

**CUADERNOS
DE LITERATURA**

Cuadernos de Literatura

ISSN: 0122-8102

cuadernos.literatura@javeriana.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Osorio, Betty

Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena
(1628)

Cuadernos de Literatura, vol. 18, núm. 19, enero-junio, 2005, pp. 24-34

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439843021002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Betty Osorio* (Universidad de los Andes)

Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena (1628)

Primera versión recibida: febrero 10 de 2005;

versión final aceptada: marzo 12 de 2005 (Eds.)

Resumen

Este artículo explora el imaginario europeo de la bruja y su construcción a partir de manuales inquisitoriales como *El Martillo de las brujas* o *Malleus Maleficarum*. A partir de análisis históricos, como el de Norman Cohn y otros historiadores europeos, hace un resumen que permite entender esta imagen como el resultado de procesos de resistencia al sistema feudal y a la hegemonía de la Iglesia Católica. La parte central del artículo analiza las transformaciones que tiene la imagen de la bruja cuando se traslada a América y se mezcla con tradiciones y prácticas de origen chamánico procedentes de África. En las actas del Tribunal de la Inquisición de Cartagena hay numerosos casos de mujeres y hombres de origen africano que son acusados de brujería, a partir de estos juicios se pueden identificar aspectos que provienen del imaginario de los inquisidores y que están estrechamente ligados con la imagen de la bruja europea; pero se establece un contrapunto con la herencia religiosa africana en la cual son muy importantes las prácticas curativas de tipo chamánico y los cultos a la fertilidad. Los análisis tienen como referente el trabajo de Serge Gruzinski sobre la religiosidad en México durante la

* Licenciada en Humanidades en la Universidad del Cauca, obtuvo su Maestría y su Ph. D. en The University of Illinois, Urbana. En la actualidad es profesora titular del Departamento de Humanidades y Literatura de la Universidad de los Andes. Este trabajo es uno de los productos de la investigación sobre textos coloniales que la autora realiza en dicha universidad. E-mail: bosorio@uniandes.edu.co

época colonial. El artículo concluye proponiendo que en las actas Tribunal de Cartagena tiene lugar un duelo de símbolos que permite la articulación de ciertos aspectos del chamanismo africano al imaginario de la bruja consolidado por el catolicismo

Palabras clave: Tribunal de la Inquisición de Cartagena, esclavos, África, chamán

Abstract

Witchcraft and shamanism. Bereavement of symbols in the Tribunal of the Inquisition of Cartagena (1628)

This essay explores the image of the European witch as a construction of the inquisitorial manuals; the most famous of these books is the *Malleus Maleficarum*. The former analysis is supported by a well known corpus written by European historians as Norman Cohn and Serge Gruzinski. The main purpose is to study the complex transformations undergone by African traditions related to the shamanic realm under the pressure of the inquisitorial authorities. The documents of the Cartagena Tribunal are testimonies of very complex cultural processes in which religious practices and beliefs mutually intervene, offering a very good example of the slaves' symbolic thought undermining the hegemonic mythological structures.

Key words: Cartagena Tribunal, religious practices, slaves, Africa

Norman Cohn, en su libro *Los demonios familiares* de Europa (1987), hace un estudio minucioso de cómo nace en Europa el estereotipo de la bruja. Según él, esta historia se confunde con los orígenes del cristianismo y con la sobrevivencia de cultos clásicos paganos, como el culto a Diana y de creencias populares que resistieron los procesos de cristianización (19-36). Es decir, es un sistema simbólico que se nutre de las mismas transformaciones de la sociedad europea y que refleja sus conflictos. En este estudio voy a tratar de relacionar la imagen de la bruja europea con la de algunas mujeres de origen africano que fueron juzgadas por el Tribunal de la Inquisición de Cartagena en el siglo XVII.

El caso de las acusadas negras, si se compara con los juicios anteriores, es mucho más complejo. Estas brujas negras se relacionan con prácticas eróticas mucho más escandalosas y, por lo mismo, ellas parecen estar más cercanas, que el grupo anterior, al estereotipo de la bruja europea objeto de persecuciones implacables por parte de la Iglesia Católica.

Ana de Mena es una mulata nativa de Puerto Rico, pero residente en La Habana. En su caso se menciona por primera vez una posible relación con el demonio. Entre los conjuros que ella practica, aparece uno bastante sugerente: «*el conjuro del señor compadre con invocación de demonios, ofreciéndole el primer pecado que con su amigo hiciese o la mitad del primer bocado que con él comiese, el conjuro diabólico de San Erasmo...*» (vol. 2, 274). La relación erotismo y comida es específica, lo uno puede sustituirse por lo otro. Así mismo, el demonio no es tratado como un señor feudal medieval sino como un compadre con el cual se tiene familiaridad. Es

decir, encontramos los rasgos que caracterizaban a la bruja europea pero en una situación degradada y casi carnavalesca. Lo mismo ocurre, según Gruzinski, con el catolicismo de los indígenas mexicanos del siglo XVIII. Los esclavos africanos, bajo la mirada de la inquisición, tratan de mantener su sistema simbólico en condiciones muy desfavorables: «*Subsisten piezas, se ha desvanecido o dislocado el conjunto ante la invasión de adopciones de origen europeo y africano que confieren a espacios enteros de las culturas indígenas el aspecto de una amalgama mal definida*» (233). En esa nueva relación, el dogma medieval pierde su peso y el desafío hecho por la acusada disminuye su trascendencia. Hay un proceso de occidentalización de los sistemas simbólicos de los africanos que a su vez deconstruyen el imaginario de la cultura del dominador. Al analizar casos de este mismo tribunal y casi del mismo período, Adriana Maya ha notado que los bozales, africanos llegados directamente de África, mantuvieron relaciones con los vegetales y los animales, en particular con las aves, que constituyen un legado ancestral (27-29). Las prácticas curativas que se desprende de este tipo de conocimiento constituyen rasgo muy evidente que caracteriza a los reos africanos como se muestra a continuación.

Otra mujer negra juzgada en este auto es Isabel Hernández, negra horra, de nación biáfara, residente en Pácora cerca de la ciudad de Panamá y de alrededor de setenta años de edad (Splendiani, 279). En ella se va a realizar plenamente el estereotipo de la bruja europea, pero con unas marcas sincréticas que, en ese momento, sólo pueden ser visibles para un esclavo africano. Los inquisidores tienen que solicitar la ayuda del padre Claver para interrogarla «*por hablar muy cerrado*» (279). Exactamente lo mismo ocurre con María Cacheo, natural de Guinea y vecina también de Pácora que según el documento tenía fama de bruja (281). Antón Carabalí es un esclavo residente en La Habana cuya actividad central es la hechicería y la curandería: «*...dijo que él era curandero de diferentes enfermedades*» (284). Carabalí indica su «nación» o grupo étnico. Estos acusados son poco aculturados al mundo europeo, pues sabemos que ninguno de los tres puede comunicarse en español. Carabalí mismo hace la siguiente observación al arrepentirse: «*...que el demonio había tenido más lugar de engañarle por ser nuevo en la fe y no bastante instruido por su corta capacidad y haber poco que vino a estas partes*» (286). Una nota de Splendiani señala que estas últimas observaciones son del padre Claver, lo cual daría un mejor soporte para pensar que las prácticas de estos personajes están todavía en contacto con sus tradiciones africanas.

Uno de las herramientas de Antón es una vasija para adivinar: «*...sabía coger familiares en redoma y prometió dar a un amigo, la cual solicitaba para que fuesen a cogerle*». Splendiani comenta que se trata de una vasija en donde se podían mirar las personas que se buscaban (283). Una práctica semejante es estudiada por Adriana Maya en el caso de Mateo Arará, juzgado también por hechicería en 1651 en este mismo tribunal (36-37). Arará llama a esta vasija el «congolón», y servía para adivinar, pero en ella también se podía preparar medicinas para «*calmar el dolor de*

barriga» (37). Maya rastrea este recipiente al mito de Adja-Evhé sobre el nacimiento del mundo: «*El principio de toda existencia era una calabaza. Ella era todo. Separada horizontalmente en su mitad, su tapa formaba el Cielo, y su copa la Tierra*». (Faik-Nzuji citado por Maya, 38).

Encontramos una práctica similar en *El carnero* (1638). Este texto fue escrito por Juan Rodríguez Freyle y abarca el período comprendido entre 1538 a 1638. Esta crónica parece que está basada en parte en documentos de la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá. En el capítulo IX se cuenta el caso de Juana García sucedido en el año de 1550, es decir es uno de los primeros juicios de este Tribunal que fue fundado en el mismo año. Juana es una negra liberta que ejerce su profesión de adivina y entre su clientela se encuentran las esposas de los encomenderos y comerciantes de la ciudad. Juana es condenada por dos casos de adivinación en los que usa un recipiente parecido a los anteriores. Primero adivina que la nave donde iban los oidores Góngora y Galarza había naufragado en Bermuda (202). Este mensaje causa gran revuelo debido a sus implicaciones políticas y económicas. El segundo caso es narrado con mucho más detalle.

La esposa de un comerciante¹ que ha quedado en embarazo durante la ausencia de su marido, le pide a Juana que le adivine si éste regresara pronto. Juana que es su comadre, usa un recipiente que se describe como un lebrillo de agua (212). La bruja, la preñada y sus amigas ven que el marido se encuentra en La Española comprando un vestido para una amante. Juana mete la mano en el lebrillo y saca una manga del traje, la esposa guarda esta pieza como prueba de la traición. Al regreso del marido culpable, la mujer le exige lujos y utiliza la manga como prueba. El marido reconoce la manga y se asusta, pues sospecha brujería y denuncia a su mujer ante el obispo. Toda la ciudad se alborota y se descubre que «*eran muchas las que habían caído en la red y tocaba personas principales*» (214). También se dan cuenta que Juana es la responsables de colocar los papeles donde se anunciaba la muerte de los oidores. La ciudad entra en revuelo y Gonzalo Jiménez de Quesada y sus capitanes tienen que rogar al obispo para que no sentencie a las mujeres blancas. La única que recibe el castigo es Juana que fue desterrada con sus dos hijas. Además, tuvo que exhibirse en la iglesia de Santo Domingo, durante la misa mayor, con un dogal al cuello y una vela (214).

Lo anterior muestra de manera clara que, desde esta época temprana, en el Nuevo Reino de Granada surgieron redes de solidaridad entre las mujeres blancas y las africanas que les permitieron hacerle el quite a las reglas severas que sobre el erotismo manejaba la cultura central. Las afro-colombianas poseían, como en el caso de Juana, saberes sobre temas de la sexualidad que eran bien pagados por los miem-

1 Al marido parece ser Hernando de Alcocer y su mujer, Guiomar de Sotomayor (Achury, nota 6, 218)

2 Adriana Maya ha estudiado el caso de Paula de Eguiluz que comparte ciertos rasgos con este caso.

bros de las elites. Rodríguez Freyle narra como Juana y sus hijas: «... *en esta ciudad arrastraron mucha seda y oro*» (211)².

Paso ahora a tratar de nuevo los casos del tribunal de Cartagena. Las actas de estos tres procesos, transcritas por Splendiani y su grupo, están construidas de la siguiente manera. En la primera parte se reseñan las acusaciones de los testigos que denuncian directamente a las acusadas como brujas y a Carabalí³ como hechicero; luego vienen las confesiones de los reos a través de una traducción que, en los tres casos, está asesorada por el padre Claver.

Un rasgo que atrae la atención es la capacidad de estas mujeres de convertirse en diversos animales. Isabel se transforma en toro, cabra, paloma y en gato para cometer algunos asesinatos. La otra acusada, María Cacheo, se convierte en pato, cabra, caimán, pavo y ratón. En es decir se trata de relaciones profundas con el mundo animal tal como lo describe Maya Restrepo (27). No se dice lo mismo de Antón Carabalí.

Este acusado, para atenuar su culpa, dice estas prácticas le fueron enseñadas por una mulata llamada Isabel desde hace trece años (284). No hay información para saber si se trata de la misma Isabel Hernández de Panamá o de otra persona. Lo cierto es que Carabalí maneja el mismo sistema de imágenes que las mujeres acusadas de brujería. Por ejemplo, dice que Isabel se convertía en perro para volar (284). Lo sorprendente es que Isabel Hernández hace descargos señalando que ella, a su vez, fue discípula de Luis Bañón quien le enseñó las artes de la brujería, entre ellas a volar, desde hace veinticuatro años (279). Además, Luis era una especie de sacerdote del demonio ya que actuaba como maestro de ceremonias en los rituales de iniciación. María Cacheo también señala como su cómplice a un africano llamado Diego Folupo y dice que ha estado en la práctica de brujería desde hace veintitrés años (282). Los datos parecen sugerir una cadena de relaciones ligadas a prácticas chamánicas que ya han logrado transmitirse por lo menos durante una generación de esclavos y que inclusive llegaron a Bogotá. Los comentarios de Maya Restrepo son válidos también para este caso: Desde esta perspectiva, las juntas-asociaciones de negros y negras «brujos» que existieron en Zaragoza, Tolú y Cartagena durante este período fueron espacios de cimarronaje cultural en donde la gente esclavizada logró preservar su humanidad haciendo uso de lo único que los azotes y el trabajo en cautiverio no le podía arrancar: su alma africana. (1996, 31)

Cualquiera que sea la explicación sobre la manera cómo se construyen las versiones que finalmente se ponen por escrito en el acta oficial de la Inquisición, lo que podríamos afirmar es que se trata de un discurso sincrético donde algunos aspectos de las culturas africanas, que llegaron a Cartagena con los esclavos, son interpretadas a la luz del dogma católico. El demonio sirve de eslabón a ambos discursos. Para el esclavo africano, el demonio es un ser ligado a procesos de curación y de manipula-

3 La ortografía de este nombre es imprecise: Carabalí o Caravali.

ción de la energía generativa del universo, expresada en temas como la alimentación y la sexualidad. Por ejemplo, el demonio también tiene la misma capacidad que las brujas de transformarse en varios animales. En los testimonios lo vemos convertido en mula (281) y en figura de cabrón grande (284). Para el europeo, y en especial para el inquisidor, se trata de Luzbel, el archienemigo del bien y la causa de la presencia del mal en el mundo. A continuación le seguiremos la pista al primero de estos enunciados que relaciona a esta deidad y a sus seguidores con prácticas chamánicas.

Según, Lawrence Sullivan, esta capacidad de manipular las formas animales en un período primordial, establece un modelo de grupos sociales y un sistema ecológico que liga a los seres humanos con su ambiente (290). Esta relación tan íntima con el animal proviene de un período cuando la cacería era la forma básica de sustento y el chamán era el guía de esta relación entre humanos y animales (446). El demonio, en sus versiones europeas, podría corresponder así a una fuerza chamánica que tendría que ver con los procesos de reproducción ya que siempre se asocia a la imagen del macho cabrío cuyo erotismo es descomunal. Los animales en los que se transforman las dos acusadas son predominantemente domésticos lo cual implica un replanteamiento de la esfera del chamanismo en el ámbito doméstico y femenino. Sin embargo, María Cacheo se transforma también en caimán (281) A través del estereotipo de la bruja europea, proveniente del referente católico que manejan los testigos y con toda seguridad los miembros del Tribunal, se hace una reinterpretación de este rasgo.

Como resultado tenemos un nuevo símbolo: una mujer chamán que al disputar su significación con el de la bruja europea se resemantiza. La explicación anterior podría servir de marco para explicar tanto las transformaciones del demonio europeo como de estas brujas. En ambas circunstancias, los usuarios de este sistema simbólico estarían conscientes del poder transformador de los símbolos que invierten su orden tradicional y abren la posibilidad de ejercer el poder a nuevos actores sociales. Una lectura así podría explicar los castigos realmente leves si se los comparan con las faltas. A Isabel se le da cárcel de dos años (281), a María Cacheo también cárcel de dos años y cien azotes (283). Antón Carabalí también fue condenado a cárcel por dos años y doscientos azotes (286). Lo anterior contrasta profundamente con el castigo de galeras que se le da a un negro llamado Pedro Angola por herir a otro esclavo y a un alcalde (287). Es decir, la Inquisición de Cartagena no puede tomar con la misma seriedad a una bruja de origen africano que a una bruja europea, porque implicaría aceptar la validez de su sistema simbólico de los esclavos.

Otro de los rasgos que poseen todos estos acusados es el de volar. Luis Bañón lleva a Isabel Hernández al siguiente paseo: «...y que una noche la llevó sin saber como por el aire, como una legua de la dicha ciudad de Panamá» (279). A su vez, Isabel le enseña a Carabalí a volar en una caparazón de tortuga. Esta característica convierte a ambos individuos en practicantes de un ritual probablemente ligado a sus a contextos religiosos africanos, que es interpretado a la luz de la ideología de la Contrarreforma.

El chamán, como lo describe en términos generales Mircea Eliade, puede desafiar así las leyes de la naturaleza debido a que: «... *el chamán es esto porque domina las técnicas del éxtasis, esto es, porque su espíritu puede abandonar con seguridad su cuerpo y desplazarse grandes distancias, puede penetrar en el submundo y subir al cielo*» (citado en Thomas y Humphrey 1-2, traducción mía). En apariencia, el fenómeno coincide con el topos europeo de la bruja, pero lo más probable es que estemos frente a la conjunción de dos significados diferentes. Para los acusados negros se trata de un corpus cultural que les permite romper, mediante el ritual, su condición subalterna y asociar su propia vida con la de seres sobrenaturales capaces de estar por encima de los acontecimientos históricos que los oprimen. Para los testigos, sobre los cuales no se da información, pero que pertenecen al entramado de la sociedad colonial, y sobre todo para los miembros del Tribunal de la Inquisición, se trata de un sistema de símbolos que debe someterse al control del sistema central: la Iglesia Católica. Lo cierto es que a la base de ambos símbolos se encuentra el vuelo chamánico. Este rasgo se ve como la condición indispensable para un proceso de iniciación ya que permite consolidar una relación de mutua confianza y compromiso entre los que lo efectúan. Según Sullivan, tales procesos podrían interpretarse de la siguiente manera:

Los seguidores pueden extraer valor del conocimiento de que su suerte no es solitaria y que es compartida por la vida cósmica misma. La identificación de la significación humana con seres míticos establece un marco de referencia para una mordiente crítica a la cultura cristiana y a las circunstancias históricas a las cuales los indígenas, mestizos y esclavos negros han sido reducidos (571, traducción nuestra).

Otro rasgo de estos personajes que encaja perfectamente dentro de las prácticas chamánicas, es su manera de infligir daño y aun la muerte chupando a sus víctimas. Por ejemplo, se dice de Isabel Hernández que chupó a una niña por las narices y la mató. María Cacheo va más allá ya que «*Y fue confesando hasta catorce muertes y la postrera fue de una niña hasta de un año, chupándola por las narices*» (282). Esta acusación se repite y es amplificada en el caso de Antón Carabalí, quien confiesa hasta ciento dos muertes, casi todas efectuadas a través de este procedimiento.

Enseguida vamos a tratar de situar tales prácticas dentro de una tradición africana. Victor Turner documenta la existencia de un ritual de los Ndembu del noroeste de Zambia en el cual el soplo tiene un papel clave: «*El acto de soplar (ku-pumina or ku-pumbila) significa tanto orgasmo o bendecir con las cosas buenas de la vida (ku-kiswila nkiyu)*» (69, traducción mía). Lo anterior coincide con las observaciones de Sullivan que interpreta el acto de soplar y, más aun, el de chupar con un proceso transformativo que puede curar la enfermedad debido a la manipulación de la energía

cósmica (290 y 456). Lo anterior cobra importancia precisamente porque Carabalí, quien es el que más muertes confiesa, es un conocedor profundo de las prácticas de curación. Es capaz de extraer las enfermedades del cuerpo del paciente y conoce bien las yerbas medicinales que también son oficios del chamán. En el texto vemos como un rasgo que es positivo, pues sobre el se construye la fama de curandero de este sujeto, se convierte en uno negativo. Debido, posiblemente a las circunstancias de opresión, el símbolo ha invertido su significado. Una acción benéfica y que propicia la vida y la curación, en un ambiente hostil, se convierte, en lo opuesto, es portador de daño y de muerte. Esta inversión está ligada al tema del infanticidio y del canibalismo como lo veremos más adelante.

Desembocamos finalmente en uno de los aspectos simbólicos más importantes de la brujería occidental, el aquelarre o sabbat que es la ceremonia mediante la cual el demonio sella un pacto con la bruja. Cohn describe este ritual haciendo una síntesis de muchas fuentes y documentos. Transcribimos a continuación únicamente algunos fragmentos que consideramos relevantes para nuestro trabajo.

Los numerosos relatos del sabbat difieren unos con otros solamente en detalles menores, de modo que es fácil hacer una descripción representativa de la ceremonia. El sabbat era presidido por el Diablo, que en esta ocasión no tomaba la forma de un hombre corriente sino de un ser monstruoso, mitad humano y mitad cabra: un espeluznante hombre negro de grandes cuernos, con barba y patas de cabra y, a veces, con garras de pájaro en lugar de manos y pies... La ceremonia culminaba en un verdadero clímax profanatorio. Una vez más las brujas y los brujos adoraban al Diablo y lo besaban en el ano... El baile acababa en una orgía impresionante, en la cual se permitían todas las cosas incluyendo la sodomía y el incesto. En el momento álgido de la orgía el Diablo copulaba con cada hombre, mujer y niño presente. (138-141)

Este imaginario, que a su vez responde a procesos sincréticos de la historia europea, lo encontramos articulado ahora al mundo africano. Aquí, como en los casos anteriores, creemos ver un juego de símbolos donde interactúan ambos sectores que participan en el diálogo, o mejor desafío, de culturas.

En los tres casos que hemos estudiado hay una presentación directa de una sexualidad aberrante: el demonio tiene relaciones homosexuales con dos de estos tres personajes. En palabras del texto a Isabel Hernández: «...la conoció carnalmente por detrás» (280) y luego «conociéndola por detrás» (281). En las ceremonias en que participa Antón Carabalí, besan al demonio en el trasero (284 y 285) y «cometen el pecado nefando» (285). El caso de María Cacheo no es tan explícito ya que de ella sólo se afirma «que la conocía carnalmente el diablo llamado Diego Folupo» (282). Estas descripciones corresponden a las imágenes del sabbat negro europeo.

Sin embargo, podríamos señalar que lo que probablemente da origen a las acusaciones anteriores son rituales de fertilidad, como por ejemplo el ritual Wubwang'u, también de los ndembu del centro de Africa, descrito por Turner. En este espacio ritual se permiten juegos eróticos bastante escandalosos para un occidental, pues pre-

cisamente lo que logra esta situación es el reconocimiento de la potencia sexual, tanto de hombres como de mujeres, que es expresada en términos políticos como un reto entre virilocalidad y matrilinealidad (75-81). Los gestos y los cantos que acompañan esta ceremonia, leídos desde la óptica de Occidente, pueden rayar en lo pecaminoso. Una situación semejante es la que, mi juicio, puede dar lugar a la interpretación que hacen los testigos y los miembros del Tribunal del Santo Oficio. La imagen con la cual interpretan rituales como el anterior es la de la voracidad carnal de la mujer. Toda la situación por lo tanto se feminiza hasta el punto de que la homosexualidad viene a representar la síntesis de todo este procedimiento ritual. El demonio, como un gran patriarca, es el dueño de los cuerpos de sus seguidores y tal posesión la asegura penetrándolos con su enorme falo. Para el europeo de este momento, el comportamiento erótico más aberrante y temido es la relación homosexual porque despoja al hombre de unos de sus atributos más apreciados: su fertilidad. Así lo expresa el *Malleus* en varios de sus capítulos que señalan las maldades que las brujas pueden ejercer sobre los órganos sexuales masculinos. Al volcar esta imagen sobre la población de origen africano, la cultura central está manifestando su miedo ante un grupo étnico que puede eventualmente superarlo en términos de número, de visibilidad y de capacidad para representar las nuevas condiciones culturales de la sociedad colonial.

Finalmente, hay que señalar que el tema del erotismo tanto en la brujería europea como en estos casos del tribunal de Cartagena, está ligado al de los alimentos. En este ámbito, la conducta homosexual tiene su equivalente en el canibalismo, y ambos representan la extrema otredad. Uno de los alimentos servidos durante estos aquelarres es el cuerpo de niños de muy corta edad lo cual convierte en monstruos a los que lo consumen. Sin embargo, este tema estaría ligado al del infanticidio y éste, a su vez, al problema de la maternidad en condiciones de opresión. Este marco de referencia es compartido por las mujeres campesinas medievales y las esclavas africanas, lo cual crea una coyuntura donde coinciden ambos imaginarios.

Además, existe un rasgo bastante peculiar que diferencia los banquetes de las brujas afroamericanas: los testigos y el escribano hacen un esfuerzo que raya en lo paródico para darle un aspecto local. Por ejemplo, la sangre se reparte en «*totumillas*» (283). La siguiente cita muestra una americanización de los rasgos del banquete del sabbat:

«...tendieron unos manteles blancos por el suelo y mandando a sentar a dichos brujos, sacaron en unas bateas mucha carne cocida de personas humanas que habían llevado los dichos brujos y brujas, de los que habían muerto, y comieron aquella carne y ésta con ellos y bebieron en unas totumas, hechas de cabezas de personas, chicha con sangre desleída en ella, de la que habían chapado...» (280).

Estas descripciones se asemejan a aquellas que circularon en Europa sobre los nativos americanos quienes fueron presentados una y otra vez como consumidores de carne humana. En el Nuevo Reino de Granada, Fray Pedro Simón, quien arribó al

Nuevo Mundo a través de Cartagena, acusó a los pijaos de carnicerías y asados humanos e igualmente les asignó una morbosidad sexual que incluye, como en el caso de estas brujas, «*el pecado nefando*» (Bolaños 170). La obra monumental de Simón: *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, fue publicada en 1627, un año antes de la celebración de los juicios que hemos estudiado. Lo que muestra tal coincidencia es el sistema de símbolos sobre el otro que operaba en las colonias españolas, este imaginario incluía rasgos arquetípicos como los que hemos descrito. Las mismas imágenes que se utilizan para legitimar el genocidio de los pijaos se usan para desacreditar y silenciar las prácticas rituales traídas por los grupos africanos que llegaron a Cartagena a comienzos del siglo XVII.

La lectura y análisis de estas actas de la inquisición nos permiten entender a grandes rasgos los procesos simbólicos que se gestan en la sociedad colonial. A ellos pueden aplicarse las reflexiones que Serge Gruzinski hace sobre la religiosidad en México durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Según este investigador, la heterogeneidad étnica y cultural permitiría la liberación de marcos simbólicos homogéneos para responder a situaciones de inmediatez que sirven para interpretar las relaciones sociales: «*Esta heterogeneidad étnica es inseparable de una diversificación de los niveles de creencia y de un debilitamiento de los consensos tradicionales*» (230). Se estaría produciendo un proceso que el mismo autor llama «*inmemorialidad*» (234), mediante el cual las prácticas chamánicas de origen africano incorporan rasgos nuevos que terminan modificando sus contenidos y asemejándolos, en la superficie, al imaginario occidental de la brujería. Se trata de procesos ancestrales articulados a imaginarios foráneos con el fin de preservarlos, un juego entre conservación de la memoria ancestral y de mimetización de rasgos propios para desarticular los símbolos dominantes y abrirlos a nuevas formas de significación. Lo anterior haría más entendible el caso de las brujas y brujos negros juzgados en el Auto de Fe de 1628 y explicaría la curiosa simbiosis entre dogma católico, religiosidad popular y tradiciones de origen africano. Una situación donde ambas fronteras culturales, la europea y la africana, se desvanecen. Nos encontraríamos en uno de esos momentos en que se produce la articulación de diferencias culturales: brujería europea y chamanismo africano. Según Homi Bhabha: «*Estos espacios intermedios proveen el terreno para elaborar estrategias de la subjetividad, propia o comunal, que señalan nuevos signos de identidad, y lugares innovadores y de desafío, en el acto de definir la idea misma de sociedad*» (1-2 traducción mía). Es decir, estos documentos son un laboratorio donde se han preservado las huellas de procesos de transformación muy tempranos en la colonia que muestran las redes simbólicas, tanto de opresores como de oprimidos, en plena actividad: una africanización del imaginario de la bruja y una occidentalización de la figura del chamán.

Bibliografía

- Arenal, Electa y Stacey Schlau. Untold sisters (1989). *Hispanic Nuns in their own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York. Routledge.
- Bolaños, Alvaro Félix (1994). *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijaos de Fray Pedro Simón*. Bogotá: CEREC.
- Borja, Jaime (1998). *Rastros y rostros del Demonio en la Nueva Granada*. Bogotá: Ariel Historia.
- _____, (1996). *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. Bogotá, Ariel.
- Cohn, Norman (1987). *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dueñas, Guiomar (1995). *Gender, Race, and Class.... in Santa Fe, Nuevo Reino de Granada 1770-1810*. UMI, University of Texas, Austin.
- Gruzinski, Serge (1993). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*. México: F. C. E.
- Institoris (Kramer), Enrique y Sprenger, Jacobo (1976). *El martillo de las brujas*. Traducción de Miguel Jiménez. Madrid: Ediciones Felmar.
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento* (1986). Bogotá: Sociedad Bíblica Colombiana.
- Maya Restrepo, Adriana. «Paula de Eguiluz y el arte del bien querer: apuntes para el estudio de la sensualidad y del cimarronaje femenino en el caribe, siglo XVII». *Historia Crítica*. N. 24 (julio-diciembre, 2002): 101-124.
- _____, «Botánica y medicina africanas en la nueva granada, siglo xvii». *Historia Crítica*. N. 19 (enero-junio, 2000): 27-47.
- _____, «África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII». *Historia Crítica*. V (enero-junio, 1996): 29-41.
- McKnight, Kathryn Joy (1997). *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo 1671-1742*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Rodríguez Freyle, Juan (1979). *El carnero*. Ed. de Darío Achury Valenzuela. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Silverblatt, Irene. Moon, Sun, and Witches (1987). *Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Splendiani, Ana María, José Enríquez Sánchez Bohórquez y Emma Cecilia Luque Salazar (1997). *Cincuenta años de Inquisición en Cartagena 1610-1660*. 4 vols. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano & Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Sullivan, Lawrence (1988). *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York: MacMillan.
- Thomas, Nicholas & Caroline Humphrey (1996). *Shamanism, History, & the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Turner, Victor (1977). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.