendas.²²⁴ Esta relación estrecha con la naturaleza representa una de las principales semejanzas con los duendes de tradición hispana, así como la corta estatura y las funciones de protección.

Beatriz de la Fuente hizo un acercamiento a las ideas y creencias de los olmecas a través de sus esculturas. La antropóloga señala que el contenido ideológico y religioso de las esculturas olmecas representa primordialmente la figura de un ser jaguar que tiene varias modalidades, como un dios y un ancestro relacionado con la lluvia y la fertilidad. Hace referencia a las interpretaciones de varios arqueólogos como Matthew Stirling, quien interpreta el Monumento 3 de Potrero Nuevo como la unión sexual entre un jaguar y una mujer; Michael Coe, quien asegura que de esta unión resulta una raza de infantes que combinan rasgos de jaguares y humanos; e Ignacio Bernal, quien opina que los jaguares niños pueden estar asociados a los chaneques.²²⁵

Además de encontrarse con estas criaturas, en Nueva España los duendes tuvieron contacto con otros elementos de distintas culturas indígenas, así como con ideas y conceptos

²²¹ Garrison, *El Folk-lore de Yucatán...*, p. 25 y 28.

²²² Ayala, "El ente revisitado...", p. 190.

²²³ *Elfos, gnomos, hadas...*, p. 50-51.

²²⁴ Dalia Peña, *et al.*, "Narraciones míticas en México y Panamá. El duende como personaje", *Rassegna iberistica*, vol. 39, núm. 105, junio 2016, p. 30, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5588866> (consulta: 10 de abril de 2023).

²²⁵ Beatriz de la Fuente, *Los hombres de piedra. Escultura olmeca*, México, UNAM, 1977, p. 323.

de tradiciones africanas. Thomas Calvo analizó una denuncia de 1621, en la que una mujer llamada Juana de Porras declaraba que en casa de su padre había visto una niña gravemente enferma. Para descubrir qué tenía llamaron a una curandera indígena, quien le dijo a la familia que un duende le había robado la *sombra* por no haberle compartido de lo que comía. La mujer buscó una jícara para lavar la cabeza de la pequeña, después tomó unas hojas con las que le dio golpes leves por todo el cuerpo. Para terminar el ritual encendió una vela que en seguida pasó alrededor de su cabeza y dijo que si se mantenía encendida la niña viviría pero si se apagaba, moriría. La denunciante terminó su testimonio aclarando que la vela no se apagó y que la menor sobrevivió.

Thomas Calvo identificó la idea de la *sombra* como un elemento de tradición africana, y explicó que en este caso figuraba como reinterpretación de un concepto de origen indígena: el *tetonalcahualiztli*, que significa la pérdida del *tonalli*. El historiador definió este fenómeno como un sincretismo profundo y una reinterpretación de conceptos. A pesar de que aceptó la presencia de elementos de distintas tradiciones culturales en el imaginario, parece que fue poco generoso con los afrodescendientes, pues argumentaba que había sido más importante su participación como clientes culturales que como proveedores, al mismo tiempo que los presumía buenos aprendices del legado indígena.²²⁶

Jorge Enrique Delgadillo Núñez estudió el mismo expediente. Coincide con Thomas Calvo al precisar el origen cultural del concepto de la *sombra*. Explica que esta idea no se encuentra presente en las sociedades indígenas ni en las europeas pero sí en las africanas. Explica que para los habitantes de Guinea, así como los de la región bantú que comprende Angola y el Congo, la *sombra* es entendida como una contraparte de la personalidad, la cual abandona el cuerpo durante el sueño o cuando la mente está distraída. Esta entidad inmaterial sirve para explicar muchas enfermedades, pues creen que al salir del cuerpo corre el riesgo de que alguien la robe o le provoque algún daño.²²⁷

²²⁶ Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, México, CEMCA-Ayuntamiento de Guadalajara, 1989, p. 218.

²²⁷ Jorge Enrique Delgadillo Núñez, "De la devoción a la blasfemia. Aculturación religiosa y resistencia de negros y mulatos en la Guadalajara del siglo XVII", Tesis de Maestría en Historia de México, Guadalajara, CUCSH, UDG, 2014, p. 223.

El investigador destaca las similitudes que este concepto guarda con el *tonalli* indígena, el cual también puede causar enfermedades si es robado o dañado por medio de hechicería. Asimismo, refiere que los procedimientos adivinatorios y terapéuticos de la curandera parecen tener origen indígena. De esta forma, Jorge Delgadillo asegura que este documento “revela la reinterpretación de un concepto indígena a la luz de un término africano, así como la presencia de una entidad del universo mágico europeo, como lo es el duende”.²²⁸ Al mismo tiempo, entiende este fenómeno como matices de un proceso de aculturación y sostiene que este caso comprueba la participación de los afrodescendientes como donantes culturales y no solamente como receptores o intermediarios.²²⁹

Podemos observar un proceso de aculturación similar en otro caso de duendes que sucedió a finales del siglo XVII en el pueblo de Tecamachalco, Puebla. En 1692 varios hombres españoles declararon que había duendes en la hacienda de Juan Camacho, algunos de ellos incluso aseguraron haber visto uno en la sala de la casa durante la noche. Según los testimonios, estos duendes esperaban a que se apagarán las luces para llamar por sus nombres a quienes se encontraran en la casa. Una vez que esto ocurría demostraban ser capaces de encontrar cosas perdidas en lugares lejanos, de predecir acontecimientos importantes como la llegada de una flota enemiga, así como de rezar el credo y otras oraciones cristianas. Sin embargo, una de las facultades más peculiares era la que tenían para comunicarse con los humanos en dos idiomas: castellano y náhuatl.²³⁰

Esta capacidad bilingüe delata una clara influencia de las tradiciones culturales indígenas en estos duendes, en los cuales, sin embargo, seguían siendo visibles tópicos que eran constantes en algunos relatos populares de España. Uno de los vecinos de Tecamachalco declaró, por ejemplo, "que habiéndosele perdido a dicho Juan Camacho dos bueyes le preguntó el susodicho al dicho duende que ¿qué se le habían hecho los bueyes? y el duende le respondió que estaban en San Gabriel, en el rancho de Pedro de Ávila".²³¹ Esta facultad

²²⁸ Delgadillo, "De la devoción a la blasfemia...", p. 223.

²²⁹ Delgadillo, "De la devoción a la blasfemia...", p. 224.

²³⁰ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca, en razón de un duende, Tepeaca, 1692, AGN, México, *Inquisición*, vol. 684, exp. 29, 207v-209r.

²³¹ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 207v-207v.

para encontrar cosas perdidas parece remitir de forma inevitable al duende buscador o zahorí de la mitología cántabra que tenía exactamente la misma virtud.²³²

No resulta extraño encontrar este tipo de motivos folclóricos hispanos en la tradición oral de nuestro país. Javier Ayala identificó en varios estados de México (Guanajuato, Durango y Querétaro) el mismo relato sobre una familia que, atormentada por un duende, decide mudarse pero descubre durante el camino que éste los acompaña cargando algo que habían olvidado en la casa anterior. El historiador encontró este mismo elemento narrativo en historias que contaba la gente de poblaciones europeas como Asturias, Cantabria y Jutlandia.²³³ Parece que esta idea del duende que persigue a la familia en la mudanza también estuvo presente en la Nueva España a inicios del siglo XVII.

En 1618 Juan Gutiérrez, vecino de la ciudad de México, temía que su casa estuviera infestada por “un demonio o duende”, ya que solía escuchar pedradas en su ventana a todas horas. En ocasiones, los impactos llegaban a quebrar la loza y las macetas. Por si fuera poco, había cosas que se movían de lugar e incluso caían al suelo sin que nadie las tocara. Un crucifijo corrió con esta suerte y terminó con un brazo roto, lo que dejó muy preocupada a su familia que finalmente decidió mudarse. Sin embargo, el mal los persiguió a su nuevo domicilio, por lo que Juan comenzó a sospechar que todo era obra de una mujer africana esclavizada. Después de dar parte al Santo Oficio y de que un sacerdote le aconsejara tener confianza en Dios, no volvió a escuchar más ruidos. A pesar de que nunca logró comprobar nada, no dudó en vender y deshacerse de aquella trabajadora.²³⁴

La idea del duende que busca objetos perdidos y la del duende que persigue a la familia en la mudanza representan motivos folclóricos que parecen apuntar hacia relatos populares españoles. Como éstos, podemos encontrar muchos más en la documentación novohispana y en la tradición oral mexicana. Una idea que ha sido estudiada en este contexto es la del duende que aparece como un ser enamorado, la cual, a decir de Ayala, pudo haber dado origen a la creencia en íncubos y súcubos durante la Edad Media. El historiador analiza

²³² Martín, *Seres míticos...*, p. 183.

²³³ Ayala, "El ente revisitado...", p. 175-176.

²³⁴ Carta de Don Juan Gutiérrez avisando que en la noche le rompían la loza y las macetas a pedradas, le cambiaban los muebles de un lugar a otro, descolgaron un Cristo rompiéndole un brazo y tantas molestias que creyendo ser del demonio o de algún duende mudaron de casa y averiguó que quien hacía todo era una negra, México, 1618, AGN, México, *Inquisición*, vol. 317, exp. 18, 165f-165v.

un relato titulado “La calle del duende”, ambientado en la ciudad de Guanajuato del siglo XIX, en el que reconoce el fraude para sostener relaciones amorosas ilícitas como un tópico asociado con el duende enamorado, el cual ha sido popularizado por autores españoles como Calderón de la Barca en *La dama duende*.²³⁵

Claudia Carranza escribió un artículo en el que analiza la autodenuncia de una mujer mulata llamada María de la Trinidad, quien vivió en la ciudad de Guatemala en el siglo XVIII. A partir de este caso identifica la presencia de tópicos tradicionales asociados con el duende enamorado, entre los que encuentra: la persecución o seducción de mujeres, la obscuridad dotada de connotaciones sexuales y el lanzamiento de piedras como forma de cortejo. La investigadora concluye que el testimonio de la denunciante revela la situación de opresión que podía vivir una mujer mulata en esa sociedad, así como la influencia de un imaginario mágico que era bastante recurrente y socorrido por los novohispanos.²³⁶

Como se ha podido ver, los duendes llegaron a Nueva España en el imaginario de los conquistadores y los primeros pobladores. Entraron en contacto con elementos culturales de tradiciones africanas e indígenas. Convivieron con criaturas de origen mesoamericano que tenían características afines, tales como los aluxes y los balames de tradición maya; así como los chaneques de origen nahua. Los duendes formaron parte de procesos de aculturación que favorecieron el desarrollo de una tradición feérica propia con duendes que, aunque no dejaban de evidenciar la presencia de tópicos folclóricos hispanos, eran significativamente distintos a los de cualquier parte de España. Esta tradición feérica que empezó a gestarse en Nueva España representa una base importante para la conformación de la tradición oral que existe hoy en México en torno a los duendes.

En el contexto novohispano no aplican las clasificaciones folclóricas de los autores españoles. Al tratarse de una tradición feérica distinta, es lógico que no figuren diaños, tragos y otras criaturas propias de la mitología hispana. En cambio, podemos encontrar una gran cantidad de seres que son englobados bajo el nombre de duendes. Javier Ayala cree es posible organizarlos por medio de una nomenclatura que tome en cuenta los rasgos físicos y las facultades que se les atribuían. Admite, sin embargo, que prefiere utilizar sólo el término

²³⁵ Ayala, "El ente revisitado...", p. 187.

²³⁶ Carranza, "De duendes enamorados", p. 271-274.

de duende, puesto que era la forma en que solían ser llamados tanto en la literatura como en la documentación novohispana.²³⁷ Considero que hacer un ejercicio clasificatorio de ese tipo representaría una suma de esfuerzos engorrosos e innecesarios. Por otro lado, coincido en preponderar la denominación de duende en tanto que parece ser la única que quedó registrada.

A lo largo del periodo novohispano prevaleció la versión oficial de la Iglesia que los entendía como demonios. En su tesis “El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII”, Javier Ayala dedica un apartado para rastrear los orígenes históricos de la demonización del duende, al tiempo que explica la relación que concebían los novohispanos entre estos seres y el Diablo. A partir de la literatura y otras expresiones artísticas de la época reconoce una identificación del duende como hierofanía demoniaca entre las élites de la sociedad novohispana. Para sostener esta misma idea con respecto a otros grupos sociales recurre a casos inquisitoriales acontecidos en diversos lugares del Virreinato.

Para el historiador está claro, por el contexto de la literatura y el arte de la época, que dentro de las élites novohispanas existió una plena identificación del duende con el Diablo. Para demostrarlo analiza la miniatura de una letra capitular ‘I’ ubicada en el folio 26 del libro de coro IV de la Catedral de Puebla, realizada en el siglo XVI por Luis Lagarto, en la que observa una figura antropomorfa “con una cauda serpentina, surgiendo junto con un ramo de flores de una cornucopia que forma el cuerpo de la letra”.²³⁸ (Véase Representación de un duende en una letra capitular). Al igual que Guillermo Tovar de Teresa, Javier Ayala está convencido de que el personaje de la ilustración representa a un duende por varios motivos, entre ellos: la carencia de cuernos que lo conviertan explícitamente en un demonio; las orejas puntiagudas que, según su criterio, significan una herencia morfológica de los míticos faunos; las alas azules y membranosas que lo identifican como un espíritu del aire nocturno; y la naturaleza silvestre que evidencia el remate fitomorfo que lo corona.²³⁹

²³⁷ Ayala, “El Diablo en la Nueva España...”, p. 232. Ayala, “El ente revisitado...”, p. 179.

²³⁸ Ayala, “El Diablo en la Nueva España...”, p. 239.

²³⁹ Guillermo Tovar de Teresa, *Un rescate de la Fantasía: El arte de los Lagarto. Iluminadores novohispanos de los siglos XVI y XVII*, España, Fomento Cultural Banamex, Ediciones del Equilibrista, 1988, p. 105.

Representación de un duende en una letra capitular



Fuente: Libro de Coro IV, Catedral de Puebla, fol. 26, (fragmento), en Guillermo Tovar de Teresa, *Un rescate de la Fantasía: El arte de los Lagarto. Iluminadores novohispanos de los siglos XVI y XVII*, España, Fomento Cultural Banamex, Ediciones del Equilibrista, 1988, p. 105.

El investigador presta especial atención a otros dos elementos de la composición: un dragón naranja con alas azules que emerge de una flor y un pequeño lagarto azul que encara a una abeja. Reconoce al duende, al dragón y al lagarto como representaciones del Diablo, al que suelen asociarse tradicionalmente estos tres personajes, mientras que en la abeja identifica un símbolo de la vida pía en comunidad. De esta forma, argumenta que la escena expone un enfrentamiento entre el bien y el mal. La miniatura que analiza Javier Ayala es significativa en tanto que constituye una de las escasas representaciones plásticas del duende en la Nueva España. A partir de las observaciones de este historiador, he identificado una criatura con atributos similares en una pintura del siglo XVIII.

Cristóbal de Villalpando pintó un óleo titulado *El árbol de la vida*, el cual data de los primeros años del siglo XVIII. En el centro de la obra se erige una cruz cubierta de hojas, flores y frutos, por lo que parece emular un árbol. Se trata de una clara referencia al árbol de la vida que es mencionado en el relato bíblico de Adán y Eva. Es probable que esta alegoría del árbol-cruz no sólo se haya nutrido del libro de Génesis, sino también de un pensamiento de San Ambrosio: “La muerte viene del árbol y la vida de la cruz”.²⁴⁰ (Véase Representación de un duende en *El árbol de la vida*).

La composición se puede dividir en tres secciones. La parte superior representa un plano celestial encabezado por la Santísima Trinidad, la cual se encuentra flanqueada por San Cristóbal y San Jacinto. Debajo del travesaño de la cruz se observan dos pequeños medallones, uno dedicado a la Virgen María y otro a Cristo, ambos custodiados por Miguel, Rafael y Gabriel, los tres arcángeles reconocidos por la Iglesia católica. La sección de en medio corresponde al plano de lo humano, en ella podemos ver a Adán y Eva con los cuerpos cubiertos por prendas sencillas y adornos florales, al tiempo que imploran piedad con los rostros y las manos. La última parte constituye un plano infernal en el que aparecen tres personajes que Gisela von Wobeser reconoce como la muerte, una personificación de la vanidad y el demonio representado como una serpiente con cara humana femenina.²⁴¹

²⁴⁰ Mediateca INAH, *El árbol de la vida* (sitio web), Instituto Nacional de Antropología e Historia, http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/pintura%3A3443 (consulta: 11 de junio de 2023).

²⁴¹ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el Virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Editorial De Otro Tipo, Estampa Artes Gráficas, 2015, p. 41.

Representación de un duende en *El árbol de la vida*



Fuente: Cristóbal de Villalpando, *El árbol de la vida*, Museo de Guadalupe, Zacatecas, 1706, óleo sobre tela, (fragmento), en Mediateca INAH, *El árbol de la vida* (sitio web), Instituto Nacional de Antropología e Historia, http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/pintura%3A3443 (consulta: 11 de junio de 2023).

En las siguientes líneas expondré las razones por las que propongo que este último personaje es en realidad un duende. Se trata de una criatura con rostro antropomorfo y cuerpo serpentino, una condición que parece remitir a la forma que adoptó el demonio para tentar a Eva. No obstante, los rasgos faciales corresponden más bien a los de un niño pequeño, además de que el cuerpo ofídico muestra un par de alas cercanas a la parte de la cabeza. Estos dos atributos junto con algunos otros permiten suponer una interpretación distinta. Al igual que el duende identificado por Javier Ayala, este personaje presenta orejas puntiagudas, alas membranosas y un entorno investido de naturaleza silvestre, al mismo tiempo que carece de cuernos que lo conviertan en el Diablo de forma expresa.

Por lo anterior, considero que la forma ofídica podría estar relacionada con la facultad tradicionalmente asociada a los duendes de cambiar su apariencia, muchas veces por la de una serpiente. Ya se tuvo oportunidad de analizar el caso de María Teresa Murillo, quien en 1760 denunció que en la parte deshabitada del palacio del marqués de Palacios, ubicado en Mondéjar, se aparecía un duende de nombre Martinico, el cual se manifestaba frente a un grupo de muchachas, a veces en forma de un niño vestido de fraile capuchino, mientras que “otras veces bajaba Martinico por la escalera en forma de culebrón”.²⁴² Claudia Carranza también señala que los duendes suelen ser descritos como animales, dragones o serpientes.²⁴³ En este sentido, al encontrarse en el plano infernal de la composición, el duende de la pintura de Villalpando se presenta como una representación del demonio, lo que respalda la tesis de Ayala sobre la forma en que era concebido entre las élites novohispanas.

Los duendes llegaron al continente americano siendo entendidos, bajo las ideas hegemónicas heredadas del Viejo Mundo, como demonios. En Nueva España se encontraron con personajes que tenían características similares y que procedían de distintitas tradiciones indígenas. La larga convivencia con estos personajes, así como con otros elementos de culturas indígenas y africanas, motivó la formación de una tradición feérica propia. En distintos momentos del siglo XVII conocimos a un duende en Puebla que era capaz de hablar

²⁴² Proceso de fe de María Teresa Murillo, Toledo, 1760, AHNM, Madrid, *Inquisición*, leg. 92, exp. 10, 4v. y 6v.

²⁴³ Carranza, "De duendes enamorados...", p. 269.

náhuatl, y a otro en Nueva Galicia que le robó la *sombra* a una niña. Claramente los duendes de la Nueva España no eran iguales a los de la península ibérica.

En su obra, Cristina Cortés de Herwig, fundadora del Museo de los duendes, el cual se sitúa en Huasca de Ocampo, Hidalgo, busca plantar curiosidad en sus lectores con respecto a la existencia de estos seres presentando como evidencias las crines trenzadas que ha encontrado en los caballos de su rancho, ubicado en la misma localidad, así como en otras partes del país: Morelos, Baja California Sur, Tlaxcala, Michoacán, Nayarit y Jalisco. A través de este trabajo, nutrido con experiencias personales y testimonios de personas que han vivido o escuchado sobre manifestaciones de duendes, llega a una conclusión similar pues observa que los duendes mexicanos no se parecen en nada a los españoles.²⁴⁴

La creencia de duendes ha sido estudiada en diferentes latitudes del territorio, primordialmente en espacios urbanos como las ciudades de México, Guadalajara y Guatemala. Se han analizado aspectos relacionados con la identificación de los duendes como figuras demoniacas, la presencia de tópicos relacionados con el amor y la influencia de elementos culturales africanos e indígenas. Sin embargo, concuerdo con Ayala al considerar que los duendes novohispanos han sido probablemente los seres espirituales menos trabajados por la historiografía mexicana, mientras que en Europa recibieron la atención de muchos investigadores desde el siglo XIX.²⁴⁵ Considero que el tema presenta múltiples oportunidades para entender las formas en que eran interpretados por distintos grupos sociales, explorar imaginarios de otro tipo de poblaciones como los reales mineros, y finalmente, analizar el tema desde diferentes enfoques metodológicos.

Como revisamos en el primer apartado, es probable que los duendes tengan su origen en los genios comarcales o los espíritus de familiares de las culturas del norte Europa. Desde finales de la Edad Antigua fueron reinterpretados por el cristianismo como demonios, de modo que esta idea se plantó como la versión hegemónica durante toda la Edad Media y gran parte de la Edad Moderna. Sin embargo, también observamos que algunos miembros de la Iglesia formaron sus propias interpretaciones. Mientras que algunos círculos medievales juzgaron que se podría tratarse de ángeles caídos que se mantuvieron neutrales durante la

²⁴⁴ Cristina Cortés de Herwig, *Duendes... con las crines en la mano*, México, Editorial Tomo, 2005, p. 102.

²⁴⁵ Ayala, "El ente revisitado...", p. 176.

rebelión de Lucifer, el religioso Antonio Fuentelapeña propuso que eran animales invisibles que surgían de la putrefacción del aire.

A lo largo de la época novohispana predominaron las ideas hegemónicas que presumían la demonización de los duendes. Ayala explica que la concepción de estos seres como hierofanía demoniaca tiene una participación discreta pero valiosa en la documentación inquisitorial, ya que refleja facetas sobre la mentalidad religiosa de muchos pobladores que no se alcanza a observar en los tratados de religiosidad.²⁴⁶ Sin embargo, me parece que los mismos documentos también revelan que, al igual que en Europa, en distintos grupos de la sociedad novohispana surgieron interpretaciones heterodoxas sobre los duendes. Entre los pobladores del centro minero de Ostotipac, por ejemplo, existía la idea de que eran seres con permiso divino que tenían una conexión especial con el más allá.

6. Los duendes en Ostotipac

Tras el poblamiento de los reales, las accidentadas tierras de Ostotipac alojadas por las creencias, prácticas y costumbres de los tecoxines y otras poblaciones nativas, no tardaron en recibir nuevas aportaciones culturales, principalmente de origen europeo y africano. Los emigrantes llegaron al Nuevo Mundo con algo más que pertenencias materiales. Viajaron con sus seres fantásticos y sus rituales mágicos. Algunos de éstos encontraron un espacio cómodo para su expresión y esparcimiento, por lo que se arraigaron fuertemente. Llegaron a un sitio que, como hemos visto, se encontraba aislado de las rutas comerciales y lejos de los grandes centros poblacionales del Virreinato debido a sus condiciones geográficas.

Entre los meses de agosto y septiembre de 1650 ocho vecinos de las minas de Ostotipac, algunos del Real de Los Reyes y otros del de La Resurrección, se presentaron ante el bachiller Miguel Martínez, cura beneficiado y comisario del Santo Oficio, el cual residía en este último poblado. Los denunciante acudieron para señalar que Agustín de Zúñiga, vecino de Los Reyes, hacía reuniones en su casa para invocar duendes y preguntarles cosas sobre el más allá, por ejemplo, si las almas de sus familiares y conocidos muertos se encontraban en el cielo, el infierno o el purgatorio. Este tercer apartado tiene el propósito de

²⁴⁶ Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 240.

analizar esa serie de testimonios e identificar rasgos folclóricos en común entre los duendes de Ostotipac y los que aparecen en otros casos inquisitoriales novohispanos del siglo XVII, así como en los relatos de tradición hispana.

El Santo Oficio era un tribunal de justicia sobre asuntos de la fe. Se encargaba de juzgar aquellos delitos que atentaran contra las creencias, los dogmas católicos, y las buenas costumbres. Cabe mencionar que no tenía jurisdicción sobre los indígenas. Sus procedimientos tenían dos etapas fundamentales: la denuncia y el proceso.²⁴⁷ La denuncia solía surgir de la comunidad como respuesta a un edicto de fe, el cual era una especie de lista que describía los principales delitos perseguidos.²⁴⁸ Este documento explicaba detalladamente las costumbres, las ceremonias y los ritos prohibidos, de modo que la gente pudiera reconocer y delatar a los herejes.²⁴⁹ El edicto podía ser de dos tipos: general o particular, el primero abarcaba el conjunto completo de crímenes y el segundo sólo alguno en particular, por ejemplo: el uso de plantas y procedimientos de origen indígena.²⁵⁰

El encargado de convocar a los fieles y de leer públicamente los edictos en la iglesia parroquial era el comisario del Santo Oficio, un representante del tribunal en la provincia que también era responsable de recibir las denuncias que derivaran. Este funcionario podía pertenecer al clero secular o al regular, dependiendo de la región.²⁵¹ A Ostotipac llegaron comisarios de ambos grupos. Para 1627, por ejemplo, el comisario era un fraile agustino llamado Gerónimo de Castillete, quien remitió al obispo algunas causas resultadas de los edictos que había leído un año antes en La Resurrección el día de Santa Catalina.²⁵²

²⁴⁷ Natalia Silva Prada, *Manual de paleografía y diplomática hispanoamericana, siglos XVI, XVII Y XVIII*, México, UAM – Iztapalapa, 2001, p. 87.

²⁴⁸ Silva, *Manual de paleografía...*, p. 87.

²⁴⁹ Alicia Gojman y Luis Manuel Martínez, "La función del edicto de fe en el proceso inquisitorial" en José Luis Soberanes Fernández (ed.), *Memoria del III congreso de Historia del Derecho Mexicano*, México, UNAM, 1984, p. 263, <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/700-memoria-del-iii-congreso-de-historia-del-derecho-mexicano-1983> (consulta: 10 de abril de 2023). Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988, p. 58.

²⁵⁰ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 59. Gojman y Martínez, "La función del edicto...", p. 268.

²⁵¹ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 35-36.

²⁵² Testificación contra Polonia de Guzmán y su hija, por usar hierbas para hechicerías, Ostotipac, 1627, AGN, México, *Inquisición*, vol. 360, 1a pte., exp. 72, 228r. Testificación contra Pedro Vázquez, expulsado de la Compañía de Jesús, por palabras mal sonantes, Guadalajara, 1627, AGN, México, *Inquisición*, vol. 360, 1a pte., exp. 60, 187r-187v. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 102.

En 1650 se publicó otro edicto de fe que desató una serie de denuncias en las minas de Ostotipac, entre ellas las que señalaban a Agustín de Zúñiga. Por medio de un breve apostólico el Papa Inocencio X había invitado a los fieles a ganar el jubileo, el cual representaba un bien espiritual que otorgaba gracias e indulgencias a los cristianos que lo buscaban. Por esta razón, el obispo de Guadalajara, Juan Ruiz Colmenero, se dirigió a todos los vicarios, jueces eclesiásticos, beneficiados y curas doctrineros (seculares y regulares) de su jurisdicción para publicar los trasuntos de los edictos en todas las iglesias parroquiales.²⁵³ De esta forma, el edicto fue publicado en la iglesia parroquial de La Resurrección en agosto de 1650. Para ese momento el comisario del Santo Oficio era el padre Miguel Martínez, por lo que fue el responsable de la lectura de los edictos y la recepción de las denuncias.

Entre agosto y septiembre muchos vecinos de los reales acudieron a denunciar distintos delitos, relacionados principalmente con el uso de hierbas en prácticas de hechicería amorosa. El testimonio de una mujer llamada Isabel Castro comprueba la publicación de los edictos de 1650 en La Resurrección, relataba “que dos o tres días antes que se publicara en este dicho real el edicto de la fe, ignorante de lo que contenía, le pidió a Josefa de la Cruz, mestiza criada suya, le diese alguna yerba” para conseguir la amistad de un hombre. Aunque ésta le prometió que buscaría algo, Isabel aseguró que no volvió a tocar el tema después de haber oído el sermón público.²⁵⁴ Sin embargo, este edicto destapó otro tipo de acusaciones como las que corrieron en contra de Agustín de Zúñiga.

Miguel Martínez no sólo era comisario del Santo Oficio, también se desempeñaba de forma simultánea como cura beneficiado de La Resurrección, al menos desde 1643.²⁵⁵ Los sacerdotes que investían este cargo se encargaban principalmente de celebrar la misa y

²⁵³ Edicto de Juan Ruiz Colmenero sobre el Breve del Papa Inocencio, concediendo el jubileo del año santo de 1650, Guadalajara, 1655, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Edictos y circulares, cj. 1, exp. 4, 1r-4v. Informa que el Papa Paulo V ha concedido un jubileo y que lo informe a todos los habitantes y naturales, Guadalajara, 1617, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Correspondencia/Cédulas reales, cj. 1, Libro 1, 1r. RAE, “Jubileo” en *Diccionario de Autoridades*, tomos I-VI, 1726-1739, (sitio web), <https://apps2.rae.es/DA.html> (consulta: 13 de marzo de 2023).

²⁵⁴ Denuncia de Gracia de Barbosa, vecina de las minas de Oxtotipac, Nueva Galicia, contra Isabel de Castro por usar un hueso de muerto para hacer dormir a su madre. Testifica contra sí Isabel de Castro por lo mismo y por buscar hierbas para atraer a un hombre, Ostotipac, 1650, AGN, México, *Inquisición*, vol. 435, 2ª parte, exp. 207, 421v.

²⁵⁵ Información de Nicolás Ramos para ordenarse de presbítero, Guadalajara, 1648, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Solicitud de Órdenes, cj. 13, exp. 10, s.f.

administrar los sacramentos a los parroquianos.²⁵⁶ Hubo algunos que cumplían funciones adicionales como el padre Francisco Pérez, "beneficiado de las minas de Hostotipac [que] ha servido en este obispado [...] y cuando es necesario predica muy buena lengua mexicana tiene de salario quinientos pesos".²⁵⁷ A lo largo de esos dos meses, el bachiller Miguel Martínez escuchó atentamente las denuncias de varios de los feligreses de su parroquia, así como las de algunos fieles de la jurisdicción de Los Reyes.

El primer denunciante fue Diego Bernal, un minero de cincuenta años que vivía en una hacienda ubicada en el Real de Los Reyes. Declaró que aproximadamente seis años atrás (*ca.* 1644), su vecino Agustín de Zúñiga, le había contado que por su casa andaba una cuadrilla de duendes con los cuales se comunicaba a través de un método muy curioso. Agustín hacía preguntas en voz alta mientras aquellas criaturas le respondían golpeando una caja, una o varias veces para decir que sí y guardando silencio para decir que no.²⁵⁸

Una de las cosas que Agustín les preguntó a los duendes fue si venían de España, lo que sugiere un claro reconocimiento de la tradición europea. Sin embargo, el denunciante cuenta cómo a través del mismo sistema de preguntas y respuestas descubrieron su verdadero origen: "de manera que en diciéndoles si venían de la Puebla responder que sí era dar un golpe o más en dicha caja y que de esta suerte tenía con ellos muchas conversaciones".²⁵⁹ La determinación del origen poblano de los duendes de Ostotipac refuerza la idea sobre la formación de una tradición feérica propia en la Nueva España.

Estos cuestionamientos, sin embargo, no eran los más interesantes ni los más escabrosos. Agustín aprovechaba los encuentros con estos seres para preguntar por el destino que habían tenido las almas de conocidos y familiares fallecidos: "¿dónde está el alma de fulano?, ¿está acaso en el infierno? Si daba el golpe era señal que sí y si no lo daba era señal que no. ¿Está en el purgatorio o en el cielo? Y que con el golpe le respondía que sí".²⁶⁰ De esta forma, el denunciante explicó la forma en que Agustín llamaba a los duendes, quienes

²⁵⁶ Razón de Don Diego de Aguirre..., 9r.

²⁵⁷ Méritos: Andrés de Buisar, Guadalajara, 1694, AGI, Sevilla, *Indiferente*, 211, núm. 33, 246r. Méritos: Andrés de Buiza, Guadalajara, 1667, AGI, Sevilla, *Indiferente*, 121, núm. 111, s.f. Memoria de los clérigos que hay en el distrito de la gobernación de este Nuevo Reino de Galicia en beneficios propietarios y curatos son estos, Guadalajara, 1600, AGI, Sevilla, *Guadalajara*, Curas del obispado, 1v-2r.

²⁵⁸ Denuncia de Diego Bernal..., 393r.

²⁵⁹ Denuncia de Diego Bernal..., 393r.

²⁶⁰ Denuncia de Diego Bernal..., 393r.

le contestaban con impactos en una superficie para decir que sí y con silencios para decir que no, articulando un diálogo bastante perturbador.

El propio Agustín le reveló al denunciante que con ese método se había enterado de que el alma de Cristóbal Beltrán, difunto vecino de La Resurrección, se encontraba padeciendo en el infierno. Y aunque Diego aseguraba que así supo el destino que habían tenido otras tantas almas, no hizo memoria de más nombres. Finalmente, confesó que había escuchado todo lo anterior de boca de Pedro de Zúñiga, hijo del acusado, así como de Catalina de Castañeda y Marco Baez. Más adelante veremos que estos tres personajes presenciaron los diálogos entre Agustín y los duendes, aunque sólo los primeros dos rindieron su testimonio ante el comisario Miguel Martínez. Diego Bernal concluyó su declaración con su firma, sin embargo, cuando fue buscado para ratificar un par de meses más tarde, no pudo ser hallado debido a que se encontraba fuera del real donde vivía. De esta forma, se convirtió en el único de los ocho denunciantes que no ratificó.²⁶¹

Una noche después de que pareciera Diego Bernal, se presentaron dos personas más ante el comisario del Santo Oficio. Se trataba de Francisca de Castañeda, una viuda de 50 años, y de su hija, Gracia de Barbosa, una joven de 22 años que recientemente había perdido a su padre, Tome Barbosa. Esta familia residía en el Real de La Resurrección y estaba emparentada con la de Agustín Zúñiga. En realidad, las declaraciones de ambas fueron muy parecidas, con la excepción de que la hija aprovechó la ocasión para denunciar a su amiga Isabel de Castro por desenterrar huesos humanos de la iglesia para meterlos en la almohada de su madre e inducirle el sueño.²⁶²

Francisca declaró que de seis años a la fecha (*ca.* 1644) había sido público y notorio que Agustín conversaba con un duende frente a muchas personas que se daban cita en su casa. Admitió que su hermana Catalina era una de las asistentes y que por esa razón se había enterado de las cosas que sucedían en la hacienda de Los Reyes. Sus fuentes de información, por lo tanto, eran dos: la opinión pública y el testimonio de su hermana. Catalina le contó que en las reuniones también se encontraban los hijos y la esposa de Agustín. Le describió el mismo método de preguntas y respuestas: “¿dónde estaba el alma de este y de aquel? y el

²⁶¹ Denuncia de Diego Bernal..., 393v.

²⁶² Denuncia de Gracia de Barbosa..., 421f-422v.

duende le respondía dando un golpe o más en una caja para responder afirmando y cuando no, daba golpe ninguno”.²⁶³ Le compartió que de esa forma averiguaron que el alma de Cristóbal Beltrán estaba en el infierno, la de Tome Barbosa en el cielo y la del franciscano fray Miguel Jerónimo, también en el infierno.

La declaración de Gracia de Barbosa no fue muy diferente, probablemente porque tuvo las mismas fuentes de información que su madre. La joven denunció que cerca de cuatro años atrás (*ca.* 1646) se asombró mientras escuchaba a su tía Catalina contando abiertamente su experiencia en casa de Agustín, a quien observó comunicándose con un duende “preguntándole por muchas cosas de esta vida y de la otra, principalmente ¿dónde estaban las almas de algunas personas difuntas?”.²⁶⁴ De esta forma, Gracia pudo reafirmar el destino postrero de los mismos tres hombres que había mencionado Francisca. Por último, la joven agregó que sabía que esos rituales sobrenaturales ocurrían “no una vez ni dos sino muchas que, sin recatarse de nadie y en presencia de toda su familia, el dicho Agustín de Zúñiga siempre que tenía gusto llamaba al dicho duende”.²⁶⁵ Las dos ratificaron poco más de dos meses después aunque no pudieron firmar por no saber escribir.²⁶⁶

Algunos días después, el 13 de agosto, fue llamado a declarar Pedro de Zúñiga, hijo del acusado. Se trataba de un joven de 28 años que vivía con su familia en una hacienda de Los Reyes. Cuando pareció ante el comisario Miguel Martínez, éste le preguntó si sabía por qué lo había citado, a lo que el testigo respondió en tres ocasiones de forma incorrecta. Primero pensó que había sido llamado para acusar a Francisca de Castañeda por haber recurrido a una hechicera indígena que usó peyote para tratar de curar a su esposo. Al enterarse de que ese no era el delito que buscaba el Santo Oficio, Pedro decidió acusarse a sí mismo por haber dicho frente a varios conocidos que apuñalaría una figurilla de Cristo por quinientos pesos. El comisario le informó que esa tampoco era la causa, así que el joven confesó que once años atrás había seguido los consejos de un criado indígena que le sugirió matar un colibrí y practicar ayuno para conseguir todas las mujeres que quisiera.²⁶⁷

²⁶³ Denuncia de Diego Bernal..., 393v.

²⁶⁴ Denuncia de Diego Bernal..., 394v.

²⁶⁵ Denuncia de Diego Bernal..., 394v.

²⁶⁶ Denuncia de Diego Bernal..., 401v-403r.

²⁶⁷ Denuncia de Diego Bernal..., 394v-395v.

Parece que el bachiller Martínez comenzó a cansarse de estas confesiones desatinadas, pues buscó ser más claro en sus intenciones. Le preguntó al denunciante si sabía o había escuchado decir que una persona hacía cosas contra la fe católica, a lo que éste respondió que no. El comisario optó por ser aún más directo y le advirtió que el Santo Oficio tenía “infomación [de] que habrá tiempo de seis años poco más o menos que en la hacienda que está en el real despoblado de Los Reyes, en presencia de ciertas personas cierta persona hablaba con un duende preguntándole muchas y diferentes cosas de esta vida como dónde estaban las almas de muchos difuntos, a [lo] que el dicho duende respondía con ciertos golpes con que se entendía cuando decía sí y cuando decía no, a lo cual él se halló presente y lo vio y lo oyó”.²⁶⁸ De esta forma, el inquisidor le suplicaba por reverencia de Dios que recorriera bien su memoria y dijera la verdad.

Después de esa específica advertencia, Pedro dijo que recordaba perfectamente lo que le habían preguntado. Sin embargo, explicó que no lo había mencionado antes porque él entendía que eso no representaba ningún delito. Declaró que, efectivamente, en ese tiempo una cuadrilla de duendes merodeaba la casa de su padre. La familia suponía que estaba formada por cinco duendes, puesto que solían trazar la misma cantidad de rayas sobre una caja o una mesa. Esas marcas no eran del mismo tamaño, tenían un orden descendente: la primera era la más grande, la segunda era un poco más pequeña, y así sucesivamente. Al observar eso, concluyeron que la raya principal debía pertenecer a un duende que tenía autoridad sobre los demás, por ese motivo lo nombraron “Capitán”.²⁶⁹

Cuando Agustín quería preguntarle algo al duende Capitán, lo llamaba por su nombre y éste manifestaba con un golpe en la mesa que estaba listo para responder. La curiosidad del acusado empezó con dudas sobre lo que pasaba en Europa: “¿hay muchas nuevas en España?, y que entonces dicho duende dio un golpe, señal que decía que sí, y de la misma manera y forma le preguntó si habían muerto muchos grandes, a [lo] que con dichos golpes respondió que sí”.²⁷⁰ Eventualmente, las preguntas empezaron a girar en tono al destino postrero que habían tenido las almas de algunos familiares y conocidos que habían muerto en el real. A base de golpes y silencios Capitán reveló que yacían en el infierno las almas de fray Miguel

²⁶⁸ Denuncia de Diego Bernal..., 395v.

²⁶⁹ Denuncia de Diego Bernal..., 395v. y 396f.

²⁷⁰ Denuncia de Diego Bernal..., 395v.

Gerónimo y de Gaspar Montiel. De la misma forma preguntó por “otras muchas almas que decía las unas estar en el cielo, otras en el infierno y algunas en el purgatorio”.²⁷¹

Un buen día se le ocurrió preguntarle a Capitán si los duendes podían ir al cielo, a lo que éste respondió que sí. Agustín quedó satisfecho con la respuesta y entendió que estas criaturas tenían el consentimiento de Dios, por lo que no debía existir ningún problema en seguir hablando con ellos. Es probable que no fuera el único hombre con esa idea, y que por ese motivo su hijo declarara al comisario que no consideraba que estas prácticas fueran un delito. La cotidianeidad de las conversaciones llevó a otro tipo de curiosidades por parte de la familia. En una ocasión Agustín les ordenó a los duendes que bailaran “con [lo] que comenzaron a zapatear en forma de danza”.²⁷²

Pedro concluyó su testimonio expresando que estas conversaciones entre su padre y los duendes ocurrían siempre “de noche y nunca de día unas veces a prima noche y otras en el resto de ella sin recatarse de ninguna persona aunque fuese forastera”.²⁷³ Finalmente, declaró que él había presenciado personalmente todos estos acontecimientos, los cuales habían sucedido en un espacio de quince días. Confesó que también habían estado presentes durante las reuniones algunas otras personas, entre ellas: sus hermanos Catalina, Beatriz y Bartolomé; su madre María de Solís; al igual que sus primos Catalina de Castañeda y Nicolás de Zúñiga.²⁷⁴ Firmó sus denuncias y volvió el 18 de octubre para ratificar contra su padre, contra su prima Francisca de Castañeda y contra sí mismo.²⁷⁵

Durante la tarde del 16 de agosto, tres días después de la declaración de Pedro, pareció Juan Ramiro Manrique, un minero y vecino de Los Reyes de 57 años. Estaba casado con Beatriz de Castañeda, con quien tenía un hijo llamado Francisco Ramiro, el cual fue bautizado en la parroquia de La Resurrección, y para ese momento tenía 14 años aproximadamente.²⁷⁶ Este denunciante declaró que cuatro años atrás (*ca.* 1646), Agustín le había contado que en su casa había unos duendes con los que hablaba “siempre de noche y

²⁷¹ Denuncia de Diego Bernal..., 396f.

²⁷² Denuncia de Diego Bernal..., 396f.

²⁷³ Denuncia de Diego Bernal..., 396f.

²⁷⁴ Denuncia de Diego Bernal..., 396f.

²⁷⁵ Denuncia de Diego Bernal..., 401r-401v.

²⁷⁶ Información de parte de Juan Ramiro Manrique, tocante a la edad de su hijo Francisco Ramiro Manrique que es fecha en el año de 1660, Real de San Sebastián, 1660, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Parroquias, exp. 33, cj. 1, 1r-4r.

nunca de día” para preguntarles cosas de esta y la otra vida, a lo que éstos respondían con golpes y silencios. Recordó que de esa forma habían averiguado el destino de varias almas, sin embargo, no pudo hacer memoria de ningún nombre. Así, ratificó y firmó su denuncia.²⁷⁷

Esa misma tarde pareció Bartolomé Bravo, un hombre de 45 años que ejercía como profesor de latín y retórica en el obispado de Michoacán, no obstante para ese momento se encontraba residiendo en Los Reyes. Declaró que alrededor de dos meses atrás, mientras convivía con la familia de Agustín y con otro vecino, el acusado le contó que varios años atrás unos duendes habían rondado las cercanías de su hacienda, por lo que había decidido conjurarlos aunque no le confesó de qué forma ni con qué conjuros.²⁷⁸ Bartolomé refirió que Agustín se dirigía a los duendes por las noches para preguntarles cosas de la otra vida, que ellos le respondían con golpes y silencios, y que así había preguntado por las almas de ciertos difuntos, y aunque no recordó los nombres, sí se acordaba cómo contestaban que unos estaban en el cielo, otros en el purgatorio y algunos más en el infierno.

Sin embargo, su declaración no terminó ahí, pues aprovechó la ocasión para delatar que un par de meses atrás, en casa del mismo Agustín, Pedro de Zúñiga había proferido una blasfemia mientras se encontraban conversando con Domingo Cordero y Pedro de Villalobos (yerno del acusado). Se refería al delito que el mismo Pedro ya había confesado en su denuncia. Ocurrió mientras conversaban sobre los hombres que asesinaban por dinero. Pedro presumió de tener mucho valor y Bartolomé le preguntó si se atrevería a matar por quinientos pesos, a lo que aquél respondió que por esa cantidad sería capaz de apuñalar a un Santo Cristo. Los presentes lo reprehendieron aunque Bartolomé juzgó que no lo había dicho por malicia, sino por dos razones: “la primera por ser hombre de poquísima capacidad y la segunda por estar actualmente padeciendo acerbos y crueles rigores de una enfermedad”.²⁷⁹ Finalmente, firmó y ratificó sus denuncias contra los hombres de la familia Zúñiga.

Pasó casi un mes para que se presentara el siguiente testimonio. El Santo Oficio mandó llamar a Catalina de Castañeda, quien se presentó el 11 de septiembre. Se trataba de una mujer de 50 años, viuda de Benito Baez de Sanpayo y vecina de La Resurrección aunque

²⁷⁷ Denuncia de Diego Bernal..., 403v-404r.

²⁷⁸ Denuncia de Diego Bernal..., 396v-397r.

²⁷⁹ Denuncia de Diego Bernal..., 397r.

para ese momento se encontraba residiendo en las minas del Monte, jurisdicción de Tequepexpa, la cual distaba más de veinte lenguas de aquél real minero.²⁸⁰ Es probable que su familia no pasara por un buen momento económico, ya que en una carta de 1655 su hijo Marco Baez reconocía una deuda de 204 pesos y 3 tomines de oro común que había adquirido con Pedro de Espinoza precisamente en 1650.²⁸¹

El comisario le preguntó si sabía por qué motivo había sido citada, ella contestó que no. En seguida le cuestionó si sabía de alguna persona que hiciera o dijera cosas contra la fe católica, a lo que respondió nuevamente con una negación. El inquisidor decidió ser más directo, tal como lo hizo con Pedro de Zúñiga, y le preguntó si había escuchado algo sobre una persona que hablaba con demonios o duendes. Sorpresivamente lo negó una vez más, por lo que el funcionario le hizo saber que el Santo Oficio tenía información de que ella había presenciado cómo “cierta persona” hablaba con duendes y les preguntaba cosas de esta y la otra vida, por lo que le pedía que recorriera su memoria y dijera la verdad. Después de esta puntual advertencia a Catalina no le quedó más que confesar.

Refirió que varias tardes vio a Agustín hablando con duendes, “que les preguntaba qué había sucedido en esta o aquella parte, si era de esta o de otra manera, que cuando afirmaban daban ciertos golpes en una caja y cuando querían decir que no, no daban golpe alguno”.²⁸² Recordó que así preguntaba el acusado por el destino postrero de las almas y confesó que además de ella, en las reuniones se encontraban presentes los familiares de Agustín, ya que éste no se recataba de nadie. Y aunque el primer denunciante, Diego Bernal, había señalado al hijo de Catalina, Marco Baez, como uno de las personas que también asistían a la hacienda de Los Reyes, ella no lo mencionó en lo absoluto.

²⁸⁰ Denuncia de Diego Bernal..., 397v.

²⁸¹ Marco Baez se compromete a pagar 204 pesos y 3 tomines a Pedro de Espinoza, Guadalajara, AIPEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Tomás de Orendain, 1652-1674 (4 vols.), Prot., Vol. 1, 1652-1654, 29r. Informe presentado por don Juan de Serecedo, Alcalde Mayor y de la Santa Hermandad del Real de Minas de Hostotipac, sobre la muerte intestada de Lucas García y el depósito de sus bienes en la persona de don Eugenio de la Gradilla. Por otra parte, el Escribano y Juez de la Diputación de Hostotipac notificó la existencia de una carta de obligación de pago otorgada por Juan García Bravo, Sebastián Ramos Jiménez y el Presbítero Nicolás Ramos Jiménez, mineros y vecinos de dicho real, en la que se comprometían a pagar 6,000 pesos en plata. Incluye inventario de sus bienes y el reclamo de un esclavo chino que estaba en poder de Antonio de León y Gálvez, Guadalajara, 1654, ARANG, Guadalajara, *Bienes Difuntos*, cj. 6, exp. 4, prog. 74, 14v.

²⁸² Denuncia de Diego Bernal..., 397v.

Por último, agregó que antes de interactuar con estas criaturas se habían asegurado de que no estuvieran cometiendo ningún delito contra la fe, pues todo ocurrió “habiéndoles primero conjurado de parte de Dios que le dijese quién era y que si era cosa mala se fuese”.²⁸³ Con estas palabras, Catalina reveló que los conjuros tenían una naturaleza piadosa. Agustín y sus acompañantes se dirigieron a los duendes en nombre de Dios para pedirles que se identificaran y se retiraran si eran alguna cosa maligna. Al permanecer en la habitación entendieron que se trataba de seres inofensivos que no contravenían la religión. Su declaración concluyó con la firma del comisario, ya que no sabía escribir.

El octavo y último denunciante pareció la mañana del 19 de septiembre sin haber sido citado. Se trataba de Domingo Cordero, un arriero de 72 años, vecino de las minas de San Bartolomé, las cuales distaban 28 leguas de La Resurrección. Este hombre estuvo presente en la hacienda de Los Reyes cuando Pedro de Zúñiga blasfemó contra una figurilla de Cristo, así que aprovechó para denunciar este delito en primer lugar. Domingo declaró que aunque Pedro se resistió a retractarse y besar el suelo por lo que había dicho, él no le tomó importancia, pues consideraba que no era un hombre “de toda capacidad ni juicio”.²⁸⁴

Una vez que hubo referido los crímenes del hijo, continuó con los del padre. Declaró que cerca de seis meses atrás, mientras estaba en la misma residencia conversando con Agustín, éste le confesó que en años anteriores habían andado por su casa unos duendes con los cuales hablaba

siempre de noche y nunca de día, en esta forma que vería que la candela que estaba ardiendo hacía un grande círculo cuya luz se levantaba hasta el techo y entonces conocía que habían llegado y el decía: ¿ya habéis llegado demonios?, y entonces los tales daban un golpe o más sobre una caja y luego les preguntaba por muchas cosas de esta vida y la otra.²⁸⁵

Sacó a colación la misma costumbre de hacer rayas en la mesa que había relatado Pedro, sin embargo, agregó algunos detalles interesantes. Dijo que Agustín

²⁸³ Denuncia de Diego Bernal..., 398r.

²⁸⁴ Denuncia de Diego Bernal..., 399v.

²⁸⁵ Denuncia de Diego Bernal..., 400r-400v.

les preguntaba cuántos años, meses y días tenían de pena o de gloria las almas de algunos difuntos y con una raya que hacían grande daban a entender que un año y con otra menor un mes, y con otra más pequeña un día, y multiplicadas de esta manera las rayas grandes o pequeñas respondían todo el tiempo que querían.²⁸⁶

A diferencia del método de golpes y silencios que sólo podían significar sí o no, las marcas en la mesa ofrecían la posibilidad de expresar cantidades. De este modo, además de saber el destino postrero de las almas, el acusado podía averiguar cuántos años, meses y días iban a pasar en el cielo, el infierno o el purgatorio. Así supieron, por ejemplo, que el alma de Benito Baez de Sanpayo llevaba un año y un día en el purgatorio.²⁸⁷ Con este mismo sistema los duendes confesaron que llevaban veinte años viviendo en la hacienda de Los Reyes y que por órdenes de Dios les faltaban otros veinte. Por último, Domingo declaró que Agustín le había contado esto en varias ocasiones, además de que era público que hacía reuniones en su casa para hablar con los duendes sin recatarse de nadie. Sus denuncias terminaron con la firma del comisario, debido a que no sabía escribir.²⁸⁸

Todos los denunciante refirieron que los duendes se manifestaban en la casa de Agustín de Zúñiga, la cual se encontraba en una hacienda de Los Reyes. Como hemos visto, el gusto por habitar los hogares humanos apunta a una característica heredada por la tradición hispana. Este tópico es visible en casos como el de Juan Gutiérrez, vecino de la Ciudad de México, quien en 1618 declaró que su hogar era amenazado por un duende; o en el de Francisco de Valdivieso, regidor de Villa de Peñaranda, Michoacán, quien expresó en 1660 que su hija llegó llorando a su casa después de que un duende la obligara a huir de la suya.²⁸⁹ Ya se puede advertir que en el contexto novohispano los duendes hicieron de la haciendas uno de sus espacios predilectos. Las denuncias de Tecamachalco, Puebla, por ejemplo, señalan que hacia 1692 había algunos duendes en la hacienda de Juan Camacho.²⁹⁰

²⁸⁶ Denuncia de Diego Bernal..., 400v.

²⁸⁷ Denuncia de Diego Bernal..., 400v.

²⁸⁸ Denuncia de Diego Bernal..., 400v.

²⁸⁹ Carta de Don Juan Gutiérrez..., 1r-1v. Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros, relativos a un duende o alma del purgatorio, Villa de Peñaranda de Bracamontes, Michoacán, 1660, AGN, México, *Inquisición*, vol. 585, exp. 9, 1660, s. f.

²⁹⁰ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 207r, 207v y 208v.

En muchos relatos tradicionales españoles los duendes frecuentan regiones campestres descuidadas o abandonadas, lejos de las grandes ciudades.²⁹¹ En la documentación podemos encontrar la misma costumbre, por ejemplo, en 1760 María Teresa Murillo dio fe de que el duende Martinico se aparecía en una parte deshabitada del palacio del marqués de Palacios, ubicado en Mondéjar.²⁹² En Nueva España los duendes también habitaron espacios rurales como los pueblos de Tecamachalco, Puebla, y Villa de Peñaranda, Michoacán. De la misma forma, llegaron a Ostotipac y se instalaron en una hacienda ubicada dentro de un real minero que hacia mediados del siglo XVII ya se consideraba despoblado.

En varios lugares de México subsiste esta idea que relaciona a los duendes con las minas.²⁹³ Actualmente, en pueblos mineros como Huasca de Ocampo, Real del Monte y Mineral del Chico, es muy popular la creencia de que los duendes se sienten atraídos por los minerales brillantes, en específico el oro y la plata. Varias de las personas que Cristina Cortés de Herwig entrevistó en éstas y otras comunidades hidalguenses, refirieron historias sobre duendes que se aparecieron en los túneles, vestidos de mineros, ya fuera para ayudar o causar perjuicios a los trabajadores.²⁹⁴ Esos testimonios se remontan a mediados del siglo XX y denotan que la asociación con la minería se mantiene vigente hasta el presente.

Al día de hoy, en Bolivia y Perú también existe la creencia de un duende relacionado con las minas. Se trata del “Tío” o “Muqui”, considerado dueño y protector del subsuelo, lo que explica que los trabajadores le ofrezcan chicha, tabaco, alcohol y coca con el fin de que les permita extraer los minerales sin sufrir ningún accidente.²⁹⁵ Rosa Carrasco lo identifica como un personaje de la tradición oral que habita un mundo subterráneo desconocido para los humanos pero, que en ocasiones, se hace visible ante los mineros para conocerlos o

²⁹¹ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 23-25.

²⁹² Proceso de fe de María Teresa Murillo..., 1r-8r.

²⁹³ Cortés, *Duendes...*, p. 30. *Elfos, gnomos, hadas...*, p. 46.

²⁹⁴ Cortés de Herwig, *Duendes...*, p. 131-184.

²⁹⁵ Enrique Orche, *et al.*, "Un caso de patrimonio minero intangible: el Tío de las minas bolivianas" en *De re metallica*, 2a época, núm. 3, diciembre 2004, p. 33-35, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4602111> (consulta: 22 de octubre de 2023).

hacerles bromas.²⁹⁶ Luis Felipe Mazadiego y Octavio Puche lo reconocen como un duende malvado que tiende a vengarse cuando no recibe las dádivas correspondientes.²⁹⁷

La creencia es tan significativa que no sólo forma parte de las labores cotidianas de los mineros, se expresa incluso en la celebración de ciertas ceremonias que giran en torno a él.²⁹⁸ Mazadiego y Puche proponen que el origen de éste y de otros seres mitológicos americanos asociados con la minería se remonta a la época precolombina.²⁹⁹ Por su parte, otros investigadores creen que no debe desdeñarse la posibilidad de que la conformación del mito estuviera influenciada por los diablos de minas que existían en los imaginarios hispanos y que, por lo tanto, hayan sido los españoles responsables de importar estas ideas y transmitir las a las poblaciones nativas.³⁰⁰ La vigencia y riqueza cultural que rodea al Tío o Muqui sugiere que, a pesar de que también pueden encontrarse genios de minas en mitologías europeas, este fenómeno echó raíces más profundas en el continente americano.

Al analizar la mitología normánica y las literaturas europeas occidentales, específicamente la céltica y la alemana, Claude Lecouteux identificó que los enanos constantemente aparecen viviendo en reinos subterráneos y trabajando hábilmente con metales, lo que los convertía en excelentes artesanos dedicados a forjar las armas y herramientas de los dioses.³⁰¹ En medio de esta argumentación cita al *kobold*, un genio asimilado a los enanos que terminó dando nombre a un elemento químico: el cobalto. Esto se debió a la fama que tenían estos seres de gobernar las minas y el mundo subterráneo en general. Asimismo, este investigador refiere que a partir del siglo XVI comenzó a ser común que los enanos fueran conocidos con el nombre de “mineros” en esta región.³⁰²

Paul Sebillot recopiló información sobre creencias de este tipo que se mantenían vigentes en el siglo XIX, entre sus hallazgos cuenta que era muy común la presencia de

²⁹⁶ Rosa Carrasco Ligarda, "Palabras, creencias y ritos relacionados con el muqui, el duende de las minas" en *Consensus*, v. 21, núm. 2, diciembre 2016, p. 25-26, <https://revistas.unife.edu.pe/index.php/consensus/article/view/386> (consulta: 22 de octubre de 2023).

²⁹⁷ Luis Felipe Mazadiego y Octavio Puche, "Supersticiones y magia en la minería" en *49° Congreso Internacional de Americanistas*, Julio 1997, p. 49, <https://oa.upm.es/9947/> (consulta: 22 de octubre de 2023).

²⁹⁸ Orche, *et al.*, "Un caso de patrimonio...", p. 33-35. Mazadiego y Puche, "Supersticiones y magia...", p. 50.

²⁹⁹ Mazadiego y Puche, "Supersticiones y magia...", p. 48-49.

³⁰⁰ Orche, *et al.*, "Un caso de patrimonio...", p. 35-40.

³⁰¹ Lecouteux, *Enanos y elfos...*, p. 36, 38 y 112.

³⁰² Lecouteux, *Enanos y elfos...*, p. 182.

duendes en los distritos mineros del oeste de Inglaterra, que hay registro de un gnomo llamado Pequeño Minero empeñado en molestar a los trabajadores de las minas en Francia, y finalmente, que en España existía la idea de que los duendes habitaban en el interior de las montañas y conocían muy bien los caminos subterráneos.³⁰³ Con respecto a este punto, Mazadiego y Puche encontraron que la abundancia de minas en España contrastaba fuertemente con las escasas referencias de genios mineros.³⁰⁴ Por su cuenta, Lecouteux identifica genios relacionados con las minas y la vida subterránea en Francia, Hungría, Rumania y los países escandinavos.³⁰⁵

Esta relación entre los duendes y las minas puede explicarse a partir del simbolismo que históricamente ha rodeado estos espacios, los cuales siempre han representado lugares llenos de penumbra, soledad, accidentes, derrumbamientos, vapores nocivos y trabajos tan duros que llegan a ser comparados con las penas del infierno.³⁰⁶ Mazadiego y Puche explican que bajo estas condiciones la vida de los mineros se volvía frágil y los obligaba a buscar constantemente la ayuda de Dios o de algún otro ser sobrenatural. Por lo anterior, es lógico que en varias tradiciones los duendes aparezcan ligados a las actividades mineras, ya sea para proteger a los trabajadores, confundirlos o enseñarles el arte de extraer minerales.³⁰⁷

El método de respuesta de los duendes de Ostotipac tampoco era algo ajeno al comportamiento tradicionalmente atribuido a estos seres en los relatos hispanos, en los cuales se refiere que solían comunicarse por medio de golpes y ruidos.³⁰⁸ Hay registro de este motivo folclórico en otras partes de la Nueva España. En la ciudad de México, Juan Gutiérrez atribuyó a un duende los ruidos que escuchaba en su casa, aunque en este caso eran provocados por pedradas que golpeaban la ventana y la puerta de la sala.³⁰⁹ Es más cercano el testimonio del regidor de Villa de Peñaranda, Michoacán, quien relató que al preguntarle

³⁰³ Paul Sebillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et superstitions de tous les pays*, Neuilly, 1979. Citado en Orche, *et al.*, "Un caso de patrimonio...", p. 41.

³⁰⁴ Mazadiego y Puche, "Mitos, genios, duendes y supersticiones en las minas" en *Boletín Geológico y Minero*, vol. 106, núm. 5, Año 1995, p. 497, <https://oa.upm.es/9854/> (consulta: 22 de octubre de 2023).

³⁰⁵ Lecouteux, *Demonios y genios...*, p. 21.

³⁰⁶ Mazadiego y Puche, "Mitos, genios, duendes...", p. 489-492.

³⁰⁷ Mazadiego y Puche, "Mitos, genios, duendes...", p.490-492.

³⁰⁸ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 33.

³⁰⁹ Carta de Don Juan Gutiérrez..., s. f.

al duende si conocía a tal o cual persona, éste "respondía con golpes en una puerta que sí y los que eran amigos respondía en la puerta que ya los veía".³¹⁰

Como se puede ver, en este último caso los golpes fueron seguidos de una comunicación verbal entre el duende y la familia de la casa. En muchos relatos de la tradición hispana los impactos podían ser sucedidos incluso de apariciones físicas. Es difícil precisar si en Ostotipac existieron este tipo de manifestaciones. Pedro de Zúñiga refirió que, siguiendo una petición de su padre, los duendes empezaron a zapatear en forma de danza. Sin embargo, no especifica si los vieron bailando o sólo escucharon el zapateo, lo cual representaría una manifestación sonora similar a los golpes en la mesa. En realidad, ninguno de los denunciadores describió el aspecto de los duendes, lo que sugiere que jamás los observaron, ya fuera porque se ocultaban muy bien o porque los concebían como criaturas sin forma física. Cualquiera de las dos opciones remite invariablemente a la tradición hispana, en la cual los duendes solían manifestarse de forma discreta, amparados en la obscuridad o en facultades de invisibilidad, propias de los seres espirituales.³¹¹

Javier Ayala explica que, como ser espiritual, era muy común que el duende careciera de forma física.³¹² En Villa de Peñaranda, por ejemplo, podemos encontrar que los duendes eran explicados como "espíritus que andan en el aire [y] que cayeron del cielo por su soberbia".³¹³ Es claro que este testimonio delata la supervivencia de las ideas sobre los duendes como ángeles caídos, las cuales habían surgido entre los círculos eclesiásticos de la Edad Media. Sin embargo, ese no es el aspecto sobre el que quiero llamar la atención en este momento. Es probable que Agustín y los habitantes de Ostotipac tuvieran una idea similar sobre los duendes como seres espirituales carentes de forma física, sobre todo si tomamos en cuenta que ambos casos surgieron en obisposados colindantes y que no hay más de diez años de distancia entre un expediente y otro.

El mismo Javier Ayala explica que cuando los duendes no eran concebidos como seres espirituales, solían ser imaginados como criaturas de tamaño minúsculo y forma antropomorfa, ya fuera infantil, juvenil o senil. Además de estas características corporales,

³¹⁰ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., s. f.

³¹¹ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 27.

³¹² Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 243.

³¹³ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., 221v.

se les atribuía una curiosa vestimenta verde, el cual es un color tradicionalmente asociado con la muerte y con las hadas entre la cultura celta.³¹⁴ No existen referencias de este tipo en la declaración de ninguno de los denunciante. La ausencia de descripciones físicas, así como la aproximación geográfica y temporal con el testimonio de Villa de Peñaranda, parece respaldar la idea de que los vecinos de Ostotipac entendían a los duendes como seres espirituales sin una forma material que se manifestaban por medio de señales sonoras.

Otro aspecto en el que coincidió la mayoría de los testimonios fue el de los hábitos nocturnos de los duendes. Varios denunciante expresaron que las reuniones se hacían “siempre de noche y nunca de día”. Pedro de Zúñiga incluso precisó que a veces se realizaban a prima noche, es decir, entre las ocho y las once, y otras en el resto de ella.³¹⁵ Esta predilección por la noche también forma parte de la herencia peninsular y suele estar acompañada de un profundo apego por la luz ténue que pueden emitir la luna o un candil.³¹⁶ Este rasgo se hace visible en la denuncia de Domingo Cordero cuando menciona que aquellos seres manifestaban su presencia haciendo un gran círculo con la llama de una candela.

Otros testimonios novohispanos del siglo XVII delatan estas costumbres nocturnas entre los duendes. En la ciudad de México, Juan Gutiérrez lamentaba que los ruidos en su casa se escuchaban principalmente de noche.³¹⁷ En el caso de Tecamachalco, algunos denunciante expresaron que los duendes se aparecían de noche en casa de Juan Camacho, uno refirió: “habiendo apagado las luces, les hablan a los que están en la casa llamándolos por sus nombres”.³¹⁸ Javier Ayala explica que las apariciones en horas nocturnas, sobre todo después de las doce, es un tópico constante en los relatos sobre duendes que forman parte de la literatura tradicional mexicana.³¹⁹

Casi todos los testimonios describieron que no era uno sino varios los duendes que se manifestaban en la hacienda de Los Reyes, los cuales pertenecían a un conjunto que varios denunciante llamaron “cuadrilla”, probablemente por el contexto minero en el que se

³¹⁴ Ayala, “El Diablo en la Nueva España...”, p. 243.

³¹⁵ RAE, “Prima” en *Diccionario de Autoridades*, tomos I-VI, 1726-1739, (sitio web), <https://apps2.rae.es/DA.html> (consulta: 13 de marzo de 2023).

³¹⁶ Martín, *Seres míticos...*, p. 176. Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 25-27. Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 207r-207v.

³¹⁷ Carta de Don Juan Gutiérrez..., s. f.

³¹⁸ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 207v.

³¹⁹ Ayala, “El ente revisitado...”, p. 182.

encontraban. Al observar que estas criaturas hacían cinco rayas de diferentes tamaños sobre la mesa, la familia Zúñiga dedujo que el grupo estaba conformado por la misma cantidad de duendes y que la marca de mayor tamaño correspondía a uno que tenía autoridad sobre los demás, al cual comenzaron a llamar “Capitán”. Tanto la vida en comunidad como la organización jerárquica son características que Canales y Callejo atribuyen a los duendes, y en general, a todos los seres feéricos de la tradición hispana.³²⁰ Claude Lecouteux identifica, por ejemplo, que tanto los enanos de la literatura céltica como los de la alemana tienden a vivir en comunidades jerarquizadas donde existen soberanos y vasallos, lo que ante su mirada historiográfica, no es más que el reflejo de las sociedades medievales.³²¹

Los testimonios de Tecamachalco, también hacen referencia a la vida en comunidad y a la organización jerárquica, pues mencionan la presencia de un grupo de duendes. Uno de los denunciante aseguro que estaba formado por siete integrantes, entre los que destacaban dos: Chepillo y Gertrudillas, quienes eran marido y mujer.³²² Sin embargo, el primer declarante sólo hizo mención de un duende que había sido visto en la sala de la casa de Juan Camacho.³²³ Las manifestaciones individuales también son constantes en otros relatos inquisitoriales novohispanos del siglo XVII. En la carta de Juan Gutiérrez, vecino de la ciudad de México, únicamente figuraba un duende, a quien se atribuían las travesuras que intimidaban a la familia.³²⁴ En el caso de Villa de Peñaranda, el regidor Francisco de Valdivieso también refiere la aparición de un solo duende en la casa de su hija.³²⁵ Incluso entre las denuncias de Ostotipac hubo dos que mencionaron solamente un duende: las de Francisca de Castañeda y Gracia de Barbosa.

Los testimonios de Bartolomé Bravo y Catalina de Castañeda exponen otro aspecto en común entre los duendes de Ostotipac y los de tradición hispana. A decir del primero, Agustín de Zúñiga confesó que había conjurado a los duendes pero no aclaró con qué clase de conjuro. Según el *Diccionario de Autoridades* esta palabra tiene dos acepciones. En primer término, los conjuros pueden representar “oraciones que tiene destinadas la Iglesia, para que

³²⁰ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 18.

³²¹ Lecouteux, *Enanos y elfos...*, p. 36-38.

³²² Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 210v.

³²³ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 207r.

³²⁴ Carta de Don Juan Gutiérrez..., 1r.

³²⁵ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., s. f.

los sacerdotes conjuren los endemoniados, nubes, tempestades”, sin embargo, también pueden significar “palabras supersticiosas diabólicas, de que usan los hechiceros, hechiceras y brujas para sus maleficios y sortilegios”.³²⁶ La denuncia de Bartolomé no aclara si los conjuros de Agustín correspondían a los de sacerdotes o hechiceros. La declaración de Catalina, por otro lado, sugiere que podrían acercarse a los primeros, pues explicó que antes de comunicarse con los duendes los habían conjurado en nombre de Dios para preguntarles quiénes eran y advertirles que si eran algo malo se marcharan.

Las palabras de Catalina expresan que la intención de los conjuros era protegerse ante una posible manifestación demoniaca. Javier Ayala explica que el uso del conjuro como oración “estaba ampliamente aceptado dentro del cristianismo católico como una manera de alejar a los duendes y a los demonios en general”.³²⁷ El mismo investigador agrega que en otros casos se usaban improperios y amenazas para ahuyentarlos. En Nueva España eran constantes estas prácticas mágicas aunque, a decir de Javier Ayala, sólo eran eficientes en algunos cuantos casos como el del sacerdote Pedro Sánchez de Aguilar, que en 1596 conjuró a un duende que asolaba con torbellinos e incendios el pueblo de Yalcobá, el cual se encontraba bajo la jurisdicción de la villa de Valladolid, Yucatán.³²⁸

Es posible identificar este tipo de conjuros en relatos del siglo XVII. Uno de los denunciantes en el caso de Tecamachalco, aseguró que el vicario de la parroquia fue recibido a pedradas por los duendes cuando intentaba conjurarlos en la hacienda de Juan Camacho.³²⁹ Otro de los declarantes confesó que le habían preguntado a un duende por qué no se había ido con el conjuro que le habían hecho, a lo que contestó que durante ese tiempo se había refugiado en casa de una vecina.³³⁰ Por otro lado, el duende de Villa de Peñaranda, fue conjurado por cuatro sacerdotes distintos, a lo que respondió de forma hostil. No sólo lanzó piedras y otros objetos a los religiosos, también hizo travesuras a las personas de la casa como

³²⁶ RAE, “Conjuro” en *Diccionario de Autoridades*, tomos I-VI, 1726-1739, (sitio web), <https://apps2.rae.es/DA.html> (consulta: 13 de marzo de 2023).

³²⁷ Ayala, "El ente revisitado...", p. 184.

³²⁸ Ayala, "El ente revisitado...", p. 185.

³²⁹ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 209r.

³³⁰ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 207r.

deshacer las camas o quitar las cintas del pelo a las mujeres, en una ocasión llegó a quitarle la ropa interior a una mujer que estaba acostada.³³¹

El testimonio de Pedro de Zúñiga presenta otro aspecto en común con los seres feéricos de la tradición hispana. El joven señaló que en una ocasión su padre les pidió a los duendes que bailaran, a lo que respondieron zapateando en forma de danza. Canales y Callejo exponen que los duendes constantemente buscan diversión, por lo que disfrutaban de bailar por toda la casa, saltar en los tejados y arrojar piedras.³³² Esta idea también sirve para explicar su afición por las bromas y las travesuras en muchos relatos tradicionales.

Como hemos podido ver, los duendes que describieron los denunciadores de Agustín muestran varios tópicos folclóricos provenientes de la tradición hispana, entre ellos: la costumbre de habitar espacios domésticos y regiones deshabitadas, la comunicación por medio de golpes, las manifestaciones discretas, los hábitos nocturnos, el apego por las luces ténues, la vida en comunidad, la organización jerárquica, la relación con los conjuros y el gusto por la danza. Estos rasgos también son visibles en otros casos inquisitoriales que tuvieron lugar en varias partes de la Nueva España durante el siglo XVII. Al parecer, los duendes de Ostotipac no eran tan distintos a los de otras latitudes del mundo hispánico, excepto por una característica particular: tenían la capacidad de averiguar el destino postrero de las almas, lo que resultó especialmente alarmante para el Santo Oficio.

³³¹ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., 221r-221v.

³³² Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 25.

Capítulo III. Los duendes y las almas del más allá

7. Una interpretación heterodoxa

Hasta ahora el análisis del documento se ha centrado en los tópicos que los duendes de Ostotipac guardaban en común con los de la tradición española y otros casos inquisitoriales novohispanos, dejando de lado su singularidad más interesante: su relación con las almas. Este primer apartado tiene el objetivo de identificar la interpretación que varios vecinos de los reales de Los Reyes y La Resurrección hacían sobre los duendes como seres con características piadosas. Esto servirá para entender el origen de las preguntas que les hacía Agustín de Zúñiga sobre el destino ultraterrenal de las ánimas. Estas ideas contrastaban con el discurso hegemónico que se estudió en el segundo capítulo, por medio del cual las élites eclesiásticas medievales habían considerado a los duendes como seres demoniacos.

El conocimiento sobre cosas extraordinarias es un tópico común en otros casos. Los duendes de Ostotipac sabían que había muchas noticias nuevas y que habían muerto muchos grandes de España.³³³ Por su parte, los de Tecamachalco presagiaban que en octubre llegaría a la Nueva España una flota enemiga.³³⁴ Con frecuencia estos saberes sobrenaturales provocaban la curiosidad de los testigos, quienes terminaban haciéndoles preguntas. En Tecamachalco, Juan Camacho le preguntó a un duende qué les había pasado a los dos bueyes que había perdido, a lo que respondió que estaban en el rancho de Pedro de Ávila, donde efectivamente los encontraron.³³⁵ En Villa de Peñaranda, Francisco de Valdivieso le preguntó a un duende qué quería y si conocía a ciertas personas.³³⁶ Sin embargo, los conocimientos de los duendes de Ostotipac, así como los cuestionamientos de Agustín de Zúñiga, fueron muy particulares, tanto que llamaron la atención del Santo Oficio.

Ninguno de los testimonios puso en duda la existencia de los duendes. Se trataba, en realidad, de una creencia generalizada y tolerada en los reales de Ostotipac, así como en muchas partes del Virreinato. Las acusaciones no señalaban a Agustín por creer en duendes sino por comunicarse con ellos y preguntarles cosas sobre el más allá. Debemos recordar que

³³³ Denuncia de Diego Bernal..., 395v.

³³⁴ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 207v-208r.

³³⁵ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 207v.

³³⁶ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., 213r.

entre la sociedad novohispana predominaba la interpretación hegemónica sobre los duendes, por lo que es lógico que la mayoría de los pobladores de Ostotipac los concibiera como manifestaciones demoniacas. De esta forma, entendían que hacerles consultas de contenido teológico representaba una falta grave. Sin embargo, es interesante que algunos vecinos expresaron una interpretación distinta por medio de la cual les atribuían un consentimiento divino para vivir entre los humanos y conocer el destino postrero de las almas.

Estas dos formas de entender a los duendes dividen a las personas involucradas en dos grupos distintos. El primero está formado por los denunciante que los concebían como seres demoniacos, según la interpretación hegemónica, lo que los había llevado a denunciar a Agustín tras haber escuchado los edictos de fe. En el segundo grupo se encuentran los denunciante que fueron llamados por el comisario del Santo Oficio y negaron tener conocimiento de que lo ocurrido en la hacienda de Los Reyes representara un delito. El análisis de Ayala se centra en los testimonios del primer conjunto, los cuales favorecen a su tesis, en cambio, parece dejar al margen los que ponen en duda el vínculo demoniaco.

Diego Bernal, Francisca de Castañeda, Gracia de Barbosa, Juan Ramiro Manrique, Bartolomé Bravo y Domingo Cordero parecieron ante el Santo Oficio “sin ser llamados” y “para descargo de su conciencia”. Es evidente que ellos entendían a los duendes como seres diabólicos. De hecho, el testimonio de Domingo muestra ese vínculo de forma explícita, ya que describe un ritual que usaban estos seres para anunciar su llegada. Expresó que la flama de una vela se levantaba hasta el techo dibujando un enorme círculo de luz. Con esta señal, Agustín sabía que estaban presentes y se refería a ellos diciendo: “¿Ya habéis llegado demonios?”. Esta declaración delata, tal como lo señala Javier Ayala, la existencia de una clara identificación de los duendes como manifestaciones demoniacas.³³⁷

El investigador observa que los textos inquisitoriales no suelen hacer distinciones tajantes entre unos y otros, por lo que sostiene la idea de la representación demoniaca.³³⁸ Argumenta que la contraposición entre las creencias populares y el discurso de la Iglesia que tildaba a todos los dioses paganos como demonios, pudo haber confundido a muchas personas. Identifica esta situación en el caso de Juan Gutiérrez, vecino de la Ciudad de

³³⁷ Ayala, “El Diablo en la Nueva España...”, p. 242.

³³⁸ Ayala, “El Diablo en la Nueva España...”, p. 238.

México, quien estaba convencido de que una presencia extraña apedreaba las ventanas y tiraba los objetos de su casa aunque no estaba seguro de si se trataba de un duende o un demonio. A Ayala le parece que el afectado hacía una sutil distinción porque los entendía como dos personajes ajenos entre sí. Piensa que pasaba lo mismo con mucha gente acostumbrada a las historias de hadas y poco familiarizada con la teología.³³⁹

Algo similar ocurrió en Ostotipac cuando el comisario Martínez le preguntó a Catalina si sabía sobre una persona que hablaba con demonios o duendes. La distinción es discreta pero me parece que efectivamente expone una contraposición entre la cotidianeidad de las creencias populares y la inintegibilidad del discurso teológico. No obstante, el mismo documento presenta testimonios en los que sí se hace visible una distinción clara entre duendes y demonios. Pedro de Zúñiga y Catalina de Castañeda defendieron que los seres que se manifestaban en casa de Agustín tenían permiso de Dios para vivir en la hacienda de Los Reyes y averiguar el estado de las almas en el más allá.

Cuando el comisario le advirtió a Pedro que el Santo Oficio tenía conocimiento de que él había asistido a reuniones donde se hablaba con duendes, éste confesó que lo recordaba muy bien pero no había dicho nada porque asumía que no era ningún delito. Catalina recibió la misma advertencia pero negó repetidamente saber algo sobre el tema hasta que finalmente terminó por ceder. Pedro recordó que Capitán les había dicho que los duendes podían ir al cielo. Por su parte, Catalina sostuvo que antes de comunicarse con esos seres los habían conjurado en nombre de Dios para que se alejaran en caso de ser algo maligno. Es claro que conocían la interpretación que identificaba a los duendes como demonios, a pesar de ello, frente al comisario ambos defendieron, con diferente grado de convencimiento, que los duendes tenían características piadosas.

Pedro no reconocía el delito en las reuniones de su padre debido a que les atribuía a los duendes un consentimiento divino para habitar entre los humanos. Por otro lado, Catalina se mostró un poco indecisa al respecto. Sus omisiones al inicio del interrogatorio advierten una profunda confusión sobre la naturaleza de estos seres, lo cual evidencia que la versión hegemónica no era la única forma en que podían ser imaginados en Ostotipac. Es probable que, en el fondo, diera más crédito a la demonización y por esa razón temiera aceptar su

³³⁹ Ayala, “El Diablo en la Nueva España...”, p. 242.

participación en el caso. No obstante, las ideas sobre los duendes como seres con características piadosas no sólo eran compartidas por Agustín, Pedro y Catalina, se puede apreciar su influencia en los testimonios de otros pobladores.

Según la denuncia de Domingo Cordero, los duendes expresaron que llevaban veinte años viviendo en la hacienda de Los Reyes y que por órdenes de Dios les faltaban otros veinte. Su declaración sugiere una concepción de los duendes como criaturas toleradas e incluso enviadas por designio divino. Esta idea sobre un permiso celestial aparece en otros casos. En Villa de Peñaranda, Francisco de Valdivieso tuvo el siguiente diálogo con un duende: “¿los duendes pueden hacer mal a los cristianos? Respondió: sin licencia de Dios no pero hacen travesuras grandes”.³⁴⁰ En Tecamachalco, el alférez Francisco Vázquez le cuestionó a los duendes cómo era que podían hablar, a lo que éstos respondieron que tenían licencia de Dios.³⁴¹ Además de este consentimiento, los duendes poblados mostraban otros atributos piadosos. Varios denunciados refirieron que eran capaces de rezar las oraciones cristianas, especialmente el credo, e incluso de contraer matrimonio.³⁴²

Las denuncias de Ostotipac expresan un vínculo muy particular entre duendes y almas del más allá. Hasta ahora no he identificado un tópico similar en relatos populares de tradición hispana ni en expedientes inquisitoriales novohispanos. Sin embargo, la relación entre ambas entidades no es inédita. Es oportuno recordar que Javier Ayala propuso que los duendes pudieron haber derivado de los espíritus de los familiares muertos que, según algunas mitologías noreuropeas, deambulaban cerca de sus antiguos hogares para cuidar a su familia desde el otro mundo. Canales y Callejo advierten que esta teoría no logra explicar el origen de los duendes españoles ya que no muestran intenciones de protección. No obstante, admiten que podría funcionar para estudiar otras tradiciones.

Ayala reconoce que los duendes también pudieron haber surgido de la creencia en genios comarcales, es decir, deidades locales que habitaban los bosques, ríos y lagos. Recordemos que las dos teorías no se contraponen, ya que en las mitologías noreuropeas muchas veces se entendía a los genios comarcales como formas posteriores de los espíritus

³⁴⁰ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., 221v.

³⁴¹ Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 209v.

³⁴² Autos remitidos por el comisario de Tepeaca..., 209r-210v.

de los familiares muertos, y viceversa, los genios comarcales podían convertirse en entidades protectoras del hogar. De esta forma, el historiador concluye que no existe una sola explicación, por lo que propone tratar cada situación de forma casuista. En su estudio se inclina por la teoría de los genios comarcales, ya que le resulta más útil para explicar la relación entre los duendes y el Diablo que identifica en ciertos procesos inquisitoriales novohispanos, en los cuales no advierte parentesco entre los duendes y los testigos.³⁴³

No obstante, la teoría de los espíritus de los familiares muertos puede servir para explicar otro tipo de vínculos a partir de otros expedientes documentales. En el caso de Villa de Peñaranda se expresa una relación interesante entre duendes y almas del más allá, la cual puede ser analizada a través de la idea de los espíritus domésticos. El regidor Francisco de Valdivieso dio fe de lo siguiente:

un alma de la otra vida tuvo el achaque de un duende en casa de una mi hija llamada Teresa de Valdivieso Salazar, en la cual casa hizo tantas travesuras y espantos, así tirándoles piedras como poniendo y quitando la mesita, como tirándole mucha tierra y otras cosas hasta que obligó a dicha Teresa, no estando su marido en su casa, a desamparar la casa y hacienda y venirla a mi casa algo distante llorando con todo su cuento diciendo que no podía sufrir aquel duende o espíritu [...] ³⁴⁴

El regidor sabía que una entidad extraña asediaba la casa de su hija: movía muebles, lanzaba cosas e incluso la había obligado a salir corriendo en una ocasión. Al inicio, el denunciante aseguró que se trataba de un alma del más allá que había tomado la forma de un duende. Conforme avanzó la declaración las cosas se fueron poniendo más complejas. Varias noches más tarde, aquella presencia "empezó a llamar todos los de la casa, particularmente con gran cuidado a una moza llamada Pascuala, la llamó y respondiendo: ¿qué me quieres?, ¿por qué me persigues? Respondió: perdóname y mira que soy tu tía", con lo que la pobre joven cayó desmayada".³⁴⁵ La familia cuestionó a la entidad acerca de su nombre, su lugar de origen y su parentela para comprobar su identidad. Una vez que quedaron satisfechos con

³⁴³ Ayala, "El Diablo en la Nueva España...", p. 235-236.

³⁴⁴ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., s. f.

³⁴⁵ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., s. f.

las respuestas, prometieron que le cumplirían lo que pidiera, a lo que ésta contestó que solamente necesitaba perdón y una misa.³⁴⁶

Al final, no queda del todo clara su naturaleza, pues el mismo espíritu insistía en que no era un duende sino el alma de una familiar difunta: "diciendo Teresa: eres un bellaco duende, ¿qué me quieres?, ¿qué nos engañas y nos atormentas a pedradas?, ¡anda al infierno! Oyeron todos que dijo: no soy duende, Juana soy".³⁴⁷ No obstante, eso no impidió que reconociera la presencia de un duende en la misma casa. El espíritu dijo:

es verdad que en esta casa había un duende y que con los conjuros se fue porque algunas travesuras de deshacer las camas y quitar las cintas de los cabellos y las naguas que quitó a una mujer estando acostada que lo hacía el duende y otras cosas pero que es cierto que se fue y que le trajo de Guanajuato un religioso sacerdote.³⁴⁸

Aunque la última parte del testimonio reconoce al duende y al espíritu como dos entidades distintas que coexistieron en la casa de Teresa de Valdivieso, es interesante analizar la estrecha relación que el denunciante planteaba inicialmente, sobre todo cuando creyó que un alma del más allá pudo haber adoptado esa forma feérica para atormentar a su hija. Canales y Callejo argumentan que el mundo de los duendes está tan ligado al de los muertos que en lugares donde no existe una clara creencia popular en torno a estas criaturas, la gente suele atribuir los ruidos nocturnos y los fenómenos inexplicables a las almas de los antepasados.³⁴⁹ Creo que lo mejor es seguir el consejo de Javier Ayala y atender cada caso de manera individual. El duende de Villa de Peñaranda no muestra intenciones de proteger el hogar, por otro lado, sí presenta un vínculo familiar con los testigos, lo que parece aproximarlos con la idea de los familiares muertos.

Es cierto que la teoría de los dioses comarcales es más útil para explicar la interpretación de los duendes como demonios. No por ello se debe descartar que estos seres pudieron haber tenido más de un solo origen, así como múltiples interacciones culturales. De esta forma, la idea de los espíritus de los familiares muertos podría servir para entender

³⁴⁶ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., 213r.

³⁴⁷ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., 215r.

³⁴⁸ Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros..., 221r-221v.

³⁴⁹ Canales y Callejo, *Duendes...*, p. 30.

concepciones heterodoxas como la de Villa de Peñaranda, la cual atribuía una relación especial entre los duendes y las almas del más allá. La demonización de los duendes representaba un discurso creado y difundido por las élites eclesiásticas, el cual se convirtió en una interpretación hegemónica, sin embargo, en varias partes de la Nueva España las clases populares se encargaron de elaborar sus propias interpretaciones.

Las denuncias de 1650 revelan que entre los pobladores de Ostotipac circulaba una interpretación heterodoxa que atribuía características piadosas a los duendes, entre ellas: un consentimiento divino y el conocimiento del destino postrero de las almas. Fue precisamente este aspecto el que llamó la atención del Santo Oficio. Durante los interrogatorios, el comisario no juzgó si la gente creía o no en los duendes, centró su atención en la naturaleza de las preguntas. Javier Ayala cree que el delito pudo haber pasado desapercibido para las autoridades puesto que este tipo de acusaciones eran comunes. Sostiene que la investigación se debió al contenido teológico de los diálogos. Además, propone que las resoluciones del Concilio de Trento pudieron haber despertado en Agustín un interés nocivo con respecto a la vida después de la muerte, el cual habría canalizado a través de un medio que parecía diabólico ante los ojos inquisitoriales.³⁵⁰

8. Un minero del siglo XVII

Como hemos visto, Agustín de Zúñiga no era el único que imaginaba a los duendes a través de esta interpretación heterodoxa, no obstante, en todas las acusaciones aparece como el responsable de haber iniciado y guiado la comunicación con ellos. Este segundo apartado tiene la intención de reconstruir una semblanza biográfica de este personaje a la luz de su contexto económico y social. El hecho de que hayan surgido ocho denuncias en su contra obliga a analizarlo como parte un grupo que se apartaba de las normas establecidas, por ello es importante calcular la medida en que sus circunstancias lo distanciaban del comportamiento y las creencias de la sociedad de su tiempo y su geografía.

Agustín de Zúñiga era un minero que vivía en el Real de Los Reyes, donde administraba una hacienda minera. Este es buen momento para aclarar que en esa época se

³⁵⁰ Ayala, “El Diablo en la Nueva España...”, p. 241.

le llamaba mineros a quienes eran propietarios de minas o haciendas de beneficio, y no necesariamente a los trabajadores que arriesgaban el físico para extraer los minerales. Estaba casado con María de Solís, con quien tenía al menos cuatro hijos: Pedro, Catalina, Beatriz y Bartolomé. Su calidad es incierta, ya que en toda la documentación es referido únicamente como vecino del real. Javier Ayala infiere que era español, yo concuerdo con esa idea aunque para ser preciso planteo que se trataba de un descendiente de españoles nacido en la Nueva Galicia.³⁵¹ Lo cierto es que no vivió toda su vida en Ostotipac.

Las fuentes documentales comprueban que vivió junto a su madre en otras partes de la Nueva Galicia y que llegó a Los Reyes siendo ya un hombre joven. En 1615 aparecía como vecino del pueblo de Jala, ubicado en el actual Nayarit, en una carta que le obligaba a pagar 600 pesos de oro común a Juan Castillo, vecino y regidor de Guadalajara. Originalmente la deuda era de su hermano Urban de Zúñiga pero por algún motivo que no especifica decidió asumirla como propia.³⁵² En esa carta Agustín declaró ser mayor de 25 años, lo que avalaron el escribano y dos testigos.³⁵³ Suponiendo que tuviera exactamente esa edad o que apenas la rebasara, podemos suponer que nació alrededor de 1590. Así, para el año en que fue denunciado habría rondado la sexta década.

En la misma carta expresaron que antes habían vivido en Guadalajara y en Ahuacatlán, lo que sugiere que habían pasado toda su vida, o al menos gran parte de ella, en la Nueva Galicia. En 1618 Agustín y su madre Beatriz del Castillo, viuda de Pedro de Zúñiga, ya eran presentados como vecinos de Los Reyes en un documento que otorgaba poder para intervenir en sus causas civiles y criminales a Diego Pérez, vecino de las minas de Ostotipac y residente en Guadalajara.³⁵⁴ En adelante Agustín dependería mucho de él y de otros representantes legales, pues se convirtió en un hombre profundamente marcado por las deudas. Sabemos, por lo tanto, que entre 1615 y 1618 Agustín y su madre decidieron dejar el pueblo de Jala para mudarse a las minas de Ostotipac cargando con la ausencia del padre

³⁵¹ Ayala, “El Diablo en la Nueva España...”, p. 240.

³⁵² Agustín de Zúñiga se obliga a pagar 600 pesos de oro común a Juan Castillo, vecino y regidor de Guadalajara, Guadalajara, 1615, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1, 81v.

³⁵³ Agustín de Zúñiga se obliga a pagar..., 82r.

³⁵⁴ Agustín de Zúñiga y su madre..., 261r-261v.

de familia. Para esa época el Real de Los Reyes aún pasaba por buenos tiempos, por lo que es probable que viajaran buscando mejores oportunidades económicas.³⁵⁵

Con esta intención, madre e hijo compraron una hacienda de minas y una estancia de ganado mayor llamada San Felipe, las cuales pertenecían a Clemente de Torres y se ubicaban a cinco leguas de las minas. La transacción se fijó en los siguientes términos: “estando conformes en el precio y valor de ellas ha habido condición de parte del dicho Clemente de Torres en que le habemos de sacar de todas las deudas que debiere y hubiere”.³⁵⁶ Los nuevos dueños acordaron saldar las deudas del antiguo propietario, probablemente sin haber dimensionado la magnitud del problema que adquirirían. No debemos ignorar que se trataba del español que, a decir del testimonio de su contemporáneo fray Antonio Tello, había registrado el descubrimiento de las minas de La Resurrección, esto pudo haber acrecentado el interés de la familia Zúñiga. La compra quedó pactada el 15 de noviembre de 1618.

Agustín juró nuevamente que tenía más de 25 años y que era persona libre aunque para mayor seguridad pedía permiso a su madre, lo que sugiere que aún era considerado joven para algunos asuntos legales. La transacción incluía tierras, ganados y a los trabajadores, además establecía que ni ellos ni sus sucesores podrían vender la estancia total o parcialmente. Esto podría servir para explicar que después de treinta años de escasez en las minas, su familia siguiera viviendo en el mismo lugar sin la posibilidad de mudarse a un real con vetas más fructuosas. Este hombre selló el trato firmando en nombre de ambos, demostrando que tenía algunos conocimientos de escritura.³⁵⁷ No pasó mucho tiempo para que empezaran a manifestarse los cobradores de una larga lista de adeudos pendientes.

Algunas de las deudas que Clemente había contraído en Guadalajara y les había cedido a los Zúñiga eran: 1 100 pesos a Bartolomé Alonso, mercader y vecino; 368 pesos al licenciado Juan de Porres, canónigo de la catedral; 1 000 pesos a Francisco Caro Galindo, mercader y vecino; 639 pesos y 2 tomines a Juan González de Apodaca, alguacil mayor; 10 435 pesos y 3 tomines nuevamente a Francisco Caro por varias mercancías; 215 pesos a Juan de Ataun (difunto) y su albacea Pedro de Medina Ibarra; 180 pesos a García Martín, vecino

³⁵⁵ Agustín de Zúñiga y su madre..., 262r.

³⁵⁶ Agustín de Zúñiga y su madre..., 262r.

³⁵⁷ Agustín de Zúñiga y su madre..., 263v-264r. Tributo al convento de Nuestra Señora de Gracia, por 150 pesos cada año, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1, 293r-293v.

y minero de Guachinango.³⁵⁸ Esto sin contar un tributo anual de 150 pesos para el convento de monjas de Nuestra Señora de Gracia de Guadalajara.³⁵⁹ Tan sólo estos compromisos sumaban más de 13 000 pesos, además es probable que no fueran los únicos. A pesar de que madre e hijo negociaron planes de pago para liquidar las deudas en dos o más exhibiciones, nada asegura que hayan cumplido todos con puntualidad.³⁶⁰

Los testimonios de Agustín dejaron de mencionar a su madre y comenzaron a hablar en primera persona del singular a partir de la carta en que se comprometía a pagar a Pedro de Medina, fechada el 22 de abril de 1619. Es probable que su madre falleciera poco tiempo antes.³⁶¹ Aunque su hermano Urban vivía en el mismo real, parece que no tuvieron una relación muy cercana.³⁶² En adelante Agustín tuvo que enfrentarse solo a muchos problemas económicos que eventualmente lo llevarían a estar en la cárcel.³⁶³ Su situación se agravó hacia 1624 cuando Francisco Méndez de los Cameros, un mercader y vecino de Guadalajara, decidió proceder legalmente en su contra a causa de un adeudo.³⁶⁴

Desde 1619 Agustín había reconocido este apuro derivado de una libranza de Clemente de Torres que ascendía a 130 pesos de oro común, y se había comprometido a saldarlo en un plazo no mayor a seis meses.³⁶⁵ Ante el exiguo cumplimiento de su palabra, Francisco Méndez optó por solicitar, a través de su representante legal, un mandamiento de ejecución contra la persona y los bienes de Agustín, lo cual le fue concedido.³⁶⁶ Para esos

³⁵⁸ Deuda con Bartolomé por 1 100 pesos, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1, 264r. Deuda con Juan de Porres por 368 pesos, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1, 275r. Deuda con Francisco Caro Galindo por 1 000 pesos, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1, 276r. Deuda con Juan González de Apodaca por 639 pesos y dos tomines, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1, 308v. Deuda con Francisco Caro Galindo por 10 435 pesos y dos tomines, Guadalajara, 1619, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2, 8r-9r. Deuda con Pedro de Medina Ibarra por 215 pesos, Guadalajara, 1619, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2, 154v-155r. Deuda con García Martín por 180 pesos, Guadalajara, 1619, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2, 156r-156v.

³⁵⁹ Tributo al convento de Nuestra Señora de Gracia..., 294r.

³⁶⁰ Deuda con Juan González de Apodaca..., 308v.

³⁶¹ Deuda con Pedro de Medina..., 154v-155r.

³⁶² Urban y Agustín Zúñiga revocan poderes, Guadalajara, 1621, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2, 389r.

³⁶³ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez, en los autos ejecutivos contra Agustín de Zúñiga por el adeudo de 130 pesos de oro común, Guadalajara, 1624, ARANG, Guadalajara, *Bienes difuntos*, cj. 4, exp. 6, Prog. 76, 3r.

³⁶⁴ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 3v.

³⁶⁵ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 3r.

³⁶⁶ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 2r.

años el acreedor también atravesaba problemas de dinero, pues debía a Juan Rodríguez Alvarado, vecino de Guadalajara, 898 pesos de oro común por concepto de noventa y ocho arrobas y once libras de azúcar, veinte varas de tafetán de Castilla y doscientas setenta y ocho varas y media de ruan de fardo. Francisco se comprometió a pagar en cuatro meses, es probable que esto haya influido en su actuar contra el minero de Los Reyes.³⁶⁷

Cinco años después, el teniente de alguacil mayor exigió a Agustín, quien se encontraba en Guadalajara, que pagara el monto debido. El deudor insistió en que no contaba con la cantidad y trató de excusarse argumentando que sus únicos bienes eran las haciendas de minas que tenía en Ostotipac.³⁶⁸ El alguacil se preocupó poco por eso y continuó con el procedimiento. Al no encontrar más bienes, procedió a hacer la ejecución sobre un capote que Agustín aún traía puesto, y como no fue suficiente, decidió aprehenderlo.³⁶⁹ Desde la cárcel el encausado pidió que se respetara su fuero y se le concediera libertad bajo fianza. Manifestó que mientras se encontraba atendiendo negocios importantes en la capital de la Nueva Galicia, supo que Francisco había librado mandamiento de ejecución contra su persona y sus bienes: “por cantidad de pesos de oro de que dice yo serle deudor [...] en virtud del cual mandamiento se hizo que la dicha ejecución en mi persona y fui puesto en la cárcel de esta corte donde al presente estoy preso”.³⁷⁰

Agustín y sus defensores supieron valerse de la legislación para buscar su libertad. Aludieron a un par de documentos que le beneficiaban: una cédula real que ponderaba el fuero de los mineros y evitaba que fueran extraídos de los reales donde tenían sus haciendas y minas, así como una provisión que la Real Audiencia de Guadalajara había librado especialmente a su favor retomando los principios de aquella primera disposición general.³⁷¹ La cédula contenía lo siguiente:

Para que no falten de la labor de las dichas minas ni se dejen de beneficiar por ausencia de sus dueños he tenido y tengo por bien que de aquí a delante debiendo ser presos los dichos mineros por cualesquiera deudas que se les

³⁶⁷ Deuda de Francisco Méndez de los Cameros con Juan Rodríguez Alvarado por 898 pesos, Guadalajara, 1619, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2, 156r.

³⁶⁸ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 4r-4v.

³⁶⁹ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 4v.

³⁷⁰ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 5r.

³⁷¹ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 5r.

pidan la prisión sea en el real de las minas donde asistiesen y no puedan ser sacados de ellas.³⁷²

Esta cédula había sido expedida en 1602, después de que los mineros de la Nueva España pidieran una concesión de privilegios similares a los que tenían los oficiales de la Casa de Moneda, los cuales impedían que los individuos aforados sufrieran un encarcelamiento por deudas o alguna otra causa civil. Los inconformes alegaban que su presencia en las minas y haciendas era necesaria, ya que frecuentemente habían visto cómo la prisión de los dueños afectaba sus propiedades de manera permanente.³⁷³ Enterado de esta disposición y de lo útil que resultaba para su defensa, Agustín solicitó una real provisión que procurara la observancia de este fuero. Las autoridades supieron que Antonio Nieto de Villalobos, quien era representante legal del enjuiciado, había escrito una relación

diciendo que el dicho su parte tenía algunas deudas que debía [a] algunas personas y por ellas le molestaban y querían desaforar de sus dichas minas donde tenía haciendas molientes y corrientes en que yo [el rey] era interesado y para que no lo fuese me pidió y suplicó que pues lo que refería era tan notorio y por tal lo alegaba mandase darle carta y provisión real ordinaria de mineros para que no fuese sacado de su fuero [...].³⁷⁴

La provisión que favorecía a Agustín fue extendida en 1622, dos años antes de su aprehensión. En ella se consideraba que, en caso de que sufriera ejecución por causa de alguna deuda, debía cumplirse lo dispuesto en aquella real cédula, de modo que el vecino de Los Reyes no podría ser extraído de Ostotipac, donde tenía sus haciendas de minas. Tendría que ser apresado en una cárcel local permitiéndole un par de horas diarias para administrar sus propiedades mientras pagara las respectivas fianzas. La autoridad real ordenó lo siguiente:

con el dicho Agustín de Zúñiga, como tal minero, siempre que se ofrezca ejecutarle por cualquiera deuda civil guardéis el tenor de la dicha mi real cédula y no consentiréis sea sacado del real donde tiene su hacienda de

³⁷² Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 7r-7v.

³⁷³ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 7r-7v.

³⁷⁴ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 6v-7r.

minas sino que esté preso en ellas y en la cárcel pública que en el dicho real hubiere, dándole dos horas cada día para que en ellas vaya acudir al beneficio y avío de la dicha su hacienda dando fianzas [...] ³⁷⁵

Después de que el encausado presentara esta provisión ordinaria, se hizo llegar un traslado a Francisco Méndez, no obstante, éste no respondió. Mientras tanto, Agustín seguía preso e imposibilitado para continuar con los negocios que lo habían llevado a Guadalajara en primer lugar. Molesto por esta penosa circunstancia, solicitó su liberación bajo la promesa de que no saldría de la ciudad hasta que le fuese permitido:

presenté ante vuestra merced cierta real provisión y en ella inserta una cédula de su majestad en que manda no seamos los mineros desafortunados de los reales de nuestras minas, y pedí su cumplimiento de que vuestra merced mandó dar traslado a la parte contraria, y se le notificó y no ha respondido, y porque en el ínter que vuestra merced determina este artículo yo estoy impedido para la solicitud de los negocios y causas a que vine y para poder acudir a ellos A vuestra merced pido y suplico sea servido de mandarme soltar de la dicha cárcel debajo de fianza que ofrezco de no salir de esta ciudad hasta que por vuestra merced me sea mandado. ³⁷⁶

Después de analizar esta petición, el 28 de junio de 1624 el licenciado Gaspar de Chávez Sotomayor, oidor de la Audiencia de Guadalajara y juez de provincia, determinó que mientras se resolvía ese asunto pendiente, el minero de Los Reyes debía permanecer encarcelado en la capital neogallega, además de pagar una fianza a la carcelería. Una vez que ésta fuera liquidada, el alcalde podría ordenar su libertad. El oidor discurrió que

sin perjuicio del estado de esta causa y sin perjuicio de la determinación del artículo que está pendiente sobre la preminencia y privilegios de mineros que ha intentado el dicho Agustín de Zúñiga, mandaba y mando que en el ínterin que el dicho artículo se determina que otra cosa se provea y mande el dicho Agustín de Zúñiga tenga esta ciudad por cárcel con

³⁷⁵ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 8r.

³⁷⁶ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 9r.

fianzas que guardara la carcelería y habiéndolas dado se dé recaudo para que el alcalde le suelte de la real cárcel de corte donde está.³⁷⁷

A partir de este momento figura en el expediente un nuevo representante legal de Agustín: Diego de Zúñiga, procurador de número de la Real Audiencia.³⁷⁸ Desconozco si la coincidencia en el apellido se deba a la existencia de algún parentesco. Lo cierto es que mediante una carta con fecha del 25 de junio de 1624, el implicado le otorgó poder para interceder legalmente en todas sus causas civiles y criminales. Investido con esa potestad, acusó de rebeldía al demandante, ya que después de haber sido notificado y de haber recibido traslado de la real provisión, éste seguía sin dar réplica.³⁷⁹ Tras revisar los autos, el 6 de julio de 1624, el licenciado Antonio de Villacreces, quien también era oidor de la Audiencia de Guadalajara y juez de provincia, tuvo una opinión diferente a la de su homólogo Gaspar de Chávez:

mandó que dando fianzas el dicho Agustín de Zúñiga, de que se presentará en la cárcel de las dichas minas y estará a derecho en ellas en la dicha causa guardando la carcelería de las horas que los mineros deben estar presos conforme cédulas de su majestad, sea el dicho Agustín de Zúñiga suelto de la dicha prisión y así lo proveyó y firmó.³⁸⁰

Esta disposición les fue notificada a las dos partes. Como Francisco continuara haciendo caso omiso, el defensor de Agustín reiteró la acusación por rebeldía y exigió que el auto fuera declarado como consentido y “pasado en cosa juzgada”.³⁸¹ El licenciado Antonio de Villacreces accedió, con lo que quedó concluido el percance. El minero de Los Reyes sería liberado dando fianza de presentarse ante la justicia de Ostotipac bajo las condiciones especificadas, lo que le permitiría mantenerse pendiente de sus haciendas.³⁸² La forma en que Agustín, asesorado por juristas como Antonio Nieto y Diego de Zúñiga, supo valerse de la

³⁷⁷ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 9v.

³⁷⁸ El procurador de número era un oficio público de carácter patrimonial, fundamental para el funcionamiento de la administración de justicia. Su función era representar, es decir, tomar el lugar de su parte en los procesos. Víctor Gayol, "Los procuradores de número de la Real Audiencia de México, 1776-1824. Propuesta para una historia de la administración de justicia en el Antiguo Régimen a través de sus operarios", en *Chronica Nova*, 29, 2002, p. 109-139, <https://digibug.ugr.es/handle/10481/24169> (consulta: 10 de abril de 2023).

³⁷⁹ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 10r-11r.

³⁸⁰ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 10v.

³⁸¹ Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 10v y 13r.

³⁸² Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez..., 13v-15r.

legislación castellana nos habla un poco sobre las posibilidades de su situación social como minero y descendiente de españoles.

Los problemas de Agustín no terminaron ahí. Desde 1628-1629 se vio envuelto en una serie de conflictos en torno al arrendamiento de unas haciendas, los cuales fueron motivados por Diego Bernal y Juan Ramiro Manrique, mismos que lo denunciaron algunos años después por hablar con duendes. Durante esta causa dos habitantes de Ostotipac testificaron en su favor. El primero fue Juan de Aguirre, vecino y minero de San Sebastián, quien expresó que "acerca de las haciendas que tenía arrendadas Juan de Solís, difunto, es pública voz y fama que era el principal Agustín de Zúñiga y aunque otro depósito se hizo en Juana de Zúñiga, mujer que fue del dicho Juan de Solís, era el dicho Agustín de Zúñiga el que compraba y daba la plata y disponía como cosa suya".³⁸³

El segundo testigo fue Simón Rodríguez, vecino antiguo de las minas de Ostotipac que para 1646 habitaba en Los Reyes, quien declaró que en los diez años que tenía de conocer a Agustín viviendo en la misma hacienda siempre lo había visto como "señor absoluto en ella y que él era el que hacía y deshacía en ella y así tengo por cierto que él fue el arrendatario y en él se hizo el depósito".³⁸⁴ Tanto Juan de Aguirre como Simón Rodríguez estaban convencidos de que Agustín era dueño legítimo de sus propiedades. No obstante, el segundo consideraba posible que hubiera cedido algunas de ellas, "lo cual debió de hacer el dicho Agustín de Zúñiga por deudas que tiene y que no le embargasen la plata".³⁸⁵ Lamentablemente no fueron sus únicas pérdidas, el informante también mencionó cuatro barras de la mina de Narvárez que Agustín había recibido de Clemente de Torres pero que habían parado finalmente en manos de Francisco Bernal, minero de San Sebastián.³⁸⁶

El testimonio de Simón, además, nos comparte un ilustrativo vistazo a las herramientas de Agustín:

³⁸³ Información de Juan de Aguirre con respecto a la censura que escuchó en el Real de La Resurrección, Real de San Sebastián, 1628-1629, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, exp. 33, cj. 1, 5r.

³⁸⁴ Carta de Simón Rodríguez en que declara lo que sabe con respecto a las censuras que se leyeron a pedimento de Diego Bernal y Juan Ramiro Manrique, Real de San Sebastián, 1646, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, exp. 33, cj. 1, 1v.

³⁸⁵ Carta de Simón Rodríguez..., 1v.

³⁸⁶ Carta de Simón Rodríguez..., 1r.

en compañía de Agustín de Zúñiga con toda su casa y familia vi en la dicha hacienda tres tinas con ocho aros de hierro y uno de bisurcos y vi una rueda de un lavadero de caballos que podía servir dentro de la galera y que vi la hacienda cubierta de tajamanil y a más que a medio traer que podía servir más de seis años.³⁸⁷

Según la mirada de Simón, los instrumentos de Agustín se encontraban en condiciones aceptables para el funcionamiento de la hacienda. Sin embargo, debemos recordar que para esa época las minas de Los Reyes atravesaban un grave periodo de crisis, por lo que es probable que no beneficiara mucha plata. Se desconoce si tenía trabajadores a su servicio, lo único que sabemos por la declaración de su hijo Pedro, es que había tenido al menos un criado de origen indígena llamado Felipe. Además, gracias a los testimonios de Juan de Aguirre y Simón Rodríguez pudimos saber sobre algunas propiedades que obtuvo de forma circunstancial y perdió por sus múltiples deudas. Como podemos ver, Agustín era un minero con una propiedad modesta y una situación económica muy complicada. Fue durante estos mismos años que Agustín empezó a organizar en su casa las reuniones donde hablaba con los duendes, lo que hace posible que ambos hechos estén relacionados.

¿Es casualidad que Diego Bernal fuera su primer denunciante? Para responder esta pregunta es prudente hacer un análisis similar al que hizo Carlo Ginzburg al tratar de rastrear el origen de las acusaciones contra Menocchio. Al analizar la documentación es posible saber que Agustín llevaba al menos treinta y dos años viviendo en Los Reyes, por lo que es normal que fuera bien conocido en éste y los demás reales de Ostotipac. Simón Rodríguez, por ejemplo, declaró que lo conocía desde hace diez años. Casi todos los denunciantes testificaron que las reuniones donde contactaba a los duendes fueron organizadas seis años atrás, a excepción de Gracia de Barbosa y Juan Ramiro Manrique, quienes recordaban que había sido hace cuatro.³⁸⁸ De esta forma, podemos precisar que los hechos tuvieron lugar entre 1644 y 1646 aproximadamente. Desde entonces nadie había denunciado a Agustín, a pesar de que varios vecinos reconocieron que el tema era sabido por la comunidad: “fue

³⁸⁷ Carta de Simón Rodríguez..., 1r-1v.

³⁸⁸ Denuncia de Diego Bernal..., 394r y 396v.

público y notorio”, dijo Francisca de Castañeda; “en dichos coloquios no se recataba de ninguna persona sino que los hablaba públicamente”, expresó Domingo Cordero.³⁸⁹

En los testimonios no se advierte hostilidad ni desaprobación como sí ocurrió con su hijo, Pedro de Zúñiga, cuando presumió que apuñalaría una figura de Cristo por quinientos pesos. En esa ocasión Domingo Cordero y Bartolomé Bravo “áspera y severamente le reprehendieron semejante desatino”.³⁹⁰ El primero incluso le ordenó que se arrepintiera y besara el suelo, a lo que el acusado se negó.³⁹¹ Ninguno de ellos reconoció malicia en sus palabras, atribuyeron la gravedad de la blasfemia a que se trataba de un hombre “de poquísima capacidad” y juicio, además de que se encontraba “padeciendo acerbos y crueles rigores de una enfermedad”.³⁹² Pedro admitió frente al comisario Martínez que estos dolores “le habían privado de su sentido y capacidad con que falto de ella había dicho un disparate tan contra la pureza de la santa fe”, por lo que suplicaba perdón y misericordia.³⁹³

El delito de Agustín pasó desapercibido por cuatro o seis años, en los cuales nadie había reprobado ni acusado directamente sus prácticas. Sin embargo, en 1650 recibió una denuncia que lo colocó en la mira del Santo Oficio. Curiosamente veinte años antes el juez provisor del obispado había despachado una censura a solicitud de Diego Bernal y Juan Ramiro Manrique sobre las haciendas que tenía arrendadas Juan de Solís, la cual, según los testimonios de Juan de Aguirre y Simón Rodríguez, parecía reconocer a Agustín de Zúñiga como principal arrendatario.³⁹⁴ La participación de Diego Bernal en el origen de esta causa sugiere que se vieron afectados ciertos intereses que tenía sobre dichas propiedades. Es posible que la denuncia fuera la consumación de una larga y tensa relación entre estos dos vecinos de Los Reyes. Si lo pensamos así, tampoco parece casualidad que Juan Ramiro Manrique esté implicado tanto en el tema de las haciendas como en el de los duendes.

La publicación de los edictos habría supuesto una oportunidad inmejorable para Diego Bernal. Su denuncia rompió un silencio que ya acumulaba varios años y desencadenó una serie de confesiones. La noche siguiente testificaron Francisca de Castañeda y Gracia de

³⁸⁹ Denuncia de Diego Bernal..., 393r, 400v

³⁹⁰ Denuncia de Diego Bernal..., 395r.

³⁹¹ Denuncia de Diego Bernal..., 399r.

³⁹² Denuncia de Diego Bernal..., 397r.

³⁹³ Denuncia de Diego Bernal..., 395r.

³⁹⁴ Información de Juan de Aguirre..., 5r.

Barbosa, seguramente por el temor de verse involucradas. Lo mismo debió haber ocurrido con Bartolomé Bravo, Juan Ramiro Manrique y Domingo Cordero, cuyos nombres ya habían sido mencionados en varios momentos. Por último, sabemos que Pedro de Zúñiga y Catalina de Castañeda fueron llamados a declarar, por lo que se entiende de manera clara que sus delaciones no habrían sido posibles sin la acusación inicial.

El pueblo de Los Reyes fue el primer real que se fundó en Ostotipac. Alcanzó un periodo de bonanza durante los primeros años del siglo XVII, lo que atrajo mucha gente de regiones cercanas. Hasta 1607 el oidor Paz de Valecillo daba fe de que seguía siendo el principal productor de plata en todo el centro minero. Refirió que tenía cuatro haciendas mineras, de las que se habían obtenido 38 711 marcos de plata en un lapso de cinco años y presumió que se podría extraer mucho más si el rey concediera una mayor dotación de trabajadores y azogue.³⁹⁵ Entre 1615 y 1618 Agustín y su madre decidieron dejar el pueblo de Jala, donde ya habían contraído al menos una deuda por 600 pesos de oro común, y llegaron al Real de Los Reyes, seguramente atraídos por las noticias sobre las riquezas que prometían sus minas. Ahí adquirieron una hacienda por medio de un trato que a la larga les resultaría desfavorable, ya que les transfería todos los adeudos del dueño anterior.

Es probable que para ese momento ya hubiera iniciado la debacle de Los Reyes. Las cosas no mejoraron para Agustín, pues al poco tiempo falleció su madre y algunos años después una deuda lo llevó a estar encarcelado. Para mediados del siglo la situación era desastrosa: la escasez en las minas había provocado que mucha gente abandonara el real, al grado de que las autoridades ya lo consideraban un lugar despoblado. Agustín y su familia no podían irse aunque lo hubieran querido, ya que el contrato de compra tenía una cláusula que les impedía vender la hacienda. Además, había un largo historial de adeudos que los mantenían atados, sólo les quedaba confiar en que nuevos descubrimientos mineros le devolverían al poblado su antigua fama.

Como se ha podido ver, Agustín no era un hombre precisamente excepcional. Era más bien un personaje de su tiempo y de su tierra. La hipótesis de un origen peninsular pudo haber sugerido cierta responsabilidad de introducir ideas de tradición hispana. Afortunadamente, el listado de lugares que refirió haber habitado con su madre antes de llegar a Ostotipac permite

³⁹⁵ Paz de Valecillo, “Cartas al Rey...”, p. 70.

suponer que se trataba de un hombre con ascendencia española, nacido y criado en la Nueva Galicia. Esto comprueba que los duendes ya formaban parte del imaginario neogallego. Las denuncias, además, demuestran que Agustín no era el único que imaginaba a los duendes a través de la interpretación heterodoxa que les atribuía características piadosas. Su mayor singularidad, por lo tanto, consistía en haber servido como médium entre los vecinos de los reales y estas criaturas sobrenaturales.

Es posible que Agustín empezara a presumir su contacto con los duendes a raíz de la desesperada situación en que se encontraba. Hay que señalar que sus condiciones económicas y sociales también respondían a su contexto. En el primer capítulo averiguamos que los reales de Ostotipac se caracterizaron por la marginación, la pobreza y el abandono de minas. Cuando las vetas parecían agotadas o exigían mayores esfuerzos los mineros tenían dos opciones: mudarse a un real que pasara por un mejor momento o endeudarse para costear obras que permitieran extraer los metales más inaccesibles. El contrato que Agustín firmó al comprar la hacienda de Los Reyes le había quitado la posibilidad marcharse, de modo que quedó condenado a las deudas. Pero tampoco era el único en estas circunstancias, a lo largo de la investigación hemos visto que otros pobladores tenían problemas similares, por ejemplo: Marco Báez, Clemente Torres y Francisco Méndez de los Cameros.

9. La preocupación por la salvación de las almas

Gracias a las denuncias de 1650 hemos podido saber que varios habitantes de Los Reyes y La Resurrección concebían a los duendes como seres con características piadosas, y que además, se valieron de esta interpretación heterodoxa para atender una curiosidad emergente sobre el estado de las almas en el más allá. Este tercer apartado busca rastrear el origen de esa inquietud ultraterrenal a través del contexto económico, social y religioso de los reales de Ostotipac, especialmente el de Los Reyes. Se pretende comprobar que las condiciones litúrgicas de la parroquia de este pueblo influyeron de forma importante en las creencias de sus habitantes provocando una preocupación con respecto a la salvación de sus almas, lo que a su vez, motivó el surgimiento de las preguntas que hacían a los duendes.

Coincido con Javier Ayala al afirmar que las resoluciones tridentinas pudieron haber estimulado un interés sobre la vida en el más allá. Sin embargo, me parece que no se trató de

una situación individual. A pesar de que Agustín era quien se dirigía a los duendes, es evidente que las preguntas eran formuladas por otros pobladores que tenían curiosidad sobre el destino postrero de las almas de sus allegados. Por lo tanto, considero que se trataba en realidad de una inquietud que compartían varios habitantes de Ostotipac y que fue efectivamente influida por la reafirmación de la existencia del purgatorio que trató el Concilio de Trento hacia 1563. No obstante, fue hasta 1585 que esta idea comenzó a propagarse por la Nueva España a raíz de la celebración del Tercer Concilio Provincial Mexicano.³⁹⁶ Así, el culto al purgatorio se arraigó entre los pobladores novohispanos, para quienes se volvió una prioridad tratar de salvar sus almas antes de morir.

Gisela von Wobeser explica que la religiosidad novohispana sufrió distintos cambios, los cuales respondían a la transformación de la realidad socioeconómica y cultural, por ello la estudia a partir de tres etapas. La primera abarca desde la llegada de los franciscanos en 1523 hasta el Tercer Concilio Provincial realizado en 1535, y se caracteriza por la atención de la Iglesia en el discurso sobre la vida eterna después de la muerte. La segunda inicia con la celebración de dicho concilio y termina con el ascenso al trono de la dinastía Borbón en 1700, durante este tiempo las autoridades eclesiásticas se preocuparon por otros asuntos como el nacimiento y fortalecimiento de las devociones americanas. La tercera comprende desde la entronización de los Borbones hasta la independencia de la Nueva España en 1821, y se distinguió, entre otras cosas, por el resurgimiento del interés en el más allá, así como el afianzamiento del culto al purgatorio.³⁹⁷

A pesar de que no estoy totalmente de acuerdo con la idea de que la complejidad de los procesos religiosos permita encasillarlos en periodos tan precisamente establecidos, creo que conviene poner atención en el segundo, ya que, a decir de la historiadora, fue durante esa época que se empezó a difundir la existencia del purgatorio en la Nueva España a partir de la celebración del Tercer Concilio Provincial Mexicano, el cual respaldaba los acuerdos de Trento.³⁹⁸ Además, es justamente la temporalidad en la que se inscriben las denuncias en contra de Agustín de Zúñiga. Es interesante pensar en la influencia que los grandes acontecimientos pueden tener en lugares pequeños y remotos como los reales mineros de

³⁹⁶ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 8.

³⁹⁷ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 8.

³⁹⁸ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 8.

Ostotipac. De esta forma, la difusión de la existencia del purgatorio generó entre los vecinos de Los Reyes y La Resurrección curiosidad por el estado de las almas en el más allá, la cual se hace evidente en las denuncias: “preguntó a dichos duendes dónde estaban las almas de algunos difuntos [...] si en el infierno en el purgatorio o el cielo”.³⁹⁹ Este interés ya es revelador por sí mismo, sin embargo, me parece que en el fondo encubre la preocupación por la salvación de sus propias almas, así como por el tiempo que pasarían en el purgatorio.

La Iglesia planteaba que después de la muerte, el alma y el cuerpo tenían destinos diferentes. El cuerpo permanecía en la tierra, donde quedaba sujeto a un proceso de descomposición, mientras que el alma se trasladaba a alguno de los tres sitios del más allá: el cielo, el infierno o el purgatorio.⁴⁰⁰ El cielo era el reino de Dios y estaba reservado para las almas de las personas que habían vivido de acuerdo con los preceptos del cristianismo y habían recibido el perdón por todos sus pecados antes de morir. El infierno, por otro lado, era el reino del Diablo y estaba designado para las almas de los cristianos que morían en pecado mortal, así como para los paganos y los herejes. El purgatorio era un espacio de expiación que debían atravesar las almas que no eran lo suficientemente virtuosas para ascender directamente al cielo pero que tampoco merecían ser condenadas al infierno.⁴⁰¹

Se creía que en el otro mundo las almas de los muertos seguían conservando sus facultades de entendimiento, voluntad y memoria, así como la capacidad de experimentar sentimientos. De esta forma, las que iban al cielo gozaban agradables placeres y las que iban al infierno sufrían interminables tormentos.⁴⁰² Sin embargo, llegar al cielo no era sencillo. Desde la Edad Media surgió la idea de que muy pocos entrarían, prácticamente sólo aquellos que llevaban una vida de santidad, lo que implicaba aislarse del mundo y sus tentaciones, así como realizar constantes penitencias: ayunos, desvelos, abstención sexual y flagelaciones corporales.⁴⁰³ Esto provocaba mucha angustia entre la comunidad católica, incluso entre las monjas, los frailes y los ermitaños que cumplían con esas condiciones.⁴⁰⁴

³⁹⁹ Denuncia de Diego Bernal..., 397r.

⁴⁰⁰ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*..., p. 17.

⁴⁰¹ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*..., p. 20-21.

⁴⁰² Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*..., p. 18.

⁴⁰³ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*..., p. 15.

⁴⁰⁴ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*..., p. 35.

Jacques Le Goff explica que la idea del purgatorio comenzó a gestarse con el antiguo judeo-cristianismo, nació al tiempo de la expansión del Occidente medieval durante la segunda mitad del siglo XII y alcanzó un rápido éxito en el curso de la siguiente centuria. Refuta que se trate de un lugar intermedio y equidistante entre el cielo y el infierno, en tanto que es transitorio y efímero, a diferencia del cielo y el infierno, que eran para toda la eternidad. Se trataba, en resumen, de un espacio de purificación donde las almas pagaban sus culpas para poder acceder al paraíso.⁴⁰⁵ La estancia en ese lugar era temporal y, además, podía acortarse gracias a los sufragios, es decir, la ayuda espiritual de los vivos.

Con la aceptación de la existencia del purgatorio que estableció el Concilio de Trento, la gente tuvo más certeza sobre la posibilidad de la salvación.⁴⁰⁶ No obstante, en ese momento la preocupación colectiva se volvió hacia la incertidumbre de cuánto tiempo pasarían las almas expiando sus pecados.⁴⁰⁷ Por esta razón, procurar la salvación del alma se convirtió en una prioridad para los novohispanos. Todos los creyentes aspiraban a evadir el infierno, pasar el menor tiempo posible en el purgatorio y llegar al cielo para disfrutar la vida eterna.⁴⁰⁸

Las personas comunes dedicaban gran parte de su vida a tratar de conseguir este fin: oraban constantemente, asistían a la iglesia con frecuencia, practicaban penitencias como ayunos y flagelaciones, hacían obras de caridad, participaban en procesiones y festividades religiosas, pertenecían a cofradías, compraban bulas e indulgencias, hacían donaciones piadosas, mandaban decir misas en nombre de sus almas y las de sus allegados, entre otras cosas. Si cometían algún pecado debían buscar la absolución por medio de la confesión y la realización de las penitencias correspondientes, pues se creía que si alguien moría en pecado iría al infierno, por ello la Iglesia recomendaba confesarse continuamente. Los que descuidaban estas prácticas o pecaban deliberadamente sufrían ante la idea de condenar su alma, por lo que muchas veces se denunciaban a sí mismos ante el Santo Oficio.⁴⁰⁹

A mediados del siglo XVII en la parroquia de Los Reyes sólo había una capilla en mal estado que además no contaba con un cura. En varias ocasiones los vecinos del pueblo

⁴⁰⁵ Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio...*, p. 14-16. Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 20.

⁴⁰⁶ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 35.

⁴⁰⁷ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 35.

⁴⁰⁸ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 15.

⁴⁰⁹ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 15.

intentaron componer el templo, sin embargo, su situación económica no lo permitía. Se trataba, en su mayoría, de mineros que padecían el mal momento que atravesaban las minas del real. Por estas razones, no podían acudir con regularidad a oír misa, confesarse o recibir sacramentos. Algunos optaban por viajar a la parroquia de La Resurrección, que era la más cercana. No obstante, el camino era largo y accidentado, por lo que era imposible recorrerlo de forma cotidiana. Además, la iglesia de este segundo poblado tampoco gozaba de las mejores condiciones materiales. Es lógico que al carecer de atención espiritual, los habitantes de Ostotipac vivieran con una inquietud constante de morir en pecado.

La preocupación latente por la condenación del alma explica que tras la publicación del edicto catorce habitantes de Los Reyes y La Resurrección acudieran al Santo Oficio para hacer acusaciones contra uno o varios de sus vecinos, e incluso contra sí mismos. De este conjunto de denunciante, diez se presentaron en la primera semana posterior a la lectura del edicto. Esto sugiere que para la gente de Ostotipac la denuncia se presentaba como una oportunidad de limpiar la conciencia, ya fuera acusando los delitos ajenos que conocían o confesando los propios. En los mismos interrogatorios que perseguían las reuniones de Agustín, por ejemplo, se pueden encontrar señalamientos contra Pedro de Zúñiga y Francisca de Castañeda. No obstante, estas no fueron las únicas denuncias que el comisario Martínez recibió entre los meses de agosto y septiembre de 1650.

Durante esos mismos días se presentaron otras personas. Isabela Pérez de Zamora se acusó a sí misma por varios motivos: mezclar su menstruación en el chocolate de Juan López para que la quisiera bien, masticar una hierba para saber si otro hombre estaba enojado o no, y dar polvos a un tercer hombre para que se casara con ella. Además, señaló a otras seis personas por buscar o proveer hierbas, raíces y flores con fines amorosos.⁴¹⁰ Gracia de Barbosa denunció a Isabel de Castro por poner el hueso de un muerto debajo de la almohada

⁴¹⁰ Denuncia de Isabel Pérez de Zamora, mestiza, vecina de las minas de Ostotipac, Nueva Galicia, contra sí por haber dado a un hombre en el chocolate su sangre menstrual para que la quisiera bien, por usar una hierba para saber si otro hombre estaba enojado y por haber enseñado a otras personas sobre esa hierba. Denuncia también a Micaela, mulata, por darle una raíz blanca para saber si los hombres estaban enojados; contra Juana Rivas, negra, por darle unos polvos para que Alonso Sid la quisiera; contra Juan Miguel, indio, por darle polvos, flores y otras supersticiones para el mismo fin; contra Josefa de los Santos por traer consigo una raíz para que la quisieran bien los hombres; contra María de Herbas por usar, buscar y dar hierbas de buen querer y contra Ana de Zúñiga por buscarse para ella hierbas de buen querer, Ostotipac, 1650, AGN, México, *Inquisición*, vol. 435, 2ª parte, exp. 206, 418f-420v.

de su mamá para hacerla dormir. Pocos días después se presentó la misma Isabel para confesar ese y otro delito, ya que pocos días antes de la publicación del edicto había buscado hierbas para recuperar la amistad de un hombre.⁴¹¹ Lucía Ana, Nicolás Hurtado, Juana María y María de las Nieves denunciaron a Ana Rodríguez por intentar amansar a su marido mezclando su bebida con polvos, sesos de zopilote o sangre menstrual.⁴¹²

En el primer capítulo se aclaró que la atención espiritual del pueblo de indios de Oztotipac y los demás asentamientos indígenas corría a cargo de la orden franciscana. Las poblaciones españolas, a decir de Peter Gerhard, se encontraban en manos de sacerdotes seculares. Explica que en Ostotipac existieron inicialmente tres parroquias: La Resurrección, San Sebastián y Los Reyes, aunque ésta desapareció eventualmente.⁴¹³ A las anteriores tenemos que agregar una más, ya que según la visita pastoral de Francisco Quijada, comisionado del obispo Juan Ruiz Colmenero, el Real de Santiago también tenía su propia parroquia.⁴¹⁴ De esta forma, se conoce que hacia la mitad del siglo XVII había cuatro parroquias en Ostotipac, todas dependientes del obispado de Guadalajara.⁴¹⁵

El templo de la parroquia de La Resurrección estaba dedicada a la devoción de la Resurrección de Cristo, de ello dan fe dos visitas pastorales: la que hizo Francisco Quijada en 1660 y la que realizó el obispo Juan de Santiago León Garavito en 1679.⁴¹⁶ El curato existió por más de cien años hasta que a finales del siglo XVII, el párroco Juan Ignacio García tuvo un pleito con José Javier Cabrera, cura de San Sebastián, en el que se disputaban la jurisdicción sobre Los Reyes. Este conflicto terminó en un triunfo para el segundo y un periodo de crisis para el primero.⁴¹⁷ Poco tiempo después, Juan Ignacio presentó su renuncia

⁴¹¹ Denuncia de Gracia de Barbosa..., 421f-422v.

⁴¹² Denuncia de Lucía Ana, negra, esclava de Pedro de Gallaga, alguacil mayor de las minas de Ostotipac, Nueva Galicia, contra Ana Rodríguez, vecina del pueblo de Ameca, por darle polvos, sesos de zopilote y sangre de menstruó a su marido para amansarle. Testifica Nicolás Hurtado, Juana María y María de las Nieves, Ostotipac, 1650, AGN, México, *Inquisición*, vol. 435, 2ª parte, exp. 205, 413f-417v.

⁴¹³ Gerhard, *La Frontera Norte...*, p. 123.

⁴¹⁴ Cuaderno donde se escriben..., 23r.

⁴¹⁵ Ortiz, "Introducción" en Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 12.

⁴¹⁶ Cuaderno donde se escriben..., 23r. Libro primero de visitas, así particulares como generales del Ilustrísimo Señor Doctor Don Juan de Santiago de León Garavito que hizo en esta Ciudad y obispado de la Nueva Galicia y León, del consejo de su Majestad en las iglesias parroquiales, cofradías y hospitales, contenidos en ella, Guadalajara, 1678-1679, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Visitas pastorales, cj. 1, 115v. Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 12.

⁴¹⁷ El bachiller Juan Ignacio García, cura beneficiado del Real y Minas de Ostotipac, solicita que se le de descanso y la extinción de su curato por la desolación de la parroquia, Real de San Sebastián, 1770-1780, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, cj. 1, s. f.

debido al estado de abandono que tenía el real, y finalmente se determinó la extinción definitiva de la parroquia, cuya jurisdicción quedaría a cargo de la de Mascota.⁴¹⁸ Yvette Ortiz considera que este evento se explica a través del fenómeno de bonanza y escasez en la producción minera, del cual dependía la creación o desaparición de los sitios mineros, lo que a su vez condicionaba la existencia de los curatos.⁴¹⁹

Es lógico que el templo de la parroquia de San Sebastián estuviera dedicado a San Sebastián. Jorge Garibay sostiene que recibió el nombramiento de parroquia tres años después de la fundación del poblado, es decir, alrededor de 1608.⁴²⁰ Fue en ese año cuando fray Hernando Alonso de Poca Sangre asumió el cargo de cura parroquial.⁴²¹ En ese momento era difícil pensar que casi veinte años más tarde varios de sus feligreses lo denunciarían por practicar hechicería. Según las acusaciones, el sacerdote pidió a una mujer negra esclavizada que moliera una raíz y echara los polvos en el chocolate de un hombre llamado Pedro de Gallaga. Estos polvos “no eran para quitarle la vida sino la potencia”, pues parece que tenían un conflicto originado por el amor de una mujer.⁴²² A pesar de ello, cumplió con sus obligaciones hasta 1636.⁴²³ La parroquia de San Sebastián Mártir existe hasta la actualidad aunque ahora corresponde al obispado de Tepic.⁴²⁴

Sobre la parroquia de Los Reyes se sabe muy poco, es probable que su advocación fuera la de los Santos Reyes, también conocidos como los Reyes Magos. El curato fue erigido desde los primeros años del siglo XVII, poco tiempo después de la fundación del pueblo. Sin embargo, consta que no tuvo una vida larga pues para 1676 su templo ya no aparecía registrado como iglesia parroquial sino como ayuda de parroquia de La Resurrección. Se puede deducir, por lo tanto, que el Real de los Reyes perdió la categoría parroquial antes de esa fecha, lo que no sería extraño, ya que desde el inicio de la centuria había tenido una vida difícil, caracterizada principalmente por la falta de condiciones materiales en el templo y de un sacerdote comprometido con su feligresía.

⁴¹⁸ El bachiller Juan Ignacio García..., s. f.

⁴¹⁹ Ortiz, “Introducción”, en Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 13.

⁴²⁰ Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 14. AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1.

⁴²¹ AHEJ, *Apuntes históricos...*, p. 1. Ortiz, “Introducción” en Sánchez, *Plan de el Curato...*, p. 12.

⁴²² Testificación contra Hernando Alonso poca sangre, por usar polvos para hechicerías, Ostotipac, 1626, AGN, México, *Inquisición*, vol. 360, 1a pte., exp. 84, 239r.

⁴²³ Pulido, *Noticias de la parroquia...*, p. 3.

⁴²⁴ Garibay, *Inventario del Archivo...*, p. 14.

La parroquia del Real de Santiago tenía un templo dedicado a la Santísima Trinidad, de ello da constancia la visita pastoral de Francisco Quijada.⁴²⁵ Se desconoce cuándo fue erigida y cuándo desapareció. De hecho, después de lo que escribieron Paz de Valecillo y Lázaro de Arregui a principios del siglo XVII, se habló muy poco sobre el Real de Santiago. Es probable que esto se deba a que el poblado nunca alcanzó la importancia económica que en algún momento tuvieron Los Reyes, La Resurrección y San Sebastián.

A lo largo del siglo XVII se vivió una situación de precariedad y tensión entre las parroquias de Los Reyes y La Resurrección, la cual inició durante sus primeros años. Como se vio en el primer capítulo, las minas del segundo real fueron descubiertas alrededor de 1605 y motivaron la construcción del asentamiento. Muchos habitantes de Los Reyes se mudaron llevando consigo sus pertenencias, pero también al cura que les administraba los sacramentos e incluso los ornamentos de su antigua iglesia.⁴²⁶ Esto fue lo que contaron varios pobladores del real de Hostotipac que buscaban apoyar al cura de su parroquia, Juan García del Castillo, que a finales del siglo XVIII disputaba la jurisdicción sobre Los Reyes contra el párroco de San Sebastián, José Javier Cabrera y Chacón.

Pedro de Alcántara, uno de los declarantes, dijo que “ha oído decir, que en este Real de Los Reyes en el tiempo que estuvo poblado tenían iglesia cuyas alhajas y ornamentos, se trasportaron al susodicho Hostotipac”.⁴²⁷ Algunos vecinos como Carlos de Amillano, Juan Paulino Damián y Tomás García afirmaron que el sacerdote también participó en el éxodo, pues se fueron “con el cura que a la sazón les administraba los santos sacramentos, y que todas las alhajas y ornamentos que había en la iglesia de este mineral las subieron a aquella santa iglesia que allí edificaron”.⁴²⁸ Gracias a estos testimonios sabemos que el pueblo de Los Reyes tuvo una iglesia que funcionaba como parroquia durante los primeros años del siglo XVII. No obstante, su ornamentación y su administrador espiritual fueron trasladados al templo del nuevo real poco tiempo después de que sus minas fueron descubiertas.

De esta forma, la parroquia de Los Reyes quedó pobremente adornada y sin sacerdote que diera misa o administrara sacramentos desde 1605, más o menos. Aunque eventualmente

⁴²⁵ Cuaderno donde se escriben..., 23r.

⁴²⁶ De los autos seguidos entre los curas..., 9r-13v.

⁴²⁷ De los autos seguidos entre los curas..., 9r-13v.

⁴²⁸ De los autos seguidos entre los curas..., 9r-13v.

llegó otro religioso para atender a los fieles que se habían quedado en el pueblo, parece que no mostró mucha disposición, ya que para la segunda década del siglo varios de esos feligreses preferían ir al curato de La Resurrección, lo que terminó por incomodar a los fieles de esta parroquia. En 1623 Juan García Bravo, vecino de dicho pueblo, informó al obispo Francisco de Rivera y Pareja que pagaba 200 pesos de salario al bachiller Alonso de San Martín, cura de la parroquia, por la administración de los sacramentos. Añadió que costeaban la misma cantidad sus vecinos Diego Flores Casal y Pedro de Hortigosa, quienes al igual que él tenían haciendas de minas y molienda, así como cuadrillas para la extracción de metales en ese poblado. De este modo, se sumaba un total de 600 pesos para los honorarios del sacerdote.⁴²⁹

Exponía esa situación para quejarse de que Sebastián de Guzmán, Antonio de Figueroa y Agustín de Zúñiga, quienes poseían minas y cuadrillas en el mismo cerro y recibían sacramentos del cura Alonso pero sin pagarle un solo real “ni dándole de limosna para esta iglesia excusándose con decir que tienen sus vicarios en sus reales y que no quieren pagar por esta razón”.⁴³⁰ No buscaba con esto excusarse de su respectivo pago, según refería, sino conseguir “mayor abundamiento en el ornato de su iglesia”, lo que sugiere que la iglesia de La Resurrección tampoco gozaba de excelentes condiciones. Los tres hombres que mencionó eran vecinos de Los Reyes, pero acudían de manera despreocupada a la parroquia de La Resurrección para solicitar atención espiritual y a cambio no dejaban ninguna aportación económica para el templo ni para el sacerdote alegando que esas obligaciones las tenían únicamente con la parroquia de su real.

Juan García Bravo pedía al obispo que estos hombres pagaran lo que “le pareciere pueden pagar pues no tienen los susodichos menos gente de cuadrilla que yo y mis compañeros y de no querer pagar pido y suplico [...] mande al padre vicario no les administre y que les mande reconocer sus parroquias y no los admita en nuestra iglesia”.⁴³¹ La molestia

⁴²⁹ Juan García Bravo, minero en el Real de la Resurrección, sobre que los demás mineros paguen al Vicario lo mismo que él paga por la administración de los santos sacramentos, Real de San Sebastián, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, 1623-1624, exp. 33, cj. 1, 1r. En 1660 Juan García Bravo testificó para la certificación de la edad de Francisco Ramiro, hijo de su compadre Juan Ramiro Manrique. Declaró tener 70 años, por lo que para 1623 debía tener apenas 33 años. Información de parte de Juan Ramiro Manrique..., 1v-2r.

⁴³⁰ Juan García Bravo, minero..., 1r.

⁴³¹ Juan García Bravo, minero..., 1r.

del minero era clara. Exigía que contribuyeran de acuerdo a lo que el diocesano juzgara conveniente o que se marcharan de forma definitiva a la parroquia que les correspondía. El obispo revisó la petición y decidió que antes de impartir justicia debían extenderse copias del documento para los curas de La Resurrección y Los Reyes, de modo que éstos pudieran declarar a quién pertenecía esa administración espiritual.⁴³² Es lamentable que en el expediente no se encuentre el testimonio del segundo ni la resolución del diocesano. La declaración del primero, sin embargo, compensa un poco esas ausencias.

El bachiller Alonso de San Martín dio fe de que en los doce años que llevaba siendo cura de La Resurrección había "administrado las dichas haciendas e indios que hay en ellas de Agustín de Zúñiga, de Antonio de Figueroa y el capitán Guzmán y siempre los indios de ellas han reconocido [en] las semanas santas la parroquia de La Resurrección y [...] les [ha] administrado todos los santos sacramentos en el dicho tiempo".⁴³³ Aseveró que por más de una década había dado atención espiritual a estos hombres, al igual que a los indígenas que vivían en sus haciendas. No he encontrado mayor información sobre aquel supuesto vicario de Los Reyes ni sobre su curato. En caso de que haya redactado su declaración tal como lo hizo su homólogo, desconozco si llegó a las manos del obispo, ya que tampoco hay registro de la justicia que éste dispuso. Lo cierto es que estas circunstancias nos hablan de un sacerdote ausente y de una parroquia profundamente desatendida.

Como hemos podido ver, las demandas de Juan García Bravo respondían al deseo de mejorar la ornamentación de su iglesia, lo que sugiere que sus condiciones eran apenas más decentes que las del templo de Los Reyes. Un año después, en 1624, otro minero de La Resurrección llamado Juan de Barros, externó una queja que parece confirmar esta situación de precariedad en el edificio. Alegó que se había endeudado para terminar de construir la capilla mayor debido a que algunos vecinos se rehusaban a cumplir con sus aportaciones. Su representante legal manifestaba que su "parte está hoy muy empeñado y adeudado y destruido por haberse empeñado con diferentes personas en haber edificado y hecho la capilla mayor de la dicha iglesia".⁴³⁴ Para resolver este problema, consiguió que le fuera librado un

⁴³² Juan García Bravo, minero..., 1v.

⁴³³ Juan García Bravo, minero..., 1v-2r.

⁴³⁴ Juan García Bravo, minero..., 4r.

mandamiento que obligaba a pagar a quienes “debían metales a la fábrica de la iglesia”. Se refería específicamente a Simón Rodríguez y Pascual Marín.⁴³⁵

Juan de Barros pidió al padre Hernando Alonso Poca Sangre, cura de San Sebastián, que de acuerdo a lo que mandaba ese documento oficial, notificara a los involucrados y los pusiera en la tablilla, la cual era una lista usualmente hecha sobre una tabla en la que se escribían los nombres de los públicos excomulgados.⁴³⁶ El vicario se negó y Pascual Marín obtuvo otra disposición que retrasaba el cumplimiento de su pago. Por estas razones el inconforme exigió al obispo que forzara a los curas de los reales a cumplir con el tenor del mandamiento, lo que finalmente le fue concedido.⁴³⁷ Este testimonio nos permite saber que la capilla principal de la iglesia de La Resurrección se había construido con mucho sufrimiento y que el endeudamiento de los mineros era una situación constante.

Algunos años después fray Gerónimo de Castillete observó que además de la escasez material en los templos, había una laxa vigilancia del Santo Oficio en los reales de Ostotipac, la cual estaba íntimamente relacionada con su condición geográfica. Después de haber leído los edictos de fe en 1626, juzgó que "por lo menos queda el zumbido de inquisición en aquellas partes remotas y sería de gran importancia que algunas veces saliese algún comisario por estas partes remotas pero con comisión de azotar a indios, negros y mulatos por materia de hechicerías de que hay mucho que enmendar por aquellas partes y lo mas en gente baja".⁴³⁸ Este sacerdote condenó la abundancia de prácticas mágicas en grupos sociales específicos, por lo que sugería que de vez en cuando se enviara a un comisario facultado para castigar enérgicamente esos delitos.

Las condiciones del templo de Los Reyes no habían mejorado para mediados de siglo. Esto se sabe gracias a un informe que Juan de Robles Rebolledo, vecino del real, dirigió en 1654 al obispo Ruiz Colmenero. En él hablaba sobre el estado en que se encontraba la iglesia. Aseguraba que quería desengañarlo de los malos informes que le habían dado con anterioridad, de los cuales no poseo otras referencias.⁴³⁹ Dijo que habiendo acudido para

⁴³⁵ Juan García Bravo, *minero...*, 4r.

⁴³⁶ RAE, “Tablilla” en *Diccionario de Autoridades*, tomos I-VI, 1726-1739, (sitio web), <https://apps2.rae.es/DA.html> (consulta: 13 de marzo de 2023).

⁴³⁷ Juan García Bravo, *minero...*, 4r.

⁴³⁸ Testificación contra Polonia de Guzmán..., 228r-228v.

⁴³⁹ Juan de Robles solicita licencia..., 1r-1v.

arrendar su hacienda observó que era necesario “edificar y levantar y hacer de nuevo la iglesia como lo hice y lo vería vuestra señoría ilustrísima en la carta e informe que Juan Ramiro Manrique dio [...] esta cuaresma pasada”.⁴⁴⁰ Su testimonio indica que el templo se había deteriorado tanto que había sido necesario construirlo nuevamente.

Juan de Robles mencionó una carta que Juan Ramiro Manrique había enviado al obispo un año antes durante la cuaresma, en la cual informaba la intención de reconstruir la iglesia. Expresó que “hacía relación de lo dicho y del mucho gentío que en aquella ocasión había pues pasaban de ciento y cincuenta personas e informe que nos condujo a ello el beneficiado que a la sazón era de este partido”.⁴⁴¹ Con esto nos indica que había aproximadamente 150 habitantes en Los Reyes, mientras que un padrón de población de 1652 nos deja saber que para esos años La Resurrección contaba con 465 pobladores.⁴⁴²

Tanto en el escrito de Juan de Robles como en la carta de Juan Ramiro que había citado, los vecinos dejaban ver sus demandas espirituales. Entre otras cosas, manifestaban el deseo de poder enterrar a sus difuntos y celebrar la semana santa en su real.⁴⁴³ Juan de Robles lamentaba: “hasta el día de hoy no hemos tenido en nuestra iglesia más de una misa que se celebró por necesidad que hubo de dar la comunión a un enfermo que estaba en riesgo de muerte”.⁴⁴⁴ El agonizante era Andrés González de Rueda, un hombre que vivía en condiciones de pobreza, lo que había motivado la caridad de sus vecinos. La comunión, que en estos casos recibía el nombre de “viático”, era el principal sacramento que debía suministrarse a un moribundo, ya que le daba oportunidad de confesarse y arrepentirse de sus pecados. Por esta razón, se consideraba que comulgar era una guía para el más allá.⁴⁴⁵

Andrés falleció pasados quince días de la misa y las cosas se complicaron para los vecinos del real. Para los novohispanos la búsqueda de la salvación no terminaba con la muerte, todavía era indispensable darle una sepultura cristiana.⁴⁴⁶ Sus ojos cerraron de noche, de modo que no había forma de ir a enterrar su cuerpo a la iglesia de San Sebastián como

⁴⁴⁰ Juan de Robles solicita licencia..., 1r.

⁴⁴¹ Juan de Robles solicita licencia..., 1r.

⁴⁴² Padrón de Hostotipac de 1652..., 1r-3v.

⁴⁴³ Juan de Robles solicita licencia..., 1r.

⁴⁴⁴ Juan de Robles solicita licencia..., 1v.

⁴⁴⁵ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*..., p. 50.

⁴⁴⁶ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*..., p. 51.

había dispuesto en su testamento. Al amanecer ya se encontraba en un estado de descomposición avanzado, lo que hizo aún más difícil pensar en trasladarlo:

[...] tratamos al siguiente día de madrugada de llevarle a dicha iglesia de San Sebastián, estaba tan corrupto que no hubo persona que se atreviera de llegarse a él por la mucha podredumbre que de su cuerpo había salido por todas partes acancerado y no había hombre que le pudiera sufrir respecto de ser esta tierra caliente y muchas lluvias pues fue en el mes de agosto por lo cual y por ser malo el camino de aquí al real de San Sebastián y haber de distrito cinco leguas no hubo quien se atreviese a llevarlo menos que no fuese a riesgo de la vida por algún contagio pestilencial [...]⁴⁴⁷

Nadie quería arriesgar su salud llevando un cuerpo putrefacto a través de un camino que no sólo era largo y accidentado sino que además se volvía insufrible debido al calor y las constantes lluvias. Por esta razón, y pese a la última voluntad del occiso, los vecinos decidieron sepultarlo en la iglesia de Los Reyes “pues en ella hay otros muchos cristianos enterrados como es público y notorio a toda esta tierra el haberse celebrado los santos sacramentos en ella de muchos años a esta parte”.⁴⁴⁸ Las inhumaciones en el templo eran evidencia de que las administraciones espirituales habían sido frecuentes en el pasado aunque hacia mediados del siglo XVII ya no se practicaban más. Además, no debemos ignorar el hecho de que el Tercer Concilio Mexicano, así como el Concilio de Trento, hacía énfasis en la importancia de administrar este sacramento a los moribundos.

La misa que se celebró para dar el viático al agonizante fue oficiada por el licenciado Francisco López, quien era vicario de San Sebastián y de Los Reyes al mismo tiempo. Se trató de una ceremonia insólita y forzosa. Juan de Robles dio fe de que antes de eso había existido una larga escasez litúrgica en el templo de Los Reyes, lo que es fácil de entender si tomamos en cuenta que el cura tenía jurisdicción sobre dos parroquias. Es lógico que al

⁴⁴⁷ Juan de Robles solicita licencia..., 1v.

⁴⁴⁸ Juan de Robles solicita licencia..., 1v.

dobletear, una de las dos feligresías quedara desatendida. La penosa situación del cuerpo de Andrés González le había servido a Juan de Robles para exponer este grave problema y para reiterar, al final de su informe, la petición de todos los vecinos:

que se nos administren los santos sacramentos en semana santa y pascua y poder enterrar cada que se ofrezca a los difuntos que murieren en este real como se han muerto con la enfermedad y peste que ha andado estos días y nos cuesta muy gran trabajo el llevarlos sobre bestias tan grande distrito como hay de aquí al real de San Sebastián y porque hay muchos enfermos al presente le suplico a vuestra señoría por amor de dios y por su buen celo se sirva de otorgarnos esta licencia.⁴⁴⁹

Por medio de estas palabras los habitantes de Los Reyes solicitaban al obispo licencia para enterrar a los muertos en la iglesia del real cuando fuere necesario, así como para recibir los sacramentos al menos en la Semana Santa y el día de Pascua. Como se puede ver, el escrito de Juan Robles permite evaluar el desarrollo de dos actores que habían gestado sus condiciones desde principios de siglo: una iglesia primigenia irreparable que no tuvo más remedio que ser destruida para levantar un nuevo templo y una feligresía carente de atención espiritual, a la cual le dolía profundamente haber escuchado apenas una misa en el lapso de un año, no celebrar las fiestas santas y ni siquiera poder enterrar cristianamente a sus difuntos, los cuales abundaban por las constantes enfermedades.

Al año siguiente, en 1655, el licenciado Pedro de Ocaña, cura beneficiado y juez eclesiástico de San Sebastián, visitó una capilla que se encontraba en una hacienda de Los Reyes. Esta inspección fue ordenada por el obispo y tenía la intención de observar la decencia del templo. El informe que resultó fue remitido a la autoridad eclesiástica por dos hombres que ya han sido mencionados varias veces en este trabajo: Diego Bernal Barraza y Juan

⁴⁴⁹ Juan de Robles solicita licencia..., 1v.

Ramiro Manrique.⁴⁵⁰ Estos mineros pedían autorización para usar la capilla en menos de un año y se expresaron en los siguientes términos:

[...] en conformidad de un mandamiento de su ilustrísima para hacer visita de la decencia para celebrar el santo sacrificio de la misa en una capilla que tenemos en dicha hacienda y que habiéndola vuestra merced hecho al pie del dicho mandamiento la remitimos a su ilustrísima para que en su conformidad fuese servido darnos licencia para que se celebrase en dicha capilla a más tiempo de diez u once meses [...]⁴⁵¹

Es muy probable que la capilla que Pedro de Ocaña visitó haya sido la misma que Juan de Robles presumió haber levantado un año antes. Después de eso, Juan Ramiro y Diego Bernal aseguraron que habían entregado mandamiento y certificación al bachiller Manuel Gallardo, quien era secretario del obispo. Tras su repentina muerte, no supieron a dónde dieron a parar los documentos, de modo que los dieron por perdidos. Por eso solicitaban "licencia amplia para que se pueda celebrar en dicha capilla y bautizar y enterrar los difuntos que allí fallecieron, para lo cual necesitamos vuestra merced nos de otra certificación de la decencia de dicha capilla".⁴⁵² Durante la visita, Pedro de Ocaña describió "que es las paredes de adobes y techumbre de zacate y el adorno de altar ornamento y misal está decente para poder celebrar el santo sacrificio de la misa y tiene cáliz y corporales".⁴⁵³ A pesar de que su

⁴⁵⁰ Petición de Juan Ramiro Manrique y Diego Bernal para celebrar una misa en la capilla de la hacienda del real de los Reyes, Real de San Sebastián, 1655, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, exp. 33. cj. 1, s.f. Seguir el rastro documental de Diego Bernal fue complicado, debido a que hubo más de una persona con este nombre en Ostotipac a mediados del siglo XVII. Para hacer distinciones fue indispensable analizar inconsistencias en las edades y las firmas. Ante el Capitán Don Felipe Martínez Alcalde Mayor del Real de San Sebastián de Hostotipac, presentó Mariana de Cosío denuncia contra el Alcalde Mayor de Tepespa por los procesos inadecuados en los inventarios de bienes de su difunto marido Don Diego Bernal, en dicha jurisdicción, entre las propiedades está un esclavo y se incluye escritura de venta, Real de San Sebastián, 1706, ARANG, Guadalajara, *Bienes Difuntos*, cj. 256, exp. 4, Prog. 2821, 7v-13v. Diego Bernal solicita una merced para gozar legítimamente de sus tierras, Guadalajara, 1696, AIPEJ, Guadalajara, *Tierras y Aguas*, Primera Colección, libro 2, exp. 31, 209r-209v. Fe de bautismo, Real de San Sebastián, 1615-1683, AHPSSM, San Sebastián, *Sacramental*, Bautismo, vol. 07, cj. 1, s.f. Fe de matrimonio, Real de San Sebastián, 1686-1960, AHPSSM, *Sacramental*, Información matrimonial, vol. 05, cj. 16, s.f.

⁴⁵¹ Petición de Juan Ramiro Manrique y Diego Bernal..., s.f.

⁴⁵² Petición de Juan Ramiro Manrique y Diego Bernal..., s.f.

⁴⁵³ Petición de Juan Ramiro Manrique y Diego Bernal..., s.f.

infraestructura era rudimentaria, juzgó que era suficiente para la celebración litúrgica, por ello autorizó la certificación.

Se desconoce si después de esta autorización realmente se celebró alguna misa en la capilla, lo que sí se sabe es que algunos años después se encontraba en condiciones lamentables. Entre 1659 y 1662 el diácono Francisco Quijada visitó las minas de Ostotipac como parte de una comisión que le había encomendado el obispo Ruiz Colmenero. Lo registrado en su bitácora deja ver que la situación había empeorado, pues reportó lo siguiente: "No se reconoció el real viejo de Los Reyes porque dijo el bachiller Pedro de Ocaña cura del [pueblo] que estaba caída la capilla y no se celebraba en ella, ni podrán reedificarla Diego Bernal y Ramiro Manrique por estar sumamente pobres".⁴⁵⁴ Su testimonio revela que el templo había sido destruido nuevamente y que a pesar de las intenciones de los feligreses, la situación económica del pueblo no permitía su reconstrucción.

La descripción del comisionado contrastó con las observaciones que hizo de las iglesias parroquiales de los otros reales, las cuales halló en buen estado. Sobre la de La Resurrección refirió que se hallaba "en lo material del edificio muy bien tratada, [...] y con los ornamentos necesarios para la celebración del santo sacrificio de la misa".⁴⁵⁵ Aprovechó la ocasión para visitar el hospital de Nuestra Señora de la Natividad que se encontraba en el mismo real. Observó que su iglesia estaba en buenas condiciones pero también notó que no se había dispuesto el jacal ni las camas que había ordenado el obispo debido a la pobreza de los feligreses.⁴⁵⁶ Después de eso visitó el templo de San Sebastián, el cual encontró "con suficiente decencia".⁴⁵⁷ Finalmente, en el Real de Santiago "visitó la iglesia parroquial de la Santísima Trinidad, y la halló estar bien tratada en lo material del edificio y con suficiente decencia".⁴⁵⁸

Las actas de bautismo consultadas en el Archivo Histórico Parroquial de San Sebastián Mártir hacen constar que para 1662 ya existía una capilla con pila bautismal en Los Reyes donde el cura Diego de Aguirre administraba los sacramentos. En uno de los

⁴⁵⁴ Cuaderno donde se escriben..., 24v.

⁴⁵⁵ Cuaderno donde se escriben..., 23r.

⁴⁵⁶ Cuaderno donde se escriben..., 23r.

⁴⁵⁷ Cuaderno donde se escriben..., 24r.

⁴⁵⁸ Cuaderno donde se escriben..., 23r.

registros, por ejemplo, puede leerse: "exorcicé, bauticé, crismé y puse los santos óleos en la capilla y pila bautismal del Real de Los Reyes a una niña a quien puse por nombre Juana".⁴⁵⁹ Es probable que, después de varios intentos y no pocos esfuerzos, los vecinos hubieran logrado habilitar el templo con las condiciones y licencias necesarias para la administración de los sacramentos. Sin embargo, esto no terminó con el problema.

En el mismo repositorio encontré una foja muy deteriorada y datada en 1676, a la que el paso del tiempo y la acción de los roedores le han arrebatado la parte inferior y superior derecha, lo que solamente permite una lectura fragmentada pero no por ello inutilizable. El principio del documento, una de las partes más afectadas, parece hablar sobre el mismo Diego de Aguirre y una capellanía de misas. La siguiente parte es más clara, presenta un informe sobre el estado en que se encontraba la iglesia de Los Reyes:

al presente yerma y despoblada la iglesia del Real de los Reyes, ayuda de parroquia de esta La Resurrección, y que los bienes pertenecientes a dicha iglesia paran en poder de Diego Bernal Barrazas vecino de este partido el cual los ha retenido y retiene en cuya atención y para que estén con la decencia que se debe.⁴⁶⁰

No queda claro si el texto se refiere a la capilla de la que hemos estado hablando o al templo principal del real, del cual no habíamos tenido noticias en mucho tiempo. De cualquier forma, la información es valiosa pues confirma que el templo se encontraba en estado de abandono y que sus bienes eran resguardados por Diego Bernal con el fin de conservarlos en buenas condiciones. Además, aclara que el pueblo Los Reyes ya había perdido la categoría de parroquia y para ese momento su jurisdicción había sido adjudicada a la de La Resurrección. La parroquia de San Sebastián, por otro lado, se perfilaba como la más importante de Ostotipac. En 1689 el cura Diego de Aguirre manifestaba que este real era "cabecera de beneficio: [y] tiene su parroquia con pila bautismal".⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Fe de bautismo de Juana Villalobos, Real de Los Reyes, 1662, AHPSSM, San Sebastián, *Sacramental, Bautismo*, 1615-1683, vol. 07, cj. 1, s.f.

⁴⁶⁰ Informe sobre los bienes del Real de Los Reyes, Real de Los Reyes, 1676, AHPSSM, San Sebastián, *Sacramental, Bautismo*, 1615-1683, vol. 07, cj. 1, s.f.

⁴⁶¹ Razón de Don Diego de Aguirre..., 1r.

La precariedad de la infraestructura religiosa y de la atención espiritual se prolongó por más de un siglo en Los Reyes. En 1776 el bachiller Juan Ignacio García, cura de Hostotipac, expresaba que cien familias de ese real que le instaban “por repetidas ocasiones a que pase a celebrar el santo sacrificio de la misa y socorrerles con más prontitud en las urgencias espirituales”.⁴⁶² Manifestaba que desde su repoblamiento en 1768 tanto él como sus antecesores se habían encargado de proveer a sus habitantes de “pasto espiritual”.⁴⁶³ Parece que éstos lo respaldaban pues ese mismo año elaboraron un escrito en el que se quejaban de no poder escuchar la liturgia ni recibir la administración de los sacramentos como era debido. Uno de ellos, Miguel Puga, reclamaba que llevaba 7 meses sin oír misa.⁴⁶⁴

En sus testimonios los vecinos no dejaron de acentuar la gran dificultad que representaba acudir a la parroquia de San Sebastián: “en las necesidades que acaecen para la administración de los santos sacramentos por la fragosidad del camino y la distancia de cuatro leguas poco más o menos que le parece hay y lo intransitable del camino y precipicios que se pasan para el ocurso”.⁴⁶⁵ Ante la falta de condiciones materiales en el templo y la consecuente escasez litúrgica, los habitantes de Los Reyes pensaron en dos opciones: pedir al cura de Hostotipac que pasara de vez en cuando para oficiar misa o acudir directamente a su parroquia, lo que era complicado debido a las condiciones geográficas de la región. Por ese motivo, el bachiller Juan Ignacio García solicitaba licencia para erigir una iglesia ayuda de parroquia, lo que finalmente le fue concedido.⁴⁶⁶

Para finales del siglo XIX la situación no era muy diferente. En 1897 los vecinos de Los Reyes exponían al obispo que su antigua capilla se encontraba en ruinas y abandonada por sus peligrosas condiciones. Lamentaban que sólo se celebraba misa en los días festivos en un altar portátil y a la intemperie, lo que incomodaba mucho al padre y a los fieles.⁴⁶⁷ Como se ha podido apreciar, la queja de esta comunidad había sido la misma durante casi trescientos años. El templo se encontraba en condiciones menesterosas donde no podía

⁴⁶² De los autos seguidos entre los curas..., 25r.

⁴⁶³ De los autos seguidos entre los curas..., 29r.

⁴⁶⁴ Construcción de una iglesia, ayuda de parroquia, Real de San Sebastián, 1775, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, exp. 33, cj. 1, 2r.

⁴⁶⁵ Construcción de una iglesia..., 3r.

⁴⁶⁶ Construcción de una iglesia..., 9r.

⁴⁶⁷ Pulido, *El Real y minas...*, p. 96-97.

celebrarse la liturgia ni los sacramentos, lo que generaba profundas necesidades espirituales entre los vecinos, quienes constantemente trataron de buscar soluciones.

A mediados del siglo XVII la situación de Los Reyes era particularmente desfavorable. Al problema religioso se sumaba una fuerte crisis económica que impedía mejorar las condiciones del templo. Algunos vecinos acudían a la parroquia de La Resurrección en busca de atención espiritual, sin embargo, la incomodidad del viaje ocasionaba que esto sólo ocurriera en momentos especiales, principalmente cuando requerían la administración de un sacramento. Además, se las ingeniaban para deslindarse de las obligaciones pecuniarias, lo que provocó el enfado de los fieles de esta jurisdicción. A pesar de que hubo varios intentos por reparar el templo, la falta de recursos siempre representó un impedimento. No hay que olvidar que para estas fechas las minas del real atravesaban un periodo de borrasca, lo que afectaba directamente a los mineros.

Debido a las exiguas condiciones litúrgicas los pobladores de Los Reyes pasaban largos periodos sin poder escuchar misa, celebrar fiestas religiosas ni recibir los sacramentos, lo que implicaba que no podían bautizar a sus niños ni enterrar a sus muertos. Por si fuera poco, sus condiciones económicas entorpecían la posibilidad de hacer donaciones, organizar cofradías o fundar capellanías en nombre de los familiares que habían fallecido. Si entendemos que todas estas condiciones eran necesarias para la salvación, es lógico que vivieran con un miedo constante de morir en pecado, lo que condenaría su alma a una estancia prolongada en el purgatorio, o incluso, al infierno.

Debemos recordar que desde finales del siglo XVI había comenzado a tomar fuerza el culto al purgatorio. Los vecinos de Los Reyes, al igual que muchos novohispanos, deseaban pasar el menor tiempo posible en este sitio para ascender rápidamente al cielo y disfrutar de la vida eterna, lamentablemente las condiciones materiales de su parroquia no les favorecían. La escasez litúrgica aumentó su inquietud por la salvación y les generó curiosidad por saber qué había pasado con las almas de las personas que habían muerto en el real: “preguntó el dicho Agustín de Zúñiga por las almas de algunos difuntos sus conocidos que fallecieron en este dicho real”.⁴⁶⁸ La preocupación por el tiempo que pudiera durar su

⁴⁶⁸ Denuncia de Diego Bernal..., 395v.

estancia en el purgatorio también es notorio en las preguntas que hacían a través del denunciado:

asimismo les preguntaba cuántos años, meses y días tenían de pena o de gloria las almas de algunos difuntos, y con una raya que hacían grande daban a entender que un año y con otra menor un mes y con otra más pequeña un día y multiplicados de esta manera las rayas grandes o pequeñas respondían todo el tiempo que querían, en especial se acuerda que le dijo haber sabido de dichos duendes con dicho modo de responder que el alma de Benito Baez de Sampayo había un año y un día que estaba en el purgatorio [...] ⁴⁶⁹

Como podemos ver, el contexto económico, social y religioso de los vecinos de Los Reyes influyó de forma importante en sus inquietudes sobre el más allá, las cuales se vieron reflejadas en las preguntas que hacían a los duendes. Al poco tiempo de la fundación del real, su iglesia se quedó sin cura ni ornamentos y permaneció en condiciones lamentables durante mucho tiempo. Hacia 1650 había muy pocas familias habitándolo, las cuales carecían de atención espiritual. No había un sacerdote que atendiera la parroquia y pese a que algunos vecinos intentaron edificar una capilla, no tuvieron éxito. Debido a esto, cuando requerían la administración de un sacramento, algunos vecinos se atrevían a soportar el duro viaje a la parroquia de La Resurrección. Sin embargo, cuando se trataba de necesidades espirituales más cotidianas era más común acudir a medios extraoficiales.

Jair Acevedo explica que, cuando la gente sentía que sus súplicas no eran oídas por las entidades divinas, era común que la desesperación les llevara a solicitar ayuda de personajes y fuerzas considerados nocivos por la Iglesia.⁴⁷⁰ En este caso, hemos podido comprobar que, ante la ausencia de condiciones litúrgicas en el templo, los vecinos de Los Reyes buscaron respuestas espirituales a través de los duendes que había contactado Agustín de Zúñiga, los cuales parecían tener características piadosas, tales como permiso divino y conocimiento sobre el estado de las almas en el más allá. Esta novedad atrajo a algunas

⁴⁶⁹ Denuncia de Diego Bernal..., 400v.

⁴⁷⁰ Jair Acevedo, “«Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar»: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano. Una poética de la subversión”, Tesis de Maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2019, p. 293-294.

personas de La Resurrección que no tenían menor interés sobre la otra vida, y que además estaban emparentadas con los involucrados.

Conclusiones

La abrupta geografía de la región, así como las dinámicas demográficas y económicas propias de la minería, fueron factores que influyeron en la austeridad de la vida cotidiana de los reales de Ostotipac, marcados por el abandono, la pobreza y la inaccesibilidad. Por lo tanto, también sirven para explicar las condiciones materiales de la parroquia y la escasa atención espiritual que existía en los reales, principalmente en Los Reyes. La presente investigación ha explorado a profundidad el imaginario de los habitantes de este centro minero en relación con los duendes y su conexión con las almas del más allá a mediados del siglo XVII. A través del análisis exhaustivo de los expedientes inquisitoriales y su contextualización en el ámbito socioeconómico se ha logrado arrojar luz sobre esta peculiar y poco documentada relación.

El primer capítulo presentó un detallado contexto histórico y geográfico sobre las minas de Ostotipac. Aunque inicialmente hubo cierta confusión sobre su ubicación, se logró establecer que se encontraban en el actual San Sebastián del Oeste, un municipio protegido por la misteriosa Sierra Madre Occidental de Jalisco. Esta precisión evidenció la situación de marginación y difícil acceso que ha tenido la región hasta nuestros días, lo que ha contribuido en gran parte a la conservación de su patrimonio natural y cultural. Así pudimos saber que estas tierras fueron dominadas por los tecoxines, un pueblo guerrero que, después de varios enfrentamientos, fue sometido por los españoles tanto en lo militar como en lo espiritual. La posterior colonización provocó que la población indígena disminuyera de forma dramática y que los grupos supervivientes fueran reducidos a pueblos de indios como el de Oztotipac. Los españoles, por otro lado, hallaron minas de plata y fundaron los reales de Los Reyes, La Resurrección, Santiago y San Sebastián.

Aunque estos pueblos no alcanzaron la prominencia de los centros mineros más grandes de la Nueva Galicia y otras partes del Virreinato, jugaron un papel importante en la economía regional. Se estudió la fundación y evolución de estas comunidades, las cuales se desarrollaron de forma interdependiente mas no uniforme, era común que la abundancia de una representara escasez para las demás. Se trataba de un fenómeno propio de la minería: las vetas se agotaban o se volvían inaccesibles y los administradores preferían probar suerte en otras antes que dar mantenimiento o dedicar esfuerzo a las anteriores. La mayoría de las veces apostaban por inversiones mínimas y ganancias rápidas. Esto ocurrió en Los Reyes durante

los primeros años del siglo XVII, la decadencia de sus minas causó que la mayoría de sus pobladores se mudaran a La Resurrección. Algunos se quedaron, sobre todo aquellos que se encontraban atados por las deudas. Este fue el caso de Agustín de Zúñiga, un hombre que a mediados de siglo comenzó a organizar reuniones en su casa para hablar con duendes.

En el segundo capítulo se abordó la compleja definición de los duendes en la tradición hispana para tratar de rastrear su origen y evolución cultural hasta el momento en que llegaron a tierras americanas. Se analizó desde distintas perspectivas, incluyendo la historiografía contemporánea, la tradición oral, la documentación inquisitorial y la literatura de la época. Gracias a ello se pudo determinar que estas criaturas son parte de un conjunto más amplio de seres mágicos conocido como mundo de las hadas o feérico. Se observó que a lo largo del tiempo se les ha atribuido una variedad de características, de modo que también han sido objeto de múltiples interpretaciones. Se exploraron varias teorías sobre su origen, desde su posible relación con antiguas tribus de estatura pequeña hasta su asociación con deidades locales y espíritus de familiares fallecidos en las mitologías noreuropeas. A partir de la llegada del cristianismo a estas zonas las élites eclesiásticas los asimilaron con demonios y comenzaron a construir un discurso hegemónico que predominó en el mundo hispano durante toda la Edad Media y gran parte de la Edad Moderna. Esto no evitó que surgieran interpretaciones heterodoxas como aquella que los consideraba ángeles caídos o la del padre Fuentelapeña que los imaginaba como animales surgidos de la putrefacción del aire.

Al ser la visión predominante, las ideas sobre la demonización de los duendes atravesaron el océano a bordo del imaginario de los conquistadores y los colonizadores españoles. En la Nueva España estos seres coexistieron con múltiples creencias y figuras mágicas como aluxes, balames, chaneques, entre otras, cada una con sus propias características y funciones. La interacción de las diferentes tradiciones culturales contribuyó a la formación de una tradición feérica única. Aunque con raíces en el folclore hispano, estos duendes adquirieron particularidades propias y se amalgamaron con elementos indígenas y africanos. Se adaptaron a las realidades locales adoptando rasgos que reflejaban la relación de las comunidades con su entorno. A pesar de que la interpretación hegemónica influyó de manera determinante en las manifestaciones artísticas y la percepción popular, los duendes experimentaron cambios y reinterpretaciones, en parte debido a la convivencia con otras

tradiciones. Sin duda, el estudio de estos seres en el contexto novohispano revela la riqueza y complejidad de las interacciones culturales, así como la capacidad de las tradiciones mágicas para adaptarse y transformarse en función de las circunstancias regionales.

Las denuncias provienen de una variedad de personas, incluidos vecinos, familiares y conocidos de Agustín, quienes confirmaron la existencia de los encuentros entre el acusado y los duendes. El hecho de que las reuniones fueran conocidas públicamente indica que formaban parte de la vida cotidiana de Ostotipac y resalta la aceptación que tenía esta creencia en ciertos círculos sociales. Además, los mismos testimonios dejan ver varios aspectos clave sobre cómo imaginaban a estos seres: la manifestación en hogares humanos, la presencia en espacios rurales y dedicados a la minería, la comunicación por medio de golpes y ruidos, la manifestación sin forma física, la actividad nocturna, la vida en comunidad, la organización jerárquica, la susceptibilidad ante conjuros de protección, así como el gusto por las bromas y travesuras. Todos estos constituyen tópicos folclóricos presentes en narrativas populares tanto españolas como novohispanas, lo que sugiere cierta consistencia y continuidad con respecto a las ideas sobre estas criaturas en distintas partes del mundo hispánico.

El tercer capítulo aborda una interpretación heterodoxa sobre los duendes en la región de Ostotipac. Al analizar las denuncias se determinó que la creencia en duendes era generalizada y tolerada en esta región aunque la población parecía dividirse en dos grupos en función a la interpretación que hacían de los duendes. Por un lado, estaban aquellos que los concebían como seres demoniacos, de acuerdo a la visión de la Iglesia; por otro, se encontraban aquellos que los consideraban criaturas con características piadosas, con permiso divino para convivir con los humanos y conocer el destino de las almas. Los vecinos de los reales no cuestionaban la existencia de estos seres. Las acusaciones y la atención inquisitorial se centraron en las consultas teológicas que Agustín les hacía, lo cual era visto como una falta grave, ya que esas ideas contrastaban con la versión predominante. Gracias a este análisis, se pudo observar que la relación entre duendes y almas del más allá es particular más no insólita, pues parece remitir a la teoría que vincula el origen de estos seres con el culto a los espíritus de familiares muertos que existía en las mitologías noreuropeas.

La investigación revela que Agustín de Zúñiga no era excepcional en términos de su situación económica y social. Era un reflejo de su tiempo y espacio, viviendo en una época en la que Los Reyes experimentaba un declive de producción. Su experiencia representa la lucha común de los mineros contra las dificultades financieras y la constante búsqueda de mejores oportunidades. Su relación con los duendes podría haberse originado en parte por la complicada situación de deudas que enfrentaba. Es posible que la idea de comunicarse con estos seres funcionara como una forma de lidiar con su desesperación y encontrar alguna forma de alivio. No es casualidad que estuviera endeudado y enduendado, ambas situaciones estaban profundamente relacionadas. De hecho, se planteó la posibilidad de que la primera denuncia, la cual desencadenó las siguientes, estuviera motivada precisamente por un conflicto de intereses en torno al arrendamiento de ciertas propiedades. La vida de este hombre estuvo profundamente marcada por los problemas económicos, incluyendo litigios legales y encarcelamiento. Su historia ayuda a comprender la sociedad y la economía de esta región en el siglo XVII, al tiempo que sirve como un recordatorio de que los desafíos que enfrentaron los mineros de la época influyeron en sus creencias y comportamientos.

Finalmente, este trabajo reveló que la preocupación por la salvación de las almas, común entre la sociedad novohispana, se intensificó en Los Reyes debido a la difusión del culto al purgatorio y las condiciones litúrgicas de su parroquia. El Tercer Concilio Provincial reafirmó las resoluciones del Concilio de Trento sobre la aceptación del purgatorio, esta idea ganó popularidad y generó una gran inquietud sobre el tiempo que duraría la expiación de los pecados en este lugar una vez que el cuerpo muriera. A toda costa la gente deseaba evitar el infierno y trascender lo más rápido posible al paraíso celestial, para ello era necesario asistir frecuentemente a misa, celebrar las festividades religiosas, así como recibir los sacramentos, tales como el bautismo y la extremaunción. Sin embargo, las condiciones materiales del templo no permitían que se llevara a cabo nada de eso, lo que aumentó el temor a pasar una larga estancia en el purgatorio. Esta situación no sólo llevó a la eventual desaparición de la parroquia sino que causó curiosidad sobre el destino que habían tenido las almas de los familiares, amigos y conocidos que habían fallecido en ese mismo real.

En este sentido, se entiende que las condiciones materiales de la parroquia de Los Reyes causaron entre los vecinos de Ostotipac una preocupación particular sobre la salvación

de sus almas, la cual fue expresada a través de una curiosidad obstinada por el destino ultraterrenal que habían tenido las de sus allegados. A lo largo del siglo XVII hubo varios intentos por dar mantenimiento al templo pero las circunstancias económicas de los feligreses lo impidieron. Ante esta penosa situación, varios pobladores buscaron respuestas y consuelo por medio de las atribuciones mediúmnicas de Agustín y los peculiares duendes que se manifestaban en su casa. Las denuncias de 1650 demuestran que entre los habitantes de las minas de Ostotipac circulaba una interpretación sobre estos seres que contrastaba con el discurso creado y difundido por las élites eclesiásticas desde la Edad Media.

Este caso sugiere que desde las clases populares de la sociedad novohispana surgieron ideas heterodoxas que respondían a sus necesidades y su contexto cultural. Si hoy recorremos pueblos y ciudades de México preguntando por los duendes muchas personas dirían que son seres buenos pero traviosos, otras que son malos y peligrosos, y algunos más que no son buenos ni malos. Los duendes han sido sujetos de múltiples interpretaciones a lo largo de la historia, influenciadas por diversos factores culturales. Lo mismo pasaba en el siglo XVI, en el XVII y en el XVIII. La gente elaboraba sus propias versiones y eso ocurría en todas las clases sociales. La presencia de los duendes en Ostotipac, su función como entidades piadosas y su conexión con las almas en el más allá, revelan la formación de una tradición feérica propia, al tiempo que constituyen un fenómeno único y poco documentado en la historiografía. Su estudio permite seguir la pista de la evolución que han tenido en el imaginario colectivo.

Estas conclusiones han tratado de reunir en pocas palabras los resultados de la investigación a sabiendas de que el tema dista mucho de estar agotado. La aproximación a través de la microhistoria y la interdisciplinariedad ha tenido la intención de lograr una comprensión más profunda y precisa del imaginario de los habitantes de Ostotipac en el siglo XVII, ofreciendo una perspectiva valiosa para entender cómo las ideas se entrelazan con la sociedad, la economía y la cultura. El análisis de este fenómeno ha contribuido a entender cómo las creencias y prácticas populares pueden desafiar a la religión oficial, revelando así la complejidad de las interacciones entre lo sobrenatural y lo terrenal. Estos hallazgos abren nuevas perspectivas para futuros estudios en torno a este tipo de narrativas y su influencia en diferentes aspectos de la vida cotidiana y cultural.

Fuentes citadas

Fuentes de archivo

AGI Archivo General de Indias

Memoria de los clérigos que hay en el distrito de la gobernación de este Nuevo Reino de Galicia en beneficios propietarios y curatos son estos, Guadalajara, 1600, AGI, Sevilla, *Guadalajara*, Curas del obispado.

Méritos: Andrés de Buisar, Guadalajara, 1694, AGI, Sevilla, *Indiferente*, 211, núm. 33.

Méritos: Andrés de Buiza, Guadalajara, 1667, AGI, Sevilla, *Indiferente*, 121, núm. 111.

AGN Archivo General de la Nación

Autos remitidos por el comisario de Tepeaca, en razón de un duende, Tepeaca, 1692, AGN, México, *Inquisición*, vol. 684, exp. 29.

Carta de Don Juan Gutiérrez avisando que en la noche le rompian la loza y las macetas a pedradas, le cambiaban los muebles de un lugar a otro, descolgaron un Cristo rompiéndole un brazo y tantas molestias que creyendo ser del demonio o de algún duende mudaron de casa y averiguó que quien hacía todo era una negra, México, 1618, AGN, México, *Inquisición*, vol. 317, exp. 18.

Denuncia de Diego Bernal, vecino y minero de la hacienda de Los Reyes, contra Agustín de Zúñiga por hablar con duendes y saber de ellos algunas cosas, principalmente si estaban las almas de algunas personas en el infierno o en el cielo. También testifica Francisca de Castañeda, Gracia de Barbosa, Pedro de Zúñiga, Bartolomé Bravo, Catalina de Zúñiga y Domingo Cordero. Pedro de Zúñiga testifica contra Francisca de Castañeda por haber hecho curar a su marido con peyote y contra sí por haber dicho que daría una puñalada a un Cristo por 500 pesos y por haber usado un pájaro guacicilt [colibrí] para alcanzar mujer, Ostotipac, 1650, AGN, México, *Inquisición*, vol. 435, 2ª parte, exp. 200.

Denuncia de Gracia de Barbosa, vecina de las minas de Oxtoticpac, Nueva Galicia, contra Isabel de Castro por usar un hueso de muerto para hacer dormir a su madre. Testifica contra sí Isabel de Castro por lo mismo y por buscar hierbas para atraer a un hombre, Ostotipac, 1650, AGN, México, *Inquisición*, vol. 435, 2ª parte, exp. 207.

Denuncia de Isabel Pérez de Zamora, mestiza, vecina de las minas de Ostotipac, Nueva Galicia, contra sí por haber dado a un hombre en el chocolate su sangre menstrual para que la quisiera bien, por usar una hierba para saber si otro hombre estaba enojado y por haber enseñado a otras personas sobre esa hierba. Denuncia también a Micaela, mulata, por darle una raíz blanca para saber si los hombres estaban enojados; contra Juana Rivas, negra, por darle unos polvos para que Alonso Sid la quisiera; contra Juan Miguel, indio, por darle polvos, flores y otras supersticiones para el mismo fin; contra Josefa de los Santos por traer consigo una raíz para que la quisieran bien los hombres; contra María de Herbas por usar, buscar y dar hierbas de buen querer y contra Ana de Zúñiga por buscarse para ella hierbas de buen querer, Ostotipac, 1650, AGN, México, *Inquisición*, vol. 435, 2ª parte, exp. 206.

Denuncia de Lucía Ana, negra, esclava de Pedro de Gallaga, alguacil mayor de las minas de Ostotipac, Nueva Galicia, contra Ana Rodríguez, vecina del pueblo de Ameca, por darle polvos, sesos de zopilote y sangre de menstruado a su marido para amansarle. Testifica Nicolás Hurtado, Juana María y María de las Nieves, Ostotipac, 1650, AGN, México, *Inquisición*, vol. 435, 2ª parte, exp. 205.

Informe realizado por Álvaro de Fiestas, procurador general de los mineros de los Reales de Hostotipaque en el reino de Nueva Galicia, sobre la mina y mineros, México, 1622, AGN, México, *Indiferente Virreinal*, cj. 0764, exp. 023.

Papeles que presentó el padre Juan Ortiz de los Heros, relativos a un duende o alma del purgatorio, Villa de Peñaranda de Bracamontes, Michoacán, 1660, AGN, México, *Inquisición*, vol. 585, exp. 9.

Testificación contra Doña Francisca Grijalba, por rebautizo, Ostotipac, 1627, AGN, México, *Inquisición*, vol. 360, 1a pte., exp. 75.

Testificación contra Hernando Alonso poca sangre, por usar polvos para hechicerías, Ostotipac, 1626, AGN, México, *Inquisición*, vol. 360, 1a pte., exp. 84.

Testificación contra Pedro Vázquez, expulsado de la Compañía de Jesús, por palabras mal sonantes, Guadalajara, 1627, AGN, México, *Inquisición*, vol. 360, 1a pte, exp. 60.

Testificación contra Polonia de Guzmán y su hija, por usar hierbas para hechicerías, Ostotipac, 1627, AGN, México, *Inquisición*, vol. 360, 1a pte., exp. 72.

AHEJ Archivo Histórico del Estado de Jalisco

Agustín de Zúñiga se obliga a pagar 600 pesos de oro común a Juan Castillo, vecino y regidor de Guadalajara, Guadalajara, 1615, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1.

Agustín de Zúñiga y su madre, Beatriz del Castillo, otorgan poder a Diego Pérez, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1.

Deuda con Bartolomé por 1 100 pesos, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1.

Deuda con Francisco Caro Galindo por 1 000 pesos, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1.

Deuda con Francisco Caro Galindo por 10 435 pesos y dos tomines, Guadalajara, 1619, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2.

Deuda con García Martín por 180 pesos, Guadalajara, 1619, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2.

Deuda con Juan de Porres por 368 pesos, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1.

Deuda con Juan González de Apodaca por 639 pesos y dos tomines, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1.

Deuda con Pedro de Medina Ibarra por 215 pesos, Guadalajara, 1619, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2.

Deuda de Francisco Méndez de los Cameros con Juan Rodríguez Alvarado por 898 pesos, Guadalajara, 1619, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2.

Diego Bernal solicita una merced para gozar legítimamente de sus tierras, Guadalajara, 1696, AIPEJ, Guadalajara, *Tierras y Aguas*, Primera Colección, libro 2, exp. 31.

Tributo al convento de Nuestra Señora de Gracia, por 150 pesos cada año, Guadalajara, 1618, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 1.

Urban y Agustín Zúñiga revocan poderes, Guadalajara, 1621, AHEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Andrés Venegas, vol. 2.

AHAG Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara

Carta de Simón Rodríguez en que declara lo que sabe con respecto a las censuras que se leyeron a pedimento de Diego Bernal y Juan Ramiro Manrique, Real de San Sebastián, 1646, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, exp. 33, cj. 1.

Construcción de una iglesia, ayuda de parroquia, Real de San Sebastián, 1775, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, exp. 33, cj. 1.

Cuaderno donde se escriben los decretos hechos por Francisco Quijada, clérigo diácono en virtud de la comisión que le ha sido dada por el Ilustrísimo Señor Doctor Don Juan Ruiz Colmenero, obispo en este obispado de la Nueva Galicia y León, del consejo de su Majestad en las iglesias parroquiales, cofradías y hospitales, contenidos en ella, Guadalajara, 1659, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Visitas pastorales, cj. 1.

De los autos seguidos entre los curas del Real de San Sebastián y el del de Hostotipac, sobre términos de sus respectivas parroquias, Guadalajara, 1726-1775, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, cj. 1.

Edicto de Juan Ruiz Colmenero sobre el Breve del Papa Inocencio, concediendo el jubileo del año santo de 1650, Guadalajara, 1655, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Edictos y circulares, cj. 1, exp. 4.

El bachiller Juan Ignacio García, cura beneficiado del Real y Minas de Ostotipac, solicita que se le de descanso y la extinción de su curato por la desolación de la parroquia, Real de San Sebastián, 1770-1780, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, cj. 1.

Informa que el Papa Paulo V ha concedido un jubileo y que lo informe a todos los habitantes y naturales, Guadalajara, 1617, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Correspondencia/Cédulas reales, cj. 1, Libro 1.

Información de Juan de Aguirre con respecto a la censura que escuchó en el Real de La Resurrección, Real de San Sebastián, 1628-1629, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, exp. 33, cj. 1.

Información de Nicolás Ramos para ordenarse de presbítero, Guadalajara, 1648, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Solicitud de Órdenes, cj. 13, exp. 10.

Información de parte de Juan Ramiro Manrique, tocante a la edad de su hijo Francisco Ramiro Manrique que es fecha en el año de 1660, Real de San Sebastián, 1660, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Parroquias, exp. 33, cj. 1.

Información en razón del beneficio del Real y Minas de Ostotipaque, a donde es cura actual el licenciado Cristóbal Beltrán de los Ríos, Real de San Sebastián, 1696, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, exp. 33, cj. 1.

Juan García Bravo, minero en el Real de la Resurrección, sobre que los demás mineros paguen al Vicario lo mismo que él paga por la administración de los santos sacramentos, Real de San Sebastián, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, 1623-1624, exp. 33, cj. 1.

Juan de Robles solicita licencia al obispo para que les administren los sacramentos en semana santa, Ostotipac, 1660, AHAG, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, exp. 33, cj. 1.

Mapa del Reino de Nueva Galicia, Año de 1812, Guadalajara, 1812, AHAG, *Mapas*, MP 2, cj. 8, Inv. 15, 71.5x50 cm.

Libro primero de visitas, así particulares como generales del Ilustrísimo Señor Doctor Don Juan de Santiago de León Garavito que hizo en esta Ciudad y obispado de la Nueva Galicia y León, del consejo de su Majestad en las iglesias parroquiales, cofradías y hospitales, contenidos en ella, Guadalajara, 1678-1679, AHAG, Guadalajara, *Gobierno*, Visitas pastorales, cj. 1.

Mapa Geográfico del Territorio que comprende la Audiencia de Guadalajara, Reino de la Nueva Galicia, Antonio Forcada, Guadalajara, 1790, AHAG, *Mapas*, MP 2, cj. 8, Inv. 14, Sign. B8.3-3.3, 70.5x50 cm.

Nuevo Mapa Geográfico del Terreno V. abraza el mando [*sic.*] de la Audiencia de Guadalajara en la América Septentrional, comprendido entre los 18 y 26 y 4" de latitud N. y los 270 y 276 y 40' de longitud del meridiano de Tenerife; formado el año de 95 por el capitán del Real Cuerpo de Ingenieros Don Juan de Fagazaurtundúa; quien lo dedica al excelentísimo señor Juan de Fagazaurtundúa, Guadalajara, 1797, AHAG, *Mapas*, MP 2, cj. 8, Inv. 13, Sig. B8.3, 74x45.5 cm.

Padrón de Hostotipac de 1652, Ostotipac, 1652, AHAG, *Sección Gobierno*, Padrones.

Petición de Juan Ramiro Manrique y Diego Bernal para celebrar una misa en la capilla de la hacienda del real de los Reyes, Real de San Sebastián, 1655, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, exp. 33. cj. 1.

Plan Geográfico de el Real de San Sebastián de el Obispado de Guadalajara, formado en el año de el S. de 1776 por el Br. D. Josef. Xavier Cabrera, y Chacón cura vicario, y juez eclesiástico, de dicho real, y su feligresía, Josef Xavier Cabrera y Chacón, San Sebastián, 1776, AHAG, *Mapas*, MP 2.6, Inv. 570, 46.6 x 60.2 cm.

Razón de Don Diego de Aguirre, clérigo presbítero cura beneficiado del Real y Minas de San Sebastián, Real de San Sebastián, 1689, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Serie Parroquias, Real de San Sebastián, cj. 1.

Visita del obispo Juan Gómez de Parada, Guadalajara, 1742, AHAG, Guadalajara, *Sección Gobierno*, Visitas Pastorales, Gómez de Parada.

AHNM

Proceso de fe de María Teresa Murillo, Toledo, 1760, AHNM, Madrid, *Inquisición*, leg. 92, exp. 10.

AHPSS Archivo Histórico de la Parroquia de San Sebastián

Fe de bautismo, Real de San Sebastián, 1615-1683, AHPSSM, San Sebastián, *Sacramental*, Bautismo, vol. 07, cj. 1.

Fe de bautismo de Juana Villalobos, Real de Los Reyes, 1662, AHPSSM, San Sebastián, *Sacramental*, Bautismo, 1615-1683, vol. 07, cj. 1.

Fe de matrimonio, Real de San Sebastián, 1686-1960, AHPSSM, *Sacramental*, Información matrimonial, vol. 05, cj. 16.

Informe sobre los bienes del Real de Los Reyes, Real de Los Reyes, 1676, AHPSSM, San Sebastián, *Sacramental*, Bautismo, 1615-1683, vol. 07, cj. 1.

AIPEJ Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco

Marco Baez se compromete a pagar 204 pesos y 3 tomines a Pedro de Espinoza, Guadalajara, AIPEJ, Guadalajara, *Escribanos*, Tomás de Orendain, 1652-1674 (4 vols.), vol. 1, 1652-1654.

ARANG Archivo de la Real Audiencia de la Nueva Galicia

Ante el Capitán Don Felipe Martínez Alcalde Mayor del Real de San Sebastián de Hostotipac, presentó Mariana de Cosio denuncia contra el Alcalde Mayor de Tepespa por los procesos inadecuados en los inventarios de bienes de su difunto marido Don Diego Bernal, en dicha jurisdicción, entre las propiedades está un esclavo y se incluye escritura de venta, Real de San Sebastián, 1706, ARANG, Guadalajara, *Bienes Difuntos*, cj. 256, exp. 4, prog. 2821.

Ante el Licenciado Francisco de Pareja, Juez de Provincia, se presentó un juicio promovido por Pedro de Salazar en contra del Capitán Sebastián Pérez de Guzmán, como principal, y Pedro de Buitrago, como su fiador, ambos mineros de Hostotipac, para la liquidación de un adeudo de 430 pesos, Guadalajara, 1627, ARANG, Guadalajara, *Bienes difuntos*, cj. 287, exp. 27, prog. 3164.

Informe presentado por don Juan de Serecedo, Alcalde Mayor y de la Santa Hermandad del Real de Minas de Hostotipac, sobre la muerte intestada de Lucas García y el depósito de sus bienes en la persona de don Eugenio de la Gradilla. Por otra parte, el Escribano y Juez de la Diputación de Hostotipac notificó la existencia de una carta de obligación de pago otorgada por Juan García Bravo, Sebastián Ramos Jiménez y el Presbítero Nicolás Ramos Jiménez, mineros y vecinos de dicho real, en la que se comprometían a pagar 6,000 pesos en plata. Incluye inventario de sus bienes y el reclamo de un esclavo chino que estaba en poder de Antonio de León y Gálvez, Guadalajara, 1654, ARANG, Guadalajara, *Bienes Difuntos*, cj. 6, exp. 4, prog. 74.

Juan de Rúas, en nombre de Francisco Méndez, en los autos ejecutivos contra Agustín de Zúñiga por el adeudo de 130 pesos de oro común, Guadalajara, 1624, ARANG, Guadalajara, *Bienes difuntos*, cj. 4, exp. 6, prog. 76.

Fuentes bibliográficas

ACEVEDO, Jair, “«Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar»: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano. Una poética de la subversión”, Tesis de Maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2019.

ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988.

ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, *et al.*, *La religiosidad popular*, 3 tomos, Barcelona, Antrhopos, 1989.

AYALA, Javier, "El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII", Tesis de Doctorado en Historia, México, UNAM, 2008.

- AYALA, Javier, "El ente revisitado. Duendes y enduendamientos en la tradición oral y la literatura mexicana de los siglos XIX y XX" en Claudia Carranza y Claudia Rocha (coord.), *Del inframundo al ámbito celestial. Entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2017, p. 175-193.
- BERTHE, Jean-Pierre, Thomas Calvo y Águeda Jiménez Pelayo, *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*, Guadalajara, UDG, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000.
- BLANCO, Vicente, *Diccionario ilustrado latino-español y español-latino*, 6ª ed., Madrid, Ediciones Aguilar, 1962.
- CALVO, Thomas, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, México, CEMCA-Ayuntamiento de Guadalajara, 1989.
- CANALES, Carlos y Jesús Callejo, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, 5a ed., Madrid, EDAF, 1994.
- CARBAJAL, David, *El comercio y los comerciantes del Real de Bolaños 1766-1810*, Colotlán, UDG, Campus Universitario del Norte, 2000.
- _____, *La minería en Bolaños, 1748-1810: ciclos productivos y actores económicos*, Zamora, El Colegio de Michoacán, UDG, Campus Universitario del Norte, 2002.
- CARRANZA, Claudia, "De duendes enamorados. Tratamiento tradicional de un motivo en un caso recogido por el Santo Oficio novohispano", *Edad de Oro*, núm. 38, 2019, p. 263-279, <https://revistas.uam.es/edadoro/article/view/edadoro2019.38.014> (consulta: 10 de abril de 2023).
- CARRASCO, Rosa "Palabras, creencias y ritos relacionados con el muqui, el duende de las minas", *Consensus*, vol. 21, núm. 2, diciembre 2016, p. 25-37,

<https://revistas.unife.edu.pe/index.php/consensus/article/view/388> (consulta: 10 de abril de 2023).

CENTRO ESTATAL DE ESTUDIOS MUNICIPALES DE JALISCO, *Municipios del estado de Jalisco*, México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Jalisco, 1988.

CORTÉS DE HERWIG, Cristina, *Duendes... con las crines en la mano*, México, Editorial Tomo, 2005.

COUSILLAS, Manuel, "Los duendes en la literatura española", *Revista Garoza*, núm. 10, septiembre 2010, p. 61-69, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3355300> (consulta: 10 de abril de 2023).

DACOSTA, Arsenio, "Las digresiones tangibles", en Fray Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*, ed. de Arsenio Dacosta, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, Florián de Ocampo, 2006.

DELGADILLO NÚÑEZ, Jorge Enrique, "De la devoción a la blasfemia. Aculturación religiosa y resistencia de negros y mulatos en la Guadalajara del siglo XVII", Tesis de Maestría en Historia de México, Guadalajara, CUCSH, UDG, 2014.

DE LA FLOR, Fernando, "El mundo preternatural de fray Antonio de Fuentelapeña", en Fray Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*, ed. de Arsenio Dacosta, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, Florián de Ocampo, 2006.

DE LA FUENTE, Beatriz, *Los hombres de piedra. Escultura olmeca*, México, UNAM, 1977.

DE LEÓN MEZA, Carlos René, "Minas y haciendas de beneficio: Memoria histórica - descriptiva de algunos reales de minas de la Nueva Galicia en el siglo XVIII", Tesis de Licenciatura, Guadalajara, UDG, 1998.

Elfos, gnomos, hadas y otros seres mágicos, México, Época, 2005.

ESTÉBANEZ, Teófilo, "Antonio de Fuentelapeña. Un curioso escritor capuchino del siglo XVII", en Fray Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*, ed. de Arsenio Dacosta, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, Florián de Ocampo, 2006.

FLORES, Enrique y Mariana Masera (coord.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, UNAM, 2010.

FUENTELAPEÑA, Fray Antonio, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*, ed. de Arsenio Dacosta, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, Florián de Ocampo, 2006.

GARCÍA, Chente, "Peña Gorda" en *El Informador*. Diario Independiente, *San Sebastián del Oeste*, Guadalajara, Servicios Editoriales de Occidente, 2001.

GARIBAY ÁLVAREZ, Jorge (coord.), *Inventario del Archivo Parroquial San Sebastián Mártir, San Sebastián del Oeste, Jalisco, Obispado de Tepic*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México A. C., 2012.

GARRISON BRINTON, Daniel, *El Folk-lore de Yucatán*, 2a. Ed., Mérida, Ediciones del Gobierno del Estado, 1976.

GAYOL, Víctor, "Los procuradores de número de la Real Audiencia de México, 1776-1824. Propuesta para una historia de la administración de justicia en el Antiguo Régimen a través de sus operarios", *Chronica Nova*, vol. 29, 2002, p. 109-139, <https://digibug.ugr.es/handle/10481/24169> (consulta: 10 de abril de 2023).

GERHARD, Peter, *La Frontera Norte de la Nueva España*, trad. de Patricia Escandón, México, UNAM, 1996.

GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos*, 3ª. ed., Barcelona, Muchnik Editores, 1999.

GOJMAN, Alicia y Luis Manuel Martínez, "La función del edicto de fe en el proceso inquisitorial" en José Luis Soberanes Fernández (ed.), *Memoria del III congreso de Historia del Derecho Mexicano*, México, UNAM, 1984, <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/700-memoria-del-iii-congreso-de-historia-del-derecho-mexicano-1983> (consulta: 10 de abril de 2023).

HERNÁNDEZ FLORES, Emmanuel de Jesús, *Geografía histórica del Estado de Jalisco 1786-1856*, Guadalajara, Instituto de Estudios del Federalismo "Prisciliano Sánchez", 2011.

HERNÁNDEZ, Anel, "Martinico: la dimensión histórica del duende capuchino en la Época Moderna" en Claudia y Claudia Rocha (coord.), *Del inframundo al ámbito celestial. Entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2017.

IBARRA, Antonio, "La minería local y el comercio colonial: el Real de San José de Aranjuez, 1801-1803", *Estudios Jaliscienses*, núm. 11, febrero de 1993, p. 4-27, <https://www.estudiosjaliscienses.com/1993/02/01/num-11/> (consulta: 10 de abril de 2023).

KUNTZ FICKER, Sandra (coord.), *Historia económica general de México. De la Colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010.

LÁZARO DE ARREGUI, Domingo, *Descripción de la Nueva Galicia*, 2ª. ed., estudio de François Chevalier y prólogo de Carmen Castañeda, México, Gobierno de Jalisco Secretaría General, Unidad Editorial Guadalajara, 1980.

LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1989.

LECOUTEUX, Claude, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, trad. de Plácido de Prada, Barcelona, Medievalia, 1999.

_____, *Enanos y elfos en la Edad Media*, trad. de Francesc Gutiérrez, Barcelona, Medievalia, 1998.

- LEVI, Giovanni, "Sobre microhistoria" en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Manuel, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, EDAF, 2002.
- MAZADIEGO, Luis Felipe y Octavio Puche, "Supersticiones y magia en la minería", 49° Congreso Internacional de Americanistas, julio 1997, p. 41-52, <https://oa.upm.es/9947/> (consulta: 10 de abril de 2023).
- _____, "Mitos, genios, duendes y supersticiones en las minas", *Boletín Geológico y Minero*, vol. 106, núm. 5, año 1995, p. 489-500, <https://oa.upm.es/9854/> (consulta: 10 de abril de 2023).
- MENÉNDEZ VALDÉS, José, *Descripción y Censo General de la Intendencia de Guadalajara 1789-1793*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría General de Gobierno, 1980.
- MORENO GARCÍA, Heriberto, *Jalisco, esta tierra*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, Secretaría General Unidad Editorial Guadalajara, 1982.
- MORENO MARTÍNEZ, Alida Genoveva, "Los mineros y sus familias en la Sierra Occidental de Jalisco durante los siglos XVII y XVIII", *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, núm. 5, enero-diciembre 2014, p. 73-95.
- MOTA PADILLA, Matías de la, *Historia de la Conquista*, Guadalajara, UDG, 1973.
- MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, 2ª ed., intr. de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Pedro Robredo, 1940.
- MURIÁ, José María "Una descripción de la Nueva Galicia en 1621: la de Domingo Lázaro de Arregui y a la espera de una nueva edición", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXI, núm. 84, otoño 2000, p. 253-271, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13708408> (consulta: 10 de abril de 2023).

ORCHE, Enrique, *et al.*, "Un caso de patrimonio minero intangible: el Tío de las minas bolivianas", *De re metallica*, 2a época, núm. 3, diciembre 2004, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4602115> (consulta: 10 de abril de 2023).

ORTÍZ MINIQUE, Yvette, Moisés Pérez Muñoz y Lorena Meléndez Vizcarra, *Santuario del Real Alto. Casa de Dios y puerta del cielo, 400 aniversario Nuestra Señora del Rosario*, s. p. i., 2008.

PEDROSA, José Manuel, "El ente dilucidado: entre la viva voz y el museo de monstruos", en Fray Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*, ed. de Arsenio Dacosta, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, Florián de Ocampo, 2006.

PEÑA, Dalia, *et al.*, "Narraciones míticas en México y Panamá. El duende como personaje", *Rassegna iberistica*, vol. 39, núm. 105, junio 2016, p. 29-42, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5588866> (consulta: 10 de abril de 2023).

PEREGRINA, Angélica, *El mapa de Nueva Galicia de Domingo Lázaro de Arregui (1621)*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1999.

PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de Nueva España*, 3 v., México, Editorial Layac, 1944, v. III.

PULIDO SENDIS, Gabriel, *Auge y decadencia minera en San Sebastián*, s. p. i., 1991.

_____, *El Real y minas de San Sebastián (Documentos y apuntes)*, s. p. i., 1989.

_____, *Leyendas de la parroquia de San Sebastián del Oeste*, s. p. i., 1987.

_____, *Noticias de la parroquia de San Sebastián del Oeste*, s. p. i., 1986.

_____, *Ostotitpac. Crónica y comentarios*, s. p. i., 1988.

- REGALADO, Aristarco, *Guadalajara. Siete acontecimientos que la encumbraron*, Guadalajara, Arlequín, 2011.
- SÁNCHEZ PORRES, Remigio, *Plan de el Curato de el Real de San Sebastián 1818*, ed. de Yvette Ortiz Minique, México, Amate, 2005.
- SILVA PRADA, Natalia, *Manual de paleografía y diplomática hispanoamericana, siglos XVI, XVII Y XVIII*, México, UAM – Iztapalapa, 2001.
- TELLO, fray Antonio, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Libro Segundo*, 4 v., Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, UDG, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (IAH), 1973, v. II.
- _____, *Libro Segundo de la Crónica miscelánea en que trata de la Conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara, Imprenta de 'La República Literaria' de Ciro I de Guevara, 1891.
- TOVAR DE TERESA, Guillermo, *Un rescate de la Fantasía: El arte de los Lagarto. Iluminadores novohispanos de los siglos XVI y XVII*, España, Fomento Cultural Banamex, Ediciones del Equilibrista, 1988.
- VEGA, Rogelio, *Apuntes históricos: Memoria y cultura de los municipios. Región Sierra Occidental*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, Poder Ejecutivo, Archivo Histórico de Jalisco, 2005.
- VON WOBESER, Gisela, *Cielo, infierno y purgatorio durante el Virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, Editorial De Otro Tipo, Estampa Artes Gráficas, 2015.
- WECKMANN, Luis, *La herencia medieval de México*, 2ª ed., El Colegio de México, FCE, 1994.

Recursos digitales

GÁBILOS, *Calendario perpetuo*, (sitio web), Gábilos, <https://www.gabilos.com/textocalendario.htm> (consulta: 10 de abril de 2023).

INSTITUTO DE INFORMACIÓN ESTADÍSTICA Y GEOGRÁFICA DE JALISCO, *San Sebastián del Oeste. Diagnóstico del municipio* (sitio web), Gobierno del Estado de Jalisco, Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco, 2022, https://iieg.gob.mx/ns/?page_id=21707 (consulta: 10 de abril de 2023).

LAWHORN, Richard, *Petroglyphs at Altavista* (sitio web), Richard Lawhorn, https://web.archive.org/web/20100827063556/http://richardlawhorn.com/altavista/pila_del_rey.html (consulta: 10 de abril de 2023).

MEDIATECA INAH, *El árbol de la vida* (sitio web), Instituto Nacional de Antropología e Historia, http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/pintura%3A3443 (consulta: 11 de junio de 2023).

MEDINA GUTIÉRREZ, Rodolfo, *Los indómitos Tecoxines, señores del río Ameca* (sitio web), Diario Informativo Gente y Poder, 2014, <http://diariogenteypoder.com/nota.php?id=45258> (consulta: 10 de abril de 2023).

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, tomos I-VI, 1726-1739, (sitio web), <https://apps2.rae.es/DA.html> (consulta: 13 de marzo de 2023).