



CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER

***Brujería, Hechicería Y Vida Cotidiana en mujeres de origen africano,
procesadas en la inquisición de Cartagena durante el siglo XVII***

Tesis que presenta

ANGÉLICA MARÍA MOLINA BAUTISTA

Para obtener el título de

MAESTRA EN ESTUDIOS DE GÉNERO

Director

DR. GABRIEL TORRES PUGA

Lectores:

DRA. GABRIELA CANO

DR. ROBERTO BLANCARTE

México D.F.

2018

*A Patricia
y Juanes*

AGRADECIMIENTOS

Cuando llegamos a México no nos imaginábamos lo que nos esperaba, nuevo país, nuevas experiencias. Dejábamos Colombia y nos emprendíamos a recorrer nuevos caminos. Pero lo que Juanes y yo hemos vivido acá ha superado gratamente nuestras expectativas, por lo que una página de agradecimientos se queda corta para todas las personas a las que quisiera reconocer por su generosidad.

En primera instancia quisiera agradecer a CONACYT, la institución que brindó todos los soportes económicos para llevar a cabo la maestría. Seguidamente, quiero agradecer a las profesoras Cristina Herrera, Ana María Tepichín, Karine Tinat, María Jesus Pérez y Karen Faulk, por el apoyo que fue más allá de lo académico y se acercó a la solidaridad como madres y mujeres. Quisiera dar un especial agradecimiento a la profesora Gabriela Cano, pues sin sus enseñanzas sobre la necesidad de visibilizar a las mujeres en el relato histórico, esta investigación no hubiera sido posible. Comprender la historia desde una perspectiva de género es fundamental para dar cuenta de la participación activa de las mujeres en los acontecimientos históricos y sus contribuciones para las sociedades. Al profesor Roberto Blancarte por los interesantes aportes y sugerencias.

Especiales gracias al profesor Gabriel Torres por la generosidad académica con que dirigió la tesis. Por su dedicación y apoyo al acompañarme en este proceso. Sus charlas sobre la inquisición en América, y el entusiasmo con que me transmitió el interés por la vida de las procesadas y sus historias fueron, sin duda, ejes centrales del trabajo. A mis amigas feministas, Lina y Jimena, por su buena energía y sabiduría. A Lilián, Paloma, Jacqui, Celeste y Alix por sus interesantes argumentos que me enseñaron a ver el feminismo en sus versátiles posibilidades. Gracias a Ángel, sin su solidaridad, esta aventura hubiera sido otra. Su amor ha sido un bálsamo para nuestras vidas.

Finalmente, este trabajo de investigación fue realizado con una beca de excelencia otorgada por el Gobierno de México, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Gracias a este país que apoya la gestión de conocimiento, no solo a los nacionales, sino a los latinoamericanos.

TABLA DE CONTENIDO

	Página
INTRODUCCIÓN GENERAL	1
JUSTIFICACIÓN	12
I PARTE: EL LUGAR DE LAS MUJERES DE ORIGEN EN AFRICANO EN EL RELATO HISTÓRICO	13
I. LECTURA ETNOGRÁFICA DE LAS FUENTES DE ARCHIVO	15
<u>Corpus documental: alcances y limitaciones</u>	17
II. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y CONCEPTOS	20
A. <u>Género como categoría de análisis</u>	20
B. <u>Mujeres e inquisición</u>	23
II PARTE: EL LUGAR DE LAS MUJERES AFRICANAS, MULATAS Y NEGRAS CRIOLLAS DEL SIGLO XVII	38
I. LAS BRUJAS DE TOLÚ: LUCÍA BIÁFARA Y ANA CARABALÍ (1625-1634)	40
II. MARÍA LÓPEZ DE AGUIRRE. PANAMÁ (1655)	53
A. <u>¿Quién era María López de Aguirre?</u>	58
B. <u>María López de Aguirre: cristiana, bautizada y temerosa de Dios</u>	60
C. <u>María López de Aguirre: La sentencia</u>	63
III. JUANA DE ESTUPIÑÁN. TUNJA (1656)	66
IV. LAS BRUJAS DE LA HABANA: ANA DE BRITO Y DEMÁS (1656-1660)	70
III PARTE: LAS PÁCTICAS MÁGICAS Y LA VIDA COTIDIANA: MUJERES EN JUNTAS, LIGAS, ADIVINACIONES Y CURACIONES.	84
I. BRUJERÍA "HECHA EN ÁFRICA": DE LAS JUNTAS Y SUS PRÁCTICAS	93
<u>Del diablo cabrón y los diablos compañeros</u>	96
II. HECHICERÍA MULATA: AMOR, RIQUEZA Y PORVENIR	103
A. <u>Suertes: Adivinar el porvenir y otros asuntos</u>	108
B. <u>De las ligas amatorias: buenos y malos quererres</u>	113
C. <u>Yerbas y curaciones</u>	121

IV PARTE: A MODO DE CONCLUSIÓN ¿BRUJERÍA Y HECHICERÍA COMO CAMPOS DE CONTIENDA?	125
FUENTES PRIMARIAS Y BIBLIOGRAFÍA	130

INDICE DE MAPAS

	Página
Mapa 1. GUINEA DE CABOVERDE Y SIERRA LEONA. Predominan de 1533 a 1580	41
Mapa 2. AFRICA CENTRO OCCIDENTAL. Predominan de 1640 a 1810	48
Mapa 3. CONGO ANGOLA (BANTUS). Predominan de 1580 a 1640	59

INTRODUCCIÓN GENERAL

“En ser lujuriosos y tener muchas mujeres, y cometer tantos incestos sin reservar hijas ni madres, no podían ser peores, al fin como brujos y bárbaros sin Dios verdadero ni ley, pues adoraban al demonio y éste era su maestro, de donde se puede conocer muy claro que tales serían los discípulos”

Juan Rodríguez Freile, 1634¹

Durante el siglo XVII, la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, incluía a la Nueva Granada (actual Colombia), las provincias que dependían de la Audiencia de Santo Domingo (Cuba, La Española y el norte de Venezuela), Panamá, Venezuela, Nicaragua y las islas de Barlovento. Allí se encontraron africanas, negras criollas y mulatas, procesadas por brujería, hechicería, sortilegios e idolatría, de distintos lugares de origen. Sus expedientes, a primera vista dan cuenta de la versión de los inquisidores, lo que se constituía como herejía, lo que moralmente se perseguía o se permitía, así como los mecanismos de control y de punición por tales transgresiones.

El inquisidor, al documentar los delitos, iba construyendo la imagen de las acusadas y, tal vez de manera no intencional, exponía fragmentos de sus historias. Los procesos inquisitoriales entonces, ofrecen una la posibilidad de recuperar las historias de vida de las reas y mostrarnos aspectos de la vida cotidiana de la sociedad colonial. Elementos que no solo hacen parte del ámbito privado, sino que constituían prácticas, lógicas, relaciones de género, espacios y temporalidades que garantizaban la reproducción social. Cuando un esposo maltrataba y le daba *mala vida* a su mujer, cuando a una mulata le prometieron una mejor vida y la promesa no se cumplió, cuando se quiso saber quién robó algo muy preciado, cuando las mujeres quisieron curar sus enfermedades y las de sus allegados, entre otros problemas; muchas personas acudieron a la brujería y a la hechicería para resolver los asuntos que aquejaban la vida ordinaria. En este sentido, la historiadora Pilar Gonzalbo señala que al aproximarse a dichos problemas desde la Historia de la Vida Cotidiana, se pone de presente

¹ RODRÍGUEZ FREILE (1634), *El Carnero*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1984. Pág. 15.

el enfrentamiento de testimonios procedentes al menos de dos campos opuestos: el de aquellos que fueron fieles a las normas y el de otros individuos, cuyos puntos de vista no siempre coincidieron con los dictados del gobierno o de la moral imperante y cuyas prácticas pudieron estar en contradicción con dichas normas.² Las prácticas mágicas, aunque salidas del orden cotidiano de la moralidad social colonial, eran muy comunes y pueden entenderse como comportamientos que hicieron parte de las vivencias ordinarias de la gente.

Los casos que presento a continuación parecen ubicarse en el segundo grupo propuesto por Gonzalbo, aunque parece existir distintos grados de movilidad de las protagonistas entre la confrontación y el cumplimiento de las normas. También, permiten aproximarse a algunos aspectos de la vida cotidiana: la manera cómo vivían, cómo interactuaban con los demás, incluso las relaciones de poder que entre las acusadas existían en torno a su calidad de mujeres africanas, negras criollas y mulatas. Relaciones de género desiguales entre dichas mujeres con el resto de la sociedad neogranadina y caribeña del siglo XVII y cómo ellas sobrevivieron e interactuaron, a partir de los procesos inquisitoriales por brujería, hechicería, sortilegio, apostasía e idolatría a algunas esclavas africanas, criollas negras y mulatas libres que comparecieron en el Tribunal de Cartagena.

El primer caso trata de dos esclavas que vivieron en la ciudad de Tolú, ubicada en las inmediaciones de Cartagena de Indias, en la Nueva Granada. *Lucía Biáfara*,³ esclava de Ana de Ávila y *Ana Carabalí*, esclava de Isabel de Atienza. La primera declaró, en 1624, en el tribunal inquisitorial de Cartagena que era bruja. Según la declaración, desde hacía seis años, Lucía asistía a *juntas* con otras brujas. Cada una tenía un diablo compañero que las guiaba en el camino para ser brujas. El de Lucía se llamaba *Tongo*, con quien bailaba alrededor de un *cabrón* y le besaban el trasero, *declaró haber chupado a un negrito, y muerto de la chupadura lo desenterró y llevó a comer a las juntas*.⁴ Las reuniones nocturnas que aquellos hacían en el monte y/o en lugares más bien alejados de las casas de los amos, los inquisidores

² GONZALBO AIZPURU, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, Ciudad de México: El Colegio de México, 2006, pg. 19.

³ BIÁFARA: Nación del África centro-occidental.

⁴ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997. pg. 304.

las llamaron *juntas* y fueron consideradas por ellos mismos como los aquelarres de las brujas europeas. De hecho, las descripciones guardan una extraordinaria similitud con los aquelarres que, autores como Ginzburg, han analizado. Desde el siglo XV y finales del XVII, en todos los lugares de Europa, surgió una idea del aquelarre muy parecida a la que aparece descrita en el testimonio de Lucía. "Esta imagen (del aquelarre) sugería a los contemporáneos la existencia de una auténtica secta de brujas y brujos mucho más peligrosa que las figuras aisladas, conocidas desde hacía siglos de los hechiceros o de los encantadores.⁵ Por más increíbles que parecieran las declaraciones de Lucía Biáfara, testimonios como este fueron frecuentes en las personas de origen africano que llegaron en calidad de esclavas y en mujeres europeas acusadas de brujas. La historiadora colombiana Adriana Maya, menciona el caso de las brujas de Tolú al referirse a las prácticas de chupar niños en las *juntas*. Señala que, la cuestión de la necrofagia aparece como una variable casi constante en las acusaciones por brujería. En muchos casos, los testimonios de brujas y brujos hablan del desenterramiento de cadáveres para llevarlos a las juntas con el fin de consumirlos con ocasión de los encuentros.⁶

El siguiente caso, es el de *María López de Aguirre*, una mulata *libre* de la ciudad de Panamá. Llegó a Cartagena en 1655, acusada de sortilega, o mejor, de usar el *sortilegio de las tijeras para adivinar verdad*.⁷ Era cómplice de Doña María de Leyva y con aquel sortilegio obtenían las respuestas de lo que buscaban saber. Este caso adquiere relevancia en el presente estudio ya que, más allá del supuesto caso de brujería ritual, el documento ofrece una vasta cantidad de información acerca de la manera como vivía la mulata, a qué se dedicaba, su edad, sus antepasados, entre otros. Aunque María López de Aguirre era libre, trabajaba y vivía en la casa de Doña María de Leyva y ejercía los oficios de *coser, labrar y lavar*.⁸ Este proceso, que es el más completo con el que cuenta la pesquisa, nos deja saber quiénes fueron los padres de la mulata: *Sebastián López de Aguirre* y *Laureana García*, ambos libres. También que sus abuelos maternos fueron esclavos en la ciudad de Lima. Se sabe que tenía un hermano llamado *Lucas Martín* cuyo oficio era sastre. A pesar de tener 16

⁵ GINZBURG, *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores S.A., 1991. Pg. 11.

⁶ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005, pág. 700

⁷ AHM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 2R.

⁸ AHM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Exp: 5, F: 13V

años, tenía una hija también llamada *María*. Este caso nos aproxima a los diferentes aspectos relacionados con la vida familiar y la vida privada de mujeres que, como *María López*, vivían de los oficios domésticos, pero también participaba de las prácticas sortílegas de su empleadora Doña María de Leyva. Si bien el caso de María López de Aguirre fue mencionado por la historiadora Adriana Maya en los trabajos sobre la recomposición de identidades de las personas de origen africano, falta ser analizado a profundidad de acuerdo con la información que arroja el proceso sobre la vida cotidiana de la mulata.

El tercer caso es el de *Juana de Estupiñán*, una mulata libre que vivía en la ciudad de Tunja, al interior de la Nueva Granada. Llegó a Cartagena en 1656 acusada de *bruja hechicera, yerbatera, de haber causado homicidios y enfermedades*.⁹ Este caso es interesante por varias razones. Por una parte, aunque la calificación de los inquisidores es que *es convicta de apostasía de la fe*, es decir había abandonado la fe, no parece haber mayores consecuencias en la sentencia. Por otro lado, el uso de hierbas y los entornos que se describen brevemente a lo largo de la relación de Causa de fe, da cuenta de una relación con la naturaleza que merece la pena analizar. Juana solo reconoció haberle dado unas hierbas a una mujer que había parido, para curarla. Sin embargo, la acusación iba más allá pues, en los delitos imputados, además de homicidios y enfermedades, se imputaba a *Juana que tentaba a los hombres para amansarlos*. En lo revisado hasta el momento, no parecer haber alusión a este caso en ningún trabajo académico en particular. Por lo que se considera novedoso su aproximación para el análisis histórico acerca de algunos aspectos de la vida de *Juana de Estupiñán* que aparecen en la relación de causa de fe, realizada en su contra.

El último caso, que involucra varios procesos, es el de *Ana de Brito*, sus hijas y otras mujeres de origen africano, en total once procesadas. Para este análisis las llamo, "*las hechiceras de la Habana*". *Ana de Brito*, una mulata originaria de La Palma en las Islas Canarias, llegó a La Habana junto con su hija *Tomasa*. Posteriormente, nacería *María Sebastiana* en la capital cubana. En 1656 a sus 48 años, fue acusada y procesada por el Tribunal de la inquisición de Cartagena por los delitos de hechicería, sortilegio (prácticas de

⁹ AHM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 28R

la adivinación), ser *maestra de todas ellas*¹⁰ y de haber tenido *pacto expreso con el demonio*.¹¹ A sus hijas y compañeras, como *María de Tapia*, *Catalina González*, *María "la Portuguesa"*, *Juana "la Campechana"*, *Petronila Falcón* y *Ana Ramírez*, se les acusó de haber aprendido la *suerte de las habas* para adivinar el porvenir, de haber tenido *culto expreso con el demonio* y de realizar *suertes del estaño* para conseguir lo que les habían prometido.

Este caso resulta interesante para comprender los diversos espacios en los que tuvieron presencia dichas mujeres dentro de la sociedad habanera. Por ejemplo, espacios íntimos con el cuerpo cuando *Ana*, enferma de llagas en el cuerpo, le pidió a *Ana Machado* que le hiciera una suerte con estaño derretido para saber si lo que padecía eran *bubas*¹² o *yervas* que le habían causado algún maleficio. También permite reflexionar sobre las redes y los espacios en común que relacionaron a las procesadas entre sí y los problemas con los que se solidarizaron. Este grupo de procesadas fue analizado por Adriana Maya, quien trató el caso a partir de la influencia de la magia *salomonis*, propio de las Islas Canarias, en la hechicería criolla y mulata caribeña en el siglo XVII. Según la autora, hay concordancia en los modos de expresión propios de algunas prácticas y acciones verbales de la magia *salomonis* con ciertas destrezas manuales y orales realizadas por las hechiceras caribeñas.¹³

Dentro de este marco general, surgen interrogantes relacionados con el entorno social y natural de las mujeres acusadas y procesadas. Si bien el esquema inquisitorial supone un tratamiento de la brujería y de la hechicería desde un marco inquisitorial, se pueden identificar aspectos culturales y de la vida cotidiana de las mujeres denunciadas. Desde una aproximación a las relaciones de género que se manifiestan en el contexto colonial, me interesa preguntarme lo siguiente: *¿Cuál es el papel de la brujería y la hechicería en la vida cotidiana de ciertas mujeres de origen africano en el contexto inquisitorial de Cartagena en el siglo XVII?*, *¿Cuáles son las relaciones de género que se pueden identificar en los casos de análisis de la sociedad colonial neogranadina y caribeña del siglo XVII?* *¿Cómo se puede*

¹⁰ AHM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33R

¹¹ AHM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33R

¹² BUBAS: infección tropical de la piel, huesos y articulaciones. Originaria de África oriental, enfermedad común entre esclavos africanos, según el médico inglés Thomas Sydenham (1679).

¹³ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005, págs. 616-617.

entender la historia de las mujeres africanas y sus descendientes desde una perspectiva de género de manera que se visibilicen en el relato histórico

En total, son quince procesadas las que hacen parte del corpus documental con las que pretendo analizar diversos aspectos de la vida cotidiana que vivieron las mujeres de origen africano en el contexto caribeño y neogranadino del siglo XVII. Estas mujeres, al igual que numerosas esclavas africanas, descendientes de africanas y mulatas libres, fueron procesadas por el tribunal inquisitorial de Cartagena que funcionó desde 1610 hasta 1819.¹⁴ Así el *objetivo principal* de esta investigación consiste en analizar los procesos de inquisición llevados a cabo en Cartagena, hacia las quince mujeres africanas, mulatas y negras criollas, presentadas anteriormente, con el fin de identificar diversos elementos de la vida cotidiana y las relaciones de género expresados en prácticas de brujería y hechicería, en el periodo colonial de la Nueva Granada y el Caribe.

Para lograr este propósito planteé *objetivos específicos* tales como, aproximarse a una historia de las mujeres africanas, criollas negras y mulatas desde una perspectiva de género, sus identidades de mujeres, de africanas, criollas y mulatas. Un segundo objetivo es identificar la relación de las acusadas con la sociedad americana en un sentido de apropiación y construcción de identidades. Dilucidar diversos elementos del cuerpo en las prácticas de brujería y hechicería de mujeres africanas y descendientes de africanas, identificando las relaciones con sus culturas de origen y la construcción de otras nuevas. Por último, ampliar, discutir y poner en duda las interpretaciones de la historiografía sobre las relaciones de género y el cuerpo africano del siglo XVII en el marco del contexto inquisitorial de Cartagena.

Dilucidar si las *juntas* sucedieron o no, tal y como están descritas en los procesos, o si las hechicerías, suertes y demás conjuros que practicaban funcionaban o no, serán algunos de los aspectos que se desarrollan a lo largo de la investigación. Sin embargo, más allá de la veracidad de los testimonios, al leerlos, analizarlos e interpretarlos, intento reconocer aspectos de la vida cotidiana, de los sistemas de creencias, valores y prácticas en los que estaban insertos, tanto inquisidores como procesadas. Aunque, en el caso de las acusadas

¹⁴ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005, pág. 506.

espero encontrar elementos que me permitan reconstruir y contar las historias de vida de estas mujeres de calidades, africana, negra criolla y mulata en el contexto colonial neogranadino y caribeño del siglo XVII, así como ofrecer algunas interpretaciones sobre sus identidades.

El historiador Carlo Ginzburg señala la necesidad de acudir a los testimonios de las y los acusados en la inquisición, pues de ahí surgen cuestiones que tienen que ver con la vida cotidiana, más allá de los rituales y los aquelarres. En el texto *Historia nocturna*, Ginzburg analiza procesos por brujería desde el siglo XV hasta finales del siglo XVII, llevado a cabo por tribunales inquisitoriales europeos ubicados en Carcasona, Grasse, la inquisición general de la región de Ginebra, Aosta y Tarantasia.¹⁵ Allí, se refiere al aquelarre, entendido popularmente como "las reuniones nocturnas de los herejes [donde] se devoraban niños o recién nacidos".¹⁶ Incluso según los testimonios, había mujeres que creían realmente que lo hacían. Sin embargo, el autor va más allá. Discute ampliamente con la historiografía que, hasta entonces, había tratado el tema de la brujería europea, criticando las interpretaciones que tratan el aquelarre como movimientos sociales conspiratorios o revolucionarios, pues los simplifica. Los complots, como intentos de transformación social, no explican el trato que recibieron las brujas, ni queda evidencia de dicha "transformación". Por otro lado, propone que el aquelarre, no solo es una imagen inquisitorial creada por teólogos expertos, sino que tiene raíces en las culturas populares. Así, por ejemplo, "en el estereotipo del aquelarre surgido alrededor de la mitad del siglo XIV en los Alpes occidentales afloran también elementos folklóricos ajenos a la imagen inquisitorial".¹⁷ La imagen del aquelarre es una imagen inquisitorial, aunque no exclusivamente, por lo tanto, no es de extrañar que dicha imagen cruzara el océano Atlántico y se manifestara en los casos de inquisición americanos. Al identificar las similitudes entre los casos de los aquelarres europeos, con las juntas de negras y negros, se puede hacer una aproximación a una idea que viene de Europa y no tanto, de los mismos testimonios. Así pues, lo que nos puedan brindar aquellos testimonios de mujeres africanas y descendientes de ellas, serán los aspectos que guíen la pesquisa.

¹⁵ GINZBURG, *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores S.A., 1991. Pg. 68.

¹⁶ GINZBURG, *Historia nocturna*. Pg. 18

¹⁷ GINZBURG, *Historia nocturna*. Pg. 23.

Ahora bien, la documentación mencionada contiene numerosos elementos que, parecen no pertenecer a la percepción de los inquisidores. Son ellos, los que podrán llevarnos otros aspectos de las mujeres africanas o mulatas, esclavizadas o libres, que se pueden entender en relación con su contexto sociocultural e incluso con el modo en que interactuaban con su cuerpo. Es acá, a donde mi atención se dirige: poder identificar de qué se trataban los procesos inquisitoriales, con el fin de diferenciar hasta dónde ocuparon los esquemas inquisitoriales de las imágenes sobre la brujería, y hasta dónde se pueden ver los aspectos propios de las testimoniadas, a través de prácticas heréticas como la brujería y la hechicería, denunciados en el tribunal de Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII, en el periodo colonial de la Nueva Granada y el Caribe.

La historiadora Estela Roselló ha trabajado el tema de las curanderas y el mundo femenino de la Nueva España entre los siglos XVII y XVIII. En sus investigaciones señala que, aunque en las sociedades occidentales desde la Edad Media como en la Nueva España, las autoridades religiosas tuvieron el interés de replegar a las mujeres a los espacios domésticos y alejarlas de la vida fuera de las casas, la cotidianidad femenina fue muy diversa. En realidad, en aquellas sociedades coloniales siempre hubo muchas mujeres que tuvieron una importante presencia en diversos espacios de la vida pública. Tal es el caso de las curanderas de la Nueva España, quienes vincularon sus experiencias privadas con las actividades al exterior de sus hogares.¹⁸ Desde esta perspectiva de análisis se puede hacer una aproximación a los procesos que acá se tratan. Si se piensa en Ana de Brito, sus hijas y compañeras que constituyeron un gran número de mujeres, estas fueron reconocidas por sus trabajos de hechicería. Pero, además, se denota la heterogeneidad en las edades, mientras *Ana de Brito* tenía 48 años en el momento del proceso, su hija María Sebastiana tenía 17 años; Tomasa Pérez, la otra hija, tenía 26 y las demás acusadas tenían entre 30 y 50 años. También cabe resaltar las calidades, pues ser esclava de origen africano, no era lo mismo que ser mulata o negra libre. Lo anterior permite aproximarse a la transmisión de conocimientos mágicos de una generación a otra.

¹⁸ ROSELLÓ, "El mundo femenino de las curanderas novohispanas" en: ROSELLÓ y BAENA (coordinadores), *Mujeres en la Nueva España*, México: UNAM-Instituto de investigaciones históricas. 2016, pág. 234.

Con los casos que menciono espero poder ampliar, discutir, desarrollar o poner en duda algunas interpretaciones de la historiografía sobre las relaciones de género de la sociedad del siglo XVII en el marco del contexto inquisitorial de Cartagena. Otro aspecto que espero poner en cuestión es lo que tiene que ver con la movilidad entre ser *sujetos* de alguna nación africana: Angola, Carabalí, Biáfara, Congo, entre otras, para el caso de las esclavas de Tolú; y ser *objetos-mercancía* en el marco de la cosificación esclavista. Desde la primera mitad del siglo XVI, se requirió mano de obra adicional a la nativa, debido a que los aborígenes fueron diezmados por conquistadores y colonos.¹⁹ La llegada de los europeos a estas partes del mundo en 1492, tanto como la Conquista que, a partir de entonces tuvo lugar, se incluyó a África en la construcción de América. Al alba del siglo XVII, el trabajo esclavo se perfilaba como el motor y la base que permitiría la explotación de las riquezas naturales, en especial de los metales, en la Nueva Granada. A partir de 1533 Cartagena de Indias recibió gente procedente de las costas occidentales del África. Llegaron *esclavos*²⁰ *domésticos*, agricultores y mineros de muy diversos orígenes culturales y geográficos, quienes trabajaron en calidad de cautivos para suplir las labores necesarias de la economía y la vida cotidiana.²¹

En el siglo XVII, junto con la población esclava, había también personas libres descendientes de esclavos en particular en la isla de Cuba, aunque no exclusivamente. Algunas incluso eran llamadas *vecinas*.²² Lo anterior llama la atención, porque si bien, toda la literatura revisada hasta el momento acerca de la esclavitud negra en la Nueva Granada y el Caribe coincide en que ésta había cobrado mucha fuerza en el siglo en mención, existe una buena cantidad de mujeres descendientes de africanas *horras* o libres procesadas por el

¹⁹ COLMENARES, *Historia económica y social de Colombia. 1537-1719*. Tomo I, Bogotá: Tercer Mundo/Universidad del Valle/Banco de la República/Colciencias, 1999. Pág. 287

²⁰ ESCLAVO: Persona que carece de libertad por estar bajo el dominio de otra. En el período colonial en América, el esclavo africano fue considerado objeto-sujeto, pues era un bien mueble, pero debía ser adoctrinado y sujeto a las normas católicas para la salvación de su alma.

²¹ Ver: Jaime Jaramillo Uribe: “Esclavos y señores en la sociedad colonial colombiana del siglo XVIII”; Nicolás del Castillo Mathieu: *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*; Jorge Palacios Preciado: *La trata de negros por Cartagena de Indias*; Enriqueta Vila Vilar: *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*; Adriana Maya: *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*

²² En el proceso contra María López de Aguirre, la llaman “vecina de la ciudad de Panamá”, AHM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 1R

tribunal de inquisición de Cartagena. Este aspecto, será, sin duda, parte del análisis en la investigación.

La primera parte de la investigación está dedicada a reflexionar sobre las posibilidades y los límites de proponer una historia donde las mujeres de origen africanos sean el punto central, a partir de documentos inquisitoriales. Si bien los expedientes judiciales son una fuente muy rica de información en la reconstrucción de los sistemas de creencias, tanto de los jueces como de las reas, incluso permiten conocer un poco la vida de estas mujeres; también es cierto que hay que ser muy cuidadosos en la manera como se obtiene dicha información. El historiador Gabriel Torres advierte que, los tribunales no buscaban reconstruir las vidas de los reos, sino documentar delitos. Ni siquiera los expedientes inquisitoriales, que suelen ser muy ricos por la acumulación de pruebas durante un largo tiempo, escapan de ser producciones limitadas que documentan ciertos aspectos en contextos específicos.²³ Por tanto, existe un nivel de riesgo al utilizar los expedientes inquisitoriales para reconstruir la vida cotidiana de las procesadas, pues estos ponen el énfasis en sus delitos y no en otros aspectos. "Definir a los reos precisamente a partir de delito cometido o imputado sería imponer la mirada del juez o del inquisidor o reducir la vida de los individuos a un solo aspecto que podría ser explicado con parámetros diferentes".²⁴ Teniendo en cuenta lo anterior, es intención de esta pesquisa superar los esquemas inquisitoriales con miras a reconocer los elementos que permiten ver la vida cotidiana de las protagonistas de este trabajo, donde la lectura etnográfica de archivos servirá como herramienta metodológica para lograr los objetivos enunciados.

En la segunda parte, presento los cuatro grandes casos ubicando a las quince mujeres en los contextos particulares de cada una, no solo en términos geográficos, sino en las calidades que tenían dentro de la sociedad. Allí, resalto las historias de vida que se lograron reconstruir a partir de la información de los expedientes, junto con diversas fuentes, como el Tratado de la esclavitud del sacerdote jesuita Alonso de Sandoval, el manual de los

²³TORRES PUGA, "Individuos sospechosos: microhistoria de un eclesiástico criollo y de un cirujano francés en la ciudad de México", en: *RELACIONES, estudios de historia y sociedad*, 139, vol. XXXV, El Colegio de Michoacán, verano, 2014, pg. 30.

²⁴ TORRES PUGA, "Individuos sospechosos: microhistoria... pg. 30.

inquisidores de Nicolau Eymeric, entre otros. El interés de retratar las experiencias de vida y los elementos de la vida cotidiana en cada una de las procesadas, está relacionado con el reconocimiento de las identidades particulares, por un lado, y con la reconstrucción de un momento histórico influido por sistemas de creencias de distintas latitudes, por el otro. Cada caso cuenta con características propias que, justamente, hacen parte de la riqueza de la investigación, puesto que las circunstancias cambian, así como las intenciones de cada procesada. Tal vez, los únicos aspectos en común son, que todas las mujeres eran de origen africano y que están allí, procesadas en los tribunales inquisitoriales, por la sospecha de haber cometido delitos de fe expresados en la brujería y la hechicería. Vale la pena resaltar también, que el capítulo abre la discusión sobre la manera tradicional con que la historiografía colonial colombiana ha tratado el tema de la brujería, poniendo en cuestión si dichas prácticas mágicas servían como espacios de contienda para resistir el sistema esclavista y de segregación de las castas.

La última parte del texto, analiza las relaciones que existen entre las prácticas mágicas de brujería y hechicería, con la vida cotidiana de las procesadas. Para ello, es necesario diferenciar cada una de las prácticas, pues, como se verá más adelante la naturaleza de la acusación por brujería o por hechicería, yerbatería, sortilegios, etc, era diferente. En este sentido, se destaca la importancia del uso de las hierbas y su uso, indistintamente para curaciones del cuerpo y del alma. Es decir, algunas acusadas como Ana de Brito, Juana la Campechana y Juana de Estupiñán, utilizaron hierbas con fines medicinales para aliviar al cuerpo, de la misma manera que las usaron para ligas amorias, desligues, entre otros. Finalmente, propongo explorar otras vías de interpretación de los expedientes inquisitoriales que den cuenta de las particularidades del contexto colonial neogranadino y caribeño, pero también la influencia de los esquemas europeos para el entendimiento de los comportamientos que se salían de la moralidad cristiana y se convertían en posibles delitos de fe.

JUSTIFICACIÓN

Al desarrollar la investigación, estuve motivada por el ánimo de resaltar la importancia de las interpretaciones y análisis que se efectúan sobre el tema de la historia de las mujeres de origen africano que han sido invisibilizadas dentro del relato histórico. De manera especial, al campo de la vida cotidiana de dichas mujeres cuyas vidas estuvieron expuestas en los procesos inquisitoriales. Con el acercamiento a este tipo de documentación, se pone de presente los sistemas de creencias y valores puestos en marcha en las prácticas de brujería y hechicería, contribuyendo a la reconstrucción histórica de un momento.

Desde la historia cultural se han ido desarrollando análisis sobre la vida cotidiana en relación con lo que se puede rescatar de los procesos inquisitoriales, sin embargo, todavía falta contribuir desde la perspectiva de género. En este aspecto quisiera aportar al campo de investigación histórica, donde se le pueda dar énfasis a lo que significa ser mujer, africana y/o mulata en el contexto colonial neogranadino y del Caribe. Pero, ante todo, es mi propósito forjar nuevas contribuciones a la historia de las mujeres de origen africano, tratando de escuchar los testimonios y desentrañando, en la medida de lo posible, lo que ellas mismas mostraron de las condiciones de vida que tenían.

Comprender los sistemas de creencias, valores y prácticas de africanas y mulatas trazadas por el género amplía las posibilidades de interpretación de la historia cultural de la colonia en Colombia y su población afrodescendiente. Esta perspectiva histórica de análisis sobre las relaciones de género y la vida cotidiana en la Nueva Granada y el Caribe en el siglo XVII encierra, la posibilidad de aproximarse a algunos de los cimientos sobre los cuales se edificó nuestra cultura actual, visibilizando al género como una categoría de análisis útil y necesaria para la identidad de las afrodescendientes en el país. También recuperando el legado de nuestras ancestras, estudiando sus costumbres, sus prácticas y la manera como resolvieron a través de lo mágico, problemas de la cotidianidad.

PRIMERA PARTE

EL LUGAR DE LAS MUJERES DE ORIGEN EN AFRICANO EN EL RELATO HISTÓRICO

El primer capítulo tiene por objetivo exponer algunas reflexiones metodológicas que permiten aproximarme a las fuentes primarias y su análisis para la presente investigación. Al tener acceso a documentos que remiten a un momento de la humanidad anterior al que estamos viviendo, surgen interrogantes, como la obtención de información y la veracidad de ésta, intencionalidades de los autores primarios, su público, entre otros, que nos obligan a tener una rigurosidad respecto a lo que se trabaja para no caer en anacronismos, ni malas informaciones e interpretaciones. Así, al querer entender cómo era la vida cotidiana de las mujeres de origen africano, acusadas de brujería y hechicería, a partir de los juicios inquisitoriales, es importante tener en cuenta que las fuentes no pueden a *hablar* si no se las sabe interrogar. Es preciso, estar abiertos a lo que nos puedan mostrar, pero también, es necesario tener claro lo que se quiere buscar, para así, no estar divagando en asuntos que pueden perder el sentido de la investigación. En el caso de los juicios inquisitoriales, es de suma importancia reconocer la naturaleza del documento, pues su intención, no es narrar y/o reconstruir para la posteridad la vida cotidiana de estas mujeres, sino juzgarlas por delitos de fe. Delitos que atentaban contra el orden moral católico que el tribunal inquisitorial estaba encargado de vigilar y mantener.

Entonces, hay que identificar lo que los documentos nos dicen y los silencios también. Cuestionarnos acerca de lo que se presenta como testimonios, declaraciones, acusaciones, etc. y cuestionarse. Poner en duda, debatir y aprender a reconocer las razones por las cuales se dice lo que se dice y lo que no se dice. En ese sentido, considero que lo más acertado para aproximarme a los juicios que analizo, es desde una lectura etnográfica que me permita identificar justamente esas voces y esos silencios que hacen parte del juicio, de sus acusadas, sus testigos, los inquisidores y todos aquellos que intervinieron en el proceso. La microhistoria, como una posibilidad analítica para adentrarse en las contradicciones que

surgen en los casos y sus protagonistas, ofrece también hilar fragmentos de las vidas presentadas y cuestionadas por los delitos. Giovanni Levi recuerda que los historiadores de esta línea han centrado su obra en “buscar una descripción más realista del comportamiento humano, recurriendo a un modelo de la conducta humana en el mundo basado en la acción y el conflicto y que reconoce su –relativa- libertad más allá, aunque no al margen, de las trabas de los sistemas prescriptivos y opresivamente normativos”.²⁵ Así las cosas, para efectos de la presente investigación, es necesario poder integrar la mirada microhistórica que profundiza en las historias de vida de sus protagonistas, -en este caso, las mujeres de origen africano acusadas en la inquisición de Cartagena durante el siglo XVII, por brujería y hechicería-, con una herramienta metodológica que apoya dicha perspectiva como la etnografía de archivos históricos. Dicha mirada microhistórica, no solo permite aproximarse a las historias de vida de las protagonistas, sino que también deja ver a los inquisidores como funcionarios que, en numerosas ocasiones se dejaron llevar por el miedo que producía las prácticas mágicas dentro de la sociedad para llevar a cabo procesos “imperfectos” donde la acción de escuchar a las acusadas y a los testigos, solo se hizo para confirmar lo que *ya suponían* sin considerar en realidad los hechos.

La segunda parte del capítulo, busca hacer una revisión de algunas y algunos autores que han trabajado sobre mujeres en el contexto inquisitorial del siglo XVII en la América española, con el fin de dar cuenta de las investigaciones previas y las posibles contribuciones que el presente trabajo pueda hacer en torno a temas como la vida cotidiana de las mujeres de origen africano, negras criollas y mulatas, que vivieron en la Colonia y que se abrieron camino para sobrevivir en una sociedad poco favorable para ellas. Además, se aproxima a conceptos básicos y a referentes teóricos que permiten comprender el papel de las mujeres de origen africano dentro del relato histórico. Para ello, la perspectiva de género como una categoría de análisis es fundamental. En este sentido, los aportes de Joan Scott y *Mi historia de las mujeres* de Michelle Perrot, proponen, no solo incluir a las mujeres dentro de la

²⁵ LEVI, “Sobre microhistoria”, en: BURKE, *Formas de hacer historia*, Madrid: Alianza editorial, 1996, pg. 121.

historia, sino que ponen de presente que el relato histórico ha invisibilizado sistemáticamente las contribuciones de las mujeres en los hechos del pasado.

I. LECTURA ETNOGRÁFICA DE LAS FUENTES DE ARCHIVO

Para estudiar la vida cotidiana y las relaciones de mujeres de origen africano con las sociedades en donde vivieron durante el siglo XVII, a partir de juicios inquisitoriales de hechicería y brujería, y de otros documentos de la época como el Tratado de la Esclavitud de Alonso de Sandoval, la crónica de El carnero de Juan Rodríguez Freyle, entre otros; es fundamental tener en cuenta las intenciones de quienes realizaron los juicios, el público a quien pretendían persuadir, la importancia de describir prácticas particulares, entre otros. La historiadora Arlette Farge resalta la pertinencia de los trabajos en los archivos judiciales pues estos son una “compilación de palabras pronunciadas, cuyos autores, obligados por el acontecimiento, nunca imaginaron que un día las pronunciarían”.²⁶

En este sentido, analizar los documentos desde una perspectiva etnográfica permite leer entre líneas aspectos de la vida cotidiana de las acusadas, tales como, relaciones de parentesco, organización familiar, creencias espirituales, relaciones con la naturaleza y, en general, sus culturas. Dentro de lo que Farge llama *discursos paralelos* entre el juez y el acusado, se *desvela el drama* “se alzan los actores atrapados, cuyas palabras transcritas seguramente contienen más intensidad que verdad (...) Ese estremecimiento del archivo, tan portador de la realidad a pesar de sus posibles mentiras, suscita la reflexión”.²⁷ Dichos discursos nunca se tocan, pues cada parte los pronuncia desde su visión del mundo. Y aunque en las acusadas son “discursos inacabados por el poder a expresarse”,²⁸ hablan de su propia realidad. Analizar la vida cotidiana de mujeres de origen africano en la Nueva Granada y el Caribe durante el siglo XVII, con las fuentes primarias que se proponen, muestra solo una perspectiva de muchas otras posibles, que la documentación permite hacer. Carlo Ginzburg, compara el sistema dialógico de la Inquisición, y el trabajo de campo del antropólogo: “la

²⁶ FARGE, *La Atracción del Archivo*, Valencia: Ediciones Alfonso El Magnánim, 1991, pg. 11

²⁷ FARGE, *La Atracción del Archivo*. pgs. 25-26.

²⁸ FARGE, *La Atracción del Archivo*. pg. 27

estructura dialógica puede ser explícita, como en la serie de preguntas y respuestas que caracterizan un proceso inquisitorial o una transcripción de las conversaciones entre un antropólogo y su informador”.²⁹ La manera en que, tanto inquisidores, como antropólogos, observan elementos de los testimonios que no son propiamente las palabras, sino los gestos, los silencios u otro tipo de reacciones, permitieron llegar a “verdades” que, podían decidir el destino de una acusada, o bien, interpretar un aspecto cultural en particular. Sin embargo, siempre existirán aspectos que no se podrán conocer, ni aun participando activamente en una etnografía; al igual que el inquisidor, por más que cuestione, dude, se adentre en los testimonios de los procesados, existirán elementos que se escapan y que jamás sabremos.

No obstante, para el caso de los archivos inquisitoriales la etnografía se convierte en una forma más integral de obtener información sobre los procesos, pues pone la atención, no solo en los inquisidores, sino en las y los acusados. Al respecto Farberman señala que “hace muchos años que la historiografía europea ha renovado su abordaje a aquellos expedientes: ya no se limita a preguntarse por los inquisidores, más bien aguza su mirada etnográfica y se dispone a escuchar a los acusados con el mismo espíritu y la misma atención que el antropólogo les dedica a sus informantes”.³⁰

Por otro lado, desde una perspectiva más antropológica, Carolina Crespo y María Alma Tozzini, advierten sobre la importancia de abordar etnográficamente los archivos, en particular, cuando se trabajan procesos de reconstrucción de la memoria y el pasado. Proponen que metodológicamente, los documentos deben ser leídos, releídos y analizados de manera cruzada y situadamente; “el análisis de las fuentes escritas oficiales en el marco de la etnografía –que nos ofrece un panorama de cómo los sectores subordinados viven y se posicionan hoy frente a estos procesos históricos y presentes a los cuales solemos tener acceso a través de fuentes escritas- puede ser así un camino más que interesante para problematizar, situadamente, procesos históricos que son complejos y, en ocasiones,

²⁹ GINZBURG, “El inquisidor como antropólogo”, en: *MAPOCHO, Revista de humanidades y ciencias sociales*, No. 31, 1992, pg. 106

³⁰ FARBERMAN, *Las salamancas de Lorena: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005, pg. 20.

contradictorios”.³¹ Para poder comprender aspectos de la vida cotidiana de las mujeres de origen africano que fueron procesadas por hechiceras y brujas en la inquisición de Cartagena durante el siglo XVII, se hace necesario ver esas contradicciones, analizar los documentos de manera cruzada con el contexto histórico y poder identificar las voces tanto de los inquisidores, como de las acusadas. Una lectura etnográfica de archivo permitirá reconstruir también, las historias de vida que se insertaron en un marco concreto, de transgresión y asimilación de los dogmas de la fe. Abre las posibilidades de interpretación, pues la etnografía se dedica a los detalles e, incluso, a lo cotidiano que, aparentemente no se analiza. Sin embargo, al entrar a la historia de la vida cotidiana, ofrece elementos que recrean un momento y la agencia de estas mujeres, protagonistas en la investigación.

Corpus documental: alcances y limitaciones

Antes de presentar el corpus documental que analizo, es necesario reflexionar sobre los alcances y las limitaciones que, encontré en las fuentes. Para construir del corpus, ingresé a la plataforma virtual del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), donde se encuentra lo poco que conocemos sobre el Tribunal de Cartagena, ya que el archivo de ese tribunal desapareció. Allí reposan algunos procesos y las relaciones de causas de fe, que consistían en unos informes periódicos con resúmenes de los procesos en curso de los tribunales locales, al Consejo de la Suprema Inquisición de España. La mayoría de la documentación está digitalizada, por lo que el acceso a dichas fuentes se puede hacer desde la red virtual. Existen dos fondos que conciernen al Tribunal: *Procesos de Fe del Tribunal de Cartagena*, que consta de cuatro libros numerados 1620, 1621, 1622 y 1623. La numeración no tiene relación con las fechas de los documentos, que son copias de algunos procesos que por distintas causas no pudieron ser resueltos en Cartagena y en los que la Suprema Inquisición dio la sentencia definitiva. Las fechas oscilan entre 1610 y 1720. Digitalizados aparecen 69 casos de diversa índole, como blasfemias, bigamia, judaísmo, solicitudes, entre otros.

³¹ CRESPO Y TOZZINI, “De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47 (I), enero-julio, 2011, pg.79.

El otro fondo es *Relaciones de causa de fe de Cartagena*, que también consta de cuatro libros numerados 1020, 1021, 1022 y 1023. Esta documentación inicia desde el año 1610 hasta 1696, por lo que cubre casi todo el siglo XVII. Los dos primeros libros del fondo de *Relaciones*, fueron transcritos y publicados en su totalidad por un grupo de investigadores encabezados por la historiadora Anna María Splendiani. Estas transcripciones han servido de corpus para numerosas investigaciones históricas, sin embargo, solo constituyen una parte de las fuentes, las demás fuentes se pueden consultar a través de la página web del Archivo Nacional Histórico de Madrid o en la sede del Archivo. El historiador José Toribio Medina reconstruyó buena parte de la historia de la Inquisición de Cartagena, a partir de los autos de fe y la correspondencia que los inquisidores locales enviaban al Consejo de la Suprema Inquisición. Ese texto es fundamental para completar el panorama inquisitorial cartagenero, pues da cuenta de lo que los inquisidores querían mostrar a sus superiores en términos de desempeño, donde el proceder “adecuado” para llevar a cabo un proceso mostraba un ideal de tribunal.

Inicié la pesquisa con una prospección general de los casos sobre delitos de brujería, hechicería y curanderismo que trató el Tribunal de Cartagena impartidos a esclavos africanos, mulatos y negros libres. Del fondo de *Procesos* solo tres casos corresponden a personas de origen africano juzgados por brujería. De esos, escogí un proceso que se llevó a cabo contra María López de Aguirre, una mulata panameña libre, acusada de hechicería en 1654. Los otros dos procesos, ya han sido estudiados ampliamente por diversos investigadores. Aunque siempre hay algo que aportar, el caso de María López de Aguirre puede dar cuenta de los sistemas de creencias y valores explicados desde el inicio del texto. En la historiografía colombiana revisada hasta el momento, no aparecen análisis de dicho documento, excepto una mención que hace Adriana Maya.³² El fondo de *Relaciones*, cuenta con un número mayor de casos, de manera muy reducida se dan cuenta de los procesos que se estaban realizando. Como señalé anteriormente, las relaciones eran resúmenes que casi nunca superaban los 10 folios. No obstante, a pesar de su brevedad son una fuente importante para

³² MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.

el estudio de numerosos aspectos culturales de africanas, africanos y sus descendientes en el territorio colombiano y del Caribe. Para la selección del corpus en este fondo revisé, tanto las transcripciones de Splendiani, como el libro 1022 digitalizado en el AHNM. De allí salieron los casos de hechiceras de la Habana, *Ana de Brito*, sus hijas, Tomasa y María Sebastiana, y sus compañeras: María de Tapia, Ana Ramírez, María "la portuguesa", Juana "la Campechana", Petronila Falcón, Catalina González, Juana de Sandoval y Tomasa de los Reyes. También el caso de Juana de Estupiñán de Tunja. Por último, los casos de las brujas de Tolú Ana Carabalí y Lucía Briáfara, cuyos nombres también aparecieron en los libros 1021 y 1022. Finalmente, las protagonistas de la investigación son:

	PROCESADA	DELITO	CALIDAD	LUGAR	AÑO
1	ANA CARABALÍ	Bruja y Confitente	Negra africana	Tolú	1625
2	LUCÍA BIÁFARA	Bruja y acudir a juntas	Negra africana	Tolú	1625
3	MARÍA LÓPEZ DE AGUIRRE	Sortílega	Mulata	Panamá	1655
4	JUANA DE ESTUPIÑÁN	Bruja, yerbatera y hechicera. Pacto explícito con el demonio, convicta de apostasía en la fe.	Mulata	Tunja	1656
5	ANA DE BRITO	Hechicera, sortílega y maestra de brujas. Pacto implícito y explícito con el demonio.	Mulata	La Habana	1656
6	MARÍA SEBASTIANA	hechicera y sortílega	Mulata	La Habana	1656
7	MARÍA "LA PORTUGUESA"	sortílega, hechicera y bruja. Pacto implícito y explícito con el demonio.	Portuguesa	La Habana	1656
8	MARÍA DE TAPIA	Hechicera. Pacto implícito con el demonio.	Mulata	La Habana	1656
9	JUANA DE SANDOVAL	Hechicera. Pacto expreso con el demonio.		La Habana	1656
10	TOMASA PÉREZ	Hechicera. Pacto expreso y culto con el demonio.	Mulata	La Habana	1657
11	TOMASA DE LOS REYES	Hechicera y sortílega. Pacto expreso al	Mulata	La Habana	1658

		demonio, apostasía e idolatría			
12	ANA RAMÍREZ	Hechicera, sortílega. Pacto implícito con vehemente sospecha al explícito.	Mulata	La Habana	1658
13	PETRONILA FALCON	Hechicera y sortílega. Pacto expreso con el demonio.		La Habana	1659
14	CATALINA GONZÁLEZ	Sortílega. Pacto explícito con el demonio.	Mulata	La Habana	1660
15	JUANA LA CAMPECHANA	Sortílega. Sospecha de pacto implícito con el demonio.	Mulata	La Habana	1660

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y CONCEPTOS BÁSICOS

A. Género como categoría de análisis:

La historia de las mujeres es la historia de la humanidad, puesto que ellas la han construido de la mano de los hombres. Sin embargo, su participación ha sido sistemáticamente invisibilizada por no considerarse *necesaria* dentro del relato histórico. Cuando se revisa un fenómeno histórico difícilmente las mujeres son protagonistas. Aunque en ocasiones se les mencione, no son sus acciones las que se ponen de relieve en el contexto, sino más bien ocupan un lugar secundario. La razón de lo anterior podría verse, no solo desde lo no visible, sino desde la idea de complementariedad de las mujeres hacia los hombres. De manera que, solo cumplen un papel *auxiliar* entre los *protagonistas* de la historia. Para Joan Scott, cuando hay alguna aproximación acerca de las mujeres en el pasado, esta se ha visto dificultada debido a la invisibilidad de sus actoras, no porque hayan cumplido un papel pasivo, sino porque fueron omitidas de los registros oficiales.³³ Sin embargo, en estos casos inquisitoriales, las procesadas no fueron invisibles. Por el contrario, sus procesos denotan la activa participación como actoras en la sociedad colonial, permitiéndonos aproximarnos a

³³ SCOTT, “El problema de la invisibilidad” en: Ramos (comp), *Género e historia*, México: Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, pg. 39.

sus vidas a través de los juicios inquisitoriales. Por supuesto, con la salvedad de que sus voces están distorsionadas por el escribano. Michelle Perrot resalta la importancia de sacar a las mujeres del silencio en que estaban sumergidas en términos del relato histórico. Según ella, "las mujeres han quedado largamente excluidas de este relato, como si, condenadas a la oscuridad de una reproducción inenarrable, estuvieran fuera del tiempo o por lo menos fuera del acontecer".³⁴ Lo anterior, provoca que se vea a las mujeres como sin su dimensión histórica, permaneciendo inmóviles dentro de los acontecimientos históricos, no solo poniéndolas en lugar estático sin tiempo, sino ubicándolas en bloque sin las particularidades de cada una.

Ahora bien, por qué es importante rescatar y poner sobre la mesa la historia de las mujeres en los debates académicos. Básicamente, porque al identificar a los hombres con la humanidad, se han dejado de lado a las mujeres, afectando su participación política, su protagonismo en ciertos momentos y, en general, se han omitido del relato histórico. Ellas han desaparecido en el tiempo y de paso su legado se ha perdido en los anaqueles de la historia. No obstante, para recuperarlas, se hace necesario introducir una categoría fundamental en los estudios culturales: el género, entendiéndose como las diferencias entre las relaciones sociales que existen entre los sexos, eliminando los determinismos biológicos que apuntan a la subordinación femenina.

El género constituye una categoría fundamental si se quiere complejizar el panorama histórico dando cabida a las mujeres. Pero además es necesario agregar aspectos relacionados con las culturas, las hegemonías, las economías, las relaciones de poder, entre otros. No solo las mujeres han sido invisibilizadas, también aquellos grupos de personas que, en calidad de esclavizados, padecieron además su cosificación como cuerpos-mercancías, incluso, mujeres de origen africano, libres, que, se vieron sometidas a los procesos inquisitoriales, por prácticas que otros condenaron. Acá centro la atención pues históricamente numerosas comunidades han sido suprimidas del relato histórico. Profundizar en ello es totalmente relevante si se quiere comprender los cambios y las permanencias de prácticas subordinadoras. Pensar en las mujeres africanas y sus descendientes desde una perspectiva de género permite aproximarse a lo que significa ser mujer sometida por el hecho de ser

³⁴ PERROT, *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, pg. 9.

mujer, pero además hay que agregar que algunas fueron esclavizadas y perdieron su calidad de sujetos para convertirse en objetos-mercancía. Si las esclavas eran objetos del sistema colonial, sus tácticas de resistencia se pueden entender desde la re-personalización, o desde sus estrategias para ser sujetos. Estar incluido o excluido en sociedad produce subjetividades y son aquellas a las que apelaron constantemente estas mujeres desde sus saberes sometidos. Esta cuestión es desarrollada desde el feminismo por Génève Fraisse quien señala que el ser sujeto indica una actitud, una posición en la relación con el otro. Esta relación nunca es algo definido o simple.³⁵ Entonces, ¿se puede pensar que las esclavas o incluso las libres se hacían sujetos? O más bien, ¿cómo lo hacían?

El manejo y los usos del cuerpo para las cautivas africanas en la época colonial, sirvió, por una parte, para su transformación de personas a mercancía de trabajo, en las minas, plantaciones, entre otras actividades, y por otro, les permitió conservar elementos de sus culturas convirtiéndose el cuerpo en un campo de contienda. Pero, además para las mujeres africanas y descendientes de africanas, en condición de libres también cruzan por esas nociones de objetos-sujetos ¿Esta condición podrá aplicar a lo planteado por Fraisse en el debate del devenir sujeto y la permanencia del objeto? Estas cuestiones no podrán ser resueltas por el momento, pues falta mucho por investigar antes de llegar a unas conclusiones al respecto.

Recientemente, la activista en feminismo negro Glenda Joanna Wetherborn, ha manifestado la necesidad de redefinir y reivindicar la identidad, la acción política y la feminidad negra, de manera que se haga especial énfasis en eliminar los estereotipos en roles sexuados como sirvientas entre otros así: “Las mujeres negras y afrodescendientes insistimos en la necesidad de revisar la construcción social y simbólica del cuerpo: pensar la politicidad del cuerpo frente a la discriminación racial y a códigos normativos de representación del género, del sexo, de la clase y de la identidad cultural que cosifican y homogenizan la humanidad y la feminidad negra (...) Asumimos la afrodescendencia y la negritud como una identidad política, como un territorio (...), como un espacio construido por mujeres a través del tiempo, a la medida y a la manera de sus tradiciones, pensamientos, sueños y

³⁵ FRAISSE, *Desnuda está la filosofía*, Buenos Aires: Leviatan, 2008.

necesidades.³⁶ Para ello, el aporte que desde la historia con perspectiva de género permite rescatar la *identidad afro* desde la esclavitud en América dando cuenta de la diversidad cultural y ubicando en el relato histórico a esas mujeres que lucharon por conservar elementos de sus naciones africanas. Si bien aplicar posturas tan contemporáneas al contexto colonial, puede ser problemático, si enuncia una reflexión sobre las identidades culturales que se pueden interpretar, o más bien comprender, desde el siglo XVII. De hecho, más que rescatar una identidad que viene desde las ancestras africanas, se dilucida las construcciones de múltiples identidades de estas mujeres procesadas en la Inquisición de Cartagena, fueron estableciendo en tanto se adaptaban y se relacionaban con una sociedad que poco las favorecía en la calidad de vida.

B. Mujeres e inquisición

La literatura historiográfica que existe sobre mujeres procesadas en los tribunales inquisitoriales americanos es amplia, puesto que es un tema que ha despertado el interés de numerosos investigadores que ha tratado a las mujeres en la inquisición desde diferentes perspectivas. La Inquisición fue una institución que se encargó de condenar y suprimir las prácticas heréticas de los católicos, de hecho, su nombre fue “Inquisición de la perversidad herética” (*Inquisitio haereticae pravitatis*).³⁷ En este sentido es importante entender que la herejía se define como un crimen de *lesa majestad divina*, y consiste en negar alguno o todos los dogmas de la fe católica, o pertenecer a una secta cuyas doctrinas vayan en contra de las impuestas por la Iglesia.³⁸ El Tribunal del santo oficio de la inquisición fue instaurado en América como instrumento de control social y religioso. Como se mencionó anteriormente, la gran mayoría de la documentación del Tribunal de Cartagena desapareció, de manera que los documentos que ofrece son muy escasos, a diferencia del tribunal de México, cuyos procesos se conservan casi en su totalidad. Sin embargo, la investigadora Anna María Splendiani realizó numerosas publicaciones entre las que se destacan unas transcripciones de

³⁶ WEITHERBORN, *Mujeres afrodescendientes, Feminismo negro y Gestión del desarrollo en América Latina y el Caribe*, ponencia: Res de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, 2015.

³⁷ MELLOR, *La tortura*, Barcelona: editorial Estela, 1968. Pág 94

³⁸ MELLOR, *La tortura*. Pág. 94

relaciones de causa y autos de fe de la inquisición de Cartagena realizados entre 1610 y 1660.³⁹ Allí, realizó una introducción general sobre la institución inquisitorial en América, particularmente, en Cartagena de Indias. Este tribunal fue creado con la intención de ejercer control sobre el Caribe y el norte de Suramérica, sustrayendo provincias, tanto del tribunal de México como del tribunal de Lima.

Para los habitantes americanos, sin embargo, fue una institución que además de punitiva, fue correctiva también, sobretodo en la educación moral de las castas. En otro texto, la autora analizó la naturaleza de los castigos inquisitoriales en lo referente al delito de la brujería. Allí planteó que “el inquisidor no (siempre) fue el juez implacable que la leyenda ha transmitido, sino el padre espiritual, el confesor y el psicólogo que escrutaba a fondo el ánimo humano para encontrar (...) las explicaciones del delito de fe cometido. La condena no era, por lo tanto, proporcional a la gravedad de la culpa, sino el grado de concientización del reo sobre su falta y la colaboración que este les presentaba a sus jueces en el esclarecimiento del hecho y su explicación”.⁴⁰ No quiere decir que, la cantidad de azotes, vergüenzas públicas, entre otros castigos, no fueran suficientemente dolorosos para quienes eran condenados por los delitos de fe. Sin embargo, permitía matices por la particularidad de las poblaciones que componían la sociedad colonial, así como por la ausencia de pruebas para condenar a la hoguera a dichos acusados.

Solange Alberro trata el tema de la inquisición a partir del caso mexicano dilucidando los aspectos relacionados con la denuncia que, “respaldada por el anonimato riguroso, por consiguiente, sustraída por principio a la venganza eventual de la persona denunciada (...) constituye un medio admirable de encauzar la envidia, la frustración, las enemistades, lo mismo en el plano individual, que colectivo”.⁴¹ No obstante, en el caso de los esclavos africanos estudiados por Alberro, en numerosas ocasiones ellos mismos se autodenuncian. Dicha situación obedece, en gran medida, al deseo de alcanzar la suspensión temporal de los

³⁹ SPLENDIANI et all, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, 4 tomos Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997.

⁴⁰ SPLENDIANI, “El santo Oficio en Cartagena de Indias: el delito de la brujería” en: *Memoria y sociedad*, vol. 2 No. 3, Bogotá: Universidad Javeriana, 1997, pg. 6.

⁴¹ ALBERRO, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México: Fondo de cultura Económica 1988, pg. 145.

castigos perpetrados por sus amos. La misma autora, polemiza sobre este asunto al referirse a la cantidad de documentación inquisitorial referente a la población negra y mulata, que, sin embargo, nunca fue llevada a la hoguera por sus delitos de fe.⁴²

En cuanto a la hechicería y a la brujería, Alberro comenta que se convirtió en la estrategia del desesperado a ambos lados de Océano Atlántico. La magia es mucho más familiar de lo que se asume. Enfermedades, objetos perdidos, negocios, robos, viajes, entre otros, suponen un tratamiento o una receta mágica que lo solucione. "Los procedimientos europeos se mezclan armoniosamente con los indígenas, los africanos, si bien las habas son sustituidas por el maíz, la belladona por el peyote, en un sincretismo feliz cuya eficacia multiplicada constituye sin duda ninguna, uno de los mejores lubricantes de esta difícil sociedad colonial, teóricamente erizada de prohibiciones, restricciones y conveniencias".⁴³ Para la autora, hubo un incremento de procesos por prácticas mágicas a partir de la segunda mitad del siglo XVII en Nueva España. Lo anterior, se diferencia del Tribunal de Cartagena en tanto que, los casos por prácticas mágicas están presentes durante el todo el siglo XVII de manera más bien activa, al menos entre africanas y africanos esclavos, criollos/os negros, mulatas y mulatos. Lo que cambia es que al iniciar el siglo XVII, hubo un incremento en los procesos contra esclavos de origen africano, acusados de brujería. Hacia la mitad del siglo, quienes son procesados son mulatas y mulatos libres, acusados de hechicería. Nuevamente, al finalizar el XVII vuelven los procesos por personas de origen africano.

A partir de la documentación existente sobre los procesos inquisitoriales en Cartagena realizados a personas de origen africano y descendientes de africanos durante el siglo XVII, "la mayoría de casos se concentran en la primera mitad del siglo. En la década de 1610, recién establecido el Tribunal, se presentaron cinco casos. Se trata principalmente de las esclavas *bozales* de Zaragoza (Antioquia-Colombia), procesadas por brujería entre 1618 y 1620. Este es un único caso donde la totalidad de los acusados fueron africanos, ya que desde 1610 hasta 1650 éstos representaron solamente el 25% del total de los reos. (...) Hacia 1620 aumentó el volumen de procesos, hasta llegar a su punto máximo en los años 1632-1634, cuando se

⁴² ALBERRO, *Inquisición y sociedad en México*, pg. 457.

⁴³ ALBERRO, *Inquisición y sociedad...* pág. 183.

presentaron 45 casos. (...) sin embargo, la calidad de las acusadas cambió. Se trató de *negras criollas y mulatas* de Cartagena, Tolú y las Antillas".⁴⁴ En la década de 1640 los procesos bajaron en cantidad considerablemente y vuelve a aumentar hacia 1650. Las mujeres por supuesto, no escaparon, ni de las mezclas mágicas que cada cultura ofrecía, ni de la inquisición, cuando alguien las denunciaba por hechicería, brujería y/o sortilegios.

Diana Luz Ceballos, quien se ha dedicado a trabajar los imaginarios alrededor de las supersticiones en el marco de la inquisición de Cartagena, la institución, su funcionamiento, entre otros, señala que, bajo la denominación de brujería se agrupaban comportamientos muy diferentes, desde prácticas esotéricas hasta vudú⁴⁵. Por lo que advierte que es indispensable diferenciar los términos bajo los cuales, se presentaron las acusaciones: "No era lo mismo ser acusado de hechicero, que ser acusado de brujo; el significado no era lo mismo como tampoco la acusación era recibida por el mismo grupo social".⁴⁶ Culturas españolas, africanas e indígenas, aportaron elementos mágicos y distintas nociones mágicas sobre su entorno. La misma autora sostiene que, mientras los nativos y negros participaban de culturas mágicas de corte chamanística, simbólica y ritualista, los españoles aportaban su tradición brujo y adivinatoria.⁴⁷ Los delitos por los que fueron acusadas *Ana de Brito*, María López de Aguirre y las demás protagonistas del presente análisis, dan cuenta de dichas mezclas. No solo desde el esquema inquisitorial europeo se nombran los delitos de fe que estas mujeres cometieron, sino que, las descripciones que en los procesos se narran, aparecen elementos adivinatorios, tradicionales de la cultura española, aun cuando las protagonistas eran de origen africano.

La interpretación de la magia como algo que está constantemente intervenido por el Demonio es una concepción cristiana, por tanto, la interpretación de la brujería como un producto del demonio está totalmente relacionada con una noción cristiana también. Cabe recordar a Ginzburg, cuando se refiere al *Formicarius*, un texto del siglo XV del dominico

⁴⁴ MAYA, *Brujería y reconstrucción...* 2005, págs. 512, 513.

⁴⁵ CEBALLOS, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: Un duelo de Imaginarios*, Medellín: Editorial Universidad Nacional, 1995. Pg. 59.

⁴⁶ CEBALLOS, *Hechicería, brujería e inquisición...* Pg. 59.

⁴⁷ CEBALLOS, *Hechicería, brujería e inquisición...* Pg. 60.

alemán Johannes Nider, que trata sobre las virtudes y los vicios de los hombres y las costumbres de las hormigas.⁴⁸ En el libro quinto de la obra, Nider se dedica a las supersticiones, a la magia y a la brujería. Basado en los testimonios de diversos procesos inquisitoriales sucedidos en lo que hoy es Suiza y Alemania, llegó a tratar el asunto sobre una secta de brujos y brujas “muy distinta de las figuras aisladas de hechiceros o encantadores”.⁴⁹ Hizo alusión a reuniones de brujos que cocinaban y comían niños evocando demonios en forma de hombres. También, algunos demonios aparecían en forma de animal. Desde finales del siglo XIV, apunta Ginzburg, estaban ya presentes “algunos elementos esenciales de lo que llegaría a ser el estereotipo del aquelarre: la pleitesía al demonio, el abjurar de Cristo y de la fe, la profanación de la cruz, el unguento mágico y los niños devorados”.⁵⁰ Aunque faltaban otros aspectos, como la transformación en animales, etc, ya se había gestado el estereotipo que, según el autor no cambiaría durante unos doscientos cincuenta años. Dicho estereotipo, no solo permaneció presente en el imaginario inquisitorial occidental, sino que se trasladó a América y fue utilizado como referente para explicar las reuniones de mujeres y hombres, de distintas calidades (negros africanos y criollos, mulatos, mestizos, entre otros), que tuvieron lugar en los montes cercanos a los centros urbanos durante el periodo colonial. En el caso del aquelarre, tanto este, como la brujería fueron construcciones inquisitoriales, “la brujería, con la connotación negativa que tiene este término y que no tiene, necesariamente, otros términos de naturaleza semejante, como hechicería, magia, yerbatería, es una interpretación que hace el perseguidor de un complejo de creencias, real o imaginado, diferente al suyo, de una sociedad, cultura o aspectos culturales diferentes a los suyos”.⁵¹

La historiadora Laura De Mello, propone un enfoque muy interesante de acercarse a la hechicería desde la mezcla, o si se quiere desde una especie de sincretismo entre la religiosidad europea, amerindia y africana en las expresiones espirituales dentro de la vida cotidiana de la población del Brasil colonial. A partir del cuestionamiento sobre la

⁴⁸ GINZBURG, *Historia nocturna...* pgs. 68-69.

⁴⁹ GINZBURG, *Historia nocturna...* pg. 69.

⁵⁰ GINZBURG, *Historia nocturna...* Pg. 70.

⁵¹ CEBALLOS, *Hechicería, brujería e inquisición...* Pg. 60

particularidad de la vivencia religiosa de la gente, impregnada de reminiscencias folclóricas europeas y paulatinamente coloreada por las contribuciones culturales de negros e indios,⁵² la autora analiza los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas por depurar la religión y “limpiarla” de reminiscencias folclóricas.⁵³ En los discursos, se pusieron en marcha dichas intenciones superponiéndose las concepciones populares y las eruditas en un punto de encuentro como lo fue la hechicería. El corpus documental se basó en la Visitaciones del Santo Oficio en distintas regiones brasileras, investigaciones eclesiásticas y procesos de reos brasileros de los siglos XVI, XVII y XVIII. Cabe resaltar que, para los europeos, todo lo nuevo que iban conociendo del mundo americano, fue interpretado desde la “confirmación” y no desde el reconocimiento del otro. Es decir, “los ojos entreveían primero lo que *se había oído decir*. Todo cuanto se veía era filtrado por los relatos de viajes fantásticos”.⁵⁴ Lo anterior es importante porque, de alguna manera explica la similitud de las juntas de africanos con los aquelarres europeos, en el orden del discurso y de cómo se aproximaron los inquisidores a los encuentros de negras y negros para explicar de qué se trataban.

La perspectiva de la autora brasilerá, va de la mano con la propuesta del historiador danés, Gustav Henningsen, autor de *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*.⁵⁵ El libro trata del famoso proceso de fe contra las brujas de Zugarramurdi y Urdax en 1609, donde treinta y un personas fueron procesadas por brujería y, de ahí en adelante se inició una persecución de brujos los años siguientes hasta 1614 en la región vasca. Allí, el autor se cuestiona sobre el grado de conocimiento de los acusados acerca de las ceremonias brujeriles, puesto que se describen gran cantidad de detalles y existe una cierta unanimidad en los testimonios. ¿Será entonces que los brujos fueron sometidos a un *lavado de cerebro*? Henningsen sostiene que “el parecido entre las descripciones de los ritos de la secta se debería a una base común de conocimientos, procedentes de la tradición local de creencias y cuentos populares, o, simplemente, de rumores que circularon con anterioridad”.⁵⁶ Lo que permitió

⁵² DE MELLO, *El diablo en la tierra de Santa Cruz*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, pg. 16.

⁵³ DE MELLO, *El diablo...* pg. 17.

⁵⁴ DE MELLO, *El diablo...* pg. 22.

⁵⁵ HENNINGSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*, Madrid: Alianza editorial, 1983.

⁵⁶ HENNINGSEN, *El abogado de las brujas*. Pg. 119.

un estereotipo compartido. En este lugar se ubica la discusión entre el conocer si las juntas de las mujeres de origen africano en esta investigación tuvieron lugar realmente, o si los testimonios que aparecen en los procesos dan cuenta más bien de un imaginario que viajó desde Europa y se posó sobre unas acusaciones que más parecen producto de cuentos populares europeos, que de realidades en las colonias americanas.

Cabe resaltar que las fuentes primarias del trabajo de Henningsen son, entre otros, relaciones de causas de fe y autos de fe que, como se dijo en páginas anteriores resumen los procesos y dejan de lado la cantidad de detalles de un expediente completo. Por lo tanto, tratar de reconstruir la vida cotidiana de los procesados requiere de una gran pericia y de ciertas habilidades del historiador para analizar los casos. Otro elemento que el autor aporta a esta tesis es la diferencia entre brujería y brujomanía, donde el primer término hace referencia a un “sistema ideológico capaz de aportar soluciones a gran parte de los problemas cotidianos”;⁵⁷ mientras la brujomanía se entiende como “una forma explosiva del impulso de persecución provocada por el sincretismo entre las creencias populares y las ideas que sobre la brujería han elaborado algunos intelectuales”,⁵⁸ es decir, una mezcla entre las culturas populares y de élite que desataron, como en el caso de Zugarramurdi, una persecución desmedida. Para esta pesquisa el contexto del siglo XVII, corresponde al famoso caso vasco y no sería de extrañar que dicha brujomanía saltará el Océano Atlántico y llegara a América.

Una autora clásica en los temas de mujeres e inquisición, es la antropóloga cubana Ruth Behar, quien explica que, durante la Colonia en Nueva España era legítimo el maltrato físico que sufrían las esposas españolas a manos de sus maridos, por lo que ellas acudían a la brujería, con el fin de “poner el mundo al revés provocando la sumisión de sus maridos ante sus esposas”.⁵⁹ A partir de los procesos inquisitoriales que refieren a lo que denomina, *brujería sexual*, la autora, presenta un análisis acerca de un lenguaje local en México que atribuía a las mujeres el lograr que sus maridos o amantes quedaran *atontados* o *asimplados* por las hierbas o *remedios* que dichas mujeres utilizaban para *amansar* a sus maridos

⁵⁷ HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*. Pg. 344.

⁵⁸ HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas*. Pg. 346.

⁵⁹ BEHAR, “Brujería sexual, colonialismo y poderes” en: LAVRIN Asunción (coord), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México D.F: Grijalbo, 1991, pg. 198.

violentos, *ligar* a quien las abandonara y/o crear enfermedades sobrenaturales provocadas por algún *hechizo* o *maleficio*.⁶⁰ Lo anterior, da pistas, no solo para abordar desde una perspectiva de género las relaciones entre mujeres y hombres en lo referente a la vida íntima familiar permeada por el uso de la brujería, sino también, en el orden de la diversidad de interpretaciones que se pueden realizar en la información que pueden arrojar los procesos inquisitoriales y sus acusadas. Dar cuenta de los testimonios, deja entrever los temores tanto de la sociedad que se impone, como de las estrategias que usaron las procesadas para sobrevivir, desde lo mágico, unas vidas llenas de miseria, aun siendo libres las negras criollas y mulatas vivían en mucha pobreza. Lo relevante es destacar los múltiples aspectos de la vida cotidiana que se revelan en los testimonios de las acusadas y de los testigos y cómo se procuraron una vida mejor a través de las hechicerías.

Para el caso argentino, la historiadora Judith Farberman ofrece una interesante aproximación sobre la magia y sus usos hechiceriles y terapéuticos en Santiago del Estero (Tucumán) en tiempos coloniales. Centra la atención en las personas sospechosas de producir daño, conducidas por ello a los estrados judiciales, que en este caso fueron mujeres de origen indígena y mestizas que acudieron a las *salamancas*, para aprender el *arte de hacer daño* y también el de repararlo. “En una misma escuela y con los mismos maestros, habrían de formarse hechiceros y médicos”.⁶¹ La autora muestra cómo la magia configura una estructura de pensamiento en donde la hechicería o la brujería pueden ser consideradas relevantes para explicar el infortunio o el fracaso personal o colectivo. En ese sentido, el estereotipo de la bruja o la hechicera da cuenta de ese carácter estructural que sobrevive en el tiempo y en el espacio y que se expresa en la permanencia de unos personajes muy similares dentro del imaginario europeo en tierras americanas. Claro está que sin restarle la particularidad de la brujería y hechicería colonial propias de cada región.

Otro estudio sobre la relación mujeres e inquisición, es el de la historiadora colombiana María Cristina Navarrete, que trata el tema de la “mujer bruja en la sociedad

⁶⁰ BEHAR, “Brujería sexual, colonialismo... pgs 199-200.

⁶¹ FARBERMAN, *Las salamancas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005, pg. 20.

colonial”,⁶² a partir del caso de Paula de Eguiluz, una negra que residía en Cartagena, acusada de brujería, hechicería, sortilegio y apostasía de la fe reconciliada, por tercera vez por el santo oficio. Según la autora, “los cargos de brujería se convirtieron en un medio de expresión de las animosidades sociales. El sospechoso de tal delito era una persona social y económicamente de inferior posición a la de su víctima, generalmente, representante de los estratos más bajos de la esfera social”.⁶³ Llama la atención que aunque en las declaraciones se habla de hombres que participaron en la *juntas* “el Tribunal solo se ensañó contra las brujas de castas”.⁶⁴ Según la autora los hombres fueron simplemente ignorados. Solo hubo un caso que llamó la atención del Santo oficio que fue el de Diego López, un mulato cirujano que fue acusado de hechicería y herbolaria. No obstante, muchos de los males que padecía la ciudad de Cartagena, según los inquisidores, eran causado por los maleficios de las brujas. En el caso de Paula de Eguiluz, Navarrete comenta que, al mismo tiempo que Paula curaba males orgánicos, también resolvía problemas del alma. Conocía numerosos conjuros, oraciones y envoltorios mágicos para atraer el amor de los hombres.⁶⁵ La autora señala finalmente que, las mujeres acusadas de curanderas, hechiceras, brujas, entre otras, podían disfrutar de la posibilidad de llevar una vida fuera de sus casas más activa que las mismas españolas y criollas blancas, que debían permanecer en sus hogares, convirtiéndose en transmisoras de memoria cultural. En las juntas de brujas, la figura de la mujer asumió un papel principal y se constituyó como una conservadora de la tradición del grupo.⁶⁶ Desde esta perspectiva, es interesante analizar los casos de la pesquisa, pues, en cada uno de ellos, sus protagonistas se mueven, de una casa a otra, en espacios abiertos como el caso de las juntas. Es decir, las posibilidades de movilidad de las acusadas es un punto en común que puede ser interpretado desde la ocupación de espacios ajenos al hogar propio de cada procesada.

De acuerdo con esta postura, recientemente, la historiadora Estela Roselló, ha publicado numerosos textos que apuntan hacia la movilidad que tenían las curanderas en la

⁶² NAVARRETE, “La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz” en: REGIÓN, Revista del centro de estudios regionales, Año 2, No. 2, julio de 1994, Cali: Universidad del Valle, Universidad Andina, Pgs.37-47.

⁶³ NAVARRETE, “La mujer bruja en la sociedad colonial... Pg. 41.

⁶⁴ NAVARRETE, “La mujer bruja en la sociedad colonial... Pg. 41.

⁶⁵ NAVARRETE, “La mujer bruja en la sociedad colonial... Pg. 43.

⁶⁶ NAVARRETE, “La mujer bruja en la sociedad colonial... Pg. 47.

Nueva España entre los XVII y XVIII. En sus investigaciones propone que, aunque en las sociedades europeas de la Edad Media como en la Nueva España, las autoridades religiosas tuvieron el interés de replegar a las mujeres a los espacios domésticos y alejarlas de la vida fuera de las casas, la cotidianidad femenina fue muy distinta. En realidad, en aquellas sociedades coloniales siempre hubo mujeres que tuvieron una importante presencia en diversos espacios de la vida pública. Tal es el caso de las curanderas de la Nueva España, quienes vincularon sus experiencias privadas con las actividades al exterior de sus hogares⁶⁷. En su libro "Enfermar y curar: historias de cuerpos e identidades femeninas en la Nueva España" Roselló señala que, muchas mujeres fueron procesadas por el Santo Oficio bajo la acusación de curanderas. Sus identidades fueron muy diversas, aunque ellas mismas se reconocían justamente como tal. "A diferencia de las categorías de brujas o hechicera, que muchas veces eran nombres utilizados más bien por la Inquisición o por la propia población que deseaba perseguir mujeres que parecían peligrosas o al menos diferentes a las demás, en el caso de las curanderas dicho apelativo era utilizado por ellas mismas"⁶⁸. También fueron mujeres que, no solo salieron a los espacios públicos, tradicionalmente masculinos, para ejercer su oficio, sino que, la particularidad de las curanderas fue la capacidad de influencia y el poder que les confirió la práctica sobre las personas que las consultaba. Por su prestigio, estuvieron en la mira de las autoridades inquisitoriales y se convirtieron en personas sujetas a la sospecha y la desconfianza.⁶⁹

En otro trabajo, "El cuerpo de las brujas en la Nueva España", Roselló problematiza la construcción del personaje de la bruja, no solo como personaje "inventado" por una comunidad, sino como una identidad femenina elegido por las mujeres que se asumieron como brujas, a partir de algunos casos inquisitoriales mexicanos del siglo XVIII.⁷⁰ En este artículo vale la pena destacar los aspectos sobre el cuerpo que aparecen a lo largo de los

⁶⁷ ROSELLÓ SOBERÓN, "El mundo femenino de las curanderas novohispanas" en: ROSELLÓ y BAENA Alberto (coordinadores), *Mujeres en la Nueva España*, México: UNAM-Instituto de investigaciones históricas. 2016, pág. 234.

⁶⁸ ROSELLÓ SOBERÓN, *Enfermar y curar: Historias cotidianas del cuerpo e identidades femeninas en la Nueva España*, Valencia: Universitat de València, 2017, pg. 14.

⁶⁹ ROSELLÓ SOBERÓN, *Enfermar y curar...* pgs. 200-201.

⁷⁰ ROSELLÓ SOBERÓN, "El cuerpo de las brujas en la nueva España: herencia de una identidad femenina medieval", en: *Medievalia*, número 47, 2015, pgs. 95-105.

procesos y que son interpretados por la historiadora mexicana. Los testimonios de las acusadas dan cuenta de una relación con el cuerpo muy particular, ya que se trata de cuerpos que bailan, se desnudan, vuelan y tienen relaciones sexuales "grotescas", poco comunes entre las mujeres de la época. Aquí cabe preguntarse si dicha relación aparece en efecto, dentro de las prácticas que estas mujeres tenían con su cuerpo, o más bien están en el orden de las creencias o de los rumores. Es decir, si a partir de los testimonios de los testigos y de las suposiciones de los mismos inquisidores, las brujas se desnudaban, volaban, etc. Tal vez, se puede aventurar a decir que, si bien hubo prácticas mágicas entendidas como brujerías, muchas de estas aparecían en los expedientes, como producto de los rumores y creencias de la gente. Las investigaciones de Roselló aportan a los estudios que sobre documentos inquisitoriales se han hecho. Abren las posibilidades de aproximarse a los procesos, desde la corporalidad, la feminidad, entre otros temas en donde las mujeres son protagonistas.

Otra autora mexicana que trata temas relacionado con mujeres e inquisición en Nueva España es Luz Alejandra Cárdenas, quien aborda el problema desde la vida cotidiana. Señala que, lo cotidiano no solo refiere al ámbito privado, por el contrario, "la vida cotidiana se constituye por prácticas, lógicas, espacios y temporalidades que garantizan la reproducción social. En lo cotidiano entran acciones, hábitos mentales y rituales".⁷¹ Una de los modos de resolver los problemas de la cotidianidad como el maltrato, una mejor calidad de vida, un poco de prosperidad económica, entre otros es a través de la magia, la hechicería y la brujería. "Se acude a lo maravilloso para resolver problemas de la vida ordinaria".⁷² La magia amorosa se convirtió en un dominio de las mulatas y negras criollas y estuvo muy presente en la segunda mitad del siglo XVII. Las razones, pueden estar asociadas justamente a esa calidad de vida de lo que se habló anteriormente. Hombres que prometían una mejor vida para aquellas que eran de color y que solo servían de entretenimiento sexual. Mujeres maltratadas por sus maridos, que buscaban mejores tratos, entre otros motivos. Las aproximaciones a los juicios inquisitoriales desde esta perspectiva de la vida cotidiana, adquiere especial relevancia puesto que destaca en los testimonios, los problemas reales y no mágicos a los que

⁷¹ CÁRDENAS, "Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII" en: *Desacatos*, primavera-verano, número 009, Ciudad de México: CIESAS, 2002, Pág. 72.

⁷² CÁRDENAS, "Lo maravilloso y la vida cotidiana... Pág. 73.

estaban expuestas las mujeres. Más adelante se verá que, buena parte del uso de la brujería, la hechicería y los sortilegios, estaba dado para la resolución de asuntos cotidianos como las relaciones desiguales entre hombres y mujeres, mejorar las condiciones de vida, obtener información sobre algún objeto perdido, entre otros.

Bajo esta óptica, más allá de dar cuenta de la veracidad de las hechicerías y brujerías, si realmente sucedieron o no, -haciendo la salvedad de que su hubo cosas que definitivamente no ocurrieron, como lo de volar en la escoba, entre otros-, lo que me interesa, es ver algunos aspectos de la vida cotidiana de un grupo de mujeres de origen africano esclavizadas y libres en un contexto de sometimiento, que usaron estrategias mágicas para una mejor vida y tal vez un reconocimiento social por parte de las personas que ostentaban el poder por ser blancas y/o de las élites coloniales. De ahí que el historiador Carlo Gizburg destaque la necesidad de aproximarse a los procesos inquisitoriales, permitiendo explorar los aspectos de la vida cotidiana que los testimonios dan a conocer. "El estereotipo del aquelarre surgido alrededor de a mitad del siglo XIV en los Alpes occidentales afloran también elementos folklóricos ajenos a la imagen inquisitorial difundida en un área mucho más amplia".⁷³ Aunque el autor lo señala para el caso europeo, permite aproximarse a la idea que es el hilo conductor de esta pesquisa en lo tocante a los sistemas de creencias, valores y vida cotidiana. En el caso de las protagonistas de esta historia, los documentos aportarán mucho al respecto. El aquelarre, desde la creencia popular europea consistía "en las reuniones nocturnas donde los herejes se devoraban niños o recién nacidos". La imagen del aquelarre es una imagen inquisitorial, por lo tanto, dicha imagen está presente en los casos de inquisición americanos.

El libro, *Women in the inquisition. Spain and the New World*, editado por Mary Giles, es un compendio de reflexiones acerca de diferentes casos inquisitoriales en donde las mujeres fueron protagonistas, comparando aspectos del estatus de la mujer en España y en la Nueva España. Su propósito, "dibujar desde esos registros y otros documentos históricos retratos de mujeres quienes, por la variedad de cargos, fueron procesadas por la Inquisición

⁷³ GINZBURG, *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores S.A., 1991. Pg. 23.

para responder por sus vidas”.⁷⁴ Jacqueline Holler, por ejemplo, cuenta la historia de Marina San Miguel, una beata dominicana que, en 1599 confesó ante el inquisidor de Nueva España, Don Alonso de Peralta, que ella *podía tener más pecados que la reina de Inglaterra*. Fue acusada de pertenecer a la secta considerada herética del *alumbradismo*, a sus 54 años de edad. Sin embargo, las declaraciones no demostraron que Marina hablara sobre el alumbradismo, pensamiento místico que consistía en la unión del alma con Dios, pero de una manera muy radical, es decir, sin voluntad propia, sino movidos por lo que Dios dicta. Según la autora, se identifican más bien aspectos de su vida que no están directamente relacionados con la herejía. Lo primero, es que fue considerada por mujer santa en la comunidad cercana al convento de Santo Domingo. Esto es que, cuando la arrestaron, varios vecinos denunciaron que Marina era famosa por las visiones y los estados de éxtasis que presentaba. Por otro parte, la acusada hacía parte de una organización de *alumbrados* que se extendía desde Puebla hasta la ciudad de México. Algunos miembros de dicho movimiento, presos en las cárceles secretas de la Inquisición, testificaron que era profeta y mística. Un tercer aspecto, escondido de la historia de Marina, que salió a la luz en sus confesiones fue uno sobre la *tentación de la carne* que había padecido por quince años, *poniendo en ejecución cosas tan abominables y lascivas que incluso el mismo diablo se ofendería por ellas*.⁷⁵ Este texto adquiere especial relevancia en tanto que, se aproxima a diferentes aspectos de la vida de las mujeres que por alguna razón fueron procesadas por los tribunales inquisitoriales, dando cuenta de la intimidad, las organizaciones que mujeres participaban, sus miedos y sus atrevimientos. Aproximaciones que también hacen referencia a elementos y nociones del cuerpo.

Ahora bien, abordar aspectos del cuerpo como concepto que ha sido construido históricamente, es necesario, aunque no sea el hilo principal de la pesquisa. Sin embargo, en el caso de las africanas, mulatas, negras criollas, hay aspectos del cuerpo que vale la pena analizar teniendo en cuenta alguna literatura que sobre este tema se ha producido. El concepto de cuerpo no solamente ha sido elaborado a partir de consideraciones fisiológicas

⁷⁴ GILES (ed.), *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, pg. I

⁷⁵ HOLLER, “More Sins than the Queen of England” en: GILES (ed.), *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, pgs. 209-210.

y sintomáticas también ha sido construido desde diversas ciencias sociales. La antropología y la sociología, se han aproximado desde la experiencia de *ser* cuerpo, entendiéndose dentro de esta la noción de la persona misma compuesta por la interacción de su corporalidad en relación con los discursos y las experiencias culturales que cada pueblo elabora respecto a su naturaleza humana corporal. El antropólogo David Le Breton afirma que “vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna. La existencia del ser humano es corporal”.⁷⁶ Las experiencias del cuerpo han estado ligadas a la memoria cultural. La manera como se han construido las nociones, los discursos, las prácticas y las representaciones acerca del cuerpo han variado a lo largo de la historia de la humanidad y en función de cada complejo cultural específico. En Occidente, aunque no exclusivamente, dichas transformaciones se han puesto en evidencia, una vez que la construcción de la modernidad se basó en las conquistas y colonizaciones puestas en marcha por la Europa de los descubrimientos en casi todos los rincones del planeta.

Siguiendo a Le Breton, en muchas sociedades africanas existe la palabra *cuerpo*. No obstante, su sentido debe ser diferenciado del occidental judeo-cristiano. En primera instancia señala que en las culturas del África subsahariana la persona no está limitada por los contornos del cuerpo. Su piel y el espesor de su carne no significan las fronteras de su individualidad. Por lo tanto, la noción de persona se entiende en plural. Pero además señala que “la oposición esencial está en la estructura holística de estas sociedades en las que el hombre no es un individuo sino un nudo de relaciones”.⁷⁷ Las *subjetividades* que rodean las nociones de cuerpo, tales como las representaciones, las prácticas y los discursos sobre el cuerpo las cuales son construcciones históricas⁷⁸ que han sido transformadas de acuerdo con las necesidades sociales, económicas, políticas o por los encuentros con el *otro*. “El cuerpo allí se encuentra en el centro de la cuestión, y se constituye en clave del dispositivo; en ese sentido, se halla altamente valorizado. Por tanto, el supuesto desprecio corporal que muestra el reino del terror colonial, en verdad esconde otra dimensión, más importante y poderosa,

⁷⁶ LE BRETON, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva visión, 2002, pág. 7

⁷⁷ LE BRETON, *Antropología del cuerpo...* 2002, pág. 24

⁷⁸ Todos los conceptos, nociones e ideas, son construcciones históricas, puesto que, se van forjando en el tiempo y en los grupos sociales.

que consiste en que esa necesidad de apoyarse sobre el cuerpo lo convierte en un signo de extrema positividad sin el cual ese mismo sistema no tendría sentido. Sin el cuerpo, el reinado del terror sería humo, y con sólo soplar los indios [y los esclavizados africanos] lo hubieran movido como si se tratara de una nube”.⁷⁹

Las percepciones medievales del cuerpo, que aparecen en las diferentes regiones de la América española, no solo tuvieron que ver con los aspectos religiosos, tales como, la disciplina de la carne para acceder a lo divino. Existieron también aproximaciones que condenaban al cuerpo como un “instrumento” corruptible. Según Jaime Borja, entre el siglo XV y el XVII en España las percepciones del cuerpo y la sexualidad estuvieron asociadas con el Demonio y con las transgresiones a la fe católica.⁸⁰ Las aproximaciones de Roselló mencionadas anteriormente van dentro de esta perspectiva del estudio del cuerpo femenino de las brujas. Cuerpos que rompían con el esquema y/o deber ser de las mujeres del siglo XVII.

⁷⁹ GARCÍA, *Micropolíticas del Cuerpo. De la Conquista de América a la última dictadura miliar*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000, pág. 49

⁸⁰ BORJA, *Rostros y rastros...*1998, pág. 31-33

SEGUNDA PARTE

HISTORIAS DE AFRICANAS, MULATAS Y NEGRAS CRIOLLAS DEL SIGLO XVII

Este segundo capítulo tiene como propósito exponer los casos de las mujeres protagonistas de la investigación, de manera que se pueda dar a conocer, en la medida de lo posible, sus historias de vida. Para lo anterior, se hace necesario ilustrar el contexto colonial caribeño y neogranadino, no solo en los aspectos económicos, sociales y políticos en los que vivían, sino en torno a los sistemas de creencias, entre africanas esclavizadas y mulatas libres, insertos en la institución inquisitorial de Cartagena durante el siglo XVII.

Posteriormente, me interesa diferenciar hasta dónde ocupan los esquemas inquisitoriales las imágenes sobre la brujería, y hasta dónde se pueden ver los aspectos propios de las procesadas, tales como sus identidades a través de prácticas heréticas como la brujería y la hechicería, denunciados en el tribunal de Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII, en el periodo colonial de la Nueva Granada y el Caribe. Aquí, se hace necesario, ampliar, discutir y poner en duda las interpretaciones historiográficas sobre las relaciones de género y las mujeres africanas del contexto en mención.

Finalmente, es importante poner en discusión varios aspectos de la historia de las esclavas y mulatas desde una perspectiva de género, es decir, aproximarse desde la identidad sexual/cultural y sus roles dentro de la sociedad colonial. Para ello, es necesario recurrir a diversos aspectos del cuerpo como noción construida históricamente. Por otro lado, establecer un diálogo con la historiografía relacionada con la inquisición en América, así como entender de qué se trataban dichos procesos.

La llegada de los europeos a estas partes del mundo en 1492, tanto como la Conquista que a partir de entonces se inauguró, incluyó a África en la construcción de América. Para el siglo XVII, el trabajo esclavo se perfilaba como el motor y la base que permitiría la

explotación de las riquezas naturales, en especial de los metales, y posteriormente de la tierra con los sistemas de plantación. Desde la primera mitad del siglo XVI, se requirió mano de obra adicional a la nativa, a causa de la devastación de los aborígenes realizado por conquistadores y colonos.⁸¹ A partir de 1533, Cartagena de Indias recibió gente procedente de las costas occidentales del África. Llegaron *esclavos*⁸² *domésticos*, agricultores y mineros de muy diversos orígenes culturales y geográficos, quienes trabajaron en calidad de cautivos para suplir las labores necesarias a la economía y a la vida cotidiana⁸³.

Entre 1540 y 1575, dice Germán Colmenares,⁸⁴ la caída demográfica de la población nativa fue del 75% en América. Desde entonces, y hasta la última abolición en Cuba, el 13 de febrero de 1880, las costas de África Occidental, entre la actual República de Senegal y la de Angola fueron el escenario de la trata negrera con la cual se proveyó de mano de obra esclava a las colonias europeas de América. La esclavización de los etíopes de Guinea,⁸⁵ se convirtió en una práctica común a todas las colonias europeas del Caribe insular y continental, del golfo de México y la Tierra Firme. Por otro lado, el sometimiento no solo estuvo ligado a la economía colonial de aprovechamiento de la tierra, sino que tuvo un estandarte ideológico que estuvo a cargo de la Iglesia Católica. A este respecto Jaime Borja comenta que “España tenía la conciencia de ser la fortaleza de la recta doctrina en cuyo catolicismo se estrellaban los infieles, los herejes, los endemoniados y todos los demás asaltos del mal”.⁸⁶ Por tanto, las culturas americanas constituyeron ese *nuevo demonio* que acechó la fe y era imperioso dominar a partir de la imposición de las instituciones españolas: Iglesia y Encomienda.⁸⁷ Aclarando que todas las personas procedentes de África debían

⁸¹ COLMENARES, *Historia económica y social de Colombia. 1537-1719*. Tomo I, Bogotá: Tercer Mundo/Universidad del Valle/Banco de la República/Colciencias, 1999. Pág. 287

⁸² ESCLAVO: Persona que carece de libertad por estar bajo el dominio de otra. En el período colonial en América, el esclavo africano fue considerado objeto-sujeto, pues era un bien mueble, pero debía ser adoctrinado y sujeto a las normas católicas para la salvación de su alma.

⁸³ Ver: JAIME JARAMILLO URIBE: “Esclavos y señores en la sociedad colonial colombiana del siglo XVIII”; NICOLÁS DEL CASTILLO MATHIEU: *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*; JORGE PALACIOS PRECIADO: *La trata de negros por Cartagena de Indias*; ENRIQUETA VILA VILAR: *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*; ADRIANA MAYA: *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*

⁸⁴ COLMENARES, *Historia económica...* 1999, pág. 125

⁸⁵ ETÍOPES DE GUINEA: Gente del África occidental

⁸⁶ BORJA, *Rostros y rastros del Demonio en la Nueva Granada*, Bogotá: Ariel. 1998, Pág. 47

⁸⁷ BORJA, *Rostros y rastros...* 1998, pág. 45

llegar bautizadas antes de partir para América. El requisito se cumplió a medias porque el interés de los comerciantes portugueses nunca fue cristianizarlos, sino llevarlos a los puertos para venderlos.

Si bien, el imperio español puso en marcha diversos mecanismos de dominación, económicos, políticos, sociales y religiosos, también se vio permeado por las identidades locales y africanas, que forjaron intercambios culturales. En palabras de Diana Luz Ceballos, hubo un proceso de transculturación, pues aunque España pretendió transformar en un solo sentido, acabó funcionando biunívocamente y revirtiéndose en ambos sentidos.⁸⁸ La misma autora plantea que "la cultura dominante española se imponía como una 'República Cristiana', cuyo brazo ideológico de dominación era la Inquisición, pues en el estado español, política y religión eran las dos caras de una misma moneda, por lo cual, tanto la autoridad civil como eclesiástica se dieron a la persecución sistemática de las manifestaciones culturales propias de amerindios y africanos y de aquellas que, debido a las condiciones americanas y al proceso de mestizaje, fueron gestándose como propias".⁸⁹ Así, analizar procesos inquisitoriales permite ver, tanto el orden ideológico español puesto en marcha para las colonias, como las diversas expresiones de identidades particulares que el Tribunal condenó por considerarlas heréticas. De hecho, lo que a primera vista muestran los procesos inquisitoriales son esquemas europeos, tanto en las acusaciones, como en los testimonios de las reas y los testigos. En el caso que presento a continuación se puede ilustrar mejor esta idea.

I. LAS BRUJAS DE TOLÚ: LUCÍA BIÁFARA Y ANA CARABALÍ (1625-1634)

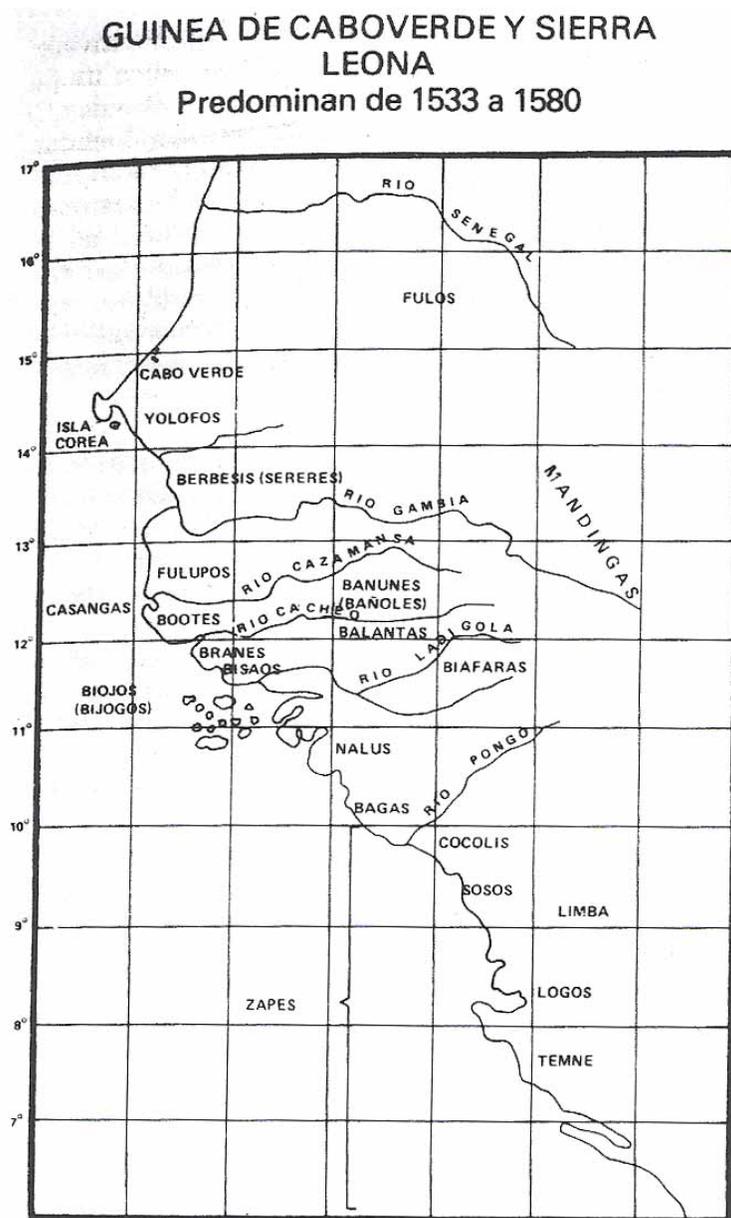
Lucía Biáfara, era una esclava, proveniente de los *ríos de Guinea*.⁹⁰ Entre 1533 y 1580, el puerto de Cartagena de Indias recibió africanos procedentes de la región comprendida entre el Senegal y la Sierra Leona actuales. Dentro de este grupo de gente llamada *negros de los*

⁸⁸ CEBALLOS, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Medellín: Editorial Universidad Nacional, EUN, 1995, pg. 16.

⁸⁹ CEBALLOS, *Hechicería, brujería...* pg. 17.

⁹⁰ Ver mapa 1.

ríos de Guinea, se encuentran primero los Yolofofos, luego los Biáfaras y los Branés. Luego siguen los Berbesiés, los Mandingas, los Zapes, los Bañoles, los Cazangas y los Fulos.



Mapa 1. (Tomado de: DEL CASTILLO, Nicolás. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y cuervo, Tomo LXII, 1982, pág. 8).

Los africanos que venían de la península Ibérica se conocían como *Ladinos* y fueron quienes en muchas ocasiones hicieron de intérpretes de los negros *bozales*, los recién llegados que no se expresaban aun en ninguna lengua latina. Dichos *ladinos*, además de hablar castellano y/o portugués y estar bautizados, eran “supuestamente conocedores de la fe cristiana y de la ética de vida de la sociedad católica esclavista (...) El proyecto de evangelización de los africanos pretendía su *ladinización* pues así se podía ejercer mayor control sobre sus costumbres y sus formas de espiritualidad”,⁹¹ lo que se puede entender como control sobre sus cuerpos y sus almas.

Por la relación de auto de fe, Lucía Biáfara era ladina. Allí se menciona que era esclava de Ana de Ávila, una mestiza, viuda de Diego Vásquez y vecina de Tolú. Ana, su ama, también fue procesada bajo los cargos de brujería y asistir a las juntas. Sin embargo, cada una recibió procesos distintos y, por lo tanto, sentencias diferentes. Mientras Ana fue llevada a la *cámara de tormento* y le dieron *siete vueltas de mancuera*,⁹² con el fin de recibir la confesión sobre sus actos, no hay registros de tormento para Lucía Biáfara. El tormento era la tortura a la cual se sometía a un reo o rea cuando existían dudas en su declaración. También cuando dicho procesado no aceptaba los cargos de la acusación, es decir, se declaraba negativo de las causas. En este aspecto cabría preguntarse por qué las dos mujeres, siendo procesadas por los mismos cargos, tuvieron procesos tan diferentes. Una de las razones puede ser la calidad de cada una de ellas. Ana de Ávila era una mujer mestiza, se había casado y era vecina. Seguramente era una católica practicante. Mientras que Lucía era esclava y africana. Por un lado, en la *relación* se menciona que fueron 17 testigos, los que rindieron testimonio contra ella. De esos, nueve declararon haberla visto en las juntas de brujas *hacer las ceremonias de tales y dar balidos como de chivato por el aire y convertirse en gallinazo y mono y en figura de pavo*,⁹³ Los otros ocho testigos fueron de común opinión afirmar que Ana era bruja. En el caso de Lucía Biáfara, solo había sido un testigo quien había declarado

⁹¹ MAYA, *Brujería y reconstrucción...* 2005, pág. 220

⁹² SPLENDIANI et All, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Tomo 2, Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997. Pg. 297.

⁹³ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, pg. 297.

que era bruja y que asistía a juntas. La cantidad de testigos, puede servir de indicador de la diferencia en los procesos, así como el tipo de declaraciones que cada una dijo.

Por su parte, la otra *bruja de Tolú*, Ana María de nación Carabalí, fue acusada por tres testigos mayores de 25 años de ser bruja y haber chupado niños. Por el tipo de documento, la relación de causa de fe, un resumen del proceso, no se sabe quiénes eran los testigos. Solo se sabe que eran un varón y dos mujeres. Sin embargo, llama la atención que sea por ellos que Ana María Carabalí haya sido puesta en la cárcel. ¿Quiénes eran dichos testigos?, ¿la vieron o fue de oídas que supieron de Ana María? Estos y otros interrogantes tal vez más adelante se puedan ir resolviendo. A diferencia del caso de Lucía, su ama, Isabel de Atienza, no tenía ningún proceso con el Santo Oficio, al menos no aparece en la documentación existente del Tribunal de Cartagena. En la relación de causa dice que, la primera audiencia la pidió la rea *de su voluntad y pareció muy bozalona*, por lo que le nombraron un intérprete con asistencia del padre Pedro Claver. Declaró que hacía tres años, unas esclavas de su ama, ya difuntas, la llevaron a la plaza de Tolú. Allí, conoció otras brujas y a un hombre que le dijeron que se llamaba *Lucifer*, quien bailó con ella y le dijo que no confesara sus pecados. En la ceremonia debía renegar de Dios y le *haría mucho bien*.⁹⁴

Tanto Lucía como Ana María mostraban con sus apellidos, las naciones a las cuales pertenecían. Si bien los africanos que llegaban a América se encontraban bautizados, generalmente no atendían, como los cristianos viejos, a las tradiciones de la doctrina. La historiadora Berta Ares Quejia, en un análisis del testimonio del padre Alonso de Sandoval (1627), sobre el problema de los bautismos de los negros en el siglo XVII, señala que el sacerdote jesuita bautizaba por segunda vez a africanos recién llegados a Cartagena. Debido a que muchos de ellos no cumplían con los requerimientos necesarios para que su bautizo fuera válido. Una vez llegaban los asientos negreros (barcos que transportaban esclavos), los de la Compañía de Jesús atendían primero a los enfermos y bautizaba de urgencia a los que estaban a punto de morir. Una vez se encontraba con los africanos sobrevivientes, averiguaba por su casta, nación y si habían sido bautizados previamente en el lugar del embarque. “la doctrina de la Iglesia establecía que, tratándose de un adulto, el bautismo debía administrarse

⁹⁴ En SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, pg. 306.

con consentimiento voluntario e intención de recibirlo y habiendo presidido la instrucción adecuada. En muchos de los bautizos que se realizaban en los puertos negreros se incumplían todos o casi todos los preceptos”,⁹⁵ por lo tanto, había que bautizarlos de nuevo.

Los expedientes de Lucía Biáfara y Ana María Carabalí, muestran que, aunque eran bautizadas, pudieron haber mostrado durante los procesos, desconocimiento de la fe. Dicho desconocimiento por ser evangelizadas nuevas, pudo provocar un tratamiento del caso de brujería diferente que el de Ana de Ávila, ama de Lucía. El testigo mayor de 25 años que declaró que era bruja, decía que acudía a *juntas... y en ellas todos los ritos y ceremonias que se acostumbran hacer*.⁹⁶ Según la declaración escrita decía que había asistido a las juntas porque otra negra la persuadió a que *tendría ventura* si lo hacía. Fue así que, un viernes por la noche llegó, junto con otras tres personas a un lugar y allí *“hallaron un cabrón encima de un bufete y la madrina que la llevaba habló con el cabrón y le dijo que allí le traía una compañera más, a que había respondido que para serlo había de renegar de Dios y de sus santos y del bautismo y crisma que había recibido y que le había de tener por dios para salvarla y darle la gloria y muchos bienes en esta vida”*.⁹⁷ También señala que Lucía, en efecto, había renegado según como le indicaron y pasó a ser una bruja más. En esa misma junta, le asignaron un *diablo compañero* llamado *Tongo*, quien la marcó en el brazo izquierdo. De la misma manera, Ana Carabalí, renegó de Dios hincada de rodillas. También le asignaron un compañero llamado *Mahoma*, *el cual la señaló en el dedo gordo del pie*. Le dio una bofetada en el lado izquierdo del rostro en señal de que debía ser suya y le hizo doblar un dedo del pie en señal de cruz. *Le dieron una candelilla y comenzó a bailar alrededor del cabrón y al dar la vuelta lo besaban en el trasero y ésta lo besó y al besarlo le despidió una ventosidad hediendo, que parecía suciedad de persona*.⁹⁸

Si bien las anteriores declaraciones, podrían dar cuenta de prácticas religiosas que venían de sus lugares de origen, puestas en marcha y mezcladas entre las diferentes naciones

⁹⁵ ARES, “La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII. La proyección de un debate americano”, en: VILA Y LACUEVA (coords.), *Mirando las dos orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*, Sevilla: Fundación Buenas Letras, 2012, pg. 477.

⁹⁶ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pg. 304.

⁹⁷ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pg. 304

⁹⁸ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 305-306.

africanas, junto con la religión cristiana colonial, la realidad podría ser aún más compleja. La historiadora María Cristina Navarrete, señala que, para negros y mulatos, la brujería fue la oportunidad para manifestar una religiosidad traída desde África que, gracias al poder transformador y a la necesidad de mantener vivas las creencias de estos grupos, adoptaron expresiones que permitieron una simbiosis de elementos culturales.⁹⁹ Sin embargo, existían otros aspectos, si se puede decir sincréticos que no obedecieron exclusivamente a las culturas africanas. Ahora, vale la pena destacar el hecho de que en la relación de causa no aparezca el nombre del testigo, pues esa información era fundamental durante el proceso. Como se mencionó anteriormente, dichas relaciones eran resúmenes para presentar ante la Suprema Inquisición. Estas omitían información que pudiera ser problemática para el buen desempeño de los inquisidores locales. Es así, que, muchas veces se evitaba escribir elementos como, la calidad del testigo, el nombre, si lo que declaraba era de *oídas* o lo había presenciado, entre otra información. De manera que, las relaciones ponían el acento en el “buen proceso” de las autoridades y no tanto en las características de quienes hacían parte del mismo.

En la declaración de Lucía Biáfara, dice que *Tongo* la perseguía para que *chupase y matase negritos*. Lo hizo; afirmó haber chupado un negrito, hasta que murió de la chupadura. Lo desenterró y lo llevó de comer a las juntas. En esa junta habían *cenado un ajiaco¹⁰⁰ de carne humana, guisado sin sal, con solo agua.*¹⁰¹ Ana Carabalí, declaró también que *había chupado cuatro criaturas* y después otras dos, las había desenterrado y llevado a las juntas. Comentó que en la ceremonia habían cenado carne de gente.¹⁰² Existen diversas interpretaciones sobre este tipo de testimonios, de quienes han tratado con expedientes inquisitoriales y brujería. Por un lado, Adriana Maya señala que la cuestión de la necrofagia fue una variable casi constante en las acusaciones por brujería. En muchos casos, los testimonios de brujas y brujos hablan del desenterramiento de cadáveres para llevarlos a las juntas para consumirlos con ocasión de los encuentros.¹⁰³ Aunque la autora afirma que dichas

⁹⁹ NAVARRETE (1995), *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena, siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle, pgs. 95

¹⁰⁰ Sopa indígena hecha con diferentes tipos de papa.

¹⁰¹ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pg. 304.

¹⁰² SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pg. 306.

¹⁰³ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción* pág. 700

prácticas eran propias de los esclavos africanos que se reunían en las juntas, ya fuera para consumir de manera ritual cuerpos de niños, ya fuera por crisis alimentarias que se vivieron en ciertas regiones mineras, hacia el siglo XVII, en ciertas regiones del norte de la Nueva Granada; Carlo Ginzburg, relata historias similares en los casos de las brujas europeas en la Edad Media.

“Las autoridades eclesiásticas y seculares empeñadas en la persecución de herejes valdenses tuvieron que vérselas muchas veces con personas –sobre todo mujeres- que creían respecto de si mismas cosas que ensamblaban a la perfección con los relatos que desde hacía siglos se atribuía a las sectas heréticas. El elemento común venía dado por la noción del infanticidio caníbal. Existía al respecto la creencia popular de que en las reuniones nocturnas de los herejes se devoraban niños o recién nacidos. Análogamente difundida estaba la creencia de que determinadas mujeres mataban o devoraban, siempre de noche a niños o a recién nacidos”.¹⁰⁴

Lo anterior, invita a cuestionarse, o bien por la veracidad de los testimonios, o por las interpretaciones de los inquisidores en las declaraciones de dichas esclavas. En todo caso, parece ser que, el chupar niños y comerlos en las *juntas* no era exclusivo de los africanos que llegaron a la Nueva Granada en calidad de esclavos, aunque por supuesto, una práctica excepcional. La historiadora María Cristina Navarrete, reflexiona si es necesario entrar en la discusión sobre dudar o no de la existencia de las brujas de Tolú, Cartagena o Zaragoza, en la Nueva Granada. Para la autora, “el carácter internacional del medioevo y el afán persecutorio de la Iglesia con respecto a las reuniones de brujería y a la realización de vuelos nocturnos intensificaron la solidez y la unificación de esas creencias; es probable que, en el caso de la brujería y la hechicería en Cartagena, Tolú y Zaragoza, la persecución que el Tribunal ejerció sobre sus adeptos favoreciera el proceso de reinterpretación y expansión de las creencias y los rituales de estas prácticas, llevaron a las brujas a tomar conciencia, como grupo, de la existencia de estas formas de pensamiento”.¹⁰⁵ No sería de extrañar entonces, que tanto Lucía Biáfara, como Ana María Carabalí, tuvieran presentes las ideas de brujas europeas tan fuertemente ancladas en el pensamiento inquisitorial. De ahí que su declaración fuera tan similar a lo que Ginzburg trató de las brujas europeas.

¹⁰⁴ GINZBURG, *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores S.A., 1991. Pg. 18

¹⁰⁵ NAVARRETE, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena, siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle, 1995, pgs. 93-94.

Ahora bien, Lucía declaró que en las juntas el diablo *Tongo* la *conocía por el vaso de atrás y le derramaba algo como candela*,¹⁰⁶ luego la llevaba a su casa y la dejaba en la puerta del corral para que nadie la escuchara. Le mandaba que hiciera todo el mal que pudiera. En las confesiones sacramentales que hacía cada año, había callado su culpa, y que los engaños del demonio habían sido causa de su perdición. Pero que quería vivir en la fe de la Santa Madre Iglesia. Ana Carabalí mencionó situaciones muy similares con el diablo *Mahoma*. Este, *la conoció por detrás y le derramó una cosa caliente y la lastimó mucho*. Dijo que *había creído todo lo que el diablo le había dicho y se apartó de Dios*.¹⁰⁷ Que había callado todo en sus confesiones sacramentales. En este caso, los inquisidores no le habían hecho las *preguntas y repreguntas ordinarias, porque era incapaz la rea de ellas*,¹⁰⁸ probablemente por ser bozal. No obstante, llama la atención saber quiénes eran esos *diablos compañeros Tongo y Mahoma* ¿Acaso otros esclavos?, ¿Existían realmente?, ¿Eran parte de sus naciones de origen? Es importante saber de dónde venían Lucía y Ana María, de manera que podamos ir aclarando esos interrogantes que surgen con los documentos.

Las naciones Biáfara y Carabalí hicieron parte de dos de las cinco zonas exportadoras de esclavos durante el siglo XVI, según los datos que Nicolás del Castillo recoge de numerosas investigaciones respecto a la trata negrera que hubo de África hacia América. Dichas zonas eran las siguientes: 1) Zona de Cabo Verde (entre el Senegal y la Sierra Leona) donde habitaban las naciones Berbesí, Jolofo, Bañol, Mandinga. Gio (tierra de Jo), Guinea, Nalu, Bran, Bolamo, **Biáfara**¹⁰⁹ y Zape; 2) Cazanga (al este de Sierra Leona), probablemente en “la costa de la actual Ghana y suroeste de Nigeria” (aunque menciona que hay autores que sostienen que los cazangas venían de Casamancia, al sur del río Gambia, es decir, que hacían parte de la zona anterior); 3) **Carabalí**¹¹⁰ en el delta del Níger; 4) la isla de Santo Tomé, al sur del delta del Níger; 5) Río Congo de donde venían los manicongos, angolas, anchicas o

¹⁰⁶ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pg. 304.

¹⁰⁷ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pg. 306.

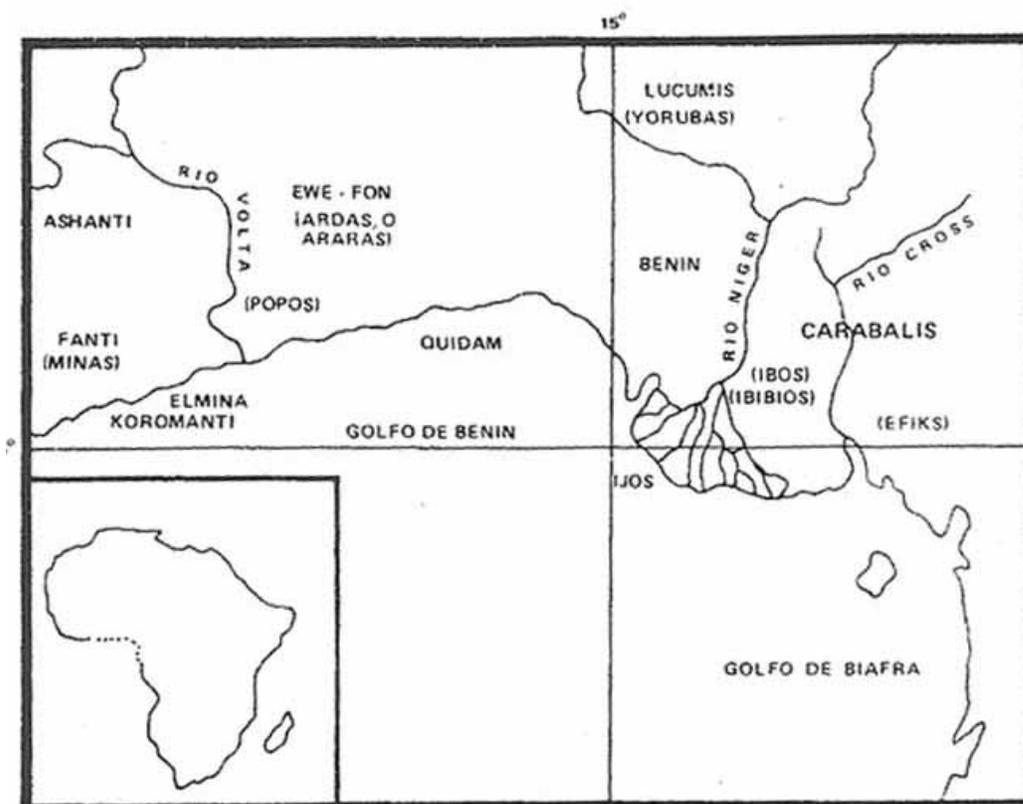
¹⁰⁸ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pg. 306.

¹⁰⁹ Ver mapa 1.

¹¹⁰ Ver mapa 2.

anzicanas y probablemente terranovas (que corresponde el término “terranova” a “lucumí”).¹¹¹

AFRICA CENTRO OCCIDENTAL Predominan de 1640 a 1810



Mapa 2. Tomado de: DEL CASTILLO, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y cuervo, Tomo LXII, 1982, pág. 14.

Durante esa misma época, en 1627, el jesuita Alonso de Sandoval publicaba *De instauranda Aethiopiae Salute. Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres y ritos. Disciplina i catecismo evangélico de todos etiopes*.¹¹² Allí, no solo proveía información sobre

¹¹¹ DEL CASTILLO, “Los Nombres del Continente Negro” en: *Correo de los Andes*, Vol. 7 (enero-febrero), Bogotá: Uniandes, 1981, pág. 26

¹¹² DE SANDOVAL, *De instauranda Aethiopiae Salute. Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres y ritos. Disciplina i catecismo evangélico de todos etiopes*, Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956.

las zonas africanas de donde eran los esclavos, sino que contaba, de manera muy detallada, la diversidad de aspectos culturales que caracterizaba a cada una de las naciones. Así, Sandoval estableció una clasificación basada, entre otras, en las características corporales de los esclavizados, poniendo en evidencia la *docilidad* de unos y la *rebeldía* de otros. Para los esclavos de las naciones de Lucía y Ana María, el jesuita refería lo siguiente:

«Son estos guineos (...), los negros que más estiman los españoles, por ser los que más trabajan, los que les cuestan más y los que comúnmente llamamos de ley, de buenos naturales, de agudo ingenio hermosos y bien dispuestos. (...) Son estos guineos los que más ley tienen con los españoles y los que mejor les sirven y sus cosas les agradan pues aun estando en su gentilidad, suelen los principales preciarse de aprender nuestra lengua y de vestirse por regocijo y fiesta, a la española...».¹¹³

Según esta cita entonces, no es de extrañar que, justamente Lucía Biáfara y Ana María Carabalí fueran oriundas de esas regiones africanas. La calificación de ser *negros de ley* estaba relacionado con que los *guineos* eran "agricultores, ganaderos de bovinos, pescadores, maestros de la forja, constructores de embarcaciones, especialistas de la navegación fluvial y costera y comerciantes (...) la calificación de ser *negros de ley* estuvo muy probablemente ligada a esta gama de talentos todos útiles para cumplir con los trabajos de la hacienda, de la mina o del servicio doméstico".¹¹⁴ Seguramente, Lucía Biáfara conocía diversas técnicas sobre la agricultura ya que, según Maya, éstos, los Biáfaras, habían desarrollado una racionalidad del agua para los cultivos, pues habitaban zonas áridas. En cambio, el oficio de Ana María estuvo más relacionado con el trabajo doméstico, ya que, los africanos que venían del golfo de Benín¹¹⁵ eran preferidos para el las labores de la casa, a causa de sus destrezas, su buena educación y su limpieza.¹¹⁶ Sin embargo, Sandoval señala que ellos eran de precios más bajos porque traían marcas en el cuerpo que se conocen como escarificaciones: "*Los carabalíes tienen sus señales muy distintas, que así como lo son las naciones, lenguas y castas, que no las refiero por ser como ellos, innumerables*".¹¹⁷

¹¹³ DE SANDOVAL, Alonso. *De instauranda Aethhiopum Salute...* 1956. Pág. 64.

¹¹⁴ MAYA, *Brujería y reconstrucción...* 2005, pág. 286

¹¹⁵ A principios del siglo XVII, el puerto de Santo tomé exportaba Minas (Akán y Fanti-Ashantis), Ararás (Ewe y Fon), Popos y probablemente Carabalíes (Ibos). Tomado de: MAYA, Adriana. *Brujería y reconstrucción...* 2005, pág. 289

¹¹⁶ BORREGO PLÁ, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla: Escuela de estudios Hispano-americanos de Sevilla, 1973, págs. 23-24

¹¹⁷ DE SANDOVAL, *De instauranda...* 1956, pág. 96.

Por último, la integración e interés por hacer parte de la sociedad colonial, vistiendo por *regocijo y fiesta a la española*, manifiesta una participación en la configuración del escenario colonial, intentando encontrar un espacio para vivir en ella con la aceptación de los amos. Igualmente, Sandoval manifestaba que a pesar de la *gentilidad* de algunas naciones, en general los negros eran idólatras.¹¹⁸ Maya explica el significado que Alonso de Sandoval atribuye al término *idólatra* con una triple significación: “la primera connota que las prácticas espirituales de esos pueblos eran cultos diabólicos, la segunda, hace alusión a la ausencia de un Estado legitimado por la gracia del dios de los cristianos y la tercera sugiere la ausencia de una memoria histórico-cultural debido a la falta de escritura alfabética”.¹¹⁹ Todo lo anterior, permite completar, en parte, el perfil de las procesadas africanas a razón de que, esa información no se pudo obtener a partir de las relaciones de causa de fe. Sin embargo, gracias al vasto documento que el jesuita Alonso de Sandoval dejó al registrar los testimonios, de viajeros, capitanes, señores de navíos negreros, entre otros, podemos aproximarnos a otros aspectos de las naciones Biáfara y Carabalí, que da una dimensión más amplia sobre quiénes eran Lucía y Ana María, en tanto mujeres, africanas, esclavas en Tolú, los oficios que desempeñaban y las estrategias de reunión con sus pares a través de las *juntas*.

Las sentencias de las esclavas Lucía y Ana María fueron relativamente similares, aunque hubo una diferencia considerable que llama la atención. A ambas se les sentenció a que *Saliese en auto de fe con insignias de bruja, vela, corozza y hábito de dos aspás* (para Lucía), y *hábito de reconciliada* (para Ana María).¹²⁰ No obstante, la primera fue admitida a reconciliación y se pidió que se le quitase el Sambenito, que era un hábito o un escapulario que se les ponía a los penitentes reconciliados por el tribunal inquisitorial. Según Splendiani, todo reo que comparecía en un auto de fe debía llevar un sambenito en el cual se representaba el delito por el que había sido juzgado.¹²¹ Mientras que, a Ana Carabalí, la reconciliación se dio de manera diferente. Ella tuvo que pagar un año de cárcel y fue desterrada del obispado

¹¹⁸ DE SANDOVAL, *De instauranda...* 1956, pág. 77

¹¹⁹ MAYA, *Brujería y reconstrucción...* 2005, págs. 293

¹²⁰ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 358 y 360.

¹²¹ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Tomo 4, Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997. Pg. 53.

de Cartagena por dos años. Teniendo procesos tan similares, bajos los mismos cargos, etc. cabe cuestionarse ¿por qué en el caso de Ana María la sentencia es más drástica? ¿Es posible que tenga relación el hecho de que, por las naciones de procedencia, donde los Biáfara eran más "preciados" que los Carabalíes, hayan influido de algún modo en la decisión? o tal vez a calidad de bozal tuvo algún tipo de impacto sobre los testimonios. Además de esas inquietudes, se despiertan otras sobre los criterios que los inquisidores tuvieron para terminar dando las sanciones, teniendo en cuenta las declaraciones de las esclavas, es decir, ¿lo que declararon Lucía y Ana María fue o no tomado como real?

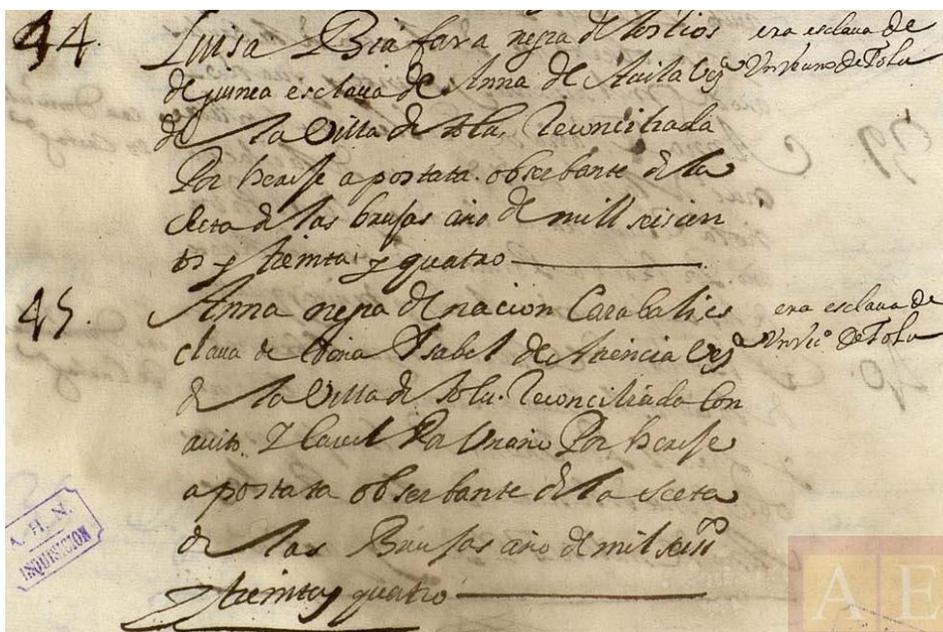
Un elemento que puede aproximarse a los interrogantes planteados es el hecho de que no aparecen los autos de fe exclusivos para las procesadas. El historiador chileno José Toribio Medina, investigó sobre la historia de los Tribunales inquisitoriales de Lima y Cartagena durante el tiempo que estuvieron funcionando. En dichos textos, el autor registró los autos de fe de cada procesado. Para el caso de Cartagena, aparecen los autos de fe de las *hechiceras de la Habana*, que analizaré más adelante. Lucía Biáfara y Ana Carabalí no aparecen en los registros de autos de fe con la sentencia que se les había dado a las esclavas. Sin embargo, existe alguna correspondencia entre los inquisidores locales con la Suprema Inquisición que las relaciona. En una carta fechada de 25 de septiembre de 1632, se expresa la gran preocupación que surge en materia de fe por la:

*“gran complicidad de brujas que a mediados de 1632 se había descubierto en la villa de Tolú; y a pesar de que los testigos decían haberlas visto en sus juntas hacer las ceremonias de brujas, <como bailar alrededor de un cabrón y besarle en el trasero y volar por el aire dando balidos como chivatos, con candelillas en las manos>, guardando las recomendaciones del Consejo de que en tales causas marchasen con gran tiento, sólo había procedido a prender una mulata y una mestiza, las que sin embargo, se mantenían negativas”.*¹²²

Al año siguiente, entre febrero y septiembre de 1633, la correspondencia expresaba que el fenómeno de la brujería en Tolú, había trascendido a tal punto que “ya se hallaban culpadas algunas españolas emparentadas y con haciendas, cuando se descubrió que la complicidad se expendía también a los negros que vivían en el mismo asiento del Tribunal, hallándose como sus compañeros en Tolú en muchas juntas <en presencia de Lucifer en figura de cabrón y de

¹²² MEDINA, *La Inquisición en Cartagena de Indias*, Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1978, pg. 107.

otros muchos demonios sus padrinos>”.¹²³ Medina señala además, que los inquisidores creían en la veracidad de los testimonios y consideraban que muchos que morían en realidad por enfermedades, *no era sino de hechizos y maleficios que han hecho y hacen falta las dichas brujas con yerbas y polvos que les da el demonio.*¹²⁴ A Ana de Ávila, el ama de Lucía Biáfara, el 26 de marzo de 1634, se le dio auto de fe en el que decía que por “la complicidad de las brujas que estuvo negativa a pesar de siete vueltas de tormento que se le dieron, la condenaron a pagar mil pesos y cumplir un destierro de cuatro años. En esa misma celebración de auto, desfilaron 21 brujas, dos blasfemos, un casado dos veces y una hechicera. Entre las brujas estaban Lucía y Ana María, cuyos nombres aparecieron juntos con otros. Finalmente, aunque las *brujas de Tolú* no fueron sometidas a tormentos, ni tuvieron que pagar pesos por su sentencia, estuvieron expuestas al escarnio público, desfilando con otros procesados cumpliendo con la reconciliación y posteriormente el destierro.



44.

Lucía Biáfara, negra de los ríos de Guinea, esclava de Anna de Avila, vezina de la villa de Tolú, reconciliada por hereje apóstata, obserbante de la secta de las brujas. Año de mill y seisçientos y treinta y quatro=

45.

Anna negra de naçion Carabalí esclava de doña Isabel de Atienza vezina de la villa de Tolú. Reconciliada con auto y cárcel por un año por hereje, apóstata, obserbante de la secta de las brujas= Año de mill seisçientos y treinta y quatro.¹²⁵

¹²³ MEDINA, *La Inquisición en Cartagena*, págs. 107-108.

¹²⁴ MEDINA, *La Inquisición en Cartagena*, pg. 108.

¹²⁵ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 115V

II. MARÍA LÓPEZ DE AGUIRRE LA SORTÍLEGA DE PANAMÁ (1655)

El caso que expongo a continuación es el más completo con el que cuenta la presente investigación, pues tiene 35 folios verso/recto. El expediente no es una relación de causa de fe y, de hecho, se encontró en el grupo de casos completos en el Archivo Histórico de Madrid, sección: Inquisición de Cartagena de Indias. Es un proceso donde se solicita apelación de la sentencia que ya había sido impuesta por el tribunal inquisitorial. El expediente de María López arroja información rica y variada sobre la procedencia y organización familiar de la rea, que nos permite aproximarnos a la manera cómo vivía, qué hacía, cómo sobrevivía y qué bienes podía tener una mulata libre, de las características de María.

Todo comenzó cuando Juan de Ugarte, un hombre de 48 años, platero, llegó a la casa de doña María de Leyva, en la ciudad de Panamá y vio que había unas tijeras clavadas al revés de una batea. La señora de Leyva y María López, sostenían la batea con las tijeras. De repente y de manera misteriosa, se cayó la batea con las tijeras en el suelo sin que ellas las soltaran. Él preguntó de qué se trataba eso y la respuesta que recibió fue que ellas estaban tratando de adivinar si la negra *Feliciano*, esclava de doña María de Leyva, había hurtado una cadenita de niña que pertenecía a la doña. Además de las tijeras clavadas, las mujeres estaban diciendo unas palabras que referían a la adivinación sobre el hurto: “*Por San Pedro y por San Pablo y el apóstol Santiago que lo hurtó Feliciano, y respondía la otra por San Pedro y por San Paulo y el apóstol Santiago, que no lo hurtó Feliciano*”.¹²⁶ Ugarte veía entonces, cómo se movía la batea y caían las tijeras al suelo, en lugar de la batea. Ante la incredulidad del platero, doña María invitó a Juan de Ugarte a sostener de un lado las tijeras, nuevamente enterradas en la batea al revés. Lo que sucedió fue que cuando la señora pronunciaba las palabras citadas, las tijeras se caían. Una vez más Ugarte intentó sostener las tijeras con más fuerza y el resultado fue el mismo: palabras y tijeras caídas. Juan no volvió a intentarlo. De hecho, se alejó por unos días de esa casa. Al volver, doña María de Leyva le dijo que, si no volvía, *se había de ver destruido flaco y consumado*.¹²⁷

La historiadora brasilera Laura De Mello señala que la práctica de la adivinación que

¹²⁶ AHNM, Sección: *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Exp: 5, F: 3V.

¹²⁷ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 4R.

fue extensa en todo Occidente, se asoció con frecuencia al diablo.¹²⁸ Para el caso del Brasil colonial, la autora documenta diversos casos en donde el uso de las tijeras enterradas en un balde o en un chapín (tipo de zapato colonial), con fines de adivinación se extendió en todos los grupos sociales de la región, incluso entre indígenas, mestizos y personas de origen africano. En este sentido, De Mello sostiene que “la popularidad alcanzada por esta práctica entre los indios y entre la población mestiza del norte ilustra bien el proceso de sincretismo de las prácticas mágicas en la colonia”.¹²⁹

Aunque Juan de Ugarte era casado, iba con frecuencia a esa casa y, según su testimonio, *le dijo la dicha mulata Maria a este denunciante “no estoy linda” y mirándola con atención le pareció que estaba como un /sol/, y luego le dijo la dicha mulata, qué le parece Doña Maria de Leyva, y mirándola este denunciante le pareció mucho más linda y hermosa que nunca. Siendo así que la primera vez que la vido en vida de su marido le pareció un demonio de fea*¹³⁰. En efecto, el señor Ugarte, empezó a tener dolores de cabeza y desvanecimientos. Aborrecía a las mujeres que veía. Le dieron fuertes dolores en un diente. Fue así que le pidió a *Antonia mulata* que le ayudara con el hechizo que las mujeres llamadas María le habían hecho. Si no lograba curarse, las acusaría ante el Santo Oficio. *Antonia*, mientras trataba de curarlo, le dijo que, si las denunciaba, que no la involucrara pues ella era comadre de *María mulata*, o sea María López de Aguirre. Las sospechas sobre un posible hechizo, tomaron fuerza cuando Juan de Ugarte, no vio por, alrededor de un año, a la señora de Leyva asistir a misa. Fue así que años después, hizo la denuncia, *no por odio antes por el bien espiritual de aquellas almas por que no se pierdan*.¹³¹

Así fue como, a sus dieciséis años, María López de Aguirre, una mulata libre panameña, fue procesada en el Santo oficio de Cartagena por la acusación de ser *sortílega* y de haber hecho la *suerte de las tijeras* con el fin de *adivinar verdad*. En el Manual de los Inquisidores, de Nicolau Eymeric, publicado por primera vez hacia 1376, seguía siendo una guía vigente para los inquisidores del siglo XVII en América. Allí, el autor señalaba que "el

¹²⁸ DE MELLO, *El Diablo en la tierra de Santa Cruz*, Madrid: Alianza editorial, 1993, pg. 144.

¹²⁹ DE MELLO, *El Diablo en la tierra de Santa Cruz*, pg. 147.

¹³⁰ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 4V.

¹³¹ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 5R.

sortilegio es con toda evidencia herético cuando comporta la invocación al diablo".¹³² Determinar si existió o no dicha invocación era la labor del Santo Oficio. Sin embargo, en el Manual se expresaba directamente que existía herejía y, por lo tanto, la intervención de un inquisidor, cuando el sortilegio se usaba para encontrar cosas perdidas; que requiriera cirios bendecidos, o de agua bendita, o la recitación de versículos de la Escritura, del Credo o del Padre Nuestro, etc.¹³³ En un edicto publicado en el año 1700 en Nueva España, cuyo contenido estaba dirigido a instruir a los inquisidores locales sobre las diversas herejías, se menciona que "*se usan (...) ciertas oraciones vanas y supersticiosas invocando en ellas a Dios nuestro señor, y a la Santísima virgen y a los Santos con mezcla de otras invocaciones (...) y esperando después de las dichas oraciones, agüeros y presagios de lo que pretenden saber...*".¹³⁴

Dos testigos, fueron los encargados de contar de qué se trataba dicha *suerte* el platero Juan de Ugarte y la esclava Antonia. María en cambio, se encargó de contar sobre su vida, su familia y los bienes adquiridos hasta ese momento, ante las autoridades inquisitoriales. Trabajaba para *Doña María de Leyva, viuda de Juan de Ansieta*, y fue en esa casa donde se llevó a cabo la suerte de las tijeras. Según la procesada, fue un juego para presionar a la esclava *Feliciana* de que confesara que se había robado una cadenita de su ama, María de Leyva.¹³⁵

La vida de *María López de Aguirre* se inserta en la historia del Caribe, donde numerosas personas de origen africano vivieron en calidad de libres desde inicios del siglo XVII. Rina Cáceres señala que no toda la población de ascendencia africana era esclava. De hecho, a lo largo de la Centroamérica colonial hubo una buena parte de población africana que nunca fue objeto de esclavización. En los siglos XVII y XVIII, en Nueva España, Panamá y Perú, fue visible la presencia de importantes grupos de afrocentroamericanos,¹³⁶ mulatos y pardos libres, que se desplazaron a lo largo del espacio geográfico y social, en

¹³² EIMERIC Y PEÑA (1376), *El manual de los inquisidores*, Córcega: Muchnik Editores, 1983, pg. 80.

¹³³ EIMERIC Y PEÑA (1376), *El manual de los inquisidores...*, pg. 80.

¹³⁴ EDICTO PÚBLICO, Ciudad de México, 1700, F: 9R, colección particular, Dr. GABRIEL TORRES PUGA.

¹³⁵ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 2R.

¹³⁶ Este término lo usa la historiadora Rina Cáceres para referirse a las personas de origen africano, nacidos en los países centroamericanos.

calidad de colonos, comerciantes, productores o trabajando en las milicias.¹³⁷ Así María López, aunque trabajaba y vivía en la casa de la señora De Leyva, lo hacía como criada y no como esclava. *Laureana García*, madre de *María* la mulata, también era libre, *negra criolla*, natural de Panamá y fue quien se encargó de acompañar el inventario de los bienes de su hija durante el proceso inquisitorial.

La vida cotidiana y los aportes de las mujeres libres, de origen africano, es un tema ampliamente desarrollado por la historiadora María Elisa Velázquez para el caso de la ciudad de México en la Nueva España, durante el siglo XVII. En sus investigaciones,¹³⁸ resalta la necesidad de continuar trabajando sobre las contribuciones de este grupo social en configuración de la sociedad mexicana, y de profundizar en sus análisis, con el fin de desmontar las percepciones que actualmente existen sobre la condición femenina de las africanas en la Nueva España. Velázquez señala que, las mujeres de origen africano que vivían en la ciudad de México se dedicaban “fundamentalmente al servicio doméstico (como esclavas, libertas o libres, de militares, funcionarios, artesanos, comerciantes o religiosos), y también a diversas actividades comerciales o como auxiliares de artesanos negros... [y] contribuyeron a la reproducción social, como a la economía local”¹³⁹. María López era una mujer que se dedicaba a las labores del hogar, sabía los oficios de *coser, labrar y lavar*¹⁴⁰. Los había aprendido desde que tenía ocho o nueve años y servía en la casa de Doña Francisca de Tunes, esposa de su padrino de bautizo, Don Pedro de Gámez Salcedo. En esa casa aprendió a labrar y a servir a la susodicha y a dos hijas que tenía con quien esta se crio.¹⁴¹ Cuatro años después, cuando llegó a la casa de Doña María de Leyva, ya podía desempeñar toda clase de labores del hogar, *donde ha estado cossa de dos años ocupándose en haçer*

¹³⁷ CÁCERES, "Indígenas y africanos en las redes de la esclavitud en Centroamérica", en: CÁCERES (compiladora), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, pg. 98.

¹³⁸ Ver: VELÁZQUEZ, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglo XVII y XVIII*, México D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia –INAH, 2006; VELÁZQUEZ, “Africanas y descendientes en la Ciudad de México del siglo XVII” en: CÁCERES Rina (compiladora), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, pgs. 211-249; entre otros.

¹³⁹ VELÁZQUEZ, “Africanas y descendientes en la Ciudad de México... pg. 214.

¹⁴⁰ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 13V

¹⁴¹ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 15R

*labor y comunicándose con la susodicha y demás gente de su casa.*¹⁴² Lo anterior, coincide con las interpretaciones presentadas por María Elisa Velázquez, respecto a la importancia de las mujeres de origen africano en la configuración de la vida doméstica de la ciudad. En este caso en la ciudad de Panamá María López de Aguirre, a sus 16 años, ya había tenido una larga trayectoria en los trabajos de cuidado, tanto de la familia de su padrino, como en la casa de María de Leyva.

Ahora, valdría la pena preguntarse si las condiciones de trabajo de la mulata panameña fueron sustancialmente distintas a las de las esclavas domésticas de aquel entonces. Aparentemente no mucho, en términos de las prácticas que ejercía. En los ámbitos domésticos, tanto esclavas como mulatas y criollas libres tenían una labor de servidumbre como nodrizas, amas de leche, cocineras, entre otros, dependiendo de los amos/empleadores que las fueran incluyendo en los hogares. También dependían de sus oficios específicos. Así es que María Elisa Velázquez señala para el caso mexicano, que cuantos más dueños tuviera una esclava en la ciudad, más diversos podían ser los oficios que realizara.¹⁴³ En el caso de María López de Aguirre, sabemos por su testimonio que aprendió las labores domésticas gracias a que las tuvo que realizar en la casa de su padrino y posteriormente en la casa de la señora de Leyva. Solo así podía sobrevivir.

Las esclavizadas amas de cría de los criollos recién nacidos, fueron de gran importancia, pues generalmente, ellas se encargaban enteramente de niños y niñas, sobre todo cuando éstos quedaban huérfanos de madre, infundiéndole diversos rasgos de sus culturas africanas, como sus religiones, mitos fundacionales, entre otros, a través de las canciones y los cuentos que suplían la falta de lectura en una sociedad analfabeta.¹⁴⁴ Incluso, cuando lograban tener la libertad, o eran mujeres criollas o mulatas libres, realizaban oficios domésticos para su supervivencia.

¹⁴² AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 15R

¹⁴³ VELÁZQUEZ, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglo XVII y XVIII*, México D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia –INAH, 2006, pg. 182.

¹⁴⁴ BORREGO PLÁ, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla: Escuela de estudios Hispano-americanos de Sevilla, 1973, pág. 23

A. ¿Quién era María López de Aguirre?

Cuando el platero Juan de Ugarte le contó al Santo oficio que cinco años atrás había presenciado la *suerte de las tijeras* entre María y doña María de Leyva, la procesada tenía 16 años. Eso quiere decir que *María mulata* tenía entre once y doce años de edad en el momento de la realización de la *suerte*. Probablemente, estaba relativamente recién llegada a la casa de la señora de Leyva. Sin embargo, su historia no inicia allí. A pesar de ser libre, María estuvo vinculada de cerca con la esclavitud. Su abuela materna, Gracia Osorio, había sido esclava de María de Osorio, vecina de Panamá. Era de casta *congo*. Esa nación africana hacía parte de la quinta zona de exportación de esclavos desde el siglo XVI. Dichas zonas fueron presentadas para los casos de Lucía Biáfara y Ana Caravalí. Procedente del Antiguo Reino del Congo.¹⁴⁵ Gracia hizo parte de la nación africana de donde llegó la mayoría de gente a Cartagena durante la primera mitad del siglo XVII¹⁴⁶ y de allí a las diferentes ciudades hispanoamericanas. María López nació en la casa del ama de su abuela Gracia, María de Orozco. Allí vivió hasta la edad de cuatro años. Al morir la señora Orozco, María se va a la casa de doña Francisca de Túnez hasta los 8 años, de ahí se fue a vivir con su padrino Pedro de Gámez, dos años más y finalmente, llegó a la casa de María de Leyva. El abuelo materno de María también era esclavo de un vecino de Lima: *ha oydo decir que su abuelo hera un negro de casta bañor*¹⁴⁷ *que no sabe cómo se llamó y que era esclavo de un veçino de Lima llamado Refollo*.¹⁴⁸ La nación *bañol* estaba ubicada en la misma zona de exportación de Lucía Biáfara, que es la zona de Cabo verde, entre el actual Senegal y Sierra Leona, es decir era uno de los *negros de Guinea*. Los tíos maternos de María López eran *Osorio Criollo* y *María de Osorio*, ambos libres. El primero tenía como oficio carpintero, no era un hombre casado. La segunda, estaba casada con un carpintero también, llamado *Juan Tinoco*. Tenían dos hijos, *Nicolás* de 12 años y *Margarita* de nueve.

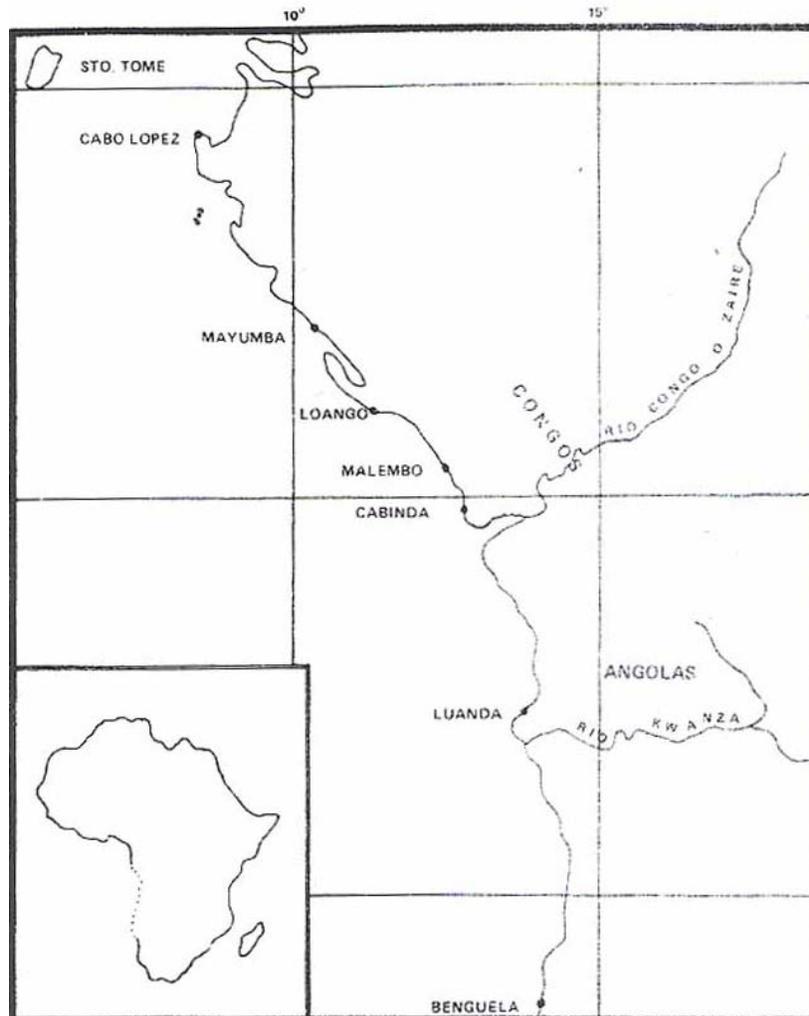
¹⁴⁵ Ver mapa 3.

¹⁴⁶ MAYA, "Demografía histórica de la trata negrera por Cartagena 1533-1810". En: *Geografía Humana de Colombia. Los afrocolombianos*, Tomo VI, Bogotá: Instituto Colombiano de cultura Hispánica, Editora Guadalupe, 1998, Pág. 24

¹⁴⁷ Ver Mapa 1

¹⁴⁸ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 14R.

CONGO Y ANGOLA (BANTUS)
Predominan de 1580 a 1640



Mapa 3. Tomado de: DEL CASTILLO Nicolás. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá: Publicaciones del Inst. Caro y cuervo, Tomo LXII, 1982, Pág. 18

Un elemento que llama la atención, es que la madre de María López, no tiene el mismo apellido que sus hermanos. Mientras que ella se llama *Laureana García*, los tíos de María son *Osorio criollo* y *María de Osorio*, tal como la abuela. Es probable que la madre haya tenido el apellido del abuelo, sin embargo, no hay suficiente información para afirmar esto, ya que María López no recordaba el nombre de su abuelo materno. Por el lado de su padre, María recordó muy poco. El señor se llamaba Sebastián López de Aguirre, era un español

natural de Viscaya y era alférez en la ciudad de Panamá. En el momento del proceso, el padre de María ya era difunto, por lo que solo la madre, Laureana, pudo servir de apoyo a su hija durante toda la difícil situación con el santo Oficio. María López, no supo quiénes eran sus abuelos paternos, ni sus tíos. Solo pudo mencionar a su hermano, *Lucas Martín*, quien era un joven de veinte años, libre también, de oficio sastre.

En su declaración, María López contó que tenía una hija, aunque no era casada. Su nombre también era *María* y tenía dos años de edad. Al parecer, en el momento del proceso, estaba embarazada y casi por dar a luz, según dice en su declaración, “*soi una miserable mujer menor de veinte y cinco años y que estoi parida y criando actualmente*”.¹⁴⁹ De hecho, por ser menor de veinticinco años, María fue acompañada por un abogado defensor, *Juan Sánchez Parejo*, quien realizó las solicitudes, tanto de que no se llevara a cabo el secuestro de bienes, a lo que había sentenciada inicialmente, sino a que fuera absuelta.

B. María López de Aguirre: cristiana, bautizada y temerosa de Dios

La segunda testigo del caso de María López de Aguirre, fue la mulata *Antonia Guerrero*. Antonia, era una mujer soltera de 24 años de edad. Vecina de la ciudad de Panamá, era la comadre de la procesada. Según sus declaraciones, un hombre llamado *Juan de Ugarte*, la había hecho llamar por tres noches seguidas, pues *le habían hecho un mal* y necesitaba su ayuda. ¿Acaso Antonia curaba los males? *Juan*, le dijo que una comadre suya llamada *María* lo había hecho por sacarle dinero. Contó también que vio en la casa de María de Leyva que ella y María mulata, sostenían de unas tijeras clavadas una batea y que vio cómo la batea se meneaba, no supo si fue que se cayó sola o ellas la soltaron. Le dijeron a la testigo que era para saber quién había hurtado unos pañalitos y una gargantilla de una niña, hija de la señora de Leyva. Aunque no le dio crédito a eso, si vio que Juan de Ugarte participó de la suerte de la batea, pero no recordó con quién lo hizo.

El secretario del Santo Oficio, *Tomás de Vega*, hizo el papel de fiscal. Acusó y solicitó

¹⁴⁹ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 31V.

ante los inquisidores que María López fuera castigada por *ser esta rea mujer soltera y libre en su vivir entregada al vicio y torpeza de la carne que ha sido y es raíz y principio de estos y otros muchos daños que se debe presumir ha hecho esta rea con hechizos y que ha tenido otros cómplices que todo lo calla y encubre...Y ha estado y esta negativa y persona en las audiencias que con ella se han tenido porque aunque ha confesado algunos de sus sortilegios, ha negado la intención disculpándose con que fue por burla y chanza y negando lo demás con que parece se ha hecho indigna de la misericordia, que este santo tribunal acostumbra tener con los buenos confitentes...y que siendo necesario la susodicha sea puesta a cuestión de tormento en que este y persevere y en su persona se repita esta, tanto que asiente en la verdad*'.¹⁵⁰

A pesar de que el fiscal solicitó el tormento para que María confesara su delito, los expedientes no mencionaron que, en efecto, la mulata hubiera sido sometida a tal medio de confesión. Una razón pudo ser que la mulata panameña estaba embarazada y muy pronta a tener el bebé. También pudo tener incidencia la edad, ya que le nombraron *curador* en la defensa de María al *licenciado Don Juan Sánchez Parejo*. En sus confesiones dijo que, tanto sus padres, familiares, como ella misma, eran cristianos católicos. Que, a excepción de ella, ninguno había sido preso, ni penitenciado por el Santo oficio. Ser una buena cristiana, implicaba no solo ser bautizada y confirmada, como la procesada afirmó, sino también cumplir con las órdenes sacramentales tales como, ir a misa los días de fiesta, confesarse, comulgar, entre otros. En el caso de María López, su abogado expresaba que ella cumplía con los sacramentos mencionados. Insistió en que la procesada se sabía las oraciones del Padre Nuestro y el Ave María. Los argumentos de una buena cristiandad y la corta edad, podían permitir una defensa que pudiera llevar a María López a la libertad. Por otro lado, suplicaba a los inquisidores diciendo *Misericordia de ella y que atienda a su pura edad y ser sola y estar en días de parir*.¹⁵¹ El argumento de la defensa es que no María no sabía qué eran sortilegios y hechizos, de manera que, lo que hizo con las tijeras, fue considerado como un juego para atemorizar a la esclava Feliciano y para que devolviera lo que había hurtado.

¹⁵⁰ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 22R-22V.

¹⁵¹ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 24R.

De hecho, la señora María de Leyva, decía "*la verdadera batea es darle yo a esta perra una vuelta de azotes*",¹⁵² de manera que, así Feliciano iba a devolver los objetos perdidos, con tal de evitar el castigo. La vuelta de azotes era una cantidad determinada de azotes que se daba al castigado. Generalmente eran doce azotes, aunque podían ser más o menos.¹⁵³

Otro elemento de la defensa de María fue la puesta en duda de la veracidad de los testimonios de los testigos. El platero Juan de Ugarte, iba a la casa de doña María de Leyva porque él quería que ella *fuese su devota*, incluso le pedía a María López que hablara con la señora para lograr tal cometido. Sin embargo, la mulata panameña dice que no quiso ayudarle porque consideraba que la señora de Leyva era *principal y honrada*, en cambio el platero era *un viejo pobre y atontado*.¹⁵⁴ No obstante, Juan de Ugarte insistió, a tal punto, que doña María de Leyva le dijo *muchos pesarás y le mandó que no entrase más en su casa y que sino mirara a que era un tonto le haría dar muchos palos*.¹⁵⁵ Además, María López insistió en que Juan era conocido en la ciudad por ser un hombre de mal juicio, así que no eran confiables sus declaraciones.

Ahora bien, de la segunda testigo, señaló que, al no recordar bien cómo sucedieron las cosas, Antonia, no servía como testigo. Su testimonio no era fiel a los hechos y por lo tanto no se debía considerar como una declaración válida. Por último, *en los casos de este santo tribunal se requieren tres testigos y dos reos fidedignos y mayores de toda excepción que a no ser de esta calidad ser necesarios muchos más*.¹⁵⁶ En el caso de María no había más testigos que, Juan de Ugarte y Antonia Guerrero. De acuerdo con lo que se expresó en la declaración, la defensa podía verse más sólida que la misma acusación. Sin embargo, el fiscal también estaba al tanto de ver cómo se podía lograr que María López fuera castigada por las hechicerías cometidas.

¹⁵² AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 17R.

¹⁵³ RAE (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA) (1726), *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios, los refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Madrid: en la imprenta de Francisco de Hierro, pg. 521.

¹⁵⁴ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 23R.

¹⁵⁵ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 23V.

¹⁵⁶ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 31R.

C. María López de Aguirre: La sentencia

...Al proceso de esta mulata María de Aguirre Con esta se le remite a vuestra majestad un mandamiento de presunto secreto de vienes contra María Mulata libre que vive en casa de Doña María de Leyva.¹⁵⁷ Inicialmente, se hace un inventario con los bienes de María que se encontraban en la casa de su madre *Laureana*. Lo que podía tener una mujer en las condiciones de vida como las que tenía era lo siguiente:

- "Primeramente una caja de cocobola vieja
- Dos colchones de bramante listados nuevos
 - Tres taburetes de vanqueta bien tratados
 - Una caja grande de cedro bien tratada y habiéndola abierto se halló en ella lo siguiente
 - un rosario de coral guarnecido de hilo de oro
 - unos dijes de niño con treçe pieças pequeñas de plata
 - tres escudillos de barro contra hechas de /mejio/
 - una camisa de bretania nueva de muger con una tira bordada de plata y seda morada guarnesida de puntas pequeñas de plata de milar y las botas mangas de puntas de mardes grandes /lençeadas por mogar/ un corpiño de tela carmesí nuevo con puntas de oro pequeñas de millar
 - Un pedaço de cinco varas de /ruan/
 - diez varas de tafetan rosado
 - diez madejas de hilo cleme en un papel
 - una pieça de bretania con seis anas
 - siete varas y media de veatilla
 - un pedaço de dos varas de ruan hordinario
 - Aro de ocho varas de /ruan/ de cofre
 - Quatro varas y media de bretania
 - diez y seis varas de puntas de plata pequeñas de milar
 - y ten veinte y nueve varas y dos terçias de ruan ordinario en piesa
 - una terçia de bretania
 - un acerivo blanco llano
 - un corte de abadejos de olor
 - unas medias de seda lebradas de muger nuevas
 - dos sábanas nuevas por mojar de ruan
 - una cuchara de plata
 - dos vasitos pequeños de vidrio
 - otros dos de pedaços de ruan de a tres varas cada uno"¹⁵⁸.

Vale la pena señalar que *María*, a pesar de que era una criada de la señora de Aguirre, contaba con numerosos y diversos bienes, muchos de ellos telas y ropas. Cuando le

¹⁵⁷ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 7V

¹⁵⁸ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 9V-10R

preguntaron a Laureana García si su hija tenía otros bienes, la madre dijo que no. Pero María también fue depositada, es decir, fue llevada y retirada a una casa, mientras era trasladada desde Panamá a Cartagena para iniciar el proceso. El 22 de julio de 1654, se emitió el auto en la ciudad de San Felipe de Puerto Velo (actualmente San Felipe de Portobelo en la república de Panamá), María López de Aguirre fue trasladada allí por el Capitán Manuel López y de allí a Cartagena de Indias, ciudad donde se encontraba el tribunal inquisitorial. La orden fue entregar a María López a las cárceles del santo oficio, desde Panamá. Que no le hablara, ni se comunicara con doña María de Leyva, quien también estaba presa y depositada en la casa de Doña Francisca de Samudio. Ambas se encontraban en el mismo lugar, sin embargo, no debían tener comunicación. ¿Qué tan posible era que esta medida se llevara a cabo, en las circunstancias descritas? ¿En efecto, habrán dejado de hablarse las dos mujeres en tanto eran trasladadas hacia Cartagena? Desafortunadamente, el proceso contra María de Leyva no se encuentra. Solo hay un informe, es decir, una Relación de las sentencias pronunciadas por el tribunal inquisitorial entre 1658 y 1660, donde se dice que doña María de Leyva queda “absuelta de la instancia y que fuese advertida que adelante se abstuviese de la suerte de la batea y que no le obstase la prisión que había tenido”.¹⁵⁹ Sin embargo, más adelante en otra relación la sentencia es la siguiente: “doña María de Leyva, vecina de la ciudad de Panamá, viuda del capitán don Juan de Ancieta, por las suertes del cedazo. Esta causa se copió a la letra y el testimonio se remitió y remite a vuestra alteza”.¹⁶⁰ Lo anterior quiere decir que, al igual que María López, el proceso fue remitido a la Suprema Inquisición para ser revisado y que tuviera una resolución desde allá. Lamentablemente, el expediente tampoco está en el Archivo Histórico de Madrid, donde reposan los documentos del tribunal inquisitorial de Cartagena.

A María le habían embargado sus bienes. Ella seguía en las cárceles y su situación no se definía. Hasta la mañana del 14 de octubre de 1654, los inquisidores, *consultores de este santo oficio, los licenciados, Don Christobal de montemayor y Don Joseph Fernández y Don Antonio Fernández de la santa Iglesia catedral de esta dicha ciudad que haçe ofiçio de*

¹⁵⁹ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 3, Pgs. 319.

¹⁶⁰ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 3, Pgs. 410

*consultor de este santo oficio (...)*Dijeron conformes que, por ahora se suspenda esta causa y que esta rea sea advertida en la sala de esta audiencia que en ninguna manera vuelva a hacer el juego de la batea aunque sea por burla y así lo acordaron.¹⁶¹ El inquisidor Don Diego del Cerro Carrascal, quién llevó el proceso desde el inicio, se pronunció diciendo que fuera reducida a su prisión tal y como estaba antes de pronunciarse la sentencia, pues él no había participado de la decisión. Todavía no estaba claro cuál iba a ser la sentencia de María y, eso se veía en los desacuerdos entre los consultores y el inquisidor del proceso.

Finalmente, el caso llegó a Madrid, ante la Suprema Inquisición. Allí, con solicitudes de absolución, por un lado y de condena, por el otro. Desde la ciudad española se emitió el siguiente concepto:

En la villa de Madrid a veinte y ocho días del mes de junio de mil seiscientos y cincuenta y nueve años, el excelentísimo señor obispo Inquisidor General y señor del Consejo de su majestad de la Santa Inquisición, habiendo visto el testimonio del proceso causado en el santo oficio de la inquisición de Cartagena, contra María López de Aguirre, mulata libre, vecina de Panamá= Dijeron que por ahora se suspenda esta causa y que esta rea sea advertida en la sala de la audiencia que en ninguna manera vuelva a hacer el juego de la batea aunque sea por burla. Y se le dé el testimonio de que no le obsta la prisión a la rea y lo señalamos.

Joan de Clabijo secretario del Rey /mos/ y del consejo¹⁶²

Fue así, que debieron haber sacado a María López de prisión, probablemente junto con su bebé. La orden también incluía que no le embargaran los bienes. No obstante, no sabemos si la mulata logró volver a su ciudad de vivienda. En numerosas ocasiones ocurría que los procesados que venían de ciudades diferentes no lograban reunir el dinero para devolverse a su lugar de origen, o para el destierro al que eran sometidos, en caso de que la sentencia así lo requiriera.

¹⁶¹ AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 9V-10R

¹⁶² AHNM, *Inquisición. Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 35V

III. JUANA DE ESTUPIÑÁN: LA YERBATERA DE TUNJA (1656)

El caso que presento a continuación, es de gran interés para la investigación pues contiene diversos elementos que vale la pena analizar, tales como la acusación de yerbatería, el hecho de que Juana sea de una ciudad al interior de la Nueva Granada, cuyas dinámicas son muy diferentes a las caribeñas, entre otros. El proceso se dio contra Juana de Estupiñán, una mulata libre que hacia 1656, fue llamada a comparecer ante los inquisidores de Cartagena de Indias. Oriunda y vecina de Tunja, una ciudad vecina de la capital, Juana fue acusada de hechicera, yerbatera y bruja. En este caso fue el comisario de la ciudad de Santa Fe, quien recibió las denuncias y testimonios de 26 testigos, los cuales permitieron a los inquisidores, calificar de *pacto explícito con el demonio* y que la rea estaba *convicta de apostasía en la fe*. Eimeric, distinguía tres tipos de apostasía: la primera, cuando un clérigo dejaba los hábitos; la segunda, cuando un monje se exclaustaba, es decir, salía del convento o claustro; la tercera, cuando un cristiano/a negaba una verdad de fe.¹⁶³ Aparentemente, por la tercera causa Juana resultó procesada. Si había un alejamiento de la Iglesia, el apóstata debía ser tratado como hereje e infiel y así mismo sería procesado. No obstante, el desarrollo de su proceso mostrará un rumbo particular en el tratamiento de la apostasía de la mulata de Tunja.

Al ser una relación de causa de fe, no hay mucha información sobre quiénes eran dichos testigos, ni a qué se dedicaban, ni cuál era su relación con Juana de Estupiñán. Se sabe que los testigos estaban repartidos así: "*diez varones y que parece, dos son mestizos y diez y seis mujeres de las cuales parece son, las tres mulatas, negras y dos mestizas,*"¹⁶⁴ quienes señalaron que era bruja hechicera y yerbatera. Que había cometido homicidios y causado enfermedades valiéndose para ello de yerbas diferentes polvos, aves, piedras, palillos cabellos y otras cosas.

Los crímenes eran los siguientes:

1. Una mujer española la llamó para que le ayudara, le llevó un cuajarón de la sangre y Juana lo enterró con una culebra a la orilla de una quebrada. A partir de entonces la

¹⁶³ EIMERIC Y PEÑA (1376), *El manual de los inquisidores*, pg. 97.

¹⁶⁴ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 28R

española se enfermó y hasta el momento de la acusación, seguía enferma.

2. A una persona eclesiástica, le dijo que le daría cosas para que sus problemas se solucionaran.
3. Mató a una mujer con un hechizo que le dio en leche.
4. Tentaba a los hombres para amansarlos.
5. Hacía hechizos para que hombres y mujeres fueran queridos.
6. A los jugadores les daba una piedra llamada del águila para que ganaran.¹⁶⁵

A Juana de Estupiñán la llevaron a las cárceles secretas, pero no embargaron sus bienes. Desafortunadamente, el expediente no cuenta con mucha información, más allá de los breves resúmenes que contenían las relaciones de fe. Para Juana de Estupiñán solo aparecen tres folios verso/recto. No obstante, la riqueza de lo que allí se encuentra, permite reflexionar sobre una idea de individualidad que experimentaban mujeres como Juana que, no aparece acompañada de otras hechiceras y que actúan bajo su propio y único criterio de supervivencia. Tal vez, puedan existir similitudes entre las curanderas que ha analizado la historiadora Estela Roselló, para el caso de Nueva España en el siglo XVII, y Juana de Estupiñán quien, lo único que confesó fue que había usado hierbas para el dolor de barriga y que había curado a una mujer recién parida con otras hierbas y polvos.

Roselló aclara que ser curandera o presentarse como tal no era lo mismo que ser bruja o hechicera. Numerosas mujeres se identificaron con lo primero en los tribunales, aunque fueron acusadas de lo segundo o tercero. Aunque practicaban ciertos procedimientos cercanos a la magia y a la hechicería, las mujeres que se consideraban curanderas y que eran vistas como tal se dedicaban, sobre todas las cosas, al arte de aliviar el dolor de los demás¹⁶⁶. Esta descripción resulta similar a lo que decía Juana cuando respondía a las acusaciones de hechicería. Así la yerbatera de Tunja decía lo siguiente: "*los bebedisos que le dio a la parida*

¹⁶⁵ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 28R

¹⁶⁶ ROSELLÓ, *Enfermar y curar: Historias cotidianas del cuerpo e identidades femeninas en la Nueva España*, Valencia: Universitat de València, 2017, pg. 14.

eran de altamira y que la untava con un unguento llamado 'sanalo todo' ".¹⁶⁷ Si bien, de acuerdo con los términos planteados por la autora, Juana no decía que fuera curandera, al menos no aparece en la poca documentación de su expediente, si obedece a la descripción enunciada por Roselló en el caso de las mujeres curanderas de Nueva España.

Ahora bien, qué podemos encontrar de la vida de Juana de Estupiñán. Se sabe que era una mujer de 32 años. Sus oficios eran *lavandera* y *cocinera*. Además de usar hierbas y polvos para curar, Juana también hacía labores domésticas. Al igual que en el caso de María López de Aguirre, es de gran importancia los oficios en los cuales se desempeñaban las procesadas. La cocina en particular, es una labor que está estrechamente ligada a la herencia cultural de las mujeres de origen africano, con el desarrollo de las sociedades coloniales en América. Así es que, María Elisa Velázquez, para el caso de la Ciudad de México durante el siglo XVII, destaca la relevancia de las cocineras para la convivencia y el intercambio cultural. Para la autora, la cocina fue un espacio privilegiado durante el periodo colonial, pues allí se elaboraron los complicados alimentos de la sociedad novohispana, amalgama de elementos y técnicas indígenas y europeas, y probablemente, algunas de origen africano.¹⁶⁸ Pero además, fue un lugar de integración de los diferentes grupos sociales.

En el texto, *Fogón de negros*, Germán Patiño Ossa, se aproxima a las relaciones sociales que se gestaron en torno al fogón del Valle del Cauca del siglo XIX, en la región del pacífico colombiano. Allí, señala que, si bien los españoles hicieron todo lo posible por tener en sus mesas perniles de cerdo y carne de res, los esclavos introdujeron granos, frutas, entre otros, todos esos productos en manos de mujeres de origen bantú, zapas, carabalíes y otras regiones del África occidental, quienes conocían bien el uso de aceites y mantecas, perfilaron la identidad culinaria del Valle de Cauca.¹⁶⁹ ¿Acaso se puede pensar en que Juana con sus conocimientos de cocinera logró también aprender sobre hierbas curativas? Si bien los contextos que traigo a colación son diferentes del momento del proceso, estos dan cuenta de un consenso en los aportes de las mujeres de origen africano, no solo en la introducción de

¹⁶⁷ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 29R

¹⁶⁸ VELÁZQUEZ, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana*, pg. 197.

¹⁶⁹ PATIÑO, *Fogón de Negros: cocina y cultura en una región latinoamericana*, Bogotá: Convenio Andrés Bello. Versión del Ministerio de Cultura de Colombia, en PDF. 2007, Pgs. 31-48

productos, sino en la elaboración y preparación de los mismos. También en las interacciones e intercambios de saberes culinarios entre los diferentes grupos sociales, quienes, de manera permanente o itinerante interactuaban en la cocina.

A pesar de la cantidad de personas que testifican contra Juana de Estupiñán, la mulata solo acusó a un mulato ciego llamado Pascual de Herrera, quien también estaba preso y procesado en los tribunales inquisitoriales. Del expediente de Pascual se sabe que él era un hombre de 85 años que nació en Santo Domingo en la Isla la Española y que llegó a Tunja 23 años atrás. No hay evidencia de que haya delatado a Juana, sino más bien, la defensa del mulato fue decir que todo lo que había hecho, como darles hierbas a las personas para que las quisieran, era embuste. Actitud que no se vio en el proceso de Juana, quien apeló a que ella lo que hacía era curar con las hierbas y los polvos.

Otro aspecto para resaltar es que, en las relaciones de fe sobre Juana de Estupiñán habla de que la rea permaneció negativa de las acusaciones. Cabe recordar que, en el caso de las brujas de Tolú, el ama de Lucía Biáfara, Ana de Ávila, al permanecer negativa de las acusaciones, la sometieron a tormento con el fin de que declarara la "verdad" de sus actos de brujería. Sin embargo, en este caso no aparece, ni por sugerencia del fiscal, que Juana sea sometida a tormento. Lo anterior no quiere decir que su sentencia haya sido leve: *Se acordó que esta rea fuese gravemente reprehendida y conminada en la sala de la audiencia de que en adelante se abstenga de cometer semejantes delitos de que había sido acusada.*¹⁷⁰ No obstante, llama la atención que, no hubo destierro, que usualmente se imponía como sentencia, en este tipo de casos. Para el año de 1658, en público auto de fe se falló la causa de Juana de Estupiñán por hechicera, junto con otras mujeres acusadas de lo mismo. Vale la pena cuestionarse qué significa que Juana haya sido *gravemente reprendida*, ¿qué tipo de castigo tenía que sufrir? Ser conminada hacía referencia a ser advertida, casi amenazada de que no volviera a cometer los delitos por los que fue acusada, so pena de algún castigo más grave.

De Juana de Estupiñán no sabemos si tuvo hijos, si era casada, viuda o soltera. Nada

¹⁷⁰ AHNM, Sección Inquisición. Fondo: Relaciones de Causas de Fe. Libro 1022. Folios: 52V

sabemos de su familia, de dónde venían sus padres o si tenía hermanos. Los documentos no permitieron ver estos aspectos de la vida personal de la mulata de Tunja. Tampoco hay información de que trabajara para una sola persona. Por el contrario, podría entenderse que, por sus oficios podía estar moviéndose de un lugar a otro, lavando y/o cocinando para otros. De acuerdo con Estela Roselló, para el caso de las curanderas, estas mujeres tuvieron una importante presencia en diversos espacios de la vida pública. Y esto se comprueba, en el caso de Juana, por la cantidad de testigos, que incluían religiosos, hombres blancos, mestizos, mujeres mestizas, blancas, mulatas, etc.

IV. ANA DE BRITO Y LAS HECHICERAS DE LA HABANA (1656-1660)

El historiador cubano Jorge Ibarra Cuesta destaca que desde los inicios del siglo XVI en la Española y Puerto Rico los encomenderos de indios que se habían enriquecido con la extracción de oro, efectuaron inversiones dirigidas a la construcción de ingenios azucareros.¹⁷¹ Hacia 1548, los ingenios y trapiches en la Española habían llegado a unos 35, lo cual estimuló la entrada masiva de esclavizados, llegando a unas 12000 personas negras, mientras que población blanca era de aproximadamente 5000. Para el caso puertorriqueño se calcula que el 55% de la población estaba compuesta por esclavizados negros. En Cuba, la producción azucarera no se empezó a gestar sino hasta finales del siglo XVII. Según Ibarra, el agotamiento de los yacimientos de oro dio paso a la constitución de un sistema de estancias y haciendas ganaderas. Dichas haciendas se constituyeron como la actividad predominante desde 1540, hasta la primera mitad del siglo XVIII en la región occidental de la isla y hasta fines del siglo XIX en su región centro-oriental.¹⁷² Vale la pena resaltar que, mientras las plantaciones suponen una demanda esclava muy alta y con alta demanda laboral, la hacienda, por el contrario era una "finca de grandes proporciones que criaba ganado o cultivaba

¹⁷¹ IBARRA, *De súbditos a ciudadanos (siglo XVII-XIX): el proceso de formación de las comunidades criollas del Caribe hispánico (Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo)*, Santo Domingo: Ed. Búho, 2012, págs. 31-32.

¹⁷² IBARRA, *De súbditos a ciudadanos*, págs. 32-33.

granos".¹⁷³ Por lo tanto, la movilidad/libertad de un esclavo de plantación era mucho menor, que un esclavo de hacienda ganadera.

Lo anterior resulta pertinente para hacer una aproximación a la calidad de las mujeres que son objeto de este análisis, en tanto que, la mayoría de ellas son mulatas y criollas libres, originarias de la Habana. La calidad de un individuo, en el marco de la legislación española, dependía fundamentalmente de su pertenencia a uno de los tres grupos socioraciales: blanco, indio o negro, con sus respectivas mezclas.¹⁷⁴ El contexto en el que se desarrollan los procesos inquisitoriales de las protagonistas, obedece al de la hacienda ganadera mencionado por el historiador Ibarra. Según el mismo autor, entre el siglo XVII y la segunda mitad del siglo XVIII, la débil demanda de cueros de las reses de las haciendas cubanas en el mercado español, no estimulaba la introducción masiva de esclavos en la isla ni su explotación intensiva. Así, muchas personas de origen africano vivían libres. En el contexto urbano de la Habana, pudieron llegar aquellas mujeres libres que no tenían de qué vivir en las haciendas. Incluso se podría pensar que hubo manumisión u otorgamiento de libertad a esclavizados en cuba. Las anteriores inquietudes ameritarían una investigación aparte que de cuenta de la cantidad de población libre en Cuba y su relación con el trabajo de las haciendas ganaderas durante el siglo XVII. El caso conjunto de Ana de Brito, sus hijas y compañeras, acusadas de hechicería que tiene lugar entre mujeres libres que hacen trabajos de suertes amatorias y de adivinación, es un ejemplo de aquella población de antepasados africanos, pero ya viviendo en libertad, en un contexto fuertemente esclavista en el resto de las colonias españolas.

A diferencia de la aparente soledad de Juana de Estupiñán, el caso que presento a continuación da cuenta de una red de personas que resultaron involucradas en múltiples historias entrelazadas, con una situación en común: la hechicería. Encabezada por la mulata Ana de Brito, sus hijas y otras mujeres, en total son once las protagonistas de este caso. La historia de *las hechiceras de la Habana*, comienza con el proceso contra *Ana de Brito* en 1656. Con catorce testigos, trece mulatas y un esclavo negro, Ana fue acusada de ser

¹⁷³ IBARRA, *De súbditos a ciudadanos*, págs. 68-69.

¹⁷⁴ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005. pág. 514.

hechicera, sortílega, maestra de hechiceras.¹⁷⁵ Tal acusación cumplía con todos los elementos que el Manual de Inquisidores catalogaba como herejía y como tal debía ser tratada. La calificación de los inquisidores fue pacto implícito y explícito con el demonio¹⁷⁶. Es decir, dicho pacto se hizo de manera expresa e intencional con el demonio, *pidiéndole medios para saber cosas ocultas o venideras*¹⁷⁷. Fue así que, Ana estuvo presa en la Habana, su lugar de residencia, y posteriormente llevada por vía de Maracaibo al Tribunal de Cartagena para comparecer a tales acusaciones.

En la primera audiencia, *Ana de Brito* dijo que era natural de la ciudad de la Palma en las islas Canarias. Al momento del proceso tenía 48 años de edad. Su vida había transcurrido entre esa ciudad y la Habana. La primera hija, *Tomasa Pérez*, había nacido en la Palma también. En cambio, *María Sebastiana*, la hija menor era natural de la Habana. Comentó que catorce años atrás, estuvo muy enferma de unas llagas en el cuerpo. Una amiga ya difunta, Ana Machado, le dijo que dicha enfermedad podía ser por *bubas* o por yerbas que alguien le había puesto. Invitó a de Brito a acostarse en el suelo con la espalda descubierta. Con un candil en la mano, estaño derretido puesto sobre la espalda, después más estaño derretido sobre el estómago y la oración para adivinar “*Christo vive, Christo vence y Christo reina, y así como esto es verdad, así vea yo aquí si son yerbas o si son bubas y si son yerbas, vea yo este estaño todo hecho pedazos y si son bubas lo vea yo hecho una plancha*”;¹⁷⁸ Ana M, supo que las llagas eran de *bubas*. Esto significaba que no era una enfermedad provocada por las hierbas que alguien más le dio, sino que obedecía a una infección manifestada en la piel. Las *bubas* era una enfermedad tropical originaria de África oriental, que afectaba la piel, los huesos y las articulaciones. En el año 1600, un médico de Aragón, llamado Pedro de Torres, documentó la enfermedad en el *Libro que trata la enfermedad de las bubas*,¹⁷⁹ señalando que, *la causa de esta enfermedad es una infección o corrompimiento de la sangre, pegada y adquirida principalmente de los actos deshonestos, y de mamar la leche, y de*

¹⁷⁵ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33R

¹⁷⁶ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33R

¹⁷⁷ CONVENTO DE SANTIAGO, *Promptuario de la theología moral*, Madrid: oficina de Manuel Martín, 1760, pg. 281.

¹⁷⁸ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V

¹⁷⁹ DE TORRES (1600), *Libro que trata la enfermedad de las bubas*, impreso en Madrid por Luis Sánchez, 1600.

besarse, y de comunicar mucho tiempo con personas que tienen el mal, y de ponerse sus vestidos y aun de beber los vasos que los otros han bebido".¹⁸⁰ Actualmente, esta enfermedad es conocida como sífilis y es adquirida por transmisión sexual.

A partir de ese momento, *Ana de Brito* se interesó por las cuestiones de la salud, tanto del cuerpo como del alma. Sus intereses fueron cada vez más estuvieron encaminados a la *solución mágica* de los malestares de otras mujeres. Contó que unos años después, como ocho o nueve, la buscó una mujer que andaba celosa de un hombre y quería que regresara con ella. Ana le enseñó la *oración de las ánimas* para que el hombre volviera esa misma noche. También le advirtió que después de rezar la oración, debía ofrecer al demonio el primer pecado que cometiera carnalmente. La oración de las ánimas las aprendió de una mujer, cuyo nombre nunca dijo, o al menos no aparece en la relación de Causa. Otra oración aprendió de ella que se llamaba la *Oración de los nueve demonios*.¹⁸¹ Seguramente, en el expediente completo aparecerían las oraciones, pues según el documento, Ana recitaba las oraciones que se sabía. Sin embargo, al ser un resumen, este tipo de información se omite. Al final de la audiencia, confesó también que otra mujer le había enseñado la *suerte de una limeta llena de agua y tres gramos de sal diciendo, yo te conjuro por San Pedro*.¹⁸² Así, Ana pasó de aprender suertes, conjuros y ligas amorias, a enseñarlas a otras mujeres que se convirtieron en sus aprendices, incluyendo a sus hijas. Las mujeres que *Ana de Brito* delató como hechiceras fueron: *Catalina González, Ana Manuela, María "la portuguesa"* y *Catalina de Frías* alias "*Catalina caliente*". Dichos nombres aparecieron en numerosos folios de los procesos de las *hechiceras de la Habana*. Sin embargo, los nombres de las hijas también estuvieron allí.

María Sebastiana, la hija menor de Ana, también fue procesada por el Santo Oficio. Llegó el 27 de noviembre de 1657, después de que tres testigos, todas mujeres y españolas, declararan que la joven era hechicera y sortilega. "*haciendo una suerte con una taza de agua y diciendo algunas oraciones y haciendo crúceses se veía en dicha taza lo que se pretendía*

¹⁸⁰ DE TORRES (1600), *Libro que trata la enfermedad de las bubas...* 1600, pgs. 5-6.

¹⁸¹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V

¹⁸² AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V-34R

y otras cosas que calificado se les dio calidad de pacto expreso y culto al demonio”.¹⁸³ Es decir, María Sebastiana, con esa *suerte del agua* podía adivinar cosas. Es importante recordar que, según el Manual de inquisidores, los *videntes* y *adivinos* estaban divididos en dos grupos. El primero, *los simples adivinos o simples videntes: que únicamente practican la quiromancia (es decir, que prevén, mediante el examen de las líneas de la mano, los efectos naturales y las circunstancias de la vida humana... y otros métodos). Sus actividades no competen a la Inquisición*”. El segundo, donde, al parecer, estaría María Sebastiana, *los adivinos o videntes heréticos (los que, para predecir el futuro, o para penetrar en el secreto de los corazones, rinden culto de latría o dulía* ...)*. Estos son con toda evidencia herejes y la Inquisición debe tratarles como tales.¹⁸⁴ La calificación de los inquisidores a los delitos de María Sebastiana fue de *pacto expreso y culto al demonio*. Por lo tanto, su proceso parecía ir encaminado hacia una sentencia muy drástica.

Al tener tan solo 17 años al momento del proceso, se le asignó un curador defensor, como también le sucedió a María López de Aguirre, la sortílega de Panamá. En la tercera audiencia, María Sebastiana declaró que, *Catalina González* hizo la oración de San Cebrián y la suerte de la taza de vidrio. Por las declaraciones de *Ana de Brito*, la *suerte de San Ciprián* se realizaba con unas cruces de romero atadas con un hilo de pita que, con unas palabras las echaba, unas después de otras en un vaso de agua.¹⁸⁵ Las oraciones debían recitarse al mismo tiempo que se usaban plantas y elementos católicos”, como en este caso, la cruz de romero. Aunque no se menciona la finalidad de esta suerte, es interesante resaltar que dichas prácticas mezclaban aspectos manuales y orales. La oración a San Ceprián no servía sola, así como las cruces de romero tampoco.

En la misma audiencia, la procesada comunicó que estaba enferma de gravedad, solicitó un confesor y pidió la comunión *en conformado de lo que está dispuesto por vuestra*

¹⁸³ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 34V

* En lenguaje teológico se distingue el culto de latría que se da a la divinidad y sólo a ella, del culto de dulía que se da a los santos. Latría o adoración; dulía o veneración. Tomado de EIMERIC Y PEÑA, *El manual de los inquisidores*, Córcega: Muchnik Editores, 1983, pg. 78.

¹⁸⁴ EIMERIC Y PEÑA, *El manual de los inquisidores*..... pg. 78

¹⁸⁵ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 54R.

alteza en semejante caso,¹⁸⁶ es decir, lo dispuesto por el Consejo. El documento no precisa si le fueron dadas la confesión y la comunión. No obstante, dos años después, en 1659, María Sebastiana estaba por terminar su paso por el Santo Oficio. El 15 de febrero el abogado defensor presentó un documento y un interrogatorio para que unas testigos fueran examinadas. Ellas eran otras procesadas por los mismos delitos que María Sebastiana. Sus testimonios sirvieron de prueba para continuar con la acusación. Sin embargo, el abogado consideró que si estaban presas podían ser cuestionadas sus palabras. Dichas mujeres eran: *María de Ribera alias “la portuguesa”, Tomasa de los Reyes, Petronila Falcón y Juana de Sandoval*. Finalmente, el 12 de julio de ese mismo año, Sebastiana recibió la sentencia que consistió en que fuera advertida en la sala de la audiencia, que no debía en manera alguna asistir a los sortilegios de los que había sido acusada. *Que se abstuviera de creer y comunicar cosas supersticiosas con persona alguna y menos con su madre porque no le favorece*.¹⁸⁷ Al otro día, Sebastiana salió de la cárcel.

Tomasa Pérez, la hija mayor de Ana de Brito, también paseó por los corredores inquisitoriales acusada de *hechicería y pacto expreso y culto al demonio*. Con cinco testigos, un varón y cuatro mujeres, quienes declararon que les constaba que había hecho numerosas hechicerías en compañía de su madre, Tomasa fue puesta en las cárceles secretas el 27 de noviembre de 1656. El mismo día que su hermana Sebastiana. Podemos imaginar entonces, a dos hermanas, una muy joven, mulata, nacida en la Habana; y la otra traída a tierras americanas, pues nació en la Palma en las islas Canarias, *alta, cara llena y blanca para ser mulata*.¹⁸⁸ Aunque joven también, con tenía 26 años, ya tenía una vida fuera de la casa materna de *Ana de Brito*, al ser casada. En estas relaciones de causa, no mención de secuestro o embargo de bienes. Recordando lo que sucedió con María López de Aguirre, en los casos de Ana y sus hijas, pareciera que los bienes no fueron embargados.

De nuevo el nombre de *Catalina González* apareció en los testimonios, pues ésta le dijo que el marido de Tomasa andaba por Campeche, según las declaraciones. Tomasa *se afligió*

¹⁸⁶ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 54R.

¹⁸⁷ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 57R.

¹⁸⁸ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1021. Folios: 323R.

por pensar con la facilidad que podía desde allí venir a la Habana y darle mala vida.¹⁸⁹ Catalina, le ofreció una solución para quitar esa aflicción, pues *ella tenía un santo que rezándole treinta y tres padres nuestros y treinta y tres ave marías y otras tantas salves y una oración que la enseñaría la librería de su marido.*¹⁹⁰ ¿Acaso Catalina también era maestra en las hechicerías, al igual que *Ana de Brito*?

El antropólogo cubano Fernando Ortiz, señala que para disfrutar de la hechicería no era preciso ser hechicero. De hecho, los hechiceros podían ser aprovechados sin meterse a considerar su ética¹⁹¹. Por lo tanto, la hechicería ofrecía algo a cambio de otra cosa. Es así que, resultaba útil en la solución de los conflictos y/o pesares de la gente acudir a la hechicería pues, a cambio de dinero, o incluso del alma, se recibían favores hechiceriles. Tal vez por eso, Catalina le ofreció a Tomasa las ayudas para librarse del marido. Lo que nos queda por saber es a cambio de qué. En la segunda audiencia, la mulata Pérez declaró que su madre, *Ana de Brito*, había hecho la *suerte del estaño* con el fin de saber, quién le había *hecho mal* a doña Catalina “caliente”¹⁹². En la misma segunda audiencia, luego de haber declarado contra su madre y contra Catalina González, a Tomasa se le asignó un abogado defensor de oficio. Su defensa, En su defensa logró que la sentencia de la mulata fuera la siguiente: “*fue condenada a que oyese misa en el Tribunal con una vela en las manos y en destierro de la Habana, esta ciudad (Cartagena) y villa de Madrid por un año*”.¹⁹³ Es decir que, a pesar de que la acusación era muy fuerte, pues se hablaba de pacto expreso y culto al demonio, la sentencia pareciera no corresponder a la gravedad del delito. Sin embargo, no será el único caso, pues como vimos anteriormente, María Sebastiana, tampoco sufrió un apena tan severa. Habrá que preguntarse entonces, qué pudieron identificar los inquisidores en los testimonios de estas mujeres, o hasta qué punto les dieron crédito a las declaraciones. ¿Habrá influido las edades de las procesadas? ¿Acaso sin la influencia de *Ana de Brito*, sus hijas hubieran llegado a la hechicería o no? Tal vez son más los interrogantes que las respuestas que surgen de la

¹⁸⁹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 35V

¹⁹⁰ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 35V

¹⁹¹ ORTIZ, *Brujas e inquisidores*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2003 pg. 10.

¹⁹² AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 36R

¹⁹³ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1021. Folios: 323R.

lectura de estos casos inmersos en un contexto caribeño del cuál hablaré más adelante.

Es el momento ya de que el caso de Catalina González entre a colación. Hay que imaginarla como una mujer mayor, alta y mulata, que el 11 de julio de 1659, iba a ser recluida en las cárceles secretas del tribunal inquisitorial. Su oficio era lavandera, lo que le permitía cierta movilidad entre las casas habanera a las que les prestaba sus servicios. Las testigos que comparecieron para calificar el delito de fe, fueron seis, todas mulatas presas y procesadas por el Santo Oficio de Cartagena de Indias. Se le dio calidad de *pacto explícito con el demonio*. Es decir, cumplía con todos los elementos de intencionalidad de tener un pacto con el demonio y así mismo constituía una herejía. Aunque en los documentos no mencionan concretamente las suertes o hechicerías por las cuales Catalina fue acusada, si podemos saberlo a partir de los testimonios de las otras presas.

Lo primero que hizo Catalina fue delatar a todas las que la habían acusado. Le hicieron tres moniciones, es decir, tres advertencias fuertes para que dijera la verdad. En términos generales, los procesos inquisitoriales funcionaban con tres moniciones en las tres primeras audiencias, con el fin de estimular al procesado a recordar todos los hechos.¹⁹⁴ Delató a *Ana de Brito*, Tomasa de los Reyes, María "la portuguesa", Ana Ramírez y su hija Luisa Ramírez, Catalina de Frías, entre otras más. Fue hasta que se le hizo la tercera monición que empezó a reconocer su participación dentro de las suertes de las otras mujeres. Entre las cosas que declaró, dijo que había *echado las habas* para saber si el marido de María "la Portuguesa" que estaba en Nueva España iba a volver. La *suerte de las habas* era una práctica muy común entre las hechiceras del caribe del siglo XVII, sin embargo, no era la única. Catalina dijo también que Ana de Brito había puesto en una taza agua con el fin de poder ver los galeones que llegaban a desembarcar en la ciudad, pero que ella no había visto nada. Ana le aclaró que para poder verlos debía ser doncella o estar embarazada. Catalina al ser una mujer mayor, no tenía las posibilidades de ver los galeones del agua.

Al parecer la amistad entre *Ana de Brito* y Catalina González no tuvo un buen final.

¹⁹⁴ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Tomo 4, Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997. Pg. 51.

Aunque Ana le había enseñado varios conjuros para ligar a los hombres, tener las cosas que quisiera y adivinar el porvenir, Catalina no había querido aprenderlos -al menos eso declaró la mulata en las audiencias-, pues no quería saber de esas cosas. De hecho, dijo que Ana quería enseñarle a ser bruja y que *para esto había de salir con Ana (Ramírez) y otros fuera de la ciudad y que allí había de estar el pecado en forma de gato con el rabo alzado*.¹⁹⁵ Al momento de confesarlas al cura, este la había *desengañado* por lo que se dio cuenta que lo que hacía Ana no era verdad. Como ya había confesado todo antes, no consideró que fuera necesario decir las en el Tribunal, no obstante, ya era menester confesarlo pues finalmente, por esos hechos estaba siendo procesada. Ana y Catalina había reñido y, según la última, esto fue lo que provocó que la hubieran acusado ante el Tribunal.

El 14 del mes de febrero de 1660, se dictó sentencia con méritos contra Catalina González. La mulata tuvo que hacer abjuración de levi. Este tipo de abjuración, era la condena más común que se vio entre los procesados del tribunal inquisitorial de Cartagena de Indias durante el siglo XVII. Consistía en el juramento de no volver a cometer los delitos por los cuales, la persona había sido procesada. Generalmente, la abjuración de levi se imponía cuando el delito se cometía por primera vez o cuando los inquisidores no consideraban que las pruebas no eran determinantes para el delito de fe. Catalina, además fue reprendida y condenada a cumplir tres años de destierro precisos en Cartagena.

Hasta el momento, hemos visto cómo a partir de problemas cotidianos como las desventuras con los maridos de las protagonistas, las unió en prácticas adivinatorias, con el fin de saber si volverían o no. Los casos también dejan entrever historias entretejidas con espacios geográficos y culturales distintos. Por un lado, está Ana de Brito, una mujer de las islas Canarias que llegó a La Habana junto con su hija Tomasa. Posteriormente nació María Sebastiana ya en un contexto colonial caribeño, donde las prácticas adivinación, suertes y ligas amorosas se mezclaron entre los lugares de origen y los espacios de residencia. Adriana Maya señala que la magia amorosa se convirtió en el dominio casi exclusivo de las mulatas y de las negras criollas y fue característica de la segunda mitad del siglo XVII en los procesos inquisitoriales juzgados en el Santo oficio de Cartagena. Este tipo de magia y las diversas

¹⁹⁵ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 71R

formas de adivinación son un terreno excepcional para el estudio de la americanización de las herencias culturales europeas y africanas en el Caribe.¹⁹⁶ Incluso la autora sostiene que hay concordancia en los modos de expresión propios de algunas prácticas y acciones verbales de la magia *salomonis* con ciertas destrezas manuales y orales realizadas por las hechiceras caribeñas, donde se combinaban expresiones sagradas del catolicismo con el llamado a toda suerte de demonios,¹⁹⁷ cuyos objetivos primordiales eran el amor y la adivinación.

Esta interacción también se pudo apreciar entre el grupo de las *hechiceras de la Habana*, donde también participaron mujeres de otras geografías. Tal es el caso de *María de Ribera* alias “*la portuguesa*”, una mujer que había nacido en *Viana, en el reino de Portugal*, a los 12 años *la sacó de la casa de sus padres un mozo vizcaíno y que la trajo a la ciudad de la laguna en las Yslas de Canaria*.¹⁹⁸ Para el momento del proceso María ya era vecina de la Habana. Su oficio era costurera y su edad treinta años.

Fueron seis testigos los que acusaron a María de Ribera de realizar diferentes sortilegios, hechicerías y brujerías. Esta vez, los testigos no solo era mulatas presas. Según el informe inicial, eran cinco mujeres, dos de ellas mulatas y un varón esclavo de un vecino de la Habana. Probablemente, *Ana de Brito* fue una de estos, ya que en su expediente dijo que María la Portuguesa *había hecho el conjuro llamado El Diablo de la Plaza*.¹⁹⁹ No obstante, fue otro testimonio el que la puso a órdenes del tribunal, que decía que, *María se puso de rodillas sobre un ladrillo delante de una escoba que estaba parada y puesto un rebozo y una faja, y que puestas las manos rezó y vino un gran viento con mucho ruido que espantó a los que presentes estaban y que la rea azotó la escoba, la echo la puerta afuera y le dijo andad puta traedme a fulano nombrándolo y que con efecto salió la escoba parada la puerta afuera y que echaba las habas en nombre de San Pedro y San Pablo y el apóstol Santiago y que tenía una pintura de Santa Marta a quien rezaba una oración y otra pintura de San Erasmo y a un lado Sancta Elena y el Santo Erasmo, abierto el vientre caídas las*

¹⁹⁶ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005, pág. 503

¹⁹⁷ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción* págs. 616-617.

¹⁹⁸ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 31V

¹⁹⁹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 55R-55V.

*tripas y a los pies una vieja.*²⁰⁰ Los inquisidores calificaron que lo de la escoba era *pacto explícito* y que los demás hechos *presuponían pacto implícito*. Es interesante ver cómo se dividieron los delitos entre el grado de intención con el pacto implícito o explícito al demonio. Pareciera contradictoria la división que el Santo Oficio determinaba puesto que, el comportamiento hereje o de negación de la fe era uno solo.

María la Portuguesa supuso que quien la había acusado era Catalina González, porque tenía una deuda pendiente con ella le había dicho que se la había de pagar. Dicha deuda pareció estar relacionada con la intención de María de casarse con una persona. Catalina le dijo que rezara nueve credos, nueve salves a Santa Marta y una oración que le había entregado. No obstante, en la documentación no se aclara si María logró el casamiento o no. Lo que hizo la *Portuguesa* fue defenderse como hicieron las otras mujeres habaneras, delatando hechicerías. Por ser un auto no se especificaron todos los nombres de aquellas que habían hecho la *suerte de las habas*, pero sí señaló que las vio hacerlo, junto con otras suertes para saber si *sus hombres volverían*. Confesó que había aprendido a echar las habas porque creía que por *aquel medio alcanzaría lo que deseaba.*²⁰¹ Inicialmente, la sentencia fue que abjurase de levi en la sala del tribunal, sin embargo, en otro folio, se determinó que la sentencia debía ser más drástica: “*se pronunció sentencia contra María de Rivera alias "la portuguesa", vecina de la Habana, por sortílega, en que fue condenada a que abjurase de levi y en cien azotes y en destierro de esta ciudad de la Habana y villa de Madrid por dos años*”.²⁰²

Las siguientes mujeres involucradas con *Ana de Brito* y acusadas de hechicería y sortilegios, con calificación de pacto expreso o fuerte sospecha de pacto explícito con el demonio fueron: Tomasa de los Reyes, Ana Ramírez, Petronila Falcon y Juana de Sandoval. Cada una de ellas fue delatada por, *Ana de Brito*, Catalina González o María “la Portuguesa”, las dos antagonistas de esta historia. A su vez, todas coincidieron en que esas mulatas les habían enseñado conjuros, suertes y oraciones para *tener ventura* y lograr casamientos. Juana

²⁰⁰ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 31R

²⁰¹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 32R

²⁰² AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1021. Folios: 324R. En SPLENDIANI et All, Pgs.

de Sandoval por ejemplo, fue acusada de haber tenido un papel con una oración del *bien querer* y de haber utilizado naipes para *hacer suertes*. Todas ellas declararon que se encontraban allí porque tenían enemigas que las habían *levantado testimonios*.

Las sentencias de Tomasa de los Reyes y Ana Ramírez fueron similares, en tanto que tuvieron que abjurar de levi, sufrieron destierro de dos años de las ciudades de Madrid, la Habana y Cartagena. Sin embargo, a Tomasa le agregaron cien azotes. En los casos de Petronila Falcon y Juana de Sandoval, fueron reprendidas y conminadas severamente y que se abstuvieran de cometer los delitos por los que habían sido acusada nuevamente. A ambas se les exigió que se apartaran de la compañía de malas mujeres que les pudieran ocasionar escándalos y que debían vivir conforme a la ley de Dios.

Hubo una mujer que no fue muy mencionada en los procesos de las hechiceras de la Habana, pero que estuvo participando de otra manera en las hechicerías de Ana de Brito. Su nombre era Juana alias "la Campechana", era vecina de la ciudad de La Habana. Pero su lugar de origen era de Mérida en Nueva España. Con trece testigos fue acusada de sortílega. Estos eran: dos hombres españoles y tres mujeres españolas, los demás mulatos y penitenciados. A diferencia de los otros casos, Juana fue calificada de *sospecha de pacto implícito con el demonio*. La participación de esta mujer dentro del caso de las *hechiceras de la Habana* es bien interesante por varios aspectos. El primero, es que aparece como intermediaria entre los remedios que Ana de Brito hacía para el buen querer y las clientas que lo requerían. Juana confesó que hacía nueve años que un religioso de San Francisco ya difunto tenía amores con doña María Carleasol también ya difunta, la madre de ella no quería al religioso, entonces la hija le contó a Juana, ella le dio unos polvos que *Ana de Brito* usaba para que no las quisieran mal, además debía coserle unas cuentas en parte de la ropa. Después de esto la madre ya no quería mal al dicho religioso.²⁰³

Un segundo aspecto, es que Juana "la Campechana" es la única que denuncia a un hombre de hechicero. Su nombre Bernabé Rodríguez, quien, según la denuncia, hacía hechizos contra ella, haciéndola enfermar del brazo derecho. Si bien, este caso se caracteriza

²⁰³ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 171R-171V.

por las denuncias indiscriminadas entre unas y otras, no aparecieron nombres de hombres en la participación de hechicerías. Lo anterior es interesante porque pone de relieve la cuestión, acerca de si en efecto, no había participación de hombres, o los procesaban de manera diferente. María Cristina Navarrete señala que, a pesar de que las negras y mulatas en sus declaraciones confirman la asistencia de hombres a las juntas, fueron sencillamente ignorados por el tribunal.²⁰⁴ En este caso, se ve una omisión casi total hacia varones implicados en casos de hechicería, a excepción de Bernabé Rodríguez. No obstante, la afirmación de Navarrete había que ser matizada puesto que, en la aproximación a las relaciones de causa de fe del siglo XVII, se ven nombres de hombres acusados de hechicería, curanderismo, yerbatería y brujería. Valdría la pena entonces, poder identificar el tipo de delitos más en concreto de aquellos acusados con las mujeres procesadas por lo mismo. Es decir, cuáles son las diferencias y similitudes entre cada uno.

Juana “la Campechana” dijo que era bautizada y confirmada. Aunque no dice su oficio, se puede inferir que era lavandera, pues confesó que hacía nueve o diez años que le lavaba la ropa a Don Alonso de la Torre. En la casa del señor, trabajaba también una mulata libre llamada Catalina de Osorio. Juana sabía que Catalina hacía un agua muy olorosa con hierbas y se la ponía en la boca cuando iba a ver a su galán porque, según catalina, él la vestía y le daba todo que quería gracias a esa agua. Antes de empezar a usar el agua de hierbas, el galán ni la miraba. Juana confesó los usos que dio al agua en otras ocasiones, todas ellas relacionadas con *apaciguar la voluntad* de las personas. Una vez, *para alejar al marido de Doña Leonor de Quilasosti de otra mujer con la que andaba*. Otro aspecto de relevancia del caso de Juana es el intercambio de conocimientos con un indígena quien le dio la hierba para *apaciguar* voluntades. Desafortunadamente, el expediente no menciona de dónde era originario el indígena, ni arroja información sobre su origen étnico. Al ver lo efectiva de las hierbas, Juana quiso tenerlas porque decía, que su marido la trataba mal y no quería trabajar y que en diferentes ocasiones le había dado unas puñaladas; y que estaba mal amistado con una mulata llamada Maria de Vera. El indio le dio unas hojas para mover la voluntad del

²⁰⁴ NAVARRETE, “La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz” en: REGIÓN, Revista del centro de estudios regionales, Año 2, No. 2, julio de 1994, Cali: Universidad del Valle, Universidad Andina, Pg. 41

marido y así sucedió porque ya no la trataba mal y se había alejado de María de Vera. Cuando le preguntaron a Juana si sabía que era herejía de fe usar dichas hierbas, dijo que no lo sabía. Porque, de hecho, dijo que había desligado a doce hombres. La sentencia fue que abjurara de levi, que saliera con insignias de sortilega y que fuera reprendida en la sala de la audiencia. También fue condenada al destierro de Cartagena, La Habana, la villa de Madrid por un año preciso.

Medina señala que para el 16 de 1657 se celebró un auto público de fe en el convento de Santo Domingo. En este, salieron María de Rivera, Ana de Brito y Tomasa Pérez por los delitos de sortilegio y hechicería.²⁰⁵ Posteriormente, en 1658 se fallaron las causas de Juana de Sandoval por el delito de hechicería, fue absuelta, al igual que María Sebastiana y Tomasa Pérez. En ese mismo auto la *yerbatera de Tunja*, Juana de Estupiñán, también salió libre. Todas las *hechiceras de la Habana* tuvieron sentencias similares entre los azotes, ser reprendidas severamente, sufrir vergüenzas públicas, entre otros. No obstante, *Ana de Brito*, fue condenada a una pena mayor que todas las anteriores, justamente porque todas aquellas penas que las demás se dieron por separado, a Ana le fueron impuestas todas juntas. La sentencia fue que la rea saliera en auto público con insignias de sortilegio donde le fuese leída la sentencia. Que abjurare de levi en la sala de la audiencia. 200 azotes en las calles públicas y que fuera desterrada de Cartagena, la Habana y de la villa de Madrid.

Así las cosas, la inquisición como espacio de contienda entre el orden moral cristiano y las prácticas de brujería y hechicería como adaptadores sociales, se destaca la manera como fueron acusadas y procesadas esclavas, mulatas y negras criollas en la Nueva Granada durante el siglo XVII. Para los habitantes americanos, no fue solo una institución punitiva, sino que también fue de orden correctivo. En una especie de pedagogía de la fe, los tribunales de inquisición pretendieron encauzar, e incluso crear, los caminos hacia la fe católica. A lo largo de la investigación, se analiza, el tipo de castigos y las sentencias que tuvieron lugar, tanto para las esclavas de Tolú como Ana María Carabalí y Lucía Biáfara, quienes fueron procesadas por brujas y asistencia de juntas.

²⁰⁵ MEDINA, *La Inquisición en Cartagena*, pg. 150.

TERCERA PARTE

LAS PRÁCTICAS MÁGICAS Y LA VIDA COTIDIANA: MUJERES EN JUNTAS, LIGAS, ADIVINACIONES Y CURACIONES

*“... Con dos te miro
la sangre te bebo
el corazón te parto
con las pares de tu santa madre
la boca te tapo...”*

Conjuro para conseguir los amores que se pretenden.²⁰⁶

La tercera parte de la pesquisa tiene como propósito analizar y reflexionar sobre la relación que existe entre la vida cotidiana de mujeres de origen africano, criollas y mulatas, con las prácticas mágicas, de brujería y hechicería que realizaron, y por las cuales fueron procesadas en el tribunal inquisitorial de Cartagena durante el siglo XVII. Inicialmente es necesario diferenciar entre los términos brujería y hechicería de acuerdo con el contexto caribeño y neogranadino. No era lo mismo ser acusada de bruja que de hechicera, yerbatera o curandera. Aunque en numerosas ocasiones se relacionaban, no siempre aparecían juntas, así como tampoco era excluyentes las unas de las otras.

Posteriormente, me interesa reflexionar sobre la relación de las *suertes* y otras prácticas mágicas con las necesidades de aquellas mujeres a las que pretendieron solucionarlas. Reconocer hasta dónde se pueden identificar los sistemas de creencias entre africanas esclavizadas, criollas y mulatas libres en los documentos inquisitoriales. Por esta línea, adquiere relevancia lo relacionado con el uso de hierbas para curaciones del cuerpo y del alma. Es decir, la puesta en marcha de conocimientos medicinales para aliviar enfermedades de todo tipo, en el límite entre lo mágico y lo curativo.

²⁰⁶ Proceso contra María de Rivera, alias "la portuguesa" por sortilegios, hechicerías y brujerías. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folio: 31R.

Por último, se hace necesario ampliar, discutir y poner en duda las interpretaciones historiográficas sobre la brujería y la hechicería en las mujeres de origen africano, insertas en el contexto colonial caribeño y neogranadino, con el fin de revisar hasta qué punto dichas prácticas fueron espacios de contienda entre el poder oficial y el arraigo a las herencias culturales africanas. Para lo anterior es necesario explorar otras vías de interpretación de las fuentes.

Comprender la brujería, la hechicería, la yerbatería, el curanderismo, la adivinación y, en general, todas las prácticas mágicas circunscritas en el marco de la inquisición de Cartagena durante el siglo XVII, implica explicar que estas son elementos culturales mediante el cual se ha interpretado el mundo. Diana Ceballos, señala que, son un medio no sólo para el reconocimiento de "la realidad", sino también de reconocimiento de los *otros*,²⁰⁷ actuando donde otros saberes son ineficaces. En este sentido, aproximarse a la brujería y demás prácticas, permite reconocer cómo algunos sistemas de creencias entraron en confrontación, donde el católico pretendió someter a los otros, en ocasiones con éxito, en muchos otros no.

La diversidad de las prácticas mágicas hizo que en el mundo español de los siglos XVI al XVIII se presentaran denuncias alrededor de estas, claramente diferenciadas con connotaciones precisas y aplicadas a grupos sociales o étnicos diferentes.²⁰⁸ Pero, además con el paso del tiempo, las acusaciones sufrieron transformaciones que iban dando cuenta también de la diversidad social que estaba presente en el contexto americano. Por tanto, las sentencias y la rigurosidad de las penas fueron cambiando de acuerdo con las y los acusados, sus orígenes y su papel dentro de la comunidad. Ceballos afirma que dichas acusaciones por brujería, etc., fueron simultáneamente un medio de control social, y su persecución como delito, una forma de marginalización o puesta en orden de los sectores sometidos de la sociedad. También buscó una cierta homogeneización, aunque este último objetivo, en

²⁰⁷ CEBALLOS, "*Quien tal haze que tal pague*" *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002, pg. 102.

²⁰⁸ CEBALLOS, "*Quien tal haze que tal pague*" *Sociedad...* pg. 103.

general estuvo lejos de cumplirse,²⁰⁹ pues lo que sucedió fue una amalgama de creencias y de prácticas de diversa procedencia.

A diferencia de otras culturas, la de la Europa occidental ha intentado continuamente universalizar sus discursos.²¹⁰ Dicha pretensión de tener a los pueblos percibiendo el mundo de la misma manera, intenta también borrar las particularidades y universalizar las prácticas que le son propias. Siendo esta la perspectiva general que caracterizó la modernidad de los descubrimientos, la consecuencia primera fue la búsqueda por parte de los colonos europeos de reducir y someter a un modelo de visión única, los aspectos culturales de los diferentes pueblos y todas las historias a su propia historia y cultura. En este sentido, Robert Jaulin señala que: “la conquista del Nuevo Mundo, la colonización de África, de Asia, hacen evidentes la confrontación de múltiples historias humanas, con una historia que nosotros llamamos occidental o blanca aunque en verdad no tenga ni lugar, ni color de piel, o que no las ha tenido jamás más que en apariencia”.²¹¹ Para el caso de la inquisición española en América, la vigilancia de la herejía y la yuxtaposición de las imágenes heréticas en los comportamientos de las castas, tuvo como consecuencia que un número cada vez mayor de, mujeres de origen africano compareciera ante el santo oficio.

Hasta la segunda mitad del siglo XVII, hubo una tendencia fuerte en las acusaciones de brujería diabólica en personas de origen africano. Después de ese periodo, esa tendencia empezó a disminuir, dando paso a las acusaciones por hechicería, adivinación, curanderismo, entre otros. Maya recogió la información de los casos existentes en el fondo de Inquisición del archivo histórico Nacional de Madrid, sobre personas de origen africano, señalando que la mayoría de los casos se concentran en la primera mitad del siglo XVII. En este punto, es necesario aclarar que todas las cifras que se presentan a continuación están basadas en las relaciones de autos de fe y los pocos casos completos que se conservan para Nueva Granada en el Archivo Histórico de Madrid. De manera que es importante hacer la salvedad de que la

²⁰⁹ CEBALLOS, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* págs. 103-104.

²¹⁰ PINZÓN Y SUÁREZ, *Las mujeres lechuza: Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*, Bogotá: ICANH, 1992, Pág. 19

²¹¹ JAULÍN, *La des-civilización*, México: Ediciones Nuevo Mundo, 1979, pág. 24

proporción de los casos pudo cambiar significativamente en la realidad inquisitorial neogranadina.

Para 1610, recién establecido el tribunal, se presentaron cinco casos. Se trató en realidad de un grupo de esclavas bozales que residían en la ciudad de Zaragoza, ubicada en la zona minera de Antioquia, actual Colombia. Dichas mujeres fueron procesadas por brujería entre 1618-1620. Ese caso tiene una especial relevancia, pues todas las acusadas eran africanas. En adelante, serán mujeres tanto de origen africano, como criollas y mulatas nacidas en las colonias americanas. A partir de 1620 aumentó el volumen de procesos, hasta llegar a su punto máximo en los años 1632-1634, cuando se presentaron 45 casos. Dentro de estas fechas están insertos los casos de Lucía Biáfara y Ana Carabalí, presentados en la primera parte de esta pesquisa. No obstante, la calidad de las acusadas cambió. Ya no solo eran africanas esclavas, sino mulatas y criollas libres, que incluso algunas eran *vecinas*. Ser vecina significaba tener derecho a acceder a los recursos del lugar tales como las minas, el agua, la tierra; a cambio, debían construir una casa para beneficiar de los deberes y derechos que otorgaba la administración colonial.²¹² Se trató entonces, de negras criollas y mulatas de Cartagena, Tolú y las Antillas, que realizaban juntas. Para la década de 1640, hubo un descenso de casos y volvieron a aumentar para la mitad del siglo XVII. A partir de 1650, los acusados fueron en su mayoría hombres mayores de origen africano y mulatas criollas, procesadas por hechicería. En total, las mujeres representaron el 61% de los acusados y los hombres el 39%”.²¹³ A pesar de que estos datos deben ser contemplados dentro de un limitadísimo grupo de documentación inquisitorial conservado, es interesante en todo caso, observar que, en relación con estos delitos de magia, hubo una mayoría de mujeres procesadas por el Santo oficio. También se pone de presente un proceso, en el cual los términos de brujería, hechicería, yerbatería, entre otros, tienen un uso en un momento determinado y que no solo han estado allí como prácticas mágicas inamovibles.

Ya entrado el siglo XVIII, las acusaciones de brujería diabólica habían prácticamente desaparecido después de 1720, lo que, según Ceballos, demostraba una visión más acorde

²¹² MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción ...* 2005, pág. 100.

²¹³ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción ...* 2005, págs. 512-515.

con las diferencias etno-culturales propias de esa sociedad. Este proceso estuvo paralelo a un desarrollo del mestizaje cultural que produjo también transformaciones y mezclas de las diversas prácticas mágicas y de las tradiciones culturales en general, generando así fenómenos propiamente americanos²¹⁴. Lo anterior, coincide con los casos presentados en la presente investigación: Lucía Biáfara y Ana Carabalí, dos esclavas de procedencia africana, fueron acusadas de brujas y acudir a juntas entre 1625 y 1634. Los casos posteriores, todos de la segunda mitad del siglo XVII, obedecen a mujeres criollas o mulatas procesadas por hechicerías, sortilegios y demás, entre 1655 y 1660.

Es momento entonces de identificar las similitudes y diferencias entre las prácticas mágicas, objeto de acusación y comparecimiento de las mujeres que las pusieron en marcha. Ceballos señala que el uso de la brujería y la hechicería en la Nueva Granada (y le agregaría el Caribe) tenía al menos tres funciones básicas. Por un lado, una función cognitiva, es decir, un sistema simbólico que servía como vehículo de conocimiento e interpretación del mundo y se sitúa en el centro mismo de las prácticas mágicas donde, tanto europeos, africanos como indígenas, aportaron diferentes concepciones del universo con creencias y prácticas mágicas diferentes.²¹⁵ Ana de Brito, puede ubicarse en el centro de esta cuestión, pues ella misma adoptó diversos tipos de creencias y les dio uso para las hechicerías que hacía.

La segunda función es la social, que permitió regular la producción y la solución de conflictos. En este sentido, las prácticas mágicas le sirvieron al conjunto social como catalizador, tanto en su creación, como en su persecución.²¹⁶ En esta función, sin estar desligada de la anterior, se insertan las hechicerías de Juana la Campechana y Juana de Estupiñán, quienes, a través de curar con hierbas y polvos a personas enfermas, pero también al poner en marcha todos los conocimientos para contrarrestar las hechicerías de otros. La antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda, en referencia a las medicinas tradicionales en Colombia, dirá que, “la fuerza coercitiva de la magia defiende las estructuras sociales contra

²¹⁴ CEBALLOS, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* pg. 105.

²¹⁵ CEBALLOS, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* 2002, pg. 105.

²¹⁶ CEBALLOS, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* 2002, pg. 105.

la transgresión individual, y a la vez defiende al Ego de las tensiones colectivas”.²¹⁷ Por esa dualidad implícita de las prácticas mágicas, también servirán al control social.

Siguiendo a Diana Ceballos, la tercera y última función es la institucional y hace referencia al disciplinamiento social. Las penas impuestas para impartir orden permiten, tanto el control de las prácticas a nivel cultural como individual; “Se acusa, se vuelve brujo o se demoniza aquello que desestabiliza el orden social”.²¹⁸ Es así como todo aquello que constituía incompreensión para los inquisidores, se convirtió en lo perseguido. Por ejemplo, en los casos de Lucía Biáfara y Ana Carabalí, se puede ver cómo esas reuniones de esclavas y esclavos africanos, que tenían lugar en plazas y/o montes cercanos a la villa de Tolú, se convirtieron en prácticas potencialmente desestabilizadoras del orden de la comunidad. Incluso, se les atribuyeron características mágicas propias de la brujería de los países europeos que la persiguieron fuertemente, pues la bruja que adoraba al Demonio y volaba al aquelarre, estaba presente en los testimonios atribuidos a las esclavas.

Sin embargo, Ceballos señala que la lógica interna del Santo Oficio era un poco contradictoria. A pesar de que una sentencia inquisitorial por brujería no recibiría un castigo como la pena de muerte mediante la hoguera o garrote, tampoco era común salir exonerado de la acusación, pues siempre se partía de la base de que la información que se proporcionaba era suficiente o más bien, quedaba la duda para comprobar la inocencia de la acusada o acusado. Cuando el delito probado se constituía como herejía, existía toda una tipificación del castigo como los mencionados anteriormente.

Ahora bien, el tipo de pena, por supuesto, estaba determinado por el tipo de delito que se cometía. De manera que, para las justicias eclesiásticas y seculares, era fundamental hacer la distinción clara entre la brujería “diabólica de procedencia europea o africana”,²¹⁹ de la hechicería, pues cada una se refiere a maneras de actuar en el mundo diferentes. Ceballos define brujería como el sistema simbólico que hace las veces de aparato cognitivo, con claras funciones sociales (solución y producción de conflictos) y culturales, propio de algunos

²¹⁷ GUTIÉRREZ DE PINEDA, *Medicina tradicional en Colombia. El triple legado*, Bogotá: Univesidad Nacional de Colombia, 1985, pg. 30.

²¹⁸ CEBALLOS, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* pg. 106.

²¹⁹ CEBALLOS, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* pg. 108.

pueblos o sectores sociales (pueblos africanos, cultura popular europea), generalmente de carácter negativo, que puede actuar a distancia y sirve de explicación del mundo, tal como, daños, pérdidas materiales, muertes, enfermedades, entre otros.²²⁰ Es decir, la brujería se puede realizar sin un medio que canalice la voluntad del brujo, con una sola mirada basta realizar un maleficio. Esta particular manera de actuar sobre el mundo es quizá la característica más importante de la brujería, puesto que no había necesidad de que la bruja o el brujo estuviera cerca. Incluso podían hacer maleficios de manera involuntaria y a distancia, ya que, en ese sentido, la brujería actúa como una fuerza que se posee y puede incidir en el comportamiento de las otras personas.

De acuerdo con Adriana Maya, en “la concepción sagrada de lo real de los africanos, había la convicción de la existencia de espíritus maléficos (...), espíritus capaces de hacer daño a los vivos. Como muchas otras culturas africanas, los *branes bojalá* consideraban que había espíritus capaces de suscitar acontecimientos fatales o nefastos para los vivos”.²²¹ No obstante, “también los vivos podían producir acontecimientos nefastos construyendo sus propios demonios”²²². Dichos espíritus, podían considerarse como los demonios en la concepción europea. Sin embargo, la brujería no tiene claras funciones religiosas o médicas, de acuerdo con lo que señala Diana Ceballos. A diferencia de otras prácticas mágicas como el chamanismo o la hechicería, la brujería no pretende incidir en el mundo físico a través de amuletos, yerbas u otros medios físicos o simbólicos, como oraciones, etc.²²³ Con los casos de Lucía Biáfara y Ana Carabalí, se pone en evidencia lo propuesto por la última autora. Las juntas, más que pretender realizar oraciones y conjuros como *Ana de Brito*, sus hijas y las demás hechiceras de la Habana, eran más que todo encuentros entre personas con una condición en común: la esclavitud. Estas juntas, fueron descritas como los aquelarres europeos, con brujas volando, chupando niños, entre otros. Sin embargo, como en la segunda parte, las esclavas usaban intérpretes para rendir las confesiones, así que es necesario identificar hasta qué punto dichos testimonios estuvieron condicionados por dicho intérprete.

²²⁰ CEBALLOS, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* pg. 108-109.

²²¹ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción ...* 2005, pág. 323

²²² MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción ...* 2005, pág. 329

²²³ CEBALLOS, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* pg. 109-110

La hechicería por su parte, necesita de medios físicos y de oraciones para poder lograr el objetivo propuesto. Ceballos señala que la hechicería es individual, voluntaria, puede o no obrar a distancia y está destinada a un fin particular. Puede ser positiva o negativa, de acuerdo a la voluntad de la hechicera o el hechicero; también, con el deseo de la persona para quien se realiza el hechizo: para bien o mal querer, para enfermar o sanar, para tener fortuna o infortunios, para predecir el futuro, entre otros.²²⁴ En el caso de *María de Tapia*, una de las *hechiceras de la Habana*, los testigos declararon que como *María es una mujer de amores*, andaba con *polvos de difuntos para dárselo en el chocolate a los hombres con que trataba*.²²⁵ Así, María lograba no solo atraer a los hombres que quería, sino que, de la misma manera los alejaba cuando ya no quería tener contacto con ellos, la *querían mal* o se encontraba en *mal estado* con ellos. En este caso, los polvos de difuntos eran los medios para alcanzar los propósitos de María de Tapia. En las declaraciones hablaba de oraciones que rezaba para *amansar a los hombres*. Y, aunque buscaba cambiar la voluntad de las personas a su favor, como también podría ser una intención de la brujería, el hecho de utilizar objetos (polvos) u oraciones, para los jueces era considerado hechicería. Otro ejemplo que puede ilustrar dicha diferencia, que a veces no es tan evidente, es el de *Juana de Estupiñán*. Hay que recordar que Juana, una mujer nacida en la ciudad de Tunja, solitaria, fue acusada de tener *pacto explícito con el demonio* y *ser convicta de apostasía de la fe*. Siendo estos delitos tan graves, como es el abandono de la fe y tener intenciones de pactar con el demonio, Juana fue tratada como una hechicera y no como una bruja. Lo anterior se debió a que Juana, utilizaba hierbas y polvos para curar los dolores de las personas y para, de nuevo, *amansar hombres*.

Fernando Ortiz, hace una aproximación de la brujería y la hechicería desde la visión que los pueblos del Caribe, en particular Cuba, tenían sobre estas prácticas mágicas. Señala que la hechicería y la brujería provenían del demonio y había que abominar de ambas; sin embargo, en la hechicería había más objetividad y comunicativa relación con lo sobrehumano a diferencia de la brujería que, era más subjetiva y personal.²²⁶ Lo anterior es interesante puesto que, a primera vista entraría en contradicción con las *juntas* de brujas, quienes estaban

²²⁴ CEBALLOS, "Quyen tal haze que tal pague" *Sociedad...* pg. 110

²²⁵ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 441V.

²²⁶ ORTIZ, *Brujas e inquisidores*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2003 pg. 9.

congregadas y cuyos encuentros, eran grandes colectividades. El orden personal-individual no suponía estar presente allí. El autor plantea que el pueblo veía en los magos o hechiceros unos ministros de las potencias ultramundanas de los cuales podían aprovecharse sin tener que cuestionar su ética. Lo que ocurría allí era un problema económico: la brujería no producía nada para el prójimo, la hechicería sí.²²⁷ La anterior afirmación adquiere relevancia cuando pensamos en los casos concretos de las brujas y hechiceras que están presentes en la investigación. Por un lado, tenemos a Lucía Biáfara y Ana Carabalí, dos esclavas que son acusadas de brujería por asistir a juntas, renegar de Dios, realizar ceremonias donde aparece el demonio, entre otras cosas. Al menos en los testimonios que nos brindan los documentos acerca de las dos africanas, pareciera estar acorde con lo propuesto por Fernando Ortiz. No hay evidencia de "favores" realizados por estas brujas a otras personas; no hay conjuros, ni suertes para *amansar hombres*, ni oraciones para adivinar el futuro. No obstante, cuando nos aproximamos a estos casos desde el desarraigo que sufrieron por su condición de esclavitud, aparece entonces, una interpretación que tendría un mayor entendimiento si se ve desde lo político. Maya destaca la importancia de ver las *juntas* y todas las prácticas mágicas como un conjunto de momentos, de lugares, de prácticas y de objetos que fueron vividos por los africanos como lugares desde donde fue posible el ejercicio de la política, de la vida social y afectiva; como nuevos espacios de libertad que se convirtieron en ámbitos propicios para la reconstrucción de la identidad.²²⁸

A pesar de que entran en diálogo las diferentes prácticas mágicas entre gente de origen africano, con las personas de origen europeo y los indígenas americanos, cada grupo social tuvo su propia percepción hacia lo mágico, hacia la producción y solución de los conflictos, las visiones particulares de entender el mundo, y la actitud que tuvieron frente a las prácticas mágicas. Como mencioné anteriormente, entre los africanos, la brujería podía darse de manera involuntaria. De ahí que, según Ceballos, numerosas personas procesadas por brujas aceptaran con relativa facilidad los cargos. Actitud diferente en otros grupos, más asimilados dentro de la sociedad colonial, donde buscan pormenorizar las acusaciones, demostrando

²²⁷ ORTIZ, *Brujas e inquisidores*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2003 pg. 10.

²²⁸ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción ...* 2005, pág. 547.

ignorancia de la fe o simplemente mostrando la ayuda que se prestaban a otros curando enfermedades, dolores entre otros.

Es momento ahora de pasar a estudiar con más detalle algunos elementos que destacan, tanto los procesos, como sus protagonistas. Inicialmente, será el tema de las *juntas* en las *brujas de Tolú*, Lucía Biáfara y Ana María Carabalí. Posteriormente, las hechicerías amatorias, de adivinación, etc, con el fin de aproximarse a unas cuestiones de género entre las que se pueden resaltar la necesidad de numerosas mujeres para ubicarse socialmente en algún lugar de reconocimiento, sea por ser hechicera y lograr prestar sus servicios a otras personas, sea por lograr con alguna práctica mágica casarse y lograr el porvenir tan anhelado.

I. BRUJERÍA HECHA EN ÁFRICA: DE LAS JUNTAS Y SUS PRÁCTICAS

Cuando Lucía Biáfara y Ana Carabalí, dos mujeres esclavas que residían en la Villa de Tolú, cerca de Cartagena de Indias, fueron acusadas de brujería y de acudir a *juntas*, sus testimonios pusieron de presente un tema que merece la pena discutir y es lo referente al significado de la *junta*. El encuentro de africanas y africanos de diferentes naciones, reunidos en noches de viernes, para bailar alrededor de un *cabrón grande con cuernos*,²²⁹ como lo describió el testimonio de Ana Carabalí, estuvo considerado por los inquisidores como aquelarres y le llamaron *juntas*. Pero en qué consistían, qué tipo de ceremonias realizaban, hasta dónde las declaraciones permiten adentrarse a las *juntas* realmente y hasta dónde están mediadas por el criterio de los inquisidores. Como he enunciado desde el inicio del texto, la *junta*, más allá de estar descrita de manera literal en las declaraciones de las procesadas, hay que verlas también como un producto del esquema inquisitorial que venía desde Europa. Hay una coincidencia en las ceremonias, llámense aquelarres o *juntas*, aunque los orígenes de las brujas fueran muy diferentes, las unas europeas las otras esclavizadas africanas.

Numerosos autores han considerado las *juntas* como espacios de resistencia a la esclavitud y conservación de la memoria cultural de las naciones africanas de las que provenían los esclavos. Como se mencionó anteriormente, las *juntas* y todas las prácticas

²²⁹ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 306.

mágico-religiosas fueron espacios para el ejercicio de la política, de la vida social y afectiva, donde la gente de África las transformó en espacios de libertad y propicios para la reconstrucción de la identidad. Entendiendo esa libertad como una permanencia de las culturas africanas que todavía estaban presentes entre las y los esclavizados. Así decía el intérprete de Ana Carabalí "*las negras esclavas de su ama, que ya eran difuntas, la llevaron una noche de viernes a la plaza de Tolú*".²³⁰ Dicho encuentro puede ser interpretado como la reunión de aquellos que, en situación similar a la de Ana, abrieron espacios de libertad donde las expresiones culturales de origen africano tuvieron cabida.

Navarrete, de acuerdo con Maya, considera que "las *juntas* se convirtieron en un instrumento mediador de transmisión de la memoria cultural, en ellas, la figura de la mujer asumió un papel principal, presidía las veladas y se constituyó en conservadora de la tradición del grupo. Este espacio fue a su vez, el medio de congregación y el modo real que encontró la comunidad para compartir el sentimiento religioso y el disfrute de la vida".²³¹ Para la gente de origen africano, la brujería fue la oportunidad para manifestar una religiosidad traída desde África legada por sus padres, la cual gracias al poder transformador de estos grupos y a la necesidad de mantener vivas las creencias y prácticas adoptó expresiones que les permitieron realizar una simbiosis de elementos culturales.²³² Sin duda, las expresiones religiosas africanas tuvieron lugar en los encuentros de las *juntas*.

Sin embargo, los testimonios rendidos en los tribunales inquisitoriales obedecen más a lo que tenían los jueces en la mente, que a una reproducción cultural africana propiamente dicha. Aunque, cierto es que, las experiencias espirituales de Lucía Biáfara y Ana Carabalí en el contexto de las *juntas*, fueron demonizadas y traducidas a los términos y conceptos propios de la brujería europea. Con la trata negrera, africanas y africanos trajeron consigo lo sagrado, las relaciones sociales y familiares tanto como la experiencia espiritual cifrada en el diálogo con el más allá.²³³ De acuerdo con María Cristina Navarrete, las *juntas* eran

²³⁰ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 306.

²³¹ NAVARRETE, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena, siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle, 1995pg. 94.

²³² NAVARRETE, *Prácticas religiosas...* 1995, pg. 96

²³³ MAYA RESTREPO. *Brujería y reconstrucción...*, 2005, pág. 546.

verdaderos sistemas de integración social, no solo entre esclavos, sino entre la gente de origen africano en general. Allí podían participar negras libres, mulatas, mestizas, esclavas, etc. La autora pone el ejemplo de Elena de Viloría, una negra que reunía todo tipo de gente para las *juntas*, incluyendo personas que tenían diferentes oficios, tales como sastres, carniceros, soldados, frailes, entre otros.²³⁴

Vale la pena resaltar el papel de las mujeres en la participación de las juntas. Según Navarrete, ellas fueron fundamentales en la transmisión de cultura y la congregación de la gente en los encuentros. "La mujer bruja negra o mulata era conocedora de los secretos de la naturaleza gracias a la colaboración que el demonio le prestaba al facilitarle los remedios y productos necesarios para las curaciones de los males del alma y del cuerpo".²³⁵ Si bien la autora muestra la importancia de las mujeres en la reproducción de las prácticas mágicas, también es cierto que, los remedios y las curaciones eran más propios de las hechiceras que de las brujas. En el caso de las brujas de Tolú que acá analizo, los testimonios de las procesadas no mencionaron hacer remedios para curar ninguna clase de enfermedades. Sin embargo, lo más relevante de su declaración, además de los reniegos hacia dios, fueron los diablos compañeros asignados que las seguían a donde fuera que estuvieran.

La justicia inquisitorial presente en Cartagena de Indias durante el siglo XVII procesó y condenó a más mujeres que a hombres, como ya vimos en las cifras presentadas por Adriana Maya anteriormente. De acuerdo con lo anterior, Navarrete señala que el Santo oficio actuó con preferencia sobre el sexo femenino y con especial rigor contra las brujas de las castas²³⁶. No obstante, esta afirmación se puede matizar teniendo en cuenta que, como lo expuse en el capítulo anterior, en el caso de Lucía Biáfara, el proceso y la condena fue sustancialmente menor que el de su ama doña Ana de Ávila, quien fue sometida a tormento y le dieron siete vueltas de mancuera, aunque fueron acusadas del mismo delito. Claro está que, en las declaraciones no aparecen más que los diablos compañeros y ningún otro hombre brujo al cual acusar o delatar, lo que parece indicar que es necesario analizar quiénes eran esos

²³⁴ NAVARRETE, *Prácticas religiosas...* 2005, pg. 154.

²³⁵ NAVARRETE, *Prácticas religiosas...* 2005, pg. 155.

²³⁶ NAVARRETE, *Prácticas religiosas...* 2005, pg. 156.

diablos, qué representaban y hasta qué punto hay una correspondencia de dichos diablos con aquellos de los aquelarres europeos presentados por Ginzburg.

Del diablo cabrón y los diablos compañeros

El diablo representado como *macho cabrío* fue una figura que llegó de la mano de los inquisidores y de los españoles mismos a las tierras americanas. Es este *macho* al que describen en los testimonios de Lucía y Ana María. Mientras la madrina de la esclava Biáfara hablaba con "*el cabrón y le dijo que allí le traía una compañera más, a que había respondido que para serlo había de renegar de Dios y de sus santos y del bautismo y crisma que había recibido*"²³⁷; en la declaración de Ana Carabalí, una vez la llevaron a la junta dijo su intérprete que "*allí halló ciertas negras que nombró y un cabrón grande con cuernos, el cual le dijeron las brujas que era Lucifer y del medio cuerpo abajo tenía figura de hombre, el cual había bailado con esta rea y le había dicho que no confesase sus pecados y le haría mucho bien y esta rea se lo había prometido*".²³⁸ Sin embargo, es necesario preguntarse quién era ese diablo. ¿Acaso un líder religioso en las ceremonias de los esclavos? A partir de los testimonios de las dos esclavas es difícil saberlo. No obstante, hay un testimonio que muestra a un diablo menos cabrío y más humano. María de Tapia, una de las *hechiceras de la Habana*, confesaba ante los inquisidores, en 1656, lo siguiente: "*en la cárcel donde estaba la perseguía un demonio en figura de gato y de perro y de hombre prieto y que la parecía que quería tener acceso con ella y que queriéndose santiguar la detenía el brazo*".²³⁹

Existen varios aspectos en común en las declaraciones de las tres procesadas. El primero tiene que ver con la idea de un hombre/macho cabrío dirigiendo una ceremonia, que se puede entender como una fiesta. Navarrete afirma que, las juntas de brujos entendidas como formas de organización social tenían entre sus funciones la de proveer entretenimiento y diversión a quienes asistían a las reuniones²⁴⁰. Es así como Lucía Biáfara, narraba que "*le*

²³⁷ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 304.

²³⁸ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 306.

²³⁹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folio: 15V.

²⁴⁰ NAVARRETE, *Prácticas religiosas...* 1995, pg. 153.

dieron un diablo como compañero llamado Tongo, el cual la señaló junto al nacimiento del brazo izquierdo y luego bailaron alrededor de un cabrón y como iban dando la vuelta lo besaban en el trasero y dicho cabrón estaba muy contento de ello, saltando hacia arriba y descubriendo el trasero y esta rea confesaba lo besó en él y al besarle le despidió una ventosidad hediendo a piedra de azufre".²⁴¹ Llama la atención la descripción de Lucía frente a la celebración que tiene con su diablo compañero Tongo.

Mijail Bajtin, en su análisis de la cultura popular de la Edad Media y el Renacimiento, expone que dentro de la cultura carnavalesca se subvierten los valores de la *cultura oficial* y se parodian a través de los esquemas de lo grotesco, mostrando así otras percepciones de la realidad. Las manifestaciones de esta cultura pueden subdividirse en tres grandes categorías:

1) *Formas y rituales del espectáculo*, como festejos carnavalescos, obras representadas en las plazas públicas, incluso, las fiestas religiosas que tenían casi todas un aspecto cómico popular y público consagrado también por la tradición; las fiestas agrícolas, etc.;

2) *Obras cómicas verbales*, incluso parodias de diversa naturaleza: orales, escritas, en latín o en lengua vulgar;

3) *diversas formas y tipos de vocabulario familiar y grosero*, como insultos, juramentos, lemas populares, etc.²⁴²

Existen entonces, de manera paralela, los cultos serios y los cultos burlescos que convertían a las divinidades en objetos de risa y blasfemia,²⁴³ mostrando también una dualidad en la percepción del mundo. Dichas manifestaciones cruzaron el Atlántico y se posaron sobre las distintas colonias en América. En el caso del Santo Oficio, se puede interpretar que este tipo de imágenes carnavalescas llegaron a expresarse en las declaraciones de las y los procesados que comparecieron por los delitos de brujería y hechicería. La figura de diablo como macho cabrío y las ceremonias de las *juntas* podrían verse desde la perspectiva de la cultura popular y carnavalesca como lo propone Bajtin. Los diablos

²⁴¹ AHNM *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1020. F: 326R. En: SPLENDIANI et All, Págs. 297

²⁴² BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid: Alianza Editorial, 2002. Págs. 10-12

²⁴³ BAJTIN, *La cultura popular...*pg. 11.

compañeros, al igual que el diablo mayor de las *juntas*, pueden ser vistos como representantes de los *antivalores* coloniales, puesto que se caracterizaron por transgredir las normas, haciendo que las brujas se iniciaran renegando de Dios, bailando y despidiendo ventosidades, a la manera grotesca del carnaval renacentista. "Una segunda vida, un segundo mundo de la cultura popular se construye en cierto modo como una parodia de la vida ordinaria, como un <mundo al revés>".²⁴⁴

La idea del mundo al revés, junto con las ideas de los aquelarres europeos, sumado a la noción de idolatría* que se tenía de las castas, sirvieron de insumos para que los jueces entendieran las *juntas* como encuentros con el diablo y un atentado constante a la fe. A Ana Carabalí, por ejemplo, cuando le asignaron al diablo compañero *Mahoma*, este le dio una bofetada en el rostro, al lado izquierdo, la marcó en el dedo gordo del pie izquierdo *en señal de que había de ser suya* y luego de ello debía hacer una cruz en el suelo con el pie izquierdo, *le dieron una candelilla y comenzó con las demás a bailar alrededor del dicho cabrón y al dar la vuelta lo besaban en el trasero y ésta lo besó y al besarlo le despidió una ventosidad hediendo, que parecía suciedad de persona.*²⁴⁵ Ceballos hace referencia al acto de la señal de la cruz con el pie izquierdo, diciendo que después de esto debían borrarla con el trasero como forma irreverente y, con ese acto, se elimina y desaparece la fe en Dios.²⁴⁶

El asunto de las ventosidades y demás manifestaciones del cuerpo que se expresan grotescamente, también pueden ser vistas desde esa concepción del mundo al revés, propuesto por Bajtin al analizar la cultura popular en el Renacimiento. El autor señala que, una de las imágenes del cuerpo grotesco que denota risa es la "satisfacción (que) viene del rebajamiento de las cosas elevadas que, fatalmente terminan por cansar. Ante la fatiga de mirar hacia arriba se tiene el deseo de bajar los ojos. Cuanto más poderoso y largo haya sido

²⁴⁴BAJTIN, *La cultura popular...*pg. 16

* Adriana Maya explica el significado que Alonso de Sandoval atribuye al término *idólatra* con una triple significación: la primera connota que las prácticas espirituales de esos pueblos eran cultos diabólicos, la segunda, hace alusión a la ausencia de un Estado legitimado por la gracia del dios de los cristianos y la tercera sugiere la ausencia de una memoria histórico-cultural en razón de la falta de escritura alfabética. En: MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción...*, págs. 293

²⁴⁵ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 306.

²⁴⁶ CEBALLOS, "*Quyen tal haze que tal pague*" *Sociedad...* pg. 263.

el dominio de las cosas elevadas, mayor satisfacción procurará su destronamiento o rebajamiento".²⁴⁷ Para el caso del diablo "líder" de la *junta*, este no representa la solemnidad de un guía espiritual cristiano, sino todo lo contrario, es grotesco que, mientras las participantes bailan alrededor de él, anda despidiendo ventosidades. En tal sentido, las prácticas que tenían relación con el diablo, en los encuentros de las *juntas*, pudieron ser interpretados desde lo carnavalesco a través del cuerpo grotesco. De manera que, las reuniones a las que asistieron Lucía Biáfara y Ana Carabalí, corresponde cada vez más a un imaginario europeo, donde los aquelarres y las nociones de la cultura popular renacentista está más presente que las mismas expresiones africanas traídas de los esclavos.

Cuando las esclavas narraron lo que ocurría al interior de las juntas, como los bailes al rededor del diablo, los ajiacos con carne humana, chupar niños, y tener encuentros sexuales con sus diablos compañeros, existe una gran similitud con lo que describe Ginzburg para el caso europeo medieval. Para el tema del aquelarre, el autor señala que, "a través del simbolismo del aquelarre, ésta formulaba, en negativo, sus propios valores. La oscuridad que envolvía las juntas de brujas y brujos expresaba una exaltación de la luz; la explosión de la sexualidad femenina en las orgías diabólicas, una exhortación a la castidad; las metamorfosis animalescas, un límite firmemente trazado entre lo bestial y lo humano".²⁴⁸ De nuevo, surge una idea de los antivalores propuesta por Bajtin, pero concretamente aplicado a los encuentros de brujas y brujos. Como vemos, parece ser una constante las interpretaciones europeas a los comportamientos de los esclavos en las *juntas*.

Ahora bien, la declaración de Ana Carabalí también decía lo siguiente, *se juntaron los diablos con las brujas y con esta se juntó su diablo Mahoma y la conoció por el trasero y le derramó una cosa caliente y la lastimó con ella mucho*.²⁴⁹ El conocer por detrás tiene varios aspectos que vale la pena destacar. El primero, tiene que ver con lo que hasta ahora hemos tratado sobre el *mundo al revés*, donde la sexualidad ha sido tratada desde los aspectos cristianos como el camino hacia la reproducción, sin otras posibilidades de placer no

²⁴⁷ BAJTIN, *La cultura popular...*Pág. 275.

²⁴⁸ GINZBURG. *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores S.A., 1991. Pg. 16.

²⁴⁹ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 306.

reproductivo. El segundo aspecto tiene que ver con la idea de que también pudieron ser momentos del goce sexual al margen de la violencia impuesta por el amo al cuerpo femenino. Un tercer aspecto que, tiene que ver con el primero es que, el hecho de que sea un acto sexual no reproductivo implica también que no haya posibilidades de traer al mundo niñas y niños que hereden la condición de esclavitud de la madre. Esta especie de parodia de la reproducción, entendida desde lo que señala Bajtin, es decir, revela elementos del cuerpo grotesco, lo carnavalesco: es la parodia de la vida ordinaria y se construye como un “mundo al revés”, donde las imágenes del cuerpo, la bebida, la satisfacción de las necesidades naturales y la vida sexual, son predominantes.²⁵⁰ Incluso, se podría suponer que el conocerse por el trasero implica una manera diferente de que los demonios se "reproducen", ya no teniendo hijos, sino convirtiendo esclavas bautizadas en brujas. A los ojos de los jueces esta suposición tiene cabida, dados los referentes, tanto de los aquelarres europeos, donde las brujas exaltan su sexualidad con los demonios, como de la cultura popular renacentista donde el cuerpo se vuelve grotesco en los contextos del carnaval y transgresión de los valores.

Lo anterior, contrasta con las posturas de algunas investigadoras de la brujería y la hechicería en la Nueva Granada y el Caribe, quienes se aproximan al tema de los demonios de las juntas como líderes políticos que organizaron múltiples estrategias de resistencia.²⁵¹ Roger Bastide afirma que, hubo diversas formas de resistencia entre los esclavizados para oponerse al régimen. Dichas tácticas fueron, el suicidio: resistencia de los débiles, que se apoyaba en este caso en un concepto religioso, en la idea de que después de la muerte el alma regresaba al país de sus antepasados.²⁵² Según estas propuestas, en las juntas, los líderes daban consignas de abstenerse de confesarse, de tomar agua bendita, de no confesar esas reuniones, incluso realizar ataques a los amos. Navarrete señala que, aunque no se puede afirmar que en las juntas de brujos se prepararon insurrecciones, no es gratuita la feroz persecución a los miembros negros y mulatos de la "secta" en la primera mitad del siglo

²⁵⁰ BAJTIN, *La cultura popular en....* Madrid: Alianza Editorial, 2002. Pág. 16-23

²⁵¹ Ver, MAYA RESTREPO (2005), *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, págs. 555-562; NAVARRETE, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena, siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle, 1995, pgs. 140-155.

²⁵² BASTIDE, Roger. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid: Alianza, 1969, Pg. 48

XVII.²⁵³ Si bien, es posible que en las *juntas* se hubieran planeado estrategias de cimarronaje, escapes y/o ataques a los amos.

En los casos de Lucía Biáfara y Ana Carabalí, la evidencia apunta más al discurso del abogado defensor en mitigar el delito de fe. En la audiencia de Lucía se mencionaba que "*quería tener y creer todo lo que la santa madre iglesia y vivir y morir y vivir en su fe, porque conociendo que en la secta donde se había pasado no se podía salvar, le había dado arrepentimiento de haber ofendido a Dios, de que le pesaba y reconociendo su culpa y error protestaba la enmienda con firme propósito de no volver más a invocar al demonio*".²⁵⁴ Ahora, es importante comprender las frases de Lucía Biáfara, no solo desde el arrepentimiento que muestran con el Santo Oficio, sino también desde la estrategia de aminorar el posible castigo que le impongan en la sentencia. Como se vio en el capítulo anterior, su ama, Ana de Ávila estuvo sometida a tormento y fue gravemente reprendida, según la sentencia emitida. Tal vez, Lucía presencié dicho proceso o, de alguna manera, también lo padeció. De manera que, no hubiera sido extraño suponer que, al reconocer los delitos de fe que cometió, Lucía mostrara ante las autoridades ignorancia de la fe y arrepentimiento. Una vez Lucía y Ana Carabalí estuvieron presas, sus diablos compañeros *desaparecieron*. Según las declaraciones, no volvieron a saber de ellos, no las visitaron, ni les pidieron hacer mal a otras personas. Con los procesos inquisitoriales, se puso fin a las visitas de Tongo y Mahoma. Al menos, mientras salían de allí con hábitos de reconciliadas y los compromisos de no volver a las juntas, ni a juntarse con aquellas que las inducían a faltar a la fe. La similitud entre los diablos compañeros con los demonios europeos que hacían parte de los aquelarres europeos, dejan ver, no solo una especie de unanimidad en los procesos inquisitoriales tanto de Europa como en América, sino también el viaje de un estereotipo que llegó e hizo parte de los miedos de los inquisidores locales, mientras llegaban las informaciones de casos como el de Zugarramurdi, enunciado en el capítulo 1. Dicho caso

²⁵³ NAVARRETE, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena, siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle, 1995, pg. 150

²⁵⁴ SPLENDIANI et All, *Cincuenta años...*, Tomo 2, Pgs. 304.

que dio lugar a una persecución de brujos o de una brujomanía,²⁵⁵ en palabras de Henningsen, pudo permear la manera como se trataron los delitos de fe en tierras americanas.

A modo de cierre, quisiera recoger algunos aspectos que considero relevantes en el análisis de las juntas de las brujas Lucía Biáfara y Ana Carabalí, mujeres que entre 1625 a 1634 fueron procesadas por el Santo Oficio. Un primer elemento tiene que ver con la discusión historiográfica de los referentes europeos sobre los cuales, los inquisidores del tribunal de Cartagena de Indias comprendieron y juzgaron los encuentros de esclavos en los montes y plazas cerca de las ciudades, llamadas *juntas*. Estas obedecieron al esquema inquisitorial, donde las brujas volaban, chupaban niños, los desenterraban y los comían; donde las cenas eran sin sal. También, donde tenían encuentros sexuales con los diablos compañeros y bailaban alrededor de un macho cabrío. Sin embargo, dentro de la estructura, se abren ciertos intersticios donde se pueden ver elementos propios de las esclavizadas, como, por ejemplo, el uso de las candelillas para los bailes al demonio de las *juntas*. En el caribe colombiano, existen en la actualidad bailes tradicionales que conservan elementos africanos como los tambores y, justamente las candelillas. Para bailar la cumbia colombiana, las mujeres sostienen velas mientras mueven las caderas. Puede existir relación entre el uso de las candelillas en las *juntas* y el posterior baile de la cumbia.

Un segundo aspecto, también relacionado con los referentes inquisitoriales para "mirar" y juzgar las *juntas* de negros, tiene que ver con la cultura popular y el cuerpo grotesco. Así como en los carnavales renacentistas, las exageraciones de ciertas partes del cuerpo, las ventosidades como burlas a las cenas y ceremonias, y los encuentros sexuales entre las brujas y los demonios de manera efímera y no reproductiva, así los jueces del Santo oficio comprendieron que eran las prácticas brujeriles al interior de las *juntas*. De la misma manera, rebajaron la imagen de un posible líder espiritual y político, a un demonio que ni es completamente humano, ni completamente animal, sino un macho cabrío con cuerpo humano. Uno que despedía ventosidades frente a las brujas cuando balaban para él, donde, finalmente, se ridiculiza la ceremonia. Además, que los procesos en sí, son el producto de los

²⁵⁵ HENNINGSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*, Madrid: Alianza editorial, 1983, pg. 28.

miedos creencias populares y conocimientos de las élites del momento. Dichos testimonios son el producto de lo que los inquisidores *ya sabían* y solo fue la confirmación de una práctica que daban por hecho que obedecía al estereotipo del aquelarre europeo. O Más bien, daba cuenta de los miedos de los inquisidores que de lo que en realidad ocurría en dichos encuentros entre esclavizados y demás personas de origen africano.

Un tercer aspecto, tiene que ver con las posibles estrategias de insurrección y atentados a los amos, que se gestaron al interior de los encuentros entre esclavas y esclavos originarios de África. Algunas autoras señalan que, una de las razones por las cuales hubo una especial persecución a las y los esclavos que participaban en las *juntas*, obedece a un miedo constante de posibles alzamientos. Si bien, hay referencias que indican que aquellos líderes espirituales y/o políticos pudieron provocar desacatos, como lo que les indicaban a Lucía y a Ana, sus diablos, de realizar todo el mal que pudieran, también es cierto que, al menos en esos dos casos, no se mencionan más detalles sobre posibles insurrecciones. Incluso, cuando las esclavas fueron llevadas a las cárceles inquisitoriales, sus diablos compañeros “desaparecieron”, al menos de los testimonios. Navarrete señala que, en la necesidad de conservar la vida, aminorar los castigos y, tal vez, conseguir sentencias favorables, las y los procesados africanos buscaron estrategias como lograr comunicarse en las cárceles con familiares, de manera que pudieran establecer declaraciones comunes o "desdecirse" en sus confesiones.²⁵⁶ También cabe mostrar ignorancia de la fe y arrepentimiento como en los casos de Lucía y Ana Carabalí. Aclarando que, esta última, además tuvo la mayor dificultad de ser bozal, por lo que los inquisidores se abstuvieron de hacerle todas las preguntas correspondientes al proceso por brujería.

Sin duda, las juntas pueden haber correspondido a espacios de integración entre esclavas y esclavos. Espacios también de socialización y de reconstrucción de las identidades africanas. Sin embargo, desde la documentación que reposa, hay que ver dichas juntas comprendiendo que sus descripciones correspondieron más a los esquemas inquisitoriales que a las prácticas mismas de las reuniones entre esclavos.

²⁵⁶ NAVARRETE, *Prácticas religiosas...* pg. 153

II. HECHICERÍA MULATA: AMOR, RIQUEZA Y PORVENIR

Para desarrollar este apartado, considero necesario iniciar con una aproximación al término idolatría, pues apareció en numerosos procesos contra mujeres acusadas de brujería, hechicería, yerbatería, curanderismo, y otras prácticas mágicas durante el siglo XVII en el tribunal inquisitorial de Cartagena de Indias. Como se mencionó en el capítulo anterior, en la obra del sacerdote jesuita Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopiae Salute*, en 1627, el autor retoma numerosos conocimientos difundidos en Europa, junto con las narraciones de viajeros y comerciantes de los barcos negreros, y realiza un documento que describe las costas occidentales de África durante el siglo XVII. Pero no solo las características geográficas de las diferentes naciones, sino también los elementos culturales, religiosos y las tendencias a ser rebeldes o dóciles, según la nación de donde provenían las y los esclavizados. Lo que vale la pena resaltar es el reconocimiento que el jesuita hace, de manera detallada, de las culturas africanas, como una especie de taxonomía cultural que hoy nos permite saber un poco más de los diversos contextos en los que vivían los esclavos, así como de las necesidades que el sacerdote veía para evangelizar a dichos pueblos.

En el documento de Sandoval aparecen términos como, *gentil*, *pagano*, *idólatra*, *bozal* y *ladino*. Todos ellos, tienen que ver, de alguna manera con el grado de conocimiento de los dogmas católicos. Por ejemplo, *gentil*, hace referencia a la ignorancia de la fe, por parte de los etíopes (así eran llamados la gente de África subsahariana, sin importar a qué nación pertenecían). Para Sandoval, *gentilidad* era sinónimo de *pagano* y *extranjero*. *Bozales*, como lo he mencionado más arriba se refiere a los africanos recién llegados a América que no hablaban ninguna lengua latina, aunque hayan llegado bautizados desde los puertos españoles o portugueses. Los *ladinos*, por el contrario eran las personas africanas o sus descendientes bautizados que, eran capaces de expresarse en castellano o portugués y por ende, supuestamente conocedores de los dogmas de la fe cristiana.²⁵⁷ Los términos *pagano* e *idólatra*, están relacionados con las formas de expresión espiritual africana. Para el jesuita, dichas formas estaban dirigidas a rendir culto al demonio. Así, Sandoval señalaba lo siguiente:

²⁵⁷ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción...*, pág. 220.

Es tanta la ignorancia de estos gentiles, y tan grande es la ceguedad que tienen cerca de las cosas de la otra vida, que todas las de allá miden por las de acá, pensando son corporales, y que así usan de ellas en la otra vida, como usaban en ésta; ni se persuaden que hay infierno, sino que todos los que mueren van a donde está Dios, y cuantos acá eran mayores, tanto allá valen más con Él; y así en sus trabajos les hacen algunas ofertas para que rueguen a Dios les libre de los demonios, a quienes temen tanto por los asombros y espantos que les hacen, que algunos ordenan en sus testamentos que cuando mueran les entierren con sus armas para defenderse de ellos en el otro mundo, por lo cual en éste les hacen tanta reverencia, que en cada reino hay algún lugar dedicado al demonio, donde van a hacer los sacrificios más solemnes; y son tan temidos de los que cerca ellos pasan, que porque no les maten le ofrecen cuando llegan enfrente de él, arroz, aceite, o cualquiera otra cosa de las que llevan a mano. En estas partes tiene el demonio muchos ministros que con hechizos y brebajes acaban cuanto quieren, y el efecto es quedar los que los toman enajenados y persuadidos que, si confesaren nuestra santa fe o algún artículo de ella, o adoraren la cruz morirían sin remedio...²⁵⁸

Además de lo anterior, Sandoval consideraba que los pueblos del África occidental estaban ausentes de un Estado legitimado por la presencia de Dios, tal y como se encontraba España en cabeza de Felipe II, conocido como el rey prudente, defensor por excelencia de la cristiandad. También, dicha legitimidad se completaba con el registro escrito del tiempo y el espacio de los pueblos. Fue así que, Alonso de Sandoval atribuyó al término *idólatra* una triple significación: “la primera connota que las prácticas espirituales de esos pueblos eran cultos diabólicos, la segunda, hace alusión a la ausencia de un Estado legitimado por la gracia del dios de los cristianos y la tercera sugiere la ausencia de una memoria histórico-cultural en razón de la falta de escritura alfabética”.²⁵⁹ No obstante, aunque no había un sistema de escritura como los europeos, las sociedades africanas precoloniales, no eran comunidades a-históricas, puesto que disponían de otras maneras de transmisión de la memoria histórica a través de la *tradición oral*. Este término, se refiere a la información acerca de los orígenes y la historia del grupo, los conocimientos sobre los lugares donde vivían, la política, la vida social y la espiritualidad. Los aspectos antes aludidos cobran relevancia cuando se pretende analizar la hechicería como una práctica que, en el caso de las africanas, mulatas y negras

²⁵⁸ DE SANDOVAL, (1627), *De instauranda Aethiopiae Salute. Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres y ritos. Disciplina i catecismo evangélico de todos etíopes*, Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956. Pg, 71.

²⁵⁹ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción...*, págs. 293

criollas, está permeada de las experiencias y memorias espirituales del continente africano, sumado a las prácticas hechiceriles españolas y la americanización de todas ellas.

La hechicería se puede considerar como una expresión idólatra en los términos anteriormente expuestos, puesto que implica unas prácticas espirituales donde se ponían en consideración si había *pacto implícito* o *explícito* con el demonio, pero se partía de la idea de que, en todo caso, había relación con el demonio. Aunque las mujeres de origen africano que vivían en las colonias americanas estaban sometidas a un Estado legitimado por la gracia de Dios, ellas justamente desafiaban con el orden y la gracia divina. La transmisión de los conjuros, suertes y todo tipo de prácticas mágicas eran transmitidas oralmente, a través de encuentros y experiencias compartidas de unas con otras. Todo lo anterior hace parte de la vida cotidiana, donde las prácticas mágicas juegan un papel importante, que, Luz Cárdenas se refiere como “lo maravilloso” entendiéndose aquello como los modos de operación para hacer frente a situaciones desconocidas como para incorporar desde el orden social, elementos novedosos.²⁶⁰ Aclarando por supuesto, que las fronteras entre lo real no eran las mismas para españoles, indígenas y africanos. No obstante, lo que sí era común a los grupos que componían las sociedades coloniales americanas, era que la hechicería posibilitaba la puesta en práctica de un conjunto de saberes que permitían resolver los problemas de la vida cotidiana desde la perspectiva de los agentes culturales.²⁶¹

Tanto la clientela que demandaba las prácticas de hechicería, como las hechiceras mismas, estaban dispuestas a todo para lograr sus objetivos. En el caso de *las hechiceras de la Habana, Ana de Brito*, sus hijas y las compañeras acusadas de hechicería, fueron al mismo tiempo, las clientas y las que prestaban los servicios mágicos de unas a otras, integrando a sus prácticas mágicas, diferentes tradiciones culturales/espirituales. En este caso, la existencia de una red social de transmisión de conocimientos, es fundamental, pues revela, no solo las hechicerías con las que estas mujeres pretendieron solucionar sus problemas, sino, justamente, los problemas cotidianos en sí, que las convocaron a darle soluciones mágicas ante la ausencia de estructuras sociales que les facilitara la vida en un entorno colonial, donde

²⁶⁰ CÁRDENAS, "Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII" en: *Desacatos*, primavera-verano, número 009, Ciudad de México: CIESAS, Pág. 73.

²⁶¹ CÁRDENAS, "Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano... pg. 74.

la mayoría de las mujeres de origen africano, estaban sometidas a vivir en condiciones muy desfavorables, por pertenecer a las castas y estar subordinadas dentro de los grupos sociales urbanos del siglo XVII en el Caribe y en la Nueva Granada. A diferencia de las *brujas de Tolú*, las mujeres protagonistas de esta parte del capítulo, eran mulatas y negras criollas ya completamente integradas a las dinámicas sociales de la colonia y, sus casos se desarrollaron en contextos completamente urbanos. En este sentido, De Mello señala que “la característica básica de nuestra religiosidad de entonces: precisamente su carácter específicamente colonial. La mezcla blanca, negra e indígena refundió espiritualidades distintas en un todo absolutamente específico y simultáneamente polifacético”.²⁶²

Sin embargo, la hechicería es considerada como una práctica de orden individual, es decir, sirve a un fin particular y quien la realiza necesita de medios físicos u orales para realizarla. Considero que, para el caso de las hechiceras de la Habana, lo fundamental es ver cómo a partir de prácticas hechiceriles que se pusieron en marcha, lo que realmente estaba detrás era la necesidad de una red de apoyo entre mujeres que, por diferentes circunstancias necesitaban resolver los problemas cotidianos y que, tenían en común. Como, por ejemplo, Tomasa Pérez hija de *Ana de Brito*, quería evitar que su marido volviera porque él le daba *mala vida*. De la misma manera que, *Juana la “campechana”* quiso ayudar a Doña Leonor de Quilasosti, para que el marido dejara de ver a otra mujer, a la que frecuentaba, dejara de tratarla mal, pues no siempre quería ir a trabajar y en ocasiones *le había dado unas puñaladas*²⁶³. Según las declaraciones, *Juana*, se había aliado con un indígena llamado *Parosa que era gran hechicero*²⁶⁴, para que le diera un remedio, hecho con una hierba llamada *Rompe Saugalillo*, al marido, de manera que Doña Leonor estuviera mejor. En efecto, una vez que la Doña, le lavó los pies a Don Pedro Valdez, este ya “*Pino aborrecía a la dicha doña Leonor de Medina y acudía a las obligaciones de su casa con voluntad*”.²⁶⁵

En otros casos, como los de *Juana de Estupiñán*, la yerbatera de Tunja y *María López de Aguirre*, la sortílega de Panamá, la hechicería, si se puede entender desde el orden de lo íntimo y lo privado. En esos procesos, son los entornos individuales e, incluso, íntimos los

²⁶² DE MELLO, *El Diablo en la tierra de Santa Cruz*, Madrid: Alianza editorial, 1993, pg. 82.

²⁶³ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 173V

²⁶⁴ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 172V

²⁶⁵ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 173R

que primaron como contextos de las prácticas mágicas. María López de Aguirre, en particular, fue acusada por una práctica que realizó en la casa donde vivía, en los espacios domésticos, se hizo el *sortilegio de las tijeras*. El caso de Juana de Estupiñán, aunque es diferente en términos de lugares, también atiende a la individualidad, puesto que, la mulata de Tunja, fue procesada sin otros u otras cómplices, a excepción del mulato ciego, *Pascual*; pero, no fue una red como si se pudo identificar en el caso de las *hechiceras de la Habana*.

Ahora, es necesario ya, dar paso a tratar de responder los siguientes cuestionamientos, acerca de ¿qué tipo de prácticas mágicas empleaban y para qué tipo de problemas? ¿por qué la necesidad de darle soluciones hechiceriles a los problemas cotidianos que enfrentaban en la vida? ¿Existe o no una relación entre ser mujeres de origen africano, libres y pertenecer a las castas, con el tipo de necesidades que esperaban satisfacer a través de la hechicería? No es mi intención agotar el tema con las interpretaciones y los análisis que propongo a continuación, por el contrario, es abrir las discusiones en torno a la vida cotidiana de las mujeres de origen africano, en el contexto colonial del siglo XVII, en la Nueva Granada y el Caribe.

A. Suertes: adivinar el porvenir y otros asuntos

Catalina González, una de las mulatas cubanas acusadas de hechicería, declaró ante el tribunal inquisitorial que, "*Thomasa de los Reyes estando en una junta del alguacil mayor le llevó a María la "Portuguesa", y le pidió le echase las habas para saber si el marido de esta, que estaba en la Nueva España, había de venir y que la dicha María la "portuguesa" hechó las habas sobre el poso de la ventana. No se acuerda cuántas veces y que se confesó de esto y le mandaron que fuese a denunciar al comisario*".²⁶⁶ La suerte de las habas fue ampliamente difundida entre las hechiceras caribeñas. Consistía en tomar habas, sal, alumbre, un pedazo de coral, un pedazo de papel, una monedita (un octavo de Castilla) y un pedacito de plata. Había que juntar todo, ponerlo en el suelo sobre un pañuelo, separa un haba que representará a la persona que pregunta y decir:

²⁶⁶ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 68R

*“Conjúrote suertes y habas, con dios, con Santa María su Madre y con tres libros misales y con tres cirios pascuales y con la misa que se dice dentro en Roma y con San Pedro y San Pablo y el apóstol Santiago y el señor de la verdad y la Santa Trinidad, que me declaren esto que os quiero demandar (se hace la pregunta) y que si este dinero hubiere de venir a esta persona, parezca el dinero junto a la haba que señala a esta persona quien ha de venir”.*²⁶⁷

En las *suertes*, generalmente están conjuntas la práctica mágica y una oración o un conjuro. Sin embargo, dichas prácticas aparecen en un primer plano respecto a las palabras, puesto que, según Maya, el objetivo era obtener un resultado visible, *ver* el pasado o el futuro, y por lo tanto, hacerlo tangible para los sentidos²⁶⁸. Continuado con *Catalina González*, en su declaración sostenía que:

“...una hija de esta rea que sería de junio a seis años entro en su casa diciendo que había visto los galeones en una batea de agua en casa de Ana de Brito y que esta rea con la novedad fue a casa de la dicha Ana de Brito y le dijo que le agradeciese la visita que a lo que iba era a ver los galeones que su hija Joana decía y la dicha Ana de Brito llamó a María la prieta, su hija, y le dijo levántate prieta y échale allí una suerte a la susodicha Catalina que es muy incrédula, y la dicha prieta tomó una tasa de vidrio grande y la lleno de agua. Y otra hija de la dicha Ana de Brito llamada Francisca cogió unos palitos de guano y se los dio a la dicha prieta la cual hizo de ellos unas como cruces y los echó en dicha taza. Y después de haber hecho con las manos unas cruces dijo que pasaba los galeones y lo mesmo dijeron sus hermanas. Y esta rea llego a ver dicho baso y no vio galeones, aunque le pareció que estaba un hombre como muerto y dijo que no veía ella galeones.

*A que respondió dicha Ana de Brito que si no era preñada o doncella como sus hijas no podía ver...”*²⁶⁹

La condición de la suerte consistía en ser doncella para poder ver lo que había de acontecer. Catalina, al no cumplir con esa condición, no pudo ver lo que sus hijas sí, aquellos galeones con los hombres a quienes esperaban.

Se llama *oración* cuando los santos católicos son los protagonistas y quienes van a ayudar en lo que se quiere saber. Un *conjuro* en cambio, es una invocación de demonios cuya ayuda es solicitada por la hechicera para obtener respuesta a lo que se desea saber. De acuerdo a la magia *salomonis*, todo lo anterior se podía realizar dependiendo de los pactos *explícitos*

²⁶⁷ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 81R

²⁶⁸ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción...*, 2005, págs. 631

²⁶⁹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 68R-68V.

o *implícitos* con el demonio. Como mencioné en el capítulo anterior, esta magia venía de las islas Canarias, y estuvo muy presente en la hechicería caribeña del siglo XVII. En el caso de las hechiceras de la Habana, identifiqué 17 oraciones y 6 conjuros asociados a prácticas mágicas diferentes que, atendían, casi en su totalidad, al buen querer, al matrimonio, para evitar las infidelidades de los maridos y para *amansar hombres*. Se identificó una para las *criaturas enfermas*.

Las *suertes* constituyeron tal vez, una de las prácticas donde es más evidente la multiplicidad de las herencias mágico-religiosas de Europa, África y América, debido a que, cada grupo cultural aportó diversos elementos a las prácticas mágicas puestas en marcha en las artes de la adivinación. Para el mismo caso de las hechiceras de la Habana, se identificaron 13 *suertes* distintas. Sin embargo, al aproximarse a *las suertes*, para analizar, justamente la riqueza cultural, surgen problemas que tienen que ver con la información que arroja, pues en muchas ocasiones, las procesadas se limitaron a nombrar las suertes que realizaban, pero no describían en qué consistían, ni daban detalles sobre la práctica. Así, por ejemplo, el 9 de diciembre de 1656, en la tercera audiencia, Ana de Brito declaraba que, *otra mujer la enseñó la suerte de una limeta llena de agua y tres gramos de sal diciendo, yo te conjuro por San Pedro.*²⁷⁰ Aunque Ana mencionó los elementos que componen la *suerte de la limeta*, no hay una descripción de cómo se realizaba la suerte, ni para qué era; en este caso, la oración no está completa. Una posible explicación es que, al ser un auto de fe, y no el expediente completo del proceso, solo se resumieron los hechos relevantes, es decir, dónde aprendió Ana a ser hechicera.

No obstante, en casi todos los procesos de este análisis, al mencionar las *suertes*, las acusadas si señalaban el objetivo de cada práctica. Estas servían para adivinar situaciones muy concretas: si el marido volvía al hogar, si el ser amado estaba interesado en otra mujer, si se iba a realizar el matrimonio deseado, si un hombre estaba ligado con alguna otra hechicería y quién había realizado dicha ligadura, entre otros, casi todas inscritas con la magia amatoria. Mientras *María la “portuguesa”* era acusada de hechicera por *Ana de Brito*, *Catalina González* y otras mujeres, el 5 de octubre de 1656, *María* declaraba contestando las

²⁷⁰ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V-34R

acusaciones, ante las autoridades inquisitoriales que, *les vio echar las habas y hacer diferentes suertes para saber si habían de venir sus hombres y que esta echó en esta ocasión, dos veces las dichas habas.*²⁷¹ En esa ocasión, *María* reconoció que también había realizado la suerte de las habas, presumiblemente para saber si el hombre amado iba a estar con ella, al igual que las demás hechiceras a quienes acusó. Todas las hechiceras de este caso, estuvieron de acuerdo con que *María la "portuguesa"* era quien realizaba dicha suerte de manera más frecuente. Ana de Brito declaraba que había visto a la procesada echar las habas tres veces, para saber si el marido volvería o no.

Para el caso de las *hechiceras de la Habana*, diez de las once mujeres que lo componen, mencionaron diversos tipos de *suertes*, entre las más destacadas aparecieron: la *suerte de las habas*, la *suerte del estaño*, la *suerte de la limeta* o el *vaso con agua* y la *suerte de San Cebrian* que va acompañada de una oración con el mismo nombre. Con menor frecuencia apareció la *suerte de los naipes*, que solo fue mencionada una vez por Juana de Sandoval, señalando que la realizaba con el fin de saber *lo que había de suceder y otras cosas.*²⁷² El único proceso que no hace referencia alguna a las suertes, es el de *Juana la "Campechana"*, quien, en sus declaraciones, habló sobre prácticas mágicas de otra índole más asociadas al curanderismo, es decir, a sanar enfermedades del cuerpo y del alma con el uso de hierbas, como dolores físicos o desligues de hechicerías previas, pero sin ser acompañadas de oraciones y/o conjuros. Dicho tema lo trataré más adelante, cuando analice los casos de yerbatería y curanderismo de *Juana la "Campechana"* en la Habana y *Juana de Estupiñán* en Tunja.

Para finalizar, es importante resaltar que, detrás de cada acusación de hechicería o brujería, se escondía el miedo o, más bien el temor a lo desconocido, a otras maneras de entender el mundo, y así mismo de las prácticas mágicas para resolver la espiritualidad y el cuerpo. En el caso americano, lo desconocido estaba en manos de los grupos sociales marginales, como son las castas. Aquellas poblaciones que se mueven entre las culturas y que, por sus características físicas, no era muy claro a qué grupo pertenecía. Ceballos define

²⁷¹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 32R.

²⁷² AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1021. Folios: 434R.

a estas personas como intermediarios culturales, anfibios culturales que nadan, ya no únicamente entre la(s) cultura(s) popular(es) y la cultura de élite, sino entre diferentes culturas y grupos étnicos,²⁷³ es decir, muchos nadaban entre culturas. Por lo tanto, se convierten en blanco del orden social y pueden suscitar enemistades que, los transformarán en los personajes por excelencia para el escarnio público. Para los casos de las mujeres acusadas de hechicería y brujería que aparecen en esta pesquisa, el punto en común es que, justamente obedecen con el perfil de intermediarios culturales. Lucía Biáfara y Ana Carabalí, eran africanas en una colonia americana, se movían en el mundo de sus amos, pero también en el mundo de los esclavos al asistir a las juntas, incluso en el mundo de otras naciones africanas, donde pertenecían otros esclavizados. Las *hechiceras de la Habana*, eran mujeres de gran movilidad también. Al ser mulatas libres, que llegaron de diversos lugares como las islas Canarias, Portugal, Nueva España y las naturales de Cuba, trajeron consigo, saberes que pusieron en práctica con la hechicería. El hecho de que fueran mulatas, negras criollas, nacidas en América o Europa, las ubica como un grupo con características muy particulares frente a la sociedad colonial.

En primer lugar, por ser mujeres, sus prácticas hechiceriles se distinguen de otras prácticas realizadas por hombres hechiceros. Maya señala que, para el caso de los varones de origen africano, acusados de brujería y hechicería, los delitos estaban más dirigidos hacia el uso de hierbas con fines curativos, sin asociarlas con oraciones o conjuros. Vale la pena recordar, cómo en el caso de *Juana de Estupiñán*, el mulato ciego que la acusada delato, llamado *Pascual*, confesaba que él daba a sus clientes hierbas de acuerdo con las solicitudes, sin embargo, no hubo mención alguna a oraciones que reforzaran el efecto de las hierbas. Claro está que, es necesario analizar los casos de hombres acusados de hechicería, yerbatería, herbolaria, y brujería, para poder contrastar con mayores aciertos y datos concretos lo que propongo como una diferencia que podría entenderse de género.

En segundo lugar, estas mujeres adquirieron cierto reconocimiento social, de acuerdo con las prácticas mágicas que desempeñaban. Por ejemplo, Ana de Brito no solo estuvo acusada de bruja, sino de ser maestra de brujas, lo que hace pensar en que pudo ser conocida

²⁷³ CEBALLOS, "*Quyen tal haze que tal pague*" *Sociedad...* 2002, pg. 228.

dentro de ciertos círculos sociales en la ciudad, atrayendo a otras mujeres para transmitir los conocimientos sobre la hechicería que sabía. Por último, se puede hablar de las condiciones socioeconómicas, probablemente inciertas, que llevan a las mujeres a realizar toda clase de suertes con el fin de conocer su provenir. En el caso de María López de Aguirre, una mulata libre de Panamá, a sus 17 años ya tenía dos hijos, sin estar casada; trabajaba para una viuda haciendo trabajos domésticos; y tenía muy pocos recursos y/o bienes, según lo declarado en el proceso que contra ella se hizo. El hecho de acompañar a la señora María de Leyva, en el sortilegio de las tijeras, alcanza a mostrar la poca capacidad de decisión sobre la iniciativa de la empleadora al realizar dicho sortilegio. Es decir, siendo Doña María la que le daba trabajo a la mulata panameña, permitiéndole tener a sus hijos allí también, es poco probable que hubiera podido contradecirle acerca de la puesta en marcha del sortilegio. Incluso para la viuda de Leyva, quien recurrió a la solución del problema de los robos en su casa a través del sortilegio, se vuelve una cuestión económica de la conservación de sus bienes.

A lo anterior hay que agregarle que los oficios también jugaban un doble papel, tanto en la movilidad que podían tener estas mujeres, entre grupos sociales, entre espacios públicos y privados, etc., pero también las colocaba en lugares de vulnerabilidad. Ana Ramírez, por ejemplo, era partera, lo que la introducía entre las que hacían trabajos con el cuerpo y la ponía del lado de la muerte, si no lograba ayudar a dar a luz a las madres. En ese sentido, constituía un riesgo que, sumado a la hechicería, la ubicaba con una mujer potencialmente peligrosa. Lograr adivinar el porvenir, se convirtió entonces, en una práctica mágica que, hoy nos permite acercarnos a los miedos, de estas mujeres también. Saber si los hombres que pretendían o sus parejas volverían o no, si lograrían obtener los favores de algunos varones para que les dieran ropa o algún que otro bien, da cuenta de ciertas necesidades, no solo emocionales sino también económicas.

B. De las ligas amatorias: buenos y malos quererres

Teniendo en cuenta los *remedios*, las *suertes*, las *oraciones* y las demás prácticas mágicas que llevaron a cabo las *hechiceras de la Habana*, vale la pena aproximarse a las necesidades y las posibles razones por las cuales utilizaron la hechicería como medio para satisfacerlas.

¿Por qué la necesidad de *amansar a los hombres*? El historiador colombiano Pablo Rodríguez,²⁷⁴ trata el tema de la familia colonial y los conflictos interétnicos que tuvieron lugar en la región antioqueña colombiana durante los siglos XVIII y XIX. Aunque el siglo que trata la presente investigación es anterior, el texto nos da pistas sobre las problemáticas que estuvieron presentes entre las castas, particularmente, entre las mujeres por lograr un matrimonio de acuerdo con lo esperado en la sociedad colonial neogranadina. El autor señala que, ante las demandas judiciales de las jóvenes para que sus parejas cumplieran con las promesas de matrimonio, ellos cuestionaban la moralidad de la mujer, su previa virginidad y ponían en tela de juicio el ambiente moral de su familia. De esta forma invertían el proceso de acusación hacia la mujer.²⁷⁵ ¿Acaso estas podían ser las razones por las cuales, las protagonistas de esta investigación, buscaban incansablemente *amansar a los hombres*?

Uno de los argumentos para incumplir con las promesas de matrimonio era el de la desigualdad social y de las calidades, por lo que estaban impedidos jurídicamente de realizar las nupcias. De realizarlas con un inferior, era un hecho más grave que el que se había cometido. Así, María Rivera la “portuguesa” declaraba que, *deseando a esta casarse con cierta persona lo comunicó con dicha Catalina Gonzáles y que le dijo a esta rezase nueve credos y nueve salves a Santa Marta y que dijo una oración la cual esta rea refirió.*²⁷⁶ Ana Ramírez, por su parte, refiere en las declaraciones que, " *deseando casarse lo comunicó con una amiga suya llamada Joana de Nasar isleña por otro nombre Juana Yllanes, ya difunta, y le dijo que hiciera pintar un San Erasmo y lo mando y se lo pintaron y de este santo le rezaba lo que la dicha amiga le dijo y no tuvo efecto el casamiento*".²⁷⁷ El anterior testimonio, da cuenta de lo que señala Adriana Maya acerca de la relación que existe entre la práctica y la palabra, en este caso de la imagen de San Erasmo. Ana Ramírez, debía mandar pintar al santo, con el único objetivo de hacer las oraciones para poderse casar. Sin la imagen, no era posible hacer las oraciones. No obstante, según la mulata, a pesar de seguir las indicaciones de la amiga, al parecer, no hubo efecto en el tan anhelado matrimonio. Además,

²⁷⁴ RODRÍGUEZ, *Sedución, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Colección de historia, volumen 2, Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1991.

²⁷⁵ RODRÍGUEZ, *Sedución, amancebamiento y abandono...* pg. 33.

²⁷⁶ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 31V.

²⁷⁷ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 78R-78V

los testimonios dan cuenta del gran interés y/o necesidad de lograr nupcias, puesto que, de alguna manera eso garantizaba obtención de bienes, insertarse en la sociedad en calidad de casada y no en concubinato, incluso de “blanquearse” en caso de que se tratara de un matrimonio con un criollo blanco.

*Juana la “campechana”, mencionó en los interrogatorios que, “la dicha María de Salas, como la dicha Doña Juana, le había llevado un niño de cera para que se lo flechara con agujas y alfileres; y lo hecho la dicha María de Salas; y que lo dicho lo había hecho por un hijo de Martin Domínguez Cerrero que se quería hacer clérigo y no cumplía la palabra de casamiento que le había dado”.*²⁷⁸ La práctica mágica pretendía justamente, hacer cumplir la promesa de casamiento que, como menciona Rodríguez, llegaban a ser frecuentemente incumplidas. En muchos casos, los padres de las engañadas demandaban al novio mentiroso, procediendo a un proceso jurídico, bien sea para que se realizara el casamiento, o para limpiar el nombre de la hija engañada. No obstante, cuando los recursos económicos eran insuficientes para dicho proceso, la hechicería servía como alternativa en la solución del conflicto y el cumplimiento de la promesa.

Maya señala que, durante la segunda mitad del siglo XVII, el empeño de la Iglesia y en particular de la inquisición por extirpar la magia amorosa, está relacionado a la voluntad de imponer una ética monogámica en las relaciones maritales. Lo anterior, como consecuencia de la omnipresencia del concubinato y el amancebamiento en las colonias americanas.²⁷⁹ De hecho, Pablo Rodríguez señala que las parejas en unión libre estaban más presentes en las regiones con mayor presencia de negros. En el caso de los esclavos, dicho empeño tenía que ver con la reproducción del sistema esclavista, pues los hijos de los esclavizados nacían bajo la misma condición. En el caso de los libres, la situación cambiaba puesto que, ya no se buscaban uniones para salir de la esclavitud, sino para poder ascender socialmente.

En el caso de las *hechiceras de la Habana*, aparecieron 23 prácticas mágicas relacionadas con ligas amatorias, buenos quereres, oraciones para tener paz con el marido, para casarse, para liberarse del malquerer del marido, para que el hombre amado vuelva, entre

²⁷⁸ AHNM, Sección Inquisición. Fondo: Relaciones de Causas de Fe. Libro 1022. Folios: 174V.

²⁷⁹ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción...*, 2005, págs. 655

otros. Cabe resaltar que, la magia amatoria no solo tiene que ver con lograr casarse y tener un posible ascenso social de las mujeres libres de las castas, a través del matrimonio. También, tiene que ver con las herencias africanas en las cuales, la poliginia y la matrilocidad siguieron siendo normas que guiaban la vida marital y social.²⁸⁰ La poliginia es el tipo de familia en el que el hombre tiene varias esposas al mismo tiempo. No solo las personas de origen africano mantenían relaciones no monogámicas, para los inquisidores también constituyó un gran problema, la poligamia entre los cristianos que vivían en las colonias americanas. De hecho, numerosos casos que aparecen en los acervos documentales de la Inquisición de Cartagena de Indias, son de procesos por casarse dos veces, aunque dicho delito no era exclusivo de dichas personas. Aunque este tema no será desarrollado en la pesquisa, si vale la pena mencionarlo.

Ahora, no solo las mulatas y negras criollas utilizaron la magia amatoria para resolver su vida en pareja. La mayoría de la clientela de las hechiceras en las ciudades de la Nueva Granada y el Caribe, eran españolas o criollas que solicitaban los servicios de estas mujeres para solucionar problemas de diversa índole relacionados con el amor y la familia. El caso más famoso que da cuenta de ello es el caso de una negra nacida en Santo Domingo llamada *Paula de Eguiluz*, quien fue procesada tres veces por brujería, hechicería, ser maestra de brujas y realizar juntas, entre 1632 a 1645. En los expedientes, Paula declaró haber realizado un sinnúmero de prácticas mágicas amatorias, desde amuletos, conjuros, oraciones, hasta hierbas para curar el cuerpo y otros elementos. El caso de Paula de Eguiluz, ha sido ampliamente estudiado por historiadoras como María Cristina Navarrete, quien sostiene que los cargos de brujería se convirtieron en un medio de expresión de las animosidades sociales.²⁸¹ Paula, tenía conocimientos de hierbas y raíces que la habilitaron para desempeñarse como curandera destacada. A tal punto que la autorizaban a salir de la cárcel para curar enfermos.²⁸² Atendía a personas de todos los grupos sociales, no solo para curar los males del cuerpo, sino para

²⁸⁰ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción...*, pág. 656.

²⁸¹ NAVARRETE, “La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz” en: REGIÓN, Revista del centro de estudios regionales, Año 2, No. 2, julio de 1994, Cali: Universidad del Valle, Universidad Andina, Pg. 41

²⁸² NAVARRETE, “La mujer bruja en la sociedad colonial... pg. 42.

proporcionar amuletos para el buen querer, enseñaba a otras a ser brujas, convirtiéndose en un personaje muy conocido, tanto en Cartagena, como en otros lugares del Caribe.

La autora señala que Paula se constituyó como símbolo mediador entre los grupos altos y la gente de las castas, por varias razones. La primera, porque fue una mujer que cuidó mucho vestirse al mejor estilo de la época, lo que, la hacía destacar, no solo por su belleza, sino porque llamaba la atención de los hombres. Varios testigos mencionaban de los afectos que despertaba Paula entre los soldados y otros varones. La segunda razón, está relacionada con la alta movilidad que la mulata tenía, tanto en Cartagena, como en la Habana, al trabajar como curandera. "Las negras esclavas del servicio doméstico y las negras mulatas libres disfrutaban de la posibilidad una vida al exterior más activa que las de aquellas señoritas de alcurnia que debían permanecer recluidas en el interior de sus viviendas, ajenas a los acontecimientos del mundo";²⁸³ por lo tanto, estas mujeres se convirtieron en portadoras de noticias y mensajeras. Esas características están muy presentes en todas las mujeres que hacen parte de la investigación. como he señalado anteriormente, la posibilidad de movilidad se convirtió en un requisito fundamental para la difusión de las prácticas mágicas, la comunicación entre las hechiceras y el acceso a las juntas.

Al respecto, Adriana Maya analiza el caso de Paula de Eguiluz, a partir de lo que llama como el *arte del bien querer*, del cual fue una experta. La particularidad de la mulata, se expresa en las memorias culturales de tres mundos: África, por los conocimientos probablemente aprendidos de su madre; América, por los saberes indígenas que se manifiestan en las prácticas mágicas que realizó; y Europa, por la relación amorosa que mantenía con su amo y, a través de él con las herencias del mundo cristiano.²⁸⁴ Cada testimonio de Paula está trazado por la búsqueda del amor, para ella y para otras mujeres. En este sentido, las prácticas mágicas para el *bien querer*, pretendían, ligar a los hombres, evitar la infidelidad de los maridos, entre otros. Para los casos que corresponden a esta investigación, existen varias declaraciones que tratan del maltrato que padecían las mujeres a manos de los esposos. *Tomasa Pérez*, hija de *Ana de Brito*, comentaba en el tribunal inquisitorial que, "*una mujer llamada Catalina González le dijo que su marido estaba en*

²⁸³ NAVARRETE, "La mujer bruja en la sociedad colonial... pg. 47.

²⁸⁴ MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción...*, 2005, pág. 600.

*Campeche y que esta se afligió por pensar con la facilidad que podía desde allí venir a la Habana y darle mala vida. Y que la dicha mujer le dijo que no se afligiera, que ella tenía un santo que rezándole treinta y tres padres nuestros y treinta y tres aves marías y otras tantas salves y una oración que la enseñaría la librería de su marido”.*²⁸⁵

Tomasa no buscaba otra cosa, sino alejar al marido de su vida. El hecho de no tenerlo cerca, podía significar una mayor posibilidad de movilidad por la ciudad, mantener la comunicación con sus seres queridos y no padecer la *mala vida* que él provocaba. Ruth Behar, ha trabajado con expedientes inquisitoriales, cuyas situaciones fueron muy similares para las mujeres de Nueva España, acusadas de brujería y hechicería. A partir del término brujería sexual, Behar ha buscado explicaciones de las prácticas mágicas amatorias entre las mestizas del siglo XVIII, resaltando el hecho de que muchas de estas mujeres padecían castigos legítimos a manos del marido, cuando él considerara que ella incumplía con las normas de comportamiento conyugal adecuado.²⁸⁶ Del trabajo de la autora quisiera destacar algunos aspectos que considero relevantes para el análisis de la hechicería amatoria puesta en marcha por las *hechiceras de la Habana* y, presuntamente, por *Juana de Estupiñán*. Por un lado, Behar señala que, los maridos, particularmente, abusivos y violentos, podían verse sujetos a los intentos de sus esposas de *amansarlos*;²⁸⁷ Por ejemplo, *María de Tapia* declaraba en las audiencias inquisitoriales de Cartagena que, “*vio hacer a otras mujeres, que nombró, diferentes hechizos y decir diferentes oraciones y diferentes remedios que daban para amansar a los hombres*”.²⁸⁸ Aunque María, no reconocía su participación, la declaración mostraba un testimonio en donde estaba presente mientras las mujeres realizaban diferentes prácticas mágicas con un mismo fin: amansar a los hombres.

Por otro lado, la autora menciona que, quien abandonaba a su concubina tal vez, se viera *ligado* a ella de tal forma que se volvería impotente. No solo entre amantes había tal posibilidad, entre esposos también, pues era frecuente que las esposas usaran las prácticas mágicas para ligar y evitar las infidelidades de sus maridos. O, incluso si abandonaba el

²⁸⁵ AHNM, Sección Inquisición. Fondo: Relaciones de Causas de Fe. Libro 1022. Folios: 35V.

²⁸⁶ BÉHAR, “Brujería sexual, colonialismo y poderes” en: LÁRVIN (coord), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México D.F: Grijalbo, 1991, pg. 198.

²⁸⁷ BÉHAR, “Brujería sexual, colonialismo... pg. 198.

²⁸⁸ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1021. Folios: 442R

hogar, estas daban la posibilidad de que los ausentes volvieran. Ana de Brito, la protagonista de las hechiceras de la Habana, declaraba que, *habría ocho y nueve años que diciéndola a una mujer que estaba celosa, la dijo que la enseñaría, la oración de las ánimas con que haría que volviese a ella el dicho hombre aquella noche*²⁸⁹. La misma mujer le dijo que después de hacer dicha oración, Ana, *“había de ofrecer al demonio el primer pecado que cometiese carnalmente= y que le enseñó otra oración de los nueve demonios”*.²⁹⁰ La práctica parece tener más tintes de conjuro que de oración, si nos remitimos a la noción de conjuro donde hay invocación de demonios. En todo caso, la cita se ubica en lo que propone Behar acerca de la hechicería como estrategia para que las mujeres evitaran el abandono. No obstante, valdría la pena llevar las ligas, las oraciones, los conjuros y, en general, la magia amatoria a otro nivel. El que propongo es ver a las mujeres de origen africano, que practican este tipo de hechicería, como personas que procuraron una realidad distinta del "deber ser" femenino. Para el caso de Nueva España, Estela Roselló, señala que, la cultura católica que predominó en toda la población estableció modelos de comportamiento femenino ideal que todo el mundo conocía. A pesar de la diversidad de mujeres que existió en las colonias, entre indígenas, mestizas, negras africanas, negras criollas, mulatas, blancas y toda la cantidad de mezclas de los grupos sociales, entre otras identidades femeninas, estas tuvieron que actuar dentro de un margen cultural que creaba ciertas expectativas en torno a lo que significaba ser mujer y a lo que debía ser la vida de las mujeres.²⁹¹ Permanecer al interior de los hogares, dedicarse a las labores domésticas o bien, dirigirlas para que las y los criados las desempeñaran bien, servir bien a los hombres, tener hijos, dejarse corregir por los maridos, etc.

Sin embargo, como hemos visto a lo largo del texto, dicho comportamiento femenino no siempre fue encarnado. Por el contrario, las mujeres de esta pesquisa tomaron cierto control de sus vidas, resolviendo sus conflictos como consideraron apropiado, haciendo, incluso, uso de prácticas mágicas en beneficio propio. En el caso de María López de Aguirre, es importante recordar cómo el platero Juan de Ugarte, sirve de testigo en el delito del

²⁸⁹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V.

²⁹⁰ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V.

²⁹¹ ROSELLÓ, *Enfermar y curar: Historias cotidianas del cuerpo e identidades femeninas en la Nueva España*, Valencia: Universitat de València, 2017, pg. 30.

sortilegio de las tijeras, pues, según él, había sido embrujado por Doña María de Leyva y María López de Aguirre. A pesar de ser casado, el señor Ugarte frecuentaba la casa de Leyva porque *mirandola (A Doña María de Leyva) este denunciante le pareçio mucho más linda y hermosa que nunca siendo así que la primera vez que la vido en vida de su marido le pareçio un demonio de fea.*²⁹² Según el planetario, Doña María había provocado el *daño*, pues, *padecia este denunciante grandes dolores de cabeça y desvanesimiento (...) y aborrecia a las amigas con astio de las personas de la cassa y aborrecia comunmente, a todas las mujeres que veía y había tratado.*²⁹³ El hecho de que fuera Doña María de Leyva y no Juan de Ugarte, quien, según él, pusiera fin a interesarse por otras mujeres, ubica a la señora de Leyva en otro nivel de comportamiento, inaceptable para él.

Otro aspecto que cabe resaltar del trabajo de Behar, respecto a la brujería sexual es la eficiencia de los embrujos femeninos.²⁹⁴ Así como *Juan de Ugarte* reaccionó ante la posibilidad de haber sido hechizado por *Doña María*, puesto que las mujeres no se adjudicaban dicho poder, sino que había que *despertarlos* mediante pócimas, oraciones, conjuros u otras prácticas mágicas. De ahí la necesidad de pasar esos conocimientos unas a otras, como *Ana de Brito*, sus hijas y las otras hechiceras. Uno de los espacios para la transmisión de esos saberes era la cocina. Muchas mujeres hacían que los hombres *comieran* sus hechizos, aprovechando el poder de la elaboración de los alimentos. Así, no es raro pensar que numerosas mujeres que estuvieron acusadas de hechicería tuvieran como oficio ser cocinera. Tales son los casos de *Juana de Estupiñán* y *María Lòpez de Aguirre*, quienes declararon ante las autoridades inquisitoriales que se dedicaban a cocinar como modo de subsistencia. Behar señala que, muchas mujeres usaban desechos de la menstruación o el agua de utilizaban para lavar sus partes íntimas para elaborar alimentos o bebidas que luego les daban a sus maridos.²⁹⁵ *Ana Ramírez, declaró que hechó sangre del menstuo en el chocolate y se lo dio a beber a Françisco Dias Pimenta, porque la libertasse.*²⁹⁶ ¿liberarla de qué? No

²⁹² AHM *Inquisición. Inquisición. Fondo: Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Exp: 5, F: 4V

²⁹³ AHM, *Inquisición. Fondo: Procesos de Fe del tribunal de Cartagena*. Libro: 1621. Expediente: 5, F: 4V

²⁹⁴ BEHAR, "Brujería sexual, colonialismo... pg. 199.

²⁹⁵ BEHAR, "Brujería sexual, colonialismo... pg. 199.

²⁹⁶ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 81V.

lo sabemos, el expediente no lo menciona, pero si nos muestra el uso de la menstruación de Ana, como instrumento de liberación.

C. Yerbas y curaciones

La identificación y clasificación de plantas para usos determinados en el cuerpo, fue una de las características de las curanderas y yerbateras procesadas en el Santo oficio de Cartagena durante el siglo XVII. Roselló señala que, según la mirada masculina, “la naturaleza de un cuerpo que regla, gesta, se embaraza y pare ha convertido a las mujeres en sujetos y agentes cuyos misteriosos poderes han abarcado casi siempre, también la extraña y fantástica capacidad de curar”.²⁹⁷ Por lo que, históricamente, las mujeres han curado en espacios privados, al interior de sus hogares atendiendo a sus hijos y familiares. Al reconocer dichas facultades, muchas salieron a otros espacios para proporcionar dichos servicios de sanación.

Para esta pesquisa, dichas mujeres están, además, enmarcadas en las herencias africanas de sus antepasados. Se pueden distinguir, al menos, dos tipos de usos de las hierbas en las declaraciones de las procesadas: el primero, de uso mágico, es decir, la hechicería, donde se utilizan una o varias hierbas, para acompañar un conjuro o una práctica mágica. Por ejemplo, *María de Tapia*, declaraba que, *estando en mal estado con un hombre que la tenía muy apremiada y encerrada y que deseando salir con otras mujeres a divertirse, lo comunicó con una mulata llamada Ana Ramírez y con su madrastra y que le dijeron que ellas le darían remedio para ello, que les llevase un poco de agua bendita, romero e incienso y le hicieran una agua con que le dijeron había de regar su casa diciendo "Yo te bendigo con el poder de Dios y su gracias"*.²⁹⁸ Plantas que, con oraciones, calman a los maridos, los hacen ir o les invitan a volver, fueron algunas de las propiedades que la yerbatería proporcionaba a las necesidades de las mujeres que la solicitaban. De la cita no solo se rescatan el uso del romero, la mezcla con el agua bendita y el incienso también da cuenta del contexto en que fue utilizado. María, quería salir de su casa, pero el marido no la dejaba. Tal y como se trató el tema del mal trato legítimo de los esposos hacia las mujeres, acá María

²⁹⁷ ROSELLÓ, *Enfermar y curar: Historias cotidianas...*, pg. 55.

²⁹⁸ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1021. Folios: 442R

decidió recurrir a las prácticas mágicas para resolver la situación con la pareja, a pesar de exponerse a ser acusada y procesada por los tribunales inquisitoriales.

El segundo uso de las hierbas estaba asociado a la sanación del cuerpo, a los males físicos que, sin médico a la vista o a los recursos económicos para pagarlo, las curanderas y/o yerbateras tomaron el papel de sanadoras. En los montes cercanos a la ciudad de Tunja, en la Nueva Granada, *Juana de Estupiñán* recogía diferentes hierbas para curar a una mujer que recién había parido y se encontraba muy enferma. En eso se encontró con un *indio viejo* y la preguntó que para qué cogía aquellas yerbas y que ella le dijo que para lavarse el cuerpo con que se quitaba el dolor de barriga.²⁹⁹ Este caso, aunque breve, ofrece información interesante en lo que corresponde al oficio de curandera, o a la acusación de yerbatera. Primero, el lugar donde se desarrollaron los hechos, puesto que, al ser una ciudad del interior de la Nueva Granada, había más comunicación con los indígenas que habitaban en esa región. En segundo lugar, están pasos a seguir en la curación del dolor de barriga, como lavarse el cuerpo para quitar el malestar. No obstante, lo que podría ser de mayor relevancia como los nombres de las plantas, el documento, desafortunadamente, no las proporciona.

Para el caso de *Juana la “campechana”*, hay un poco más de información acerca de las hierbas y los usos específicos. Allí se identificaron las siguientes hierbas:

- *Yerba basa*: que tenía doble función, para el estómago y para el *buen querer*.
- *Yerba curia* y sus *frutillos*: los últimos, puestos en la boca es para el *buen querer*.
- *Agua de diferentes yerbas, curia, albaquilla del monte y trébol*: para rociar la casa.
- *Agua de olor de, canela, clavo, nuez moscada*
- *Saugalillo*: en agua, para atraer la voluntad
- *Rompe saugalillo*: en agua, para evitar la infidelidad del marido
- *Yerba mostacilla*: para desligar.
- *Agua de azahar*: para los males del estómago.³⁰⁰

²⁹⁹ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V.

³⁰⁰ AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 171V-172V, 208V.

Hay un aspecto que cabe resaltar y es la posible relación que existe entre los oficios con la yerbatería y el curanderismo. En la pesquisa se puede ver que, *Juana la Campechana*, *Juana de Estupiñán* y *Catalina González*, son lavanderas, lo que les permitía moverse por diferentes escenarios privados, ya que iban de casa en casa lavando la ropa de quienes contrataban sus servicios. Lavar y curar, dos oficios que acá aparecen relacionados y cuyas protagonistas, parecieran estar más interesadas en las enfermedades del cuerpo, que en los malestares del alma. Caso contrario el de Ana de Brito, quien incursionó sobre todo en transmitir sus conocimientos, tanto a sus hijas, como a otras mujeres que solicitaron sus servicios, como a dar uso de la hechicería, en beneficio propio y de las demás.

Los oficios y la posibilidad de movilidad dentro de los diferentes grupos sociales que componían las sociedades coloniales, ubica a este tipo de mujeres, en algunos momentos, por fuera del estándar de comportamiento femenino. De acuerdo con Roselló, en la cultura católica barroca novohispana, y también neogranadinas y del caribe colonial, el significado de lo femenino se vinculó con nociones como recato, discreción, obediencia y lo privado.³⁰¹ Sin embargo, en la vida práctica, hubo mujeres que cumplían parcialmente con aquel perfil, e, incluso, desobedecían abiertamente con este. Para las castas, en particular, el ideal de lo femenino estuvo matizado por las condiciones, muchas veces de pobreza, en el vivían las mujeres. También, por la movilidad con la que gozaban alguna de ellas, incursionaban en oficios que las hacían desplazarse de un lugar a otro y, como en los casos de las yerbateras y curanderas, intervenir en los cuerpos de quienes solicitaban sus servicios.

Ahora, no solo para curar los males del cuerpo eran requeridas las curanderas y yerbateras. En el caso de Juana la Campechana, sus conocimientos eran necesarios para desligar a los hombres que habían caído en las redes hechiceriles de alguna otra mujer. A lo largo del expediente de la mulata novohispana, aparecen numerosas referencias al uso de hierbas con el fin de desligar hombres. Así, declaraba Juana sobre este asunto, *al primer capítulo del que había desligado a un hombre, dijo que no solo desligó a dicho hombre de que es acusada sino a otros once u doce con la yerba que llaman mostacilla y refiere cómo lo aprendió, que fue que un Lorenzo Martin desligó en su presencia con dicha yerba y por*

³⁰¹ ROSELLÓ, *Enfermar y curar: Historias cotidianas...* pg. 53.

*eso usaba de ella para dicho efecto.*³⁰² La procesada, no solo reconoció que, en efecto desligó a un hombre, sino que utilizó la mostacilla para lo mismo, con otros más. Lo anterior, permite inferir que, Juana se identificaba con ser curandera. A diferencia de los casos anteriores, donde la negación a los delitos de fe está al orden del día, en el proceso contra Juana la Campechana existe un auto reconocimiento por el trabajo de curar las enfermedades, sino a sanar todo tipo de males, incluyendo los que, aparentemente, otras provocaron.

³⁰² AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 171R

IV PARTE

A MODO DE CONCLUSIÓN ¿BRUJERÍA Y HECHICERÍA COMO CAMPOS DE CONTIENDA?

A lo largo de esta investigación sobre los cuatro casos de mujeres de origen africano acusadas de brujería y hechicería en los tribunales inquisitoriales de Cartagena durante el siglo XVII, traté de recuperar las historias de vida a partir de sus expedientes y ayudándome de otras fuentes como el tratado de la esclavitud de Alonso de Sandoval. Quise dar cuenta de los problemas de la cotidianidad que tuvieron que enfrentar dichas mujeres al ser de calidades distintas y que, además por las relaciones de género desiguales entre ellas con el resto de la sociedad colonial, intentaron resolverlos acudiendo a las prácticas mágicas.

Responder a la pregunta que titula este último capítulo, es en gran medida, lo que apuntala la pesquisa, pues discute directamente con la historiografía colombiana que ha tratado temas relacionados con brujería y hechicería y con la agencia que tuvieron las mujeres de esta historia para sobrevivir a las desigualdades, no solo por ser mujeres de origen africano, sino por desobedecer al dogma católico y cometer delitos de fe. Como se vio a lo largo del documento, algunas autoras han visto las prácticas mágicas, en el caso de africanas y sus descendientes en América, como espacios con fines conspiratorios al régimen esclavista colonial. También han señalado que las *juntas*, fueron reuniones donde las y los esclavos buscaron recomponer sus identidades de origen y les permitieron crear estrategias de confrontación a los amos. Sin embargo, los expedientes analizados dan cuenta más de un imaginario de los inquisidores, en donde el estereotipo del aquelarre venido de Europa, supone un comportamiento prototípico de las brujas, que una descripción como tal de las *juntas*.

Lo anterior no quiere decir que las *juntas* solo deben verse desde la perspectiva inquisitorial, sino que se puede obtener una información más diversa si se tiene en cuenta que dentro de la mentalidad de los inquisidores e, incluso, desde las nociones populares presentes en los testimonios de los testigos, existieron unas ideas que viajaron del continente europeo y a partir de allí, explicaron los comportamientos de las castas en lo referente a la brujería y a la hechicería. Es decir, para los inquisidores, las *juntas* solo eran una representación más de la ceremonia que ellos "ya conocían", pues desde el siglo XV había estado presente en los distintos reinos europeos. Así es que, los expedientes describieron más un aquelarre europeo que una junta de personas de origen africano. No obstante, los encuentros de las juntas también pueden considerarse como espacio de transmisión de la memoria cultural reprimida por los amos y las instituciones eclesiásticas coloniales. En ellas participaron negras libres, mulatas, mestizas, esclavas, etc. Sin duda, africanas y africanos esclavizados, así como mulatas, mulatos, negras y negros criollos libres, se *juntaron* y participaron en reuniones de toda clase, ceremoniales, de manifestaciones religiosas, políticas, sociales, etc. Lo que pongo en duda, y trato de demostrar a lo largo del texto, es que, en efecto, las juntas se realizaron tal cual, como estás descritas en las declaraciones inquisitoriales.

El debate se puede ampliar aún más, si se tiene en cuenta que, en otros procesos inquisitoriales, que no se trataron en esta investigación, las declaraciones sobre las juntas incluían a personas de otras calidades como hombres y mujeres blancos y criollos. El caso de Paula de Eguiluz al que me referí brevemente, se menciona que la procesada solo admitía para enseñar brujería y asistir a sus juntas, mujeres blancas. Lo anterior, permite analizar los alcances y las limitaciones del presente análisis pues, existe diversidad de documentos que dan cuenta de procesos en donde las mujeres de origen africano fueron lideresas, como Paula, que no solo fueron protagonistas en las *juntas*, sino que tuvieron un nivel de reconocimiento dentro de la sociedad colonial. Si bien, el imperio español puso en marcha diversos mecanismos de dominación, económicos, políticos, sociales y religiosos, también se vio permeado por las identidades locales y africanas, que forjaron intercambios culturales.

A pesar de que todas las personas procedentes de África que llegaron a América en calidad de esclavos estaban bautizadas, no siempre atendieron cabalmente a la doctrina cristiana, y aun cuando ya eran ladinos, mantuvieron numerosos elementos culturales vivos dentro de la vida cotidiana. De hecho, la realidad es mucho más compleja, pues, como se vio a lo largo de estas páginas, en el caso de las prácticas mágicas, se pusieron de presente aspectos entrecruzados de las culturas populares europeas, africanas y adaptaciones a la naturaleza americana.

Como pudimos apreciar en el texto, mulatas y negras criollas como Ana de Brito, sus hijas y compañeras, también participaron desde espacios considerados privados, al interior de los hogares, para mejorar sus condiciones de vida a través de diferentes hechicería y adivinanzas. Los entramados culturales que se generaron en la colonia, entre la gente de África y sus descendientes libres y esclavizados son de una gran complejidad que aún queda por dilucidar mediante la elaboración de múltiples trabajos de investigación. Pero además es preciso comprender que la investigación afroamericana propone desafíos metodológicos complejos también, dado que estas memorias e historias de las personas de origen africano y sus proles en América permanecieron marginadas durante todo el proceso de su constitución como pueblos y este hecho dificulta la exégesis que debe hacerse de los documentos de archivo pues en ellos la primera persona protagonista es quien ejerce el poder, en este caso los inquisidores.

Si bien, desde inicios del periodo colonial existieron mecanismos de resistencia de los cautivos para conservar sus culturas, así como para abrir espacios de libertad y movilidad dentro de la sociedad colonial, el presente trabajo es una invitación a ver desde otras perspectivas a las esclavas, negras criollas y mulatas libres que fueron acusadas de brujería y hechicería, donde se ve menos la confrontación de unas personas frente al sistema colonial, y más las múltiples negociaciones que tuvieron lugar entre las mujeres de origen africano para sobrevivir a condiciones de pobreza, maltrato, etc. Al intentar reconstruir sus historias de vida, se pone de presente una realidad muy compleja y que vale la pena seguir desarrollando en futuras investigaciones.

Los desafíos metodológicos también están dirigidos al tratamiento de las fuentes inquisitoriales del tribunal del Cartagena. Al contar con una cantidad limitada de documentación, como son las Relaciones de causa de fe, alguna correspondencia entre la inquisición local con la Suprema y uno que otro proceso, la información que se obtiene es incompleta. No es lo mismo aproximarse a expediente completos que a los resúmenes de éstos. Ahora, comprender la naturaleza de este tipo de fuentes también constituye un reto pues, como se advirtió desde el inicio de la pesquisa, la intención de los inquisidores era describir al delito y al acusado con el fin de completar las pruebas en cuanto a la herejía. El caso de María López de Aguirre, que fue el expediente más completo con el que contó la investigación permitió reconstruir la historia de la mulata, su familia, lo que logró obtener de bienes a lo largo de su vida, conocer la procedencia esclavista que tuvo con sus abuelos, su descendencia, entre otros. Más allá de ver si María era sortílega o si, en efecto el sortilegio de las tijeras le permitió saber quién había robado la cadena de su empleadora, es interesante comprender como la vida de la mulata se inserta en una historia del Caribe, donde, a pesar de ser libre, vivía en condiciones de servidumbre.

Otro desafío metodológico es dar cuenta del lugar de las mujeres de origen africano dentro del relato histórico. Esto es ubicarlas como gestoras también de las identidades nacionales y posicionarlas como actoras dentro de las dinámicas sociales históricas, políticas y culturales que tuvieron lugar desde el periodo colonial hasta hoy. La vida cotidiana y los aportes de las mujeres libres, de origen africano, es un tema que sigue pendiente en la agenda de la historiografía colombiana. Es necesario ahondar sobre las contribuciones de este grupo social en configuración de la sociedad colombiana, con el fin de desmontar las percepciones que actualmente existen sobre la condición femenina de las mujeres de origen africano en el país. Un ejemplo que permitió dilucidar estos aportes con los que hacen referencia a la riqueza gastronómica que, gracias a este grupo se tiene.

Sólo en el año de 1991 con la nueva carta política se reconoció en el artículo 7, la pluriétnicidad y multiculturalidad de la nación. Y la Ley 70 del año de 1993 reconoció por primera vez en la historia nacional los aportes de África y sus culturas a la construcción constante de distintas realidades nacionales. Este reconocimiento de finales del siglo XX se

debió en gran parte a la voluntad de resarcir siglos de sometimiento de los grupos africanos y sus descendientes en nuestro país. Sin embargo, es momento de ir más allá y reconocer a las mujeres afrodescendientes como constructoras también de la diversidad nacional y de las realidades históricas.

En la actualidad, algunas políticas estatales han dirigido su atención a reivindicar los legados africanos e indígenas en la conformación de la nación mencionándolos expresamente en la Carta Magna, al decir que Colombia es un país pluriétnico y multicultural donde se incluyen a los afrocolombianos, poniendo de presente la importancia de su riqueza cultural. No obstante, dentro de los imaginarios de las mayorías mestizas, se conservan aún ideas discriminatorias y racistas que demuestran que los discursos de exclusión, interiorización y racismo están presentes y se encuentran lejos de terminar su labor excluyente hacia los descendientes de los africanos en nuestro país. Al tiempo que siguen manteniéndose sometidos sus saberes. Las mujeres de origen africano siguen subordinadas, no solo por las cuestiones raciales, sino por el hecho de ser mujeres. En Colombia el nivel de violencia hacia este grupo social es muy alto y requiere de una atención especial por parte del Estado, pues, en esa violencia están condensadas todas las características de sometimiento y discriminación mencionadas anteriormente.

Un cambio respecto a esta actitud parece generarse, pero muy lentamente. La integración de las llamadas minorías dentro de la dinámica social de la nación está en mora. Empero, el trabajo es largo y arduo y se debe generar desde las comunidades mismas hacia el resto del país, pues quiénes sino ellos para mostrarle a la sociedad la importancia de sus saberes marginados y ocultos durante todo su proceso identitario y cultural. Ubicar a las mujeres de origen africano dentro del relato histórico nacional, también es contribuir y darle el valor histórico que merecen. Reconocer el valor de cada tradición y cada percepción del mundo distinta a la euro-céntrica con la cual nos ha socializado la escuela y el hogar es un reto enorme que requiere incluir en su carpeta lo referente a los aportes de África y su gente y luego de sus descendientes los afrocolombianos a la formación de la nación y a la multiplicidad de las memorias histórico-culturales que la componen.

FUENTES PRIMARIAS Y BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. FUENTES PRIMARIAS TRANSCRITAS

Archivo Nacional Histórico de Madrid (ANHM), Sección Inquisición.

1634. ANA CARABALÍ, proceso por brujería y asistencia a juntas. Tolú, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folio: 115V.

1634. LUCÍA BIÁFARA, proceso por brujería y asistencia a juntas. Tolú, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folio: 115V.

1655. MARÍA LÓPEZ DE AGUIRRE, proceso por sortílega. Panamá, *Inquisición*. Procesos de fe, libro1621, folios: 1R-35V.

1656. JUANA DE ESTUPIÑÁN, proceso por yerbatera y hechicera. Tunja, *Inquisición*. Procesos de fe, libro1022, folios: 1R-35V

1656. ANA DE BRITO, proceso por hechicera, sortílega y maestra de brujas. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 33R-34R, 54R-57V

1656. MARÍA SEBASTIANA, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 34V-35R, 56V-57R

1656. MARÍA DE RIBERA “LA PORTUGUESA”, proceso por hechicera y bruja. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 31R-32R

1656. MARÍA DE TAPIA, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 15R-16V

1656. JUANA DE SANDOVAL, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 44V

1657. TOMASA PÉREZ, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 35V-36R, 57R

1658. TOMASA DE LOS REYES, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 37R-38R, 58R-58V

1658. ANA RAMÍREZ, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 78R-82R

1659. PETRONILA FALCÓN, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 58V, 59V

1660. CATALINA GONZÁLEZ, proceso por sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 67R-71V, 142R-142V

1660. JUANA “LA CAMPECHANA”, proceso por sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 170R-178R, 206V-208V

B. FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS

ARCHIVO NACIONAL HISTÓRICO DE MADRID (ANHM), Sección Inquisición. Libros: 1020-1021. En: SPLENDIANI Anna et All, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997

1625-1633. ANA CARABALÍ, proceso por sortílega. Tolú, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 170R-178R, 206V-208V

1625-1634. LUCÍA BIÁFARA, proceso por sortílega. Tolú, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 325V-327R, 396R-397R

1656. MARÍA DE RIVERA “LA PORTUGUESA”, proceso por hechicera y bruja. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 313R, 324R, 382V

1656. MARÍA DE TAPIA, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 313R, 382v, 441V-442V

1657. JUANA DE SANDOVAL, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 323R, 433V- 437V

1658. MARÍA LÓPEZ DE AGUIRRE, proceso por sortílega. Panamá, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 321R-410V.

1658. JUANA DE ESTUPIÑÁN, proceso por yerbatera y hechicera. Tunja, *inquisición*. Procesos de fe, libro1022, folios: 312V, 328V

1658. MARÍA SEBASTIANA, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 323V, 382V

1658. TOMASA PÉREZ, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 323R

1658. TOMASA DE LOS REYES, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folio: 328R.

1660. ANA DE BRITO, proceso por hechicera, sortílega y maestra de brujas. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 312R, 324R

1660. ANA RAMÍREZ, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 312R, 325R

1660. PETRONILA FALCÓN, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 313V, 325V

CONVENTO DE SANTIAGO (1760), *Promptuario de la theología moral*, Madrid: oficina de Manuel Martín.

DE SANDOVAL (1627), *De instauranda Aethiopiae Salute. Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres y ritos. Disciplina i catecismo evangélico de todos etíopes*, Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956.

DE TORRES (1600), *Libro que trata la enfermedad de las bubas*, impreso en Madrid por Luis Sánchez.

EDICTO PÚBLICO, Ciudad de México, 1700, F: 9R, colección particular, Dr. GABRIEL TORRES PUGA.

EIMERIC Y PEÑA (1376), *El manual de los inquisidores*, Córcega: Muchnik Editores, 1983.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1726), *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios, los refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Madrid: en la imprenta de Francisco de Hierro.

II. BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México: Fondo de cultura Económica, 1988.

ARES, "La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII. La proyección de un debate americano", en: VILA y LACUEVA (coords.), *Mirando las dos orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*, Sevilla: Fundación Buenas Letras, 2012.

BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.

BASTIDE, Roger. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid: Alianza Editorial, 1969.

BÉHAR, "Brujería sexual, colonialismo y poderes" en: LAVRIN Asunción (coord), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México D.F: Grijalbo, 1991.

BORJA. *Rostros y rastros del Demonio en la Nueva Granada*, Bogotá: Ariel, 1998.

BORREGO, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla: Escuela de estudios Hispano-americanos de Sevilla, 1973.

CÁCERES, "Indígenas y africanos en las redes de la esclavitud en Centroamérica", en: CÁCERES Rina (compiladora), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.

CÁRDENAS, "Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII" en: *Desacatos*, primavera-verano, número 009, Ciudad de México: CIESAS, 2002.

CEBALLOS, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: Un duelo de Imaginarios*, Medellín: Editorial Universidad Nacional, 1995.

CEBALLOS, "*Quyen tal haze que tal pague*" *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.

COLMENARES, *Historia económica y social de Colombia. 1537-1719*. Tomo I, Bogotá: Tercer Mundo. /Universidad del Valle/Banco de la República/Colciencias, 1999.

CRESPO Y TOZZINI, “De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47 (I), enero-julio. Bogotá, 2011.

DE MELLO, *El Diablo en la tierra de Santa Cruz*, Madrid: Alianza editorial, 1993.

DEL CASTILLO, “Los Nombres del Continente Negro” en: *Correo de los Andes*, Vol. 7 (enero-febrero), Bogotá: Uniandes, 1981.

DEL CASTILLO *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y cuervo, Tomo LXII, 1982.

FARGE, *La Atracción del Archivo*, Valencia: Ediciones Alfonso El Magnánim, 1991.

FRAISSE, *Desnuda está la filosofía*, Buenos Aires: Leviatan, 2008.

GARCÍA, *Micropolíticas del Cuerpo. De la Conquista de América a la última dictadura militar*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000.

GILES (ed.), *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

GINZBURG, *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores S.A., 1991.

GINZBURG, “El inquisidor como antropólogo”, en: *MAPOCHO, Revista de humanidades y ciencias sociales*, No. 31, 1992.

GONZALBO AIZPURU, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, Ciudad de México: El Colegio de México, 2006.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, *Medicina tradicional en Colombia. El triple legado*, Bogotá: Univesidad Nacional de Colombia, 1985.

HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*, Madrid: Alianza editorial, 1983.

HOLLER, “More Sins than the Queen of England” en: GILES Mary (ed.) (1999). *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

IBARRA, *De súbditos a ciudadanos (siglo XVII-XIX): el proceso de formación de las comunidades criollas del Caribe hispánico (Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo)*, Santo Domingo: Editorial Búho, 2012.

JAULÍN, *La des-civilización*, México: Ediciones Nuevo Mundo, 1979.

- LE BRETON, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva visión, 2002.
- MAYA RESTREPO, "Demografía histórica de la trata negrera por Cartagena 1533-1810" en: *Geografía Humana de Colombia. Los afrocolombianos*, Tomo VI, Bogotá: Instituto Colombiano de cultura Hispánica, Editora Guadalupe, 1998.
- MAYA RESTREPO, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.
- MEDINA, *La Inquisición en Cartagena de Indias*, Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1978.
- MELLOR, *La tortura*, Barcelona: editorial Estela, 1968.
- NAVARRETE, "La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz" en: *REGIÓN, Revista del centro de estudios regionales*, Año 2, No. 2, julio, Cali: Universidad del Valle, Universidad Andina, 1994.
- NAVARRETE, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia: Cartagena, siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle, 1995.
- ORTIZ, *Brujas e inquisidores*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2003.
- PATIÑO, *Fogón de Negros: cocina y cultura en una región latinoamericana*, Bogotá: Convenio Andrés Bello. Versión del Ministerio de Cultura de Colombia, en PDF, 2007.
- PINZÓN Y SUÁREZ, *Las mujeres lechuza: Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*, Bogotá: ICANH, 1992.
- RODRÍGUEZ, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Colección de historia, volumen 2, Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1991.
- ROSELLÓ, "El cuerpo de las brujas en la nueva España: herencia de una identidad femenina medieval", en: *Medievalia*, número 47, pgs. 95-105, 2015.
- ROSELLÓ, "El mundo femenino de las curanderas novohispanas" en: ROSELLÓ y BAENA, (coordinadores), *Mujeres en la Nueva España*, México: UNAM-Instituto de investigaciones históricas, 2016.
- ROSELLÓ, *Enfermar y curar: Historias cotidianas del cuerpo e identidades femeninas en la Nueva España*, Valencia: Universitat de València, 2017.
- SCOTT, "El problema de la invisibilidad" en: RAMOS Carmen (comp), *Género e historia*, México: Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

SPLENDIANI ET ALL, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, 4 tomos Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997.

SPLENDIANI, "El santo Oficio en Cartagena de Indias: el delito de la brujería" en: *Memoria y sociedad*, vol. 2 No. 3, Bogotá: Universidad Javeriana, 1997.

TORRES PUGA, "Individuos sospechosos: microhistoria de un eclesiástico criollo y de un cirujano francés en la ciudad de México", en: *RELACIONES, estudios de historia y sociedad*, 139, vol. XXXV, El Colegio de Michoacán, verano, 2014, pgs. 27-68.

VELÁZQUEZ, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglo XVII y XVIII*, México D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia –INAH, 2006.