

Un “Zugarramurdi” caribeño: Las brujas de Tolú y Cartagena (1633)

(A Caribbean “Zugarramurdi”:
The Witches of Tolú and
Cartagena (1633))

Fernández Juárez, Gerardo
Universidad de Castilla-La Mancha
Fac. de Humanidades de Toledo
Departamento de Filosofía
Plaza de Padilla, 4.
45071 Toledo

“A Manolo, quien nunca se jubilará ni de mis afectos, ni de mis inquietudes”.

1. Zugarramurdi: el Aquelarre por antonomasia

En noviembre de 1610, se celebró en la ciudad de Logroño el Auto de Fe sobre el caso de las brujas de Zugarramurdi que propició la condena a la hoguera de 11 encausados, seis en persona y cinco en efigie dado que habían fallecido previamente, algunos, en las propias cárceles secretas de la inquisición¹.

La crónica del Auto de Fe que publica y populariza Mongastón en 1611², acrecienta las discusiones intelectuales tanto entre los crédulos partidarios del reconocimiento real de los hechos extraordinarios e inverosímiles que se adjudican a las actuaciones de las brujas como de los incrédulos que los consideran meras ensoñaciones de las encausadas, como resultado de los avatares, tensiones, calumnias y agravios domésticos de la vida social en las aldeas vasco navarras³. Unos y otros, cargarán sus tintas y argumentos sobre la cuestión del “aquelarre” o junta de brujas, con todos sus ingredientes constitutivos (ungüentos, transformación ani-

1. La bibliografía sobre el caso de Zugarramurdi resulta muy extensa, sirvan a manera de ejemplo: CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Revista de Occidente, 1961. CARO BAROJA, *Brujería vasca*, San Sebastián: Txertoa, 1975. FERNÁNDEZ NIETO, Manuel, *Proceso a la brujería. En torno al auto de fe de las brujas de Zugarramurdi. Logroño 1610*. Madrid: Tecnos, 1989. HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas*, Madrid: Alianza Editorial, 1983. HENNINGSEN, Gustav (Edit.), *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden: Boston: Brill; 2004. IDOATE, Florencio, *Un documento de la inquisición sobre brujería en Navarra*, Pamplona: Aranzadi; 1972. MARCOS CASQUERO, Manuel Antonio y RIESCO ÁLVAREZ, Hipólito B. *Pedro de Valencia. Obras Completas, VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Universidad de León, 1997. Igualmente cabe destacar las publicaciones efectuadas con motivo de la celebración de los cuatrocientos años del Auto de Fe de Logroño, caso de USUNÁRIZ, Jesús María (ed.) “Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIX-XIX)” *RIEV. Cuadernos, 9 Revista Internacional de los Estudios vascos*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 2012; RAMALLE GÓMARA, Enrique y AZURMENDI INCHAUSTI, Mikel, (Edits) *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos: Logroño, 2010.

2. MONGASTÓN, Juan de, *Relación de las personas que salieron al auto de la fe....* Edición de Manuel de las Rivas, Logroño, 1993 [1611].

3. Gustav Henningsen define este intercambio de argumentos con respecto al Consejo de la Suprema, como la “Guerra de las Brujas”.

mal, apostasía, homenaje diabólico bajo forma de cabrón, beso cular, bailes y banquetes, orgías desenfadadas, misas negras... etc.) que, a manera de retablo nefando, grafía Jean Ziarnko para ilustrar la obra del terrible juez de Burdeos, Pierre de Lancre⁴. Todos estos componentes destacados del aquelarre constituyen, al parecer, arquetipos antiguos que en no pocas ocasiones se han empleado para perseguir al "otro", aquel que no comparte las bases jurídicas, religiosas o sociales hegemónicas de la sociedad, tal y como podemos ver en los trabajos de Cohn y Ginzburg⁵. En este sentido y como arquetipo presente en diferentes periodos de la historia de la Humanidad, el aquelarre presente en Zugarramurdi, se nutre de referentes anteriores como podemos ver en el contexto de la brujería "vasco-navarra", por no salirnos demasiado del entorno espacial próximo a los que protagonizaron el Auto de Fe de Logroño de 1610. Baste recordar a modo de simple ejemplo el relato que incluye el testimonio de Prudencio de Sandoval en relación con el episodio de brujería en Navarra en el año 1527:

"Y la manera que tenían en su oficio y actos, o juntas que hacían, según por sus confesiones, sin discrepar, confesaban, era que cuando alguna de aquellas personas entraba en la cofradía diabólica, y juntas que con los demonios hacían, si era mujer, le daban un demonio en figura de gentil hombre, el cual dormía con ella carnalmente; y antes de esto la hacían ciertas preguntas, descomponiéndola y apartándola de la fe católica, con muy horribles palabras. Luego hacían todos un corro y poníanse en medio de él un cabrón negro que andaba alrededor haciendo un son ronco a manera de trompa al cual son, todos comenzaban a bailar. Y después hacían colación con pan, vino y queso; y antes de la colación, luego que se acababa la danza, besaban todos al cabrón debajo de la cola. Y luego cada una de estas brujas se ponían encima de su amigo que, como si fuera un rocín, se volvía un cabrón, y se iba por el aire, untándose antes con un ungüento que les muestran a hacer de un sapo y cuerno, y otras sabandijas, iban así personalmente, como digo, encima de sus cabrones"⁶.

Las semejanzas con el caso de Zugarramurdi y con otras expresiones de juntas, conciliábulos y conventículos brujeriles en el contexto "vasco navarro", pirenaico⁷ son apreciables, incluso en zonas más meridionales del territorio peninsu-

4. LANCRE, Pierre de, *Tratado de Brujería vasca. Descripción de la Inconstancia de los Malos Ángeles o Demonios*, Tafalla: Txalaparta, 2004 [1612].

5. Recordemos aquí lo que se decía de los propios cristianos en el imperio romano tardío o de los grupos heréticos, valdenses o fraticelli: canibalismo, orgías y adoración al diablo constituían parte de las habladurías aplicadas a ellos con especial saña. COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Altaya: Barcelona 1997 [1976]. La teoría de la conspiración tan importante en la consideración de las juntas de brujas y aquelarres forma parte de los cargos aplicados a leprosos y judíos en el Medioevo, GINZBURG, Carlo, *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Península; Barcelona, 2003 [1989].

6. Op. Cit. CARO BAROJA, Julio, *Brujería vasca*, pp. 31-32.

7. El Alto Aragón incorpora formas similares al aquelarre "vasco navarro". GARI LACRUZ, Ángel, "Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral. *Temas de Antropología Aragonesa*, 4 pp. 241-261, 1993. Para una revisión moderna sobre formas de aquelarre en el dominio vasco y navarro, ver REGUERA, Iñaki, "La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo". En: *RIEV. Cuadernos*, 9. *Revista Internacional de los Estudios vascos*, pp. 240-283, 2012; USUNÁRIZ, Jesús María, "La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)". En: *RIEV. Cuadernos*, 9. *Revista...*

lar como la serranía de Cuenca⁸. En algunos casos están presentes todos los aditamentos de la junta diabólica o la mayor parte de ellos, como sucede en el caso “vasconavarro”, mientras que en otros lares predominan alguno de los episodios que lo integran, por ejemplo la mortandad de niños chupados por las brujas, pero carecen de otros singulares.

Es precisamente en torno a las actividades que las brujas y brujos, se decía, realizaban en sus juntas y conventículos⁹, donde se concentra la polaridad entre crédulos e incrédulos, así como las responsabilidades de los afectados ya sea en su consideración como herejes o como potenciales maleficiadores de enseres, propiedades y personas¹⁰.

La traducción literal del término “aquestrar” como supuesto vocablo del eusquera en su apreciación más conocida como “prado del cabrón”, es una significación que aparece resaltada, entre otros, en la obra señera de Julio Caro Baroja¹¹. Sin embargo, análisis novedosos como los realizados por Azurmendi¹²; matizan la expresión lingüística del término, no como “akelarre” sino como “alkelarre”, es decir prado donde se da la planta *alkela*, que a veces comía el ganado con consecuencias perniciosas. El propio Henningsen¹³ llama igualmente la atención sobre la presencia en los documentos de Zugarramurdi del término alkelarre, así como

... *Internacional de los Estudios Vascos*, pp. 306-350, 2012. Como indica Tausiet, sería recomendable valorar la tipología de juntas o aquelarres presentes en Europa para analizar sus componentes específicos e idiosincráticos de regiones concretas, frente a otros elementos incorporados de presencia más general. TAUSIET, María, “La imagen del sabbat en la España de los Siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición”. En: *Historia Social*, 17, pp. 3-20, 1993. En este sentido recordemos la importancia de las investigaciones de Ankarloo y Henningsen analizando las variables de los sistemas de brujería europeos en una dinámica complementaria entre el centro y la periferia. ANKARLOO, Bengt y HENNINGSEN, Gustav “La brujería europea en la Edad Moderna”. *Historia*, 136, pp. 12-22, Madrid: *Historia* 16, 1987. ANKARLOO, Bengt y HENNINGSEN, Gustav (ed.) *Early modern European witchcraft*: Oxford University Press, 1990. Algo parecido sería conveniente indagar en el ámbito hispánico colonial.

8. CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro, *Brujería y hechicería en el Obispado de Cuenca*. Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca, 1990.

9. Que fueron de conocimiento público generalizado merced a las prédicas en los púlpitos por parte de algunos de los comisarios de la inquisición tras el Auto de Fe, así como por la lectura pública de los “crímenes” atribuidos a los encausados en el auto de fe y su posterior edición en folletos de toda índole.

10. El aquestrar y sus diferentes manifestaciones expresivas son consideradas por Levack como núcleo significativo de lo que denomina materia acumulativa de brujería, LEVACK, Brian, P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Alianza Editorial: Madrid, 1995. Recordemos la visión que Ginzburg ofrece sobre el aquestrar y su relación con el chamanismo europeo así como determinados cultos asociados a rituales agrícolas de fertilidad y cultos de difuntos practicados por los *Benandanti* en la región del Friül en los siglos XVI y XVII. GINZBURG, Carlo, *Els Benandanti. Bruixeria i cultes agraris als segles XVI i XVII*, Valencia: Universitat de València, 2011 [1966].

11. Op. Cit. CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Revista de Occidente: Madrid, 1961 p.234

12. AZURMENDI, Mikel, Nombrar, embrujar. Irún: Alberdania, 993. AZURMENDI, Mikel “A vueltas con el término aquestrar”. En: *RIEV. Cuadernos*, 9. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 2012; pp. 43-53.

13. HENNINGSEN, Gustav, “El invento de la palabra aquestrar”. En: *RIEV. Cuadernos*, 9. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, pp. 55-66, 2012.

también aparece en el documento que Alvarado y Becerra remiten a la Suprema en descargo de las apreciaciones que sobre el caso de Zugarramurdi y sus irregularidades documenta Salazar y Frías en su propia memoria que remite igualmente a la Suprema. Recientes aportaciones sobre el caso dudan incluso de la pertenencia lingüística del propio término "aquelarre" al eusquera, al parecer mal traducido en los expedientes de Zugarramurdi, acrecentando la hipótesis de sugénesis erudita por parte del Inquisidor Juan del Valle Alvarado, tras su visita a la comarca de las "Cinco Villas" en 1609.

Las llamadas "juntas" de brujas, "conventículos" o "conciliábulos" adquieren con el tiempo una denominación habitual bajo el término "aquelarre", no sólo en España. Parece que el término tuvo especial fortuna en su acreditación tanto entre jueces, fiscales e inquisidores eruditos, entre los que se creó, como en las clases populares posteriormente¹⁴.

La variedad expresiva de los motivos de brujería que incorpora el "aquelarre" pirenaico lo hace propenso a su traslación colonial, como escaparate condensado donde se expresan los rituales y prácticas de culto aborígenes en proceso de paulatina diabolización ante el avance del catolicismo¹⁵. América, considerada "tierra del diablo", por los diferentes cronistas de los siglos XVI y XVII en sus escritos, tanto por parte de la historiografía católica, como protestante¹⁶, permitirá expresar buena parte de las formas religiosas y de culto de los actores sociales americanos (blancos, mestizos, negros e indígenas) en términos de brujería demoníaca y por tanto con la presencia protagónica del "aquelarre" y sus "ministros del diablo"¹⁷. El aquelarre y sus motivos (canibalismo, transformismo animal, banquetes nefandos, procacidad sexual, sodomía, culto al diablo..., etc), encuentra buen acomodo en las prédicas contra negros e indios como expresiones radicales de una idiosincrasia cultural difícilmente asimilable para la pluma erudita, en ocasiones intransigente, de los cronistas españoles y europeos de los siglos XVI y XVII.

La popularidad que alcanzó el proceso de Zugarramurdi y su nueva puesta de largo en la reflexión histórica y antropológica contemporánea con motivo de los 400 años de su celebración ha permitido reconducir y proponer nuevas teorías sobre el fenómeno como las que se presentaron en el encuentro celebrado en Zu-

14. Significativo es el desconocimiento que con respecto al término "aquelarre" presentan varios encausados, sospechosos y testigos en todo el proceso de Zugarramurdi. Ops. Cit. HENNINGSEN, *The Salazar Documents*, p. 107

15. CERVANTES, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder: Barcelona, 1995. FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *Hechiceros y Ministros del Diablo*. Abya-Yala: Quito, 2012. SÁNCHEZ, Josué, "La imposición del diabolismo cristiano en América". En: *Cuadernos del Minotauro*, 5, pp.23-47.

16. CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Marcial Pons: Madrid, 2008.

17. El término "ministros del diablo" lo recibían los especialistas en ritual indígenas en los procesos de extirpación de idolatrías, tanto en la Nueva España como en la Sierra de Lima en el siglo XVII.

garramurdi en Noviembre de 2010 como homenaje al Dr Gustav Heningsen cuyas aportaciones recogió y editó la *Revista Internacional de los Estudios Vascos* en 2012.

Pero ¿cuál fue la repercusión del proceso de Zugarramurdi en las Indias occidentales? ¿Qué modelo de aquelarre se proyectó sobre tierras americanas en el contexto colonial? ¿Cruzan las seguidoras de Satán el Atlántico, sobre sus escobas engrasadas con los ungüentos del agua verdosa y hedionda que vomitan los sapos? ¿Organizan sus encuentros en las landas americanas, chupando niños "por el sieso y la natura", besando al cabrón en el culo, practicando misas negras, y banquetes caníbales? ¿Acaso las recomendaciones de la Suprema en 1614, resultado del intercambio de memoriales entre Valle y Becerra, por el bando "crédulo" y Salazar Frías por el "incrédulo", consiguen aplicar unánimemente en los procesos americanos las recomendaciones del "abogado de las brujas": discreción y silencio sobre dicha materia? O Por el contrario, ¿será la credulidad erudita quien siente sus reales, en tierras americanas? Analizaré estas cuestiones a la luz de un estudio de caso, el de las brujas de Tolú y Cartagena, encausadas por la Inquisición de Cartagena de Indias en el Auto de Fe de 26 de Marzo de 1633. Será precisamente Cartagena de Indias el crisol en el que reverberen de nuevo las imágenes dantescas del aquelarre "vasconavarro" a modo de eco tenaz en el que resuenan las fabulaciones de Zugarramurdi cuyos detalles publicitó y propagó Mongastón en su crónica de 1611. Quizá resulte sorprendente comprobar cómo veinte años después del Auto de Fe de Logroño y otros tantos luego de la ejemplar resolución de la Suprema en materia de brujería para toda la jurisdicción del reino, se pudiera concretar un caso como el de las brujas de Cartagena y Tolú, aparentemente calcado en numerosos detalles de su original sito en las montañas navarras, en un dominio tan diferente como el Caribe colombiano y afectando de forma especial a población de origen africano.

2. Cartagena de Indias, 1633¹⁸

Gustav Henningsen destaca la importancia de la Inquisición de Cartagena de Indias, fundada en el año 1610, en relación a las causas y expedientes por brujería frente a las otras dos inquisiciones en el ámbito colonial hispano, la de México

18. La extensión solicitada del artículo no me permite discurrir ni por las características de la inquisición cartagenera en Nueva Granada, ni tampoco sobre las peculiaridades sociales de la comunidad colonial que se estaba gestando ni sobre las características culturales de los grupos africanos incorporados a la sociedad colonial cartagenera a través del nefando comercio de esclavos. La visión de las brujas de Cartagena y Tolú constituye una aportación significativa debido a la poca frecuente que resultan las expresiones de brujería en contextos urbanos. AMELANG, James S. "Invitación al aquelarre. ¿Hacia dónde va la Historia de la Brujería". En: *Edad de Oro*, XXVII, pp. 29-45, 2008. Agradezco tanto a Isidoro Castañeda Tordera como a Mario Ospina Cardona su empeño en la localización de varias de las fuentes bibliográficas sobre la brujería de la Nueva Granada del siglo XVII que han sido consultadas en el presente artículo.



Figura 1. Cartagena. Grabado en Atlas de Ogilby, Londres 1671.

en el Virreinato de Nueva España y la de Lima en el Virreinato del Perú, ambas creadas en el año 1570 por indicación de Felipe II¹⁹:

“Tan sólo el tribunal de Cartagena de Indias, que ejercía su jurisdicción en Colombia y la América central, hubo de enfrentarse con un problema auténtico de brujería. De los 188 casos contra «supersticiosos» que se procesaron en este tribunal en el periodo de 1614-1690, 58, o sea, la tercera parte de los acusados resultan ser brujas. Sin embargo, el problema no parece tan extenso como la estadística pueda dar la impresión. En primer lugar se limitan los procesos de brujería a un periodo corto (1622-1641). En segundo lugar, las acusadas, en su mayor parte, eran negras o mulatas. Finalmente, el fenómeno se limitaba a unas cuantas localidades cercanas a la residencia principal del Santo Oficio en Cartagena de Indias, en la Colombia actual (Zaragoza, Cartagena, Tolu, Mompo, Tuju y Riohacha), Pacora, cerca de Panamá, La Habana y Baramo, en Cuba, y la Isla Española (Santo Domingo)”²⁰.

19. La sede de Lima se crea por Decreto Real de 1569, pero empieza a funcionar a todos los efectos al año siguiente.

20. HENNINGSSEN, Gustav, “La evangelización negra: Difusión de la magia europea por la América colonial”. En: *Revista de la Inquisición* 3, pp. 11-29, 1994.

La relación del Auto de Fe celebrado en la Iglesia Mayor de Cartagena de Indias el 26 de Marzo de 1633²¹ recoge la presencia de 21 personas acusadas por brujería, de un total de 25 encausados en dicho auto. La mayor parte se trata de mulatas y de mujeres de origen africano criollas, tanto libres, como esclavas²². Los encausados en el Auto de Fe proceden tanto de la propia Cartagena de Indias como de la localidad caribeña de Tolú²³. Los documentos que recogen las confesiones de las encausadas coinciden entre si de una forma bastante precisa, a la manera de "guión" preestablecido por las autoridades inquisitoriales, si bien existen algunos matices oportunos que resaltaremos. En cualquier caso, el "modelo Zugarramurdi" parece planear sobre el proceso en los detalles específicos de las juntas de brujas cartageneras:

"Mas, lo que en materias de fe preocupaba entonces casi por completo a los inquisidores, era una, gran complicidad, como ellos decian, de brujas, que á 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 chibatos, con candelillas en las manos», guardando las recomendaciones del Consejo de que en tales causas marchasen con gran tiento, sólo habían procedido á prender una mulata y una mestiza, las que, sin embargo, se mantenian negativas"²⁴.

21. Los materiales sobre las brujas de Cartagena y Tolú relativos al Auto de Fe de Cartagena de Indias de 1633 proceden del documento 1020 del Archivo de la Inquisición que se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Utilizo la transcripción del documento realizada por Anna María Splendiani y su equipo, SPLENDIANI, Anna Maria, et al, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, cuatro volúmenes, Santa Fé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997. En concreto la información sobre el Auto de Fe de Cartagena de Indias de Marzo de 1633 y otras cuestiones varias relativas a las encausadas ocupan las páginas 297-326 del volumen segundo donde se describe a través de las relaciones de causas, de forma sucinta y abreviada, los acontecimientos relativos a dicho Auto de Fe.

22. Por tanto se trata de mujeres negras pertenecientes a la sociedad colonial, aculturadas, criollas, mulatas en algunos casos y con cierta instrucción religiosa católica. Mientras que las encausadas en otros procesos anteriores por la Inquisición de Cartagena, caso de las brujas de Zaragoza (1622) en las minas de Antioquia, se caracterizaban por ser negras "bozales", es decir, nacidas en África Occidental desde Senegal, hasta Angola principalmente, sin conocimiento de la lengua española ni instrucción religiosa católica alguna. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna Maria, et al, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, pp. 210-233. MAYA RESTREPO, Luz Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada. Siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005. GÖGGEL, Sonia, *Las brujas y hechiceras frente a la inquisición de Cartagena de Indias en el Siglo XVII*. Monografías de Tesis, Universidad de los Andes, Bogotá, 1990.

23. Como bien indica Ceballos, la presencia de las brujas de Tolú en el Auto de Fe de Cartagena tiene que ver fundamentalmente con las posibilidades de traslado a la sede inquisitorial, es decir que no tiene la ciudad caribeña de Tolú y sus haciendas ganaderas nada "especial" en materia de brujería que no podamos encontrar en otras regiones de la Nueva Granada ocupadas por población de origen africano y que sin embargo no aparecen en los expedientes inquisitoriales por la dificultad del desplazamiento y coste excesivo del traslado de los esclavos para su encausamiento en la sede inquisitorial de Cartagena. CEBALLOS, Diana Luz, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Medellín: Editorial Universidad Nacional, 1995.

24. MEDINA, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias*, 1899, p. 211.

Veamos un ejemplo concreto de los 21 casos de brujería que se describen en el documento. Se trata de la negra "horra", (libre), Angelina de Nava encausada por bruja en el señalado Auto de Fe:

"La duodécima fue ANGELINA DE NAVA, alias DE GUINEA, negra horra, la cual fue testificada por doce testigos mujeres, mayores de veinte y cinco, cómplices en su delito de ser bruja, hereje, apóstata de nuestra santa fe católica. Con esta información fue presa y reclusa en las cárceles de este Santo Oficio y estando en ellas se tuvo /F.327v./ con ella la primera audiencia y dijo respondiendo a la primera monición, que no había cometido delito perteneciente a este Santo Oficio y habiéndose tenido con ella otras dos audiencias, dijo que sólo había procurado abortar, estando preñada, y para ello había hecho ciertas diligencias que declaró y que no había cometido otro delito. Después de lo cual pidió audiencia de su voluntad y dijo la había pedido para descargar enteramente su conciencia, y haciéndolo dijo que había cuatro años que cierta persona había ido a su casa y la persuadió a que fuese bruja y compañera y le daría un hombre que la regalase mucho y diese muchos bienes y ésta condescendió con lo que le pedía, y un viernes en la noche llamó a ésta la dicha negra, fuese a su casa y como entre las diez y once de la noche se pasó a ella y debajo de un totumo que la dicha tenía en su corral, halló un sitial negro muy suntuoso y debajo de él una figura cuyo rostro /F. 328/ no se veía, porque parecía echaba rayos de sí y alrededor de él andaban bailando muchas brujas y la dicha negra que hacía oficio de madrina, tomó a ésta de la mano y la llevó adonde estaba aquel trono majestuoso y hablando con Lucifer, que así dijo se llamaba el que estaba debajo del trono, le dijo "aquí te traigo una discípula que quiere ser tuya", a que le respondió Lucifer que para serlo había de renegar de Dios y de sus santos y de la Virgen María Nuestra Señora y que lo había de tener por dios y señor poderoso para salvarla y darle la gloria y muchos bienes temporales y diciéndole la dicha negra que si haría. Puso la mano izquierda sobre un libro negro que tenía consigo e hizo el reniego, según y de la manera que queda referido, con que se pasó a la secta de las brujas y se apartó de la ley evangélica de nuestro redentor y salvador Jesucristo y acabado el dicho reniego le dio el dicho Lucifer un diablo por compañero llamado Escudero, /F. 328v./ para que la acompañase dondequiera que fuese, el cual le mandó hiciese la cruz en el suelo con el pie izquierdo y que la borrara con el trasero, lo cual hizo ésta según y de la manera que se lo mandó el dicho diablo Escudero y la señaló en el brazo izquierdo, por debajo de la sangradura y acabada esta ceremonia abrazó a su madrina y a las demás brujas que allí se hallaron y luego comenzó a bailar delante del mismo Lucifer y ésta bailó y besó en el trasero, el cual le despidió una ventosidad hediendo a piedra azufre y cenaron carne guisada sin sal y luego la trocó esta rea y apagadas las candelillas se juntaron los diablos con las brujas y con ésta se juntó su diablo Escudero y la conoció por el vaso natural, derramándole un semen muy caliente. Y habiendo declarado la parte y lugar donde se juntaban y en qué noches de la semana, declaró contra grande número de cómplices en su delito. Se le puso la acusación y respondió a ella con juramento y dijo y confesó ser verdad todo lo en ella contenido, con que se /F. 329/ recibió la causa a prueba y recibida se le dieron los doce testigos en publicación que había contra ella, la cual confesó toda su deposición y habiéndosele hecho las preguntas y repreguntas ordinarias y satisfecho a ellas, concluyó en su causa definitivamente, la cual se votó en consulta a que saliese en auto de fe con insignias de bruja y hábito de reconciliada y en él oyese su sentencia y fuese admitida a reconciliación, con hábito y cárcel de un año y confiscación de todos sus bienes y acabado el dicho hábito y cárcel, saliese desterrada de todo este obispado por tiempo y espacio de dos años. Así se ejecutó".²⁵

25. Op. Cit, SPLENDIANI, Anna María, et al, Vol. II. pp. 304-305.

3. Zugarramurdi, Tolú, Cartagena: espejo de brujas

El caso de Angelina de Nava no es excepcional; el procedimiento y la descripción de los "delitos" de brujería cometidos por las encausadas, son muy similares, con algunas excepciones. Una vez que la bruja confiesa serlo y acepta la acusación, el modelo narrativo del documento señala en cada uno de los casos varios apartados comunes que dan sentido y una apariencia de exhaustividad al procedimiento. El modelo es seguido a manera de trama convenientemente preestablecida, como dije anteriormente, en cada una de las encartadas. En primer lugar se pregunta cómo y cuándo fue captada la neófita, para la "secta diabólica"²⁶; destaca el papel de su "madrina" o tutora que es quien presenta a la neófita al demonio en la junta de brujas. Teodora de Salcedo, "negra horra" criolla de la Habana y vecina de Cartagena, así lo confirma: "Y un viernes en la noche, como a la media de ella, la llevó su madrina a su casa..."²⁷. Juana Fernández Gramajo "negra horra" criolla de Cartagena de Indias incide en este sentido "...para decir como era bruja y que cierta persona la había apadrinado, llevándola a un paraje donde un demonio que estaba en figura de cabrón..."²⁸. Este término aparece en el ámbito vasco navarro sustituido generalmente por el de "maestro" o maestra", pero tiene el mismo sentido tutorial de apadrinamiento.

"María de Çozaya (...) con las persuasiones de la maestra, que le hizo por tres o cuatro bezes, topandola en diferentes días, vino a consentir. Y aquella noche, estandose acostado con un candil encendido, fueron la maestra y el demonio, y la untaron y llevaron"(...). "María de Armiñana de hedad de 90 años, n.º 72, fol 2, dize que una noche se fue con su maestra al aquelarre a pie y sin untarse"²⁹.

El término "madrina" podría inducir una diferencia significativa en el caso de las brujas colombianas asociadas a las redes del parentesco ficticio o compadrazgo relevante actualmente en América Latina, pero parece que el sentido del término se ajusta mejor al de tutora que antes indicábamos.

Las nuevas candidatas a brujas encausadas en el Auto de Fe de Marzo de 1633 efectuado en Cartagena de Indias, mujeres en su mayor parte mulatas y negras "criollas"³⁰ tanto esclavas, como "horras" (libres), residentes tanto en Cartagena de Indias como en la localidad de Tolú, suelen coincidir en las razones de su iniciación como brujas: adquirir la libertad, recibir bienes en abundancia o hacerse con algún hombre que las regale, así lo indican entre otras encausadas Bárbola de Albornoz, mulata libre de Barquisimeto, María Méndez, negra horra,

26. Tanto las brujas de Cartagena y Tolú como las de Zugarramurdi son acusadas de abrazar la odiada "secta de brujas".

27. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, *et al*, Vol. II, p.299

28. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, *et al*, Vol. II, p. 314

29. Op. Cit. IDOATE, Florencio, p. 49,59.

30. Es decir, nacidas en la América colonial con conocimiento sumario de la religión católica, y dominio relativo de la lengua española, frente a las negras "bozales", nacidas en África y sin cristianizar.

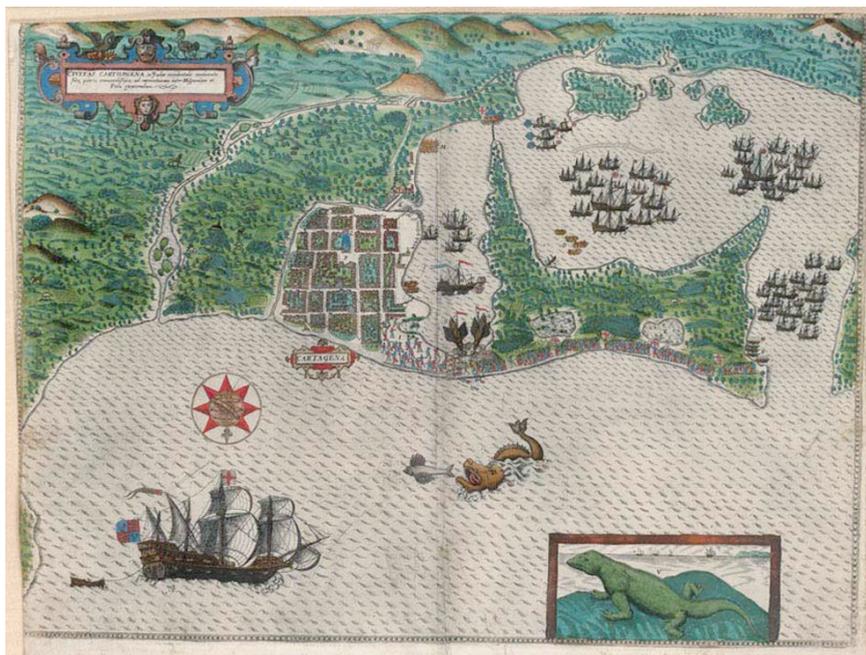


Figura 2. Cartagena, Atlas de G. Bleauw, Amsterdam 1662.

vecina y natural de Tolú, Luisa Domínguez, negra horra natural de Santo Domingo y vecina del barrio cartagenero de Getsemaní o Dorotea Palma negra horra vecina de Cartagena de Indias:

“Bárbara de Albornoz, mulata libre de Barquisimeto (...) cierta persona hallándola trabajando y con poca salud, la persuadió a que no trabajase tanto, que ella le daría un hombre que la quisiese y regalase mucho, y viéndose afligida y entendiendo remediar sus necesidades por aquel camino, vino en que haría todo lo que le mandase (...) María Méndez, negra horra, vecina y natural de Tolú (...) que cierta persona, ya difunta, la había persuadido muchas veces a que fuese bruja, porque siéndolo tendría mucha riqueza con que saldría de miseria (...) Luisa Domínguez, negra horra, natural de Santo Domingo y vecina de esta ciudad en Getsemaní (...) dijo que había año y medio que cierta persona, ya difunta, la persuadió muchas veces a que fuese bruja, con lo cual sería libre, porque entonces era cautiva y tendría muchos bienes en esta vida (...). Dorotea de Palma, negra horra, vecina de esta ciudad de Cartagena de Indias indica “...que había seis años que cierta amiga suya persuadió a ésta muchas y diversas veces fuese bruja y compañera suya, porque siéndolo tendría mucha plata y sería estimada y regalada de un hombre que ella le daría”³¹.

31. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, et al, Vol. II, pp. 311, 313, 316

Estos criterios reflejan la condición generalmente subalterna y de exclusión social en que vivían y sufrían estas mujeres en el entramado colonial de la Nueva Granada del siglo XVII. La expectativa de una mejora sustancial en las condiciones de vida de estas mujeres tanto en términos económicos como sociales supone una razón primordial en el discurso ideológico que por parte de los inquisidores justifica su iniciación como brujas.

El formato del aquelarre "vasco navarro" incide igualmente en estas razones, salvo en el caso de la adquisición de libertad como indican las esclavas cartageneras. Si bien la posibilidad de "vaguear" despreocupadamente en el aquelarre incide de alguna forma también en ciertos matices de libertad para la época. "Holgar, adquirir bienes y comer bien" son argumentos que junto al hecho de salir de la pobreza esgrimen las brujas vascas y navarras:

"Y a los que son muchachos de 6 años arriba, hasta que tienen edad para hacer el Reniego, se le ganan dándoles alguna fruta inficionada con ciertos polvos de su bruxería, y diciéndoles que los an de llevar a una parte donde se holgaran mucho. Y a los que son mayores de edad y capacidad para hazer el Reniego, les dicen y persuaden expresamente que sean bruxos, proponiéndoles que se olgaran mucho y aquel dios y señor de los bruxos es muy poderoso y les sacara de lazeria y dara lo que huvieren menester. Y que en las juntas, comeran y beberán abundantemente (...). También les declaran como an de hazer el Reniego, y después que los tienen rendidos, y que expresa o tácitamente an consentido en que serán bruxos, los llevan al aquelarre..."³².

Son varios los ejemplos en los que la posibilidad de disfrutar de un ocio limitado ya es una condición significativa para hacerse bruja en el contexto vasco navarro y en concreto entre las brujas de Zugarramurdi:

"María Perez de Barrenechea, de edad de 46 años nº 3, folio 39 de su proceso, dize que Maria Toa, estando esta parida, le fue a rregir por el tiempo de su parto, y por muchas vezes la persuadio expresamente a que fuese bruxa. Y que la llevaría en presencia de un señor que era mejor que Dios, y que allí les darían dineros y berian cosas de mucho gusto, y tendrían sonos para bailar y grande contento, y que havian de adorar a aquel señor"(...). "Johanes de Goyburu, de edad de 36 años, nº 10, fol. 44 dize que siendoo de edad de 14, estando un dia como a la una de la tarde / guardando obejas, Miguel de Goyburu, su padre le dixo: Sabete hijo que yo soy bruxo .y que tu tambien lo as de ser y beras como nos holgaremos y bailaremos y comeremos bien"³³.

La pobreza constituye un concepto moral utilizado por los eruditos de la época para justificar la anexión de las mujeres al dominio de la brujería. Recordemos el impacto de libros como el *Malleus Maleficarum* que cargaron sus tintas de manera muy especial en el dominio de las mujeres y sus supuestas veleidades diabólicas que las hacían firmes candidatas a ser devotas del "enemigo" de Dios. Dicha tentación diabólica se justifica por el acceso a la riqueza y los placeres materiales que el diablo compromete entre sus seguidores:

32. Op. Cit. IDOATE, Florencio, p. 47.

33. Op. Cit. IDOATE, Florencio, p. 48.

"María de Ansorena, de edad de 70 años, nº. 55, fol. 3, dize que siendo esta de 40 años, pocos mas o menos, una mujer bruja llamada Domixto, le dixo algunas bezes hablando con ella / entre dia, que la llevaria a donde se holgaria mucho y la sacarian de lazeria, y le darian todo lo que hubiesese menester, Y esta la pregunto que a donde hauian de yr, y la maestra le respondió que hauian de yr al aquelarre y que auia de ser bruja, porque ella tambien lo era. Y como esta era muger pobre, consintio, y la maestra aquella noche fue a su casa, y estando despierta, la unto y llevo al aquelarre (...) Ynes de Corres, de edad de 66 años, n,º 75, fol. 12, dize que siendo esta de quarenta años, tenia amistad con Maria Mezquia, muger pobre y viuda, y se acostavan juntas en una cama. La qual una tarde dixo a esta que ya echaban de ver como esta andava pobre lazerada, y que si queria, que ella la llevaria a donde estava un hombre rico, que la daria dinero y trigo. Y esta respondió que no thenia con que se lo pagar y bolver, y la maestra le dixo / que no lo dava para que se lo bolviese. Y esta consintio el que se yria con ella, y a tercera noche, la maestra le dixo que fuesen a hablar con aquel hombre que les havia de dar el trigo y dineros, y que la hazia saber que ella era bruja y que también esta lo avia de ser si queria que se lo diese. Y aunque esta reparo mucho quando la dixo que avia de ser bruja, todavia por remediar sus necesidades, consistio en ello y se fueron juntas al aquelarre a pie y sin que aquella noche la untase. Y de la misma manera, fueron la noche siguiente de aquelarre. Y antes de yr la tercera noche, estando juntas en la cozina, le dixo que también hauian de yr aquella noche al aquelarre y que esta hauia de renegar de Dios y de Nuestra Señora, porque aquel que estaua en la silla, en el campo era mayor dios que el de los chistianos. Y esta reparo mucho y se alteroquando le dixo que auia de renegar, y de alli a un rrato, estando en la misma cozina, la maestra la unto y lleuo por el ayre a la junta y rrengo."³⁴

Si bien, las riquezas y las dádivas del demonio, nunca aprovechan realmente a quienes las reciben, transformándose rápidamente en carbón.

Si los bienes materiales, el ocio, la libertad, o el hecho de ser regaladas por un hombre son causas que las brujas de Cartagena y Tolú exponen para abrazar la brujería, diferente naturaleza presentan las razones esgrimidas por Elena de la Cruz, mujer de Francisco Barraza, vecino de la Villa de Tolú:

"Y en la tercera [audiencia] que pidió de su voluntad, dijo la había pedido para descargar su conciencia, porque Dios Nuestro Señor hubiese misericordia de su alma y este santo oficio usase con ella de la misericordia que acostumbraba a tener con los que entraban confesando la verdad"³⁵.

Esta pobre mujer se ve obligada a confesar su supuesta brujería con la intención y el deseo de gozar, de esta forma, de los parabienes y piedad que en principio la Inquisición aplicaba a las que confesaban voluntariamente su culpabilidad para así evitar complicaciones posteriores que podían deparar el tormento.

Una vez que la neófita ha indicado las razones para aceptar la propuesta que le hace su "madrina", menciona cuándo y cómo fue su primera convocatoria a la junta donde se concretarán su iniciación y filiación diabólicas. Se especifica el traslado al lugar del conciliábulo (a pie, volando, en forma corpórea o animal, previa

34. Op. Cit. IDOATE, Florencio, p. 49-50.

35. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, *et al*, Vol. II, p. 321

aplicación de un ungüento en ciertas partes del cuerpo); se indica igualmente la localización del lugar, el día de la semana de la reunión y la hora.

Existe cierta unanimidad entre las encausadas cartageneras al considerar que son los viernes en la noche cuando se realizan las juntas y conciliábulo bru-jeriles; algunas informaciones incrementan el período de las reuniones tres veces por semana: lunes, miércoles y viernes, período que coincide a grandes rasgos con las aportaciones de Zugarramurdi; si bien en el caso vasco navarro, los aquelarres suelen coincidir especialmente con los principales episodios ceremoniales del ca- lendario cristiano: Las tres Pascuas, la ascensión, Corpus Christi... etc. Esto en la expresión de que el diablo pretende, como "simia de Dios", imitar las principales ceremonias realizadas en su honor siempre con un sentido inverso para mofarse de la divinidad católica y de sus fieles creyentes.

El desplazamiento a la junta incorpora varias modalidades en el caso de las brujas de Cartagena de Indias y Tolú, ya sea previamente untadas o no, bien en forma animal³⁶ o corpórea, volando sobre un cabrón o a pie e incluso en canoa, según el lugar elegido para la reunión.

La forma en que las brujas alcanzan el lugar de reunión difiere si van volando o a pie o en canoa, recordemos que son varias las playas e isletas donde se rea- lizan algunos aquelarres por parte de las brujas de Cartagena y Tolú. Si la encau- sada, ante la insistencia del inquisidor, afirma que se desplaza volando, lo hará un- tada. Este ungüento que tanta tinta derrochó en el proceso de Zugarramurdi, no aparece tan específicamente cuestionado, ni evaluado en el caso de las brujas de Cartagena y Tolú. Hay alguna referencia e información testifical sobre su compo- sición a base de tuétano humano extraído de los niños chupados, coincidiendo una vez más con el "modelo Zugarramurdi" así como la forma de aplicación sobre los sobacos y las "partes vergonzosas" de las encausadas. Una vez untadas, el vuelo lo realizan acompañadas de sus diablos personales en algunos casos, otras so- bre un cabrón muy solicitado y con derecho de preferencia por parte de los bru- jos de mayor antigüedad. Las brujas untadas también acuden al lugar de la junta bajo forma animal como sucede en Zugarramurdi,

Existe cierta pugna entre inquisidores y encausadas por aclarar este extremo del vuelo y el transformismo animal; si las encausadas afirman haber ido al aque- larre de pie y corporalmente, es decir en su apariencia humana, reciben mejor trato que si afirman haberlo hecho volando y bajo forma animal. Otro dato a valorar es

36. Algunas declaraciones afirman el traslado a la junta diabólica en forma animal; incluso una de las encausadas, berrea como un chivo, circunstancia que también se produce en el dominio pirenaico es- pañol en el caso de las espiritadas aragonesas. Llama la atención la coincidencia de "especies anima- les" relacionadas con el aquelarre, entre Cartagena y Zugarramurdi: Perros, cerdos, y gatos, se llevan la mayor parte de las representaciones demoníacas, además del célebre cabrón y sus diferentes mo- dalidades o variedades en su dimensión diabólica. Ni que decir tiene que este aspecto del "transformismo animal" es uno de los componentes que permitirían acercarnos a formas de expresión etnográficas y culturales de los pueblos africanos e indígenas americanos, pero el Auto de Fe de Cartagena de 1633 no nos permite ahondar en esa dirección. Otros expedientes de la Nueva Granada anteriores al citado, recogen formas de transformismo animal y expresiones animistas cercanas a los modelos chamánicos africanos. Op. Cit. CEBALLOS, Diana Luz, p. 133-136.

una expresión tipo conjuro que aparece en uno de los relatos cartageneros aunque no se interpreta correctamente. Según indican Splendiani y Maya Restrepo algunas brujas antes de elevarse hacia el lugar de reunión de las brujas decían algo así como "en vir, en vir" que es interpretado como "vamos de aquí", después de aplicarse el unguento³⁷. Esta expresión que aparece como apócope, estimo que coincide, al menos lo planteo como hipótesis, con la fórmula empleada en numerosos relatos de los aquelarres ibéricos también en Zugarramurdi que dice: "De Viga en Viga...sin Dios ni Santa María...", con que las brujas iniciaban su vuelo al aquelarre después de untarse.

En otras ocasiones las encausadas afirman igualmente desplazarse a pie o en canoa al lugar de la reunión diabólica. En este asunto del desplazamiento al aquelarre no encontramos en el caso cartagenero tanta agudeza sensible en el análisis como en Zugarramurdi donde, recordemos, se pregunta a las brujas si se mojan cuando se desplazan y atraviesan tormentas³⁸, si escuchan campanas o sonidos propios de actividades humanas, balidos de las ovejas y ganado en general, si escuchan campanas de las localidades vecinas, si se encuentran con vecinos; es decir, aspectos que hicieran "verosímil" el vuelo al aquelarre..

No hay tanta conformidad con respecto al espacio o lugar donde se realizan las juntas. Tenemos diferentes versiones: En algunos casos las juntas se realizan en el extrarradio de la villa, extramuros, detrás del matadero, en el Barrio de Getsemani³⁹, en las ciénagas que rodean la ciudad, en la Cuenca de Río Hachas, en la Isleta o Playa de los Manzanillos..etc. Junto con los lugares del extrarradio de la ciudad, lugares ajenos a la socialización de los espacios urbanos, también se celebran los conciliábulo de brujas en espacios íntimos, en las plazas públicas, si bien de noche, así como en los corrales domésticos. Teodora de Salcedo afirma:

"Y un viernes en la noche, como a la media de ella, la llevó su madrina a su casa y en el corral de ella, debajo de un árbol, había hallado puesto un trono prieto y muchas brujas y brujos alrededor de él, y en él una figura vestida con una vestidura larga hediendo a piedra azufre"⁴⁰.

Esta variante del lugar de la junta constituye un modelo de inversión sobre el valor socializador que presentan las plazas públicas y los corrales domésticos, espacios en los que se expresa de forma habitual tanto la vida comunitaria como

37. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, et al, Vol. II. pp. 311, 312.

38. Este hecho fue comentado y utilizado por Salazar y Frías en sus documentos sobre la visita que realizó a las villas y aldeas afectadas por la epidemia de brujas tras el Auto de Fe de Logroño de 1610, para justificar el ensueño del vuelo al aquelarre, cuando no el fraude de las supuestas brujas. Al parecer una de las mujeres, Catalina de Aresu, que afirmaban haber participado en la junta o aquelarre en un día particularmente tormentoso no da cuenta de haberse mojado ni de haber percibido borrasca alguna. Op. Cit. HENNINGSSEN, Gustav, *The Salazar Documents*, p. 275.

39. Donde se encontraba el antiguo matadero, barrio resultado del crecimiento colonial de la ciudad de Cartagena y sus necesidades de anexión de las islas colindantes.

40. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, et al, Vol. II. p. 299.

la familiar. En el caso de las brujas vascas y navarras o pirenaicas, predomina la realización del aquelarre en el extrarradio, fuera de la aldea, en los prados vecinos, cuevas, en los bosques frondosos o en lugares lejanos identificados por la tradición. Sin embargo, las plazas de las aldeas y localidades navarras también son espacios propicios para el conciliábulo de brujas sin el camuflaje nocturno, a plena luz del día y con el alcalde luciendo vara de mando, como sucedió en Ochagabia, Pamplona, en 1540⁴¹.

Una vez en el lugar de la reunión, aparecen las primeras descripciones del sitio y del diablo, generalmente en ropaje de clérigo. Bajo un árbol específico "manzanillo" u otras especies cartageneras, como el mamón o el tútume⁴², los asistentes se reúnen en torno a un personaje, el diablo bajo la denominación de Luzbel, cuyo rostro aparece oculto entre brillos y fulgores que ciegan⁴³. Vestido con mitra de obispo y toga larga negra, hasta los pies, sentado en un trono o sitial a cuyos pies tiene un bufete o pequeña mesa con paños negros dispuestos encima y un libro negro; algunas de las brujas identifican un hueso colocado encima de esta mesa.

Todo el enorme potencial que en Zugarramurdi aparece en relación con el modelo inverso de la liturgia católica que se ejecuta en el aquelarre bajo la forma de misa negra, aparece reducido a su mínima expresión en las informaciones de las brujas de Tolú y Cartagena de 1633; tan sólo aparecen estas breves notas alusivas al diablo negro mitrado en su trono y la mesa-altar con el libro negro colocado encima. Nada se dice de la "misa negra" ni de la visión nebulosa de la ostia en la misa católica por parte de las participantes en los aquelarres vasco navarros. No hay excrementos propios de la iglesia del diablo como los descritos por Castañega en 1529⁴⁴ y que aparecen de forma fidedigna descritos en los re-

41. IDOATE, Florencio, *La Brujería en Navarra y sus Documentos*, Pamplona: Príncipe de Viana, 1978, p. 288.

42. Maya Restrepo considera este rasgo como una prueba de "africanía" al ser los árboles empleados como lugares de referencia y reunión en diferentes grupos étnicos africanos de la Costa Occidental y Golfo de Guinea, es decir de los lugares de procedencia de los grupos étnicos africanos afectados por el nefando comercio de esclavos que nutrieron de mano de obra las haciendas y minas cartageneras en el Siglo XVII. Op. Cit. MAYA RESTREPO, Luz Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada. Siglo XVII*. p. 357-358. La convocatoria de juntas y reuniones en torno a ciertos árboles es característico igualmente del ámbito europeo como recoge Frazer y constituye un rasgo idiosincrásico de los pueblos del Norte de la Península Ibérica. FRAZER, George J. *La Rama Dorada*, México: Fondo de Cultura Económica, [1890] 1995. Dadas las virtudes narcóticas de las semillas y raíces de alguna de estas especies no se excluye su posible empleo en las experiencias narradas como vividas en el aquelarre cartagenero, al igual que sucede en el dominio "vasco navarro" con los ungüentos y las propiedades psicotrópicas de sus ingredientes.

43. En el proceso de Zugarramurdi los asistentes a los aquelarres describen al demonio bajo la forma de macho cabrío que presenta tres cuernos en la cabeza destacando que de la cornamenta central que le sale de la frente, pende una llama, una luz que lo ilumina todo. Estos "fulgores" que invisibilizan el rostro del diablo iluminando el espacio del aquelarre es compatible con los datos que describen al diablo en las juntas de Cartagena de Indias y Tolú en el siglo XVII.

44. CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizeras y de la posibilidad y remedio de ellas*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño. Castañega [1529], 1994.

latos e informaciones del proceso de Zugarramurdi. Este libro negro que simula un remedo de la biblia o misal para la celebración eucarística constituye el objeto de respeto de referencia en el proceso de abjuración de la fe que realizan las neófitas de brujería ante el demonio generalmente depositando su mano izquierda sobre dicho libro al tiempo que renuncian a su fe.

Una vez que la madrina ofrece a la neófito al diablo, Luzbel, como queda dicho, éste le da la bienvenida y le exige la abjuración de la fe católica, a cambio de su protección, reclamando lealtad absoluta y culto como nuevo señor. El diablo requiere de la bruja novata hacer apostasía de su fe cristiana y de esta forma renunciar a Dios, Cristo, la Virgen, los santos católicos y al santo crisma del Bautismo. En el caso vasco navarro el procedimiento es similar, añadiéndose una renuncia explícita al propio linaje de pertenencia del neófito.

El modelo escénico representado, según se trasluce de las diferentes experiencias recogidas en el texto del Auto de Fe de Cartagena del año 1633, es particularmente enriquecedor: De rodillas, frente al diablo, la nueva adepta reniega de su fe con la mano izquierda sobre el libro negro del bufete (o en su caso sobre la calavera o el hueso), lo que constituye una juramentación de fidelidad al diablo. Tras lo cual el diablo la señala con su marca en diferentes lugares del cuerpo según los testimonios (en el codo, el brazo, la pierna, el pie) y le hace entrega de un diablo personal con nombre cómico, como asesor suyo⁴⁵.

El diablo personal obliga a la nueva bruja a hacer la profanación de la cruz. La forma resulta persistente en la relación del Auto de Fe; al parecer es el diablo personal que recibe cada novicia después de abjurar, quien obliga a la nueva bruja a borrar la figura de la cruz con el trasero que previamente ha dibujado en el suelo con su pie izquierdo⁴⁶. Estos rituales de profanación parecen calcados de los que se decía realizaban los judíos o conversos⁴⁷.

Después de la profanación con sus variantes, el diablo familiar o el principal, según los casos y siempre que no lo hubieran hecho anteriormente, marcan a la nueva bruja con la uña en el codo izquierdo, pie izquierdo, empeine del pie izquierdo...etc. También se produce, en algunos casos el bofetado de la neófito por parte del diablo familiar o del principal.

A continuación las deponentes resaltan el contento y regocijo del diablo y de todas las presentes que festejan la incorporación de la neófito a la maldita secta

45. En Zugarramurdi estos diablos personales adquieren la forma de sapos y eran cuidados, según el relato del Auto de Fe de Logroño, con exquisitas atenciones. Por otro lado, de los sapos se obtenía una sustancia verde hedionda que hacía parte de los ingredientes de los ungüentos para llegar volando al aquelarre.

46. La profanación de la cruz está también presente en el caso de las brujas vascas de las que, se decía escupían en los crucifijos de las iglesias y cubrían los cruceros de pueblos y aldeas de excrementos. Op. Cit. IDOATE, Florencio. *La Brujería en Navarra y sus documentos*, p. 78, 91. Salazar describe en sus documentos casos chocantes sobre tentativas de profanación de imágenes sagradas en el interior de algunas iglesias que cobraban vida y se defendían bríosas ante el acoso de las brujas.

47. Conocido es el caso del Niño de la Guardia de Toledo. DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente, (Siglos XIV-XVIII)*. Una ciudad sitiada, Madrid: Taurus, 1989.

diabólica, mediante una danza en círculo, en torno al diablo principal que ocupa su centro, bajo la forma de macho cabrío; las brujas al pasar cerca de él le dan un beso en el culo que él recibe con una sonora ventosidad.

Los bailes y danzas en círculo sometidos a posturas acrobáticas por parte de los participantes fueron ya denunciadas por Pierre de Lancre en su trabajo sobre la brujería vasca y expuestas gráficamente por Jean Ziarnko en su conocido grabado. Recordemos que la fobia y la impiedad que Pierre de Lancre manifiesta en su peculiar caza de brujas desataron una verdadera brujomanía en el Pays de Labourd en 1609 provocando la histeria social subsecuente que culminaría, con el tiempo, en el proceso de Zugarramurdi.

Este juez de origen vasco (Pierre de Rosteguy) manifiesta, paradójicamente, una clara oposición y desdén por todo lo vasco⁴⁸, no faltando indicaciones sobre la predisposición de los vascos a la brujería⁴⁹. En su libro alude a los bailes vascos desenfundados. La disposición en círculo persiste en la actualidad en las danzas populares, e incluso tal y como describen los testigos presentes en el aquelarre, girando en sentido levógiro, contrario a las agujas del reloj⁵⁰. En los bailes y danzas cartageneras aparecen algunos instrumentos de percusión, cascabeles y tambores de mano, *adufe*, que ilustran una tradición africana invisible en la mayor parte del relato⁵¹.

El homenaje al diablo en el culo aparece explícitamente citado en el proceso de Zugarramurdi así como su respuesta con una hedionda ventosidad. Las brujas cartageneras y de Tolú, incluyen matices significativos en este homenaje cular. El diablo en forma de chivo se muestra contento y efusivo con el beso nefando; el pedo diabólico presenta ciertos matices aromáticos; además de la fragancia pestífera del azufre, cualidad diabólica por excelencia, otras brujas encartadas lo describen como aroma a "suciedad humana", o "aceitunas podridas". No falta, en una ocasión una arenga individualizada que el demonio hace tras liberar sus gases culares: "para la discípula nueva" en el caso de Juana de Ortensio⁵², lo cual adquiere tintes jocosos, en los que quizá haya que entrever la mano del fiscal o inquisidor y no tanto el parecer de la declarante.

Tras el baile se encienden unas candelas y se extienden negros manteles para degustar la cena nefanda, sin gusto, desabrida y con viandas de naturaleza diversa.

48. Por esta razón, Julio Caro Baroja le ubica como "gascón". Op. Cit. CARO BAROJA, Julio, *Brujería vasca*, p. 152.

49. Sus referencias sobre el paisaje, las actividades económicas de los vascos de la época y su peculiar lengua, les hacen proclives, según Pierre de Lancre, a ser fieles devotos del diablo.

50. Conocida como *Karricadantza*, según Idoate. Op. Cit. IDOATE, Florencio, *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra*, p.76.

51. Esta información resulta particularmente interesante ya que vincula el vuelo al aquelarre con los toques del *adufe* o pandereta árabe, lo cual expresa un claro ejemplo de éxtasis inducido por los ritmos del tambor, compatible con el lenguaje chamánico africano. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, et al, Vol. II, p. 318.

52. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, et al, Vol. II, p. 310.

Las candelas tampoco son habituales ya que parece que dan poca luz y que se encienden y se apagan a su antojo. La comida es identificada de forma diferente por las declarantes. Los productos comestibles de aspecto saludable⁵³, aunque elaborados sin sal⁵⁴, se combinan con "carne dulce" es decir carne humana, apareciendo el mismo tratamiento culinario caníbal que en Zugarramurdi con una diferenciación culinaria precisa en la forma de elaborar y comer los cuerpos humanos exhumados: Una parte cruda, otra asada y otra tercera parte cocida. La comida es identificada como "paja", es decir, algo que no sacia ni tampoco cumple su misión nutritiva puesto que la mayor parte de los informantes afirman que terminan "trocando" la comida es decir vomitándola. No es sino otro rasgo inversor con respecto a la vida social lo que los banquetes nefandos de las juntas y aquelarres nos muestran⁵⁵. La comida no constituye goce alguno, ni alimenta siquiera.

En este aspecto, las brujas y brujos de Zugarramurdi coinciden una vez más con sus contrapartes cartageneras sobre el carácter de las viandas del aquelarre: el vino malo, la comida no tiene sabor resulta desabrida o repugnante y es finalmente vomitada. Hay una cierta ambigüedad en esta parte del relato en las brujas de Zugarramurdi puesto que si bien el carácter nauseabundo de las viandas del aquelarre es reconocido por la mayor parte de los participantes, también hay caída para lo contrario⁵⁶:

"y afirman que aunque son podridas y hediondas estas las carnes, les saben mejor que carnero, capones y gallinas y mucho más que todo la carne de los brujos y que la de los hombres es mejor y más sabrosa que la de las mujeres" ⁵⁷

Una vez consumida la cena, se apagan las candelas y se procede al desenfreno sexual para goce del demonio; el relato incide de una manera ostensible en las prácticas sexuales que la nueva bruja realiza con su diablo tutelar y con

53. Hay referencia a composiciones culinarias locales, como ajiacos y mondongos, además del cuscús, en el caso de las minas de Zaragoza.

54. El hecho de que las viandas se elaboren sin sal, tiene una gran importancia en el discurso atribuido a las brujas. Pierre de Lancre relaciona la sal con el bautismo y con el cristianismo, de tal forma que su ausencia propicia el gusto de la secta diabólica. El que la comida no tenga sal aleja a sus comensales del comer cristiano, al igual que otros elementos lingüísticos asociados al cristianismo como decir Jesús, nombrar a la Virgen o similares rompen el clímax del aquelarre y hacen volver todo a la realidad habitual. Por otra parte, la sal es responsable de la articulación de las viandas en la comida, comer por tanto con sal es un rasgo aglutinante de la cultura.

55. Las escenas de los aquelarres expresan de forma amplificada aspectos contrarios e inversos al hecho cultural humano. La inversión no sólo se produce con respecto al ejercicio de la misa católica y los sacramentos cristianos, sino con respecto a las dimensiones sociales y culturales precisas en la vida en comunidad. TAUSIET, María "Brujería y eucaristía. El aquelarre como antivisión". En: *RIEV. Cuadernos*, 9. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, pp. 66-89, 2012.

56. La ambigüedad constituye una característica propia del diablo de los siglos XVI y XVII, cualidad presente en diferentes escenas del aquelarre como es el caso que hemos visto de la comida, pero hay otras como sucede en el ámbito musical de la junta diabólica con acordes sublimes para unos, desentonados y horribles para otros, o las relaciones sexuales con el demonio, dolorosas y violentas para unos, delicadas y gozosas para otros,...etc.

57. Op. Cit. HENNINGSEN, Gustav. *The Salazar Documents*, p. 131.

el resto de compañeros de la junta diabólica. Las alusiones relativas a las relaciones sexuales resultan explícitas tanto en el caso cartagenero que en el vasco, navarro o pirenaico.

En el proceso de Zugarramurdi las brujas describen los ayuntamientos carnales con el demonio haciendo énfasis en su carácter desagradable, sin placer alguno y que el diablo las conoce como si fuera su marido tanto por el vaso delantero como por el trasero, solicitándolas no sólo en el aquelarre, sino en su propia casa incluso cuando están cumpliendo sus responsabilidades hogareñas. La relación sexual no es placentera, en parte por el pene del diablo que presenta peculiaridades propias así como por su violencia que produce desgarros internos y efusión de sangre en las brujas y brujos penetrados tal y como recoge el relato de Mongastón:

"[...] la llevaban a la parte donde estava el Demonio, que luego con su mano yzquierda (a la vista de todos) la tendía en el suelo boca abaxo, o la arrimava contra un Árbol, y allí la conocía someticamente, estándole haciendo el son el dicho su marido loanes de Sansín.[Y estando en el dicho acto, ella dava un chillido muy rezio que le oyan todos.Y preguntadas que formasen el chillido en la forma que lo hazian,es como quando brama un toro. Y luego que acabavan los actos desonestos, haziéndole el son, yendo ella muy ufana y contenta, la bolvían a llevar al puesto donde la avían sacado; y en la dicha forma la dicha Reyna y va señalando todas las que avían de yr a se juntar con el Demonio; y con la dicha música y solemnidad las yvan llevando, y bolviendo a sus lugares dando todas siempre el dicho chillido quando acabavan los actos desonestos. Y la dicha maría Yriart, hija de la Reyna, declara que quando su madre la mandó que fuese la primera vez para el dicho efecto, el Demonio la trató carnalmente por ambas partes, y la desfloró y padeció mucho dolor, y bolvió a su casa la camissa muy ensangrentada, de que se quexó a su madre, y ella le respondió que no importaba nada, que también avía hecho con ella otro tanto. Y Miguel de Goyburu refiere en la forma que se desatacava para el dicho efecto, y otras muchas cosas torpísimas que le pasaron con el Demonio, que por serlo tanto se dixo en la sentencia que no se referían. Y Martín de Vizcar, Bruxo reconciliado (que en el Aquelarre tenía officio de Alcalde, para regir y gobernar los niños), refiere que la primera vez que el Demonio lo conoció someticamente, padeció gran dolor y llevó a su casa mucha sangre⁵⁸; y para dar satisfacción a su muger (que le preguntó qué sangre era aquélla) fingió que con un ramo de una mata se avía herido en una pierna"]⁵⁹.

En el caso cartagenero, el diablo aparece en ocasiones como un amante inexperto que sopla los pechos de las brujas⁶⁰, y con un pene inadecuado para las relaciones sexuales, o muy largo y extremadamente duro o flácido "como lana"⁶¹, es decir, en ambos casos incompatible con una relación sexual satisfactoria y pla-

58. En el caso del Auto de Fe de Cartagena de 1633 el único varón encausado como brujo recibe un diablo personal "indio" lo cual es coherente con la consideración que los cronistas del momento indicaban con respecto a la feminización de América, "tierra de satanás", y con ello de los propios aborígenes americanos a los que se consideraba proclives a las relaciones homosexuales, al bestialismo y a la sodomía. HORSWELL, Michael J. *La descolonización del "sodomita" en los Andes coloniales*. Quito: Abya-Yala, 2010.

59. Op. Cit. MARCOS CASQUERO, Manuel Antonio y RIESCO ÁLVAREZ, Hipólito B. p. 174.

60. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, *et al*, Vol.II. p. 308.

61. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, *et al*, Vol.II, pp. 309, 312, 421.

centera, acompañada en ocasiones con violenta efusión de sangre⁶². Las brujas de Cartagena y Tolú experimentan la sensación que produce en su interior la simiente del diablo, pero sin consenso aparente. Para unas la simiente diabólica resulta extremadamente caliente "como candela", mientras que para otras la sensación es de un frío estremecedor; en cualquier caso la conclusión sensible es la misma: se trata de un semen termodinámicamente infértil. El propio Pierre de Lancre insiste en este matiz sobre la imposibilidad de procreación del diablo por la extrema frialdad de su simiente, así como lo inadecuado de su miembro para las relaciones sexuales, no sin cierto gracejo:

"Marguerite, hija de Sara, de 16 o 17 años de edad, declara que el Diablo tanto con apariencia humana como de macho cabrío tiene siempre un miembro de mulo, miembro que escogió a imitación de este animal por ser el que mejor dotado está; que es largo y grueso como el brazo (...) Es todo lo contrario a lo que afirma Boguet, que las brujas de su país se lo han visto apenas más largo que el dedo y de un grosor proporcional, de manera que las brujas de Laburdi se ven más favorecidas por Satanás que las del condado franco"⁶³.

En el caso "vasconavarro" encontramos también indicaciones sobre la propia infertilidad del diablo en los aquelarres; así lo manifiesta Catalina Mercero de 20 años de edad en su declaración sobre la epidemia de brujería en Pamplona en 1595:

"y que el dicho Belcebut le metía su miembro, que le tenía como un hueso, en su natura, aunque jamás vertió simiente en ella, como lo haze su propio marido quando tiene acceso con ella. Y que estas veces que el dicho Belcebut tenia acceso con ella, le daua mal"⁶⁴.

Las brujas vascas igualmente expresan datos sensibles del contacto corporal con el demonio, al que no consiguen calentar ni friccionando sus piernas. Destaca el olor a chivo del diablo y el rechazo que esto les produce⁶⁵.

Finalmente, cuando la junta concluye las brujas de Cartagena y Tolú retornan a sus casas o se dedican a practicar homicidios de niños que son chupados, adultos maleficiados o bien a la profanación de tumbas y templos.

62. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, *et al*, Vol.II, p.318.

63. Op. Cit. LANCRE, Pierre de, p. 186, 188. Los autores del *Malleus Maleficarum*, los dominicos Sprenger e Institoris, dedicaron un capítulo entero a indagar sobre la fertilidad o infertilidad del diablo en las relaciones sexuales mantenidas con humanos ya sea bajo la forma de íncubo o súcubo. SPRENGER, Jacobo y (KRAEMER) INSTITORIS, Enrique, 2004 [1486] *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. Malleus Maleficarum*, Valladolid: Maxtor, [1486] 2004. Tanto en las mentalidades populares como en las sesudas reflexiones de los eruditos y teólogos de la Edad Moderna, los embarazos diabólicos suponen el alumbramiento final de múltiples inmundicias o sapos como en Zugarramurdi. FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo, *Maleficios corporales*, Abya-Yala, 2011, Quito.

64. Op. Cit. IDOATE, Florencio. *La brujería en Navarra y sus documentos*. p. 354.

65. El nauseabundo olor caprino del diablo y su desagradable presencia en el roce corporal con las brujas aparece tanto en Zugarramurdi como en tierras americanas, ya sea en Cartagena de Indias, como señala la encausada Bárbara Gómez, como en los Andes del Perú, como muestran las *Cartas Annuas* de los jesuitas. POLIA MECONI, Mario, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

4. Conclusiones

A principios de Noviembre de 1610, los días 7 y 8, tuvo lugar en Logroño el célebre Auto de Fe de las brujas de Zugarramurdi en Navarra. En 1633, la inquisición de Cartagena de Indias en Nueva Granada, celebra en el mes de Marzo un Auto de Fe donde el protagonismo está centrado en 21 personas encausadas por brujería. Son varios los autores que señalan, de forma categórica, la proximidad y relación directa que existe entre la forma que adquiere el brote de brujería de Tolú y Cartagena de Indias de 1633, en su formato de aquelarre, con respecto al de Zugarramurdi⁶⁶. Quizá el más categórico sea Blázquez Miguel:

"Que esto no fue más que una mascarada organizada por crédulos inquisidores, que confundían realidades con fantasías, se echa de ver en que todas, absolutamente todas las encausadas dicen lo mismo con idénticas palabras, existiendo diferencias nimias; lo que prueba que no hacían más que responder a una especie de cuestionario preparado de antemano por el Santo Oficio"⁶⁷.

Parece que hay que tener en cuenta las recomendaciones de la Suprema para explicar coincidencias tan notables entre un modelo y otro. Las declaraciones de las encausadas en el Auto de Fe de Cartagena de Indias apenas ofrecen originalidad alguna, resalta el "guión" que el fiscal plantea a sugerencia del inquisidor en la consecución de los expedientes, así aparece recogido en el documento alusivo al Auto de Fe en el caso de Gerónima, negra esclava de un vecino de la Villa de Tolú:

"...habiendo concluido definitivamente en conformidad de la instrucción de Vuestra Alteza, que con su carta de veintiseis de abril del dicho año pasado se recibió, se le hicieron a la rea las preguntas que Vuestra Alteza manda se le hagan a Paula, penitenciada por este Santo Oficio y vuelta a prender por bruja y relajada, cuya causa se envío a Vuestra Alteza y que las mismas se hiciesen a todas las parciales y cómplices de dicha secta..."⁶⁸.

Dicho "guión" es el de Zugarramurdi, en su visión más "crédula"; es decir la versión de Valle Alvarado y Becerra Olgún parece triunfar frente a la del juicioso Salazar y Frías, veinte años después de los penosos acontecimientos recogidos en el Auto de Fe de Logroño de 1610, lo cual llama poderosamente la atención. Un hecho elocuente en este sentido es la búsqueda de la confesión de algunas de las inculpadas por brujería en Tolú incluso bajo el procedimiento de tortura en aquel

66. Op. Cit. HENNINGSSEN, Gustav, "La evangelización negra: Difusión de la magia europea por la América colonial". p. 21. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, "Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)". En: *Espacio, Tiempo y Forma*, IV (7), pp. 71-99. También lo mencionan aunque con ciertos matices, Op. Cit. MAYA RESTREPO, Luz Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada. Siglo XVII*, p. 567, y SÁNCHEZ BOHORQUEZ, José Enrique, "La hechicería, la brujería y el reniego de la fe. Delitos comunes entre blancos y negros esclavos". En: SPLENDIANI, Anna María, et al, *Cincuenta años de la inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias. 1610-1660, Vol.1*, pp. 209-227, Santa Fe de Bogotá: Centro Editorial Javeriano 1997.

67. Op. Cit. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, p.74.

68. Op. Cit. SPLENDIANI, Anna María, et al, Vol. II, p. 327. Se refiere al caso de Paula de Eguliz.

entonces en que las recomendaciones de la Inquisición española sobre materia de Brujería debían estar en pleno vigor en sus dominios de jurisdicción, resultado del "patinazo" de Zugarramurdi. Tras lo cual cabe hacerse la reflexión siguiente; tras Zugarramurdi y su experiencia, con la subsiguiente "guerra de brujas" en tierras americanas, veinte años después, con las recomendaciones de la suprema sobre materia de brujería, cruza también el Atlántico, "el modelo Zugarramurdi" con sus crédulos avalistas. En este sentido parece que hubo de pasar un tiempo entre los responsables inquisitoriales para que calara la versión racional y prudente encabezada por Salazar y Frías.

Podríamos pensar que el cambio de actitud de los representantes eclesiásticos frente a la brujería, debiera haber sido inmediata una vez conocidas las recomendaciones de la Suprema en esta materia, pero sabemos que las mentalidades no cambian por decreto y que es preciso el lento transcurrir de los años y el relevo generacional, para que esto ocurra. Desde luego el desinterés y la credulidad de los propios inquisidores cartageneros caso de Mañozca en lo que toca a la población negra de Nueva Granada es patente⁶⁹. Como resulta igualmente patente la propia invisibilidad de lo africano y su escasa entidad jurídica para las élites hispanas, en tiempos coloniales, como refiere Ceballos.⁷⁰

Obviamente no todo es "Zugarramurdi" en el aquelarre cartagenero. Podemos identificar ausencias destacables, en primer lugar lo que se refiere a los niños pequeños como brujos y brujas y como delatores de los participantes en las juntas diabólicas. Este rasgo común en el aquelarre vasco navarro y pirenaico carece de precedentes en el caso del Auto de Fe de 1633, La desaparición de los niños como delatores en el aquelarre se debe a las resoluciones de la Suprema en 1614, donde se indica expresamente la recomendación de reconciliar "*ad cautelam*" a los menores y no tomarlos demasiado en serio⁷¹. Una vez fuera los niños de la estructura de la Junta diabólica, con ellos desaparecen del aquelarre cartagenero otro de los referentes esenciales del "modelo Zugarramurdi" como son los sapos. Puesto que el cuidado de los sapos era responsabilidad de los niños del aquelarre, su desaparición de los procesos, afecta igualmente a su misión cuidadora, siendo los sapos sustituidos en el caso cartagenero por los diablos familiares de nombres grotescos que el diablo entrega a cada neófito, como hemos visto. Tanto los sapos en Zugarramurdi, como los diablos familiares de Cartagena simulan la tutela y protección acreditada, pero de forma invertida del propio "ángel de la guarda". Otro de los aspectos ya señalados que marcan una distancia importante antes los dos aquelarres es el peso que en Zugarramurdi adquiere la iglesia satánica con sus misas negras y la exposición sensible de sus excrementos ne-

69. La postura del inquisidor Juan de Mañozca y su credulidad en lo que a materia de brujería se refiere queda reflejada en la carta al consejo de la Suprema en plena "epidemia de brujas" en la región de Antioquia, en las minas de Zaragoza, escrita el 16 de Marzo de 1622. ÁLVAREZ ALONSO, Fermina, *La Inquisición en Cartagena de Indias durante el siglo XVII*, Madrid: FUE, 1999. pp. 315-316.

70. Op. Cit. CEBALLOS, María Luz, p. 174

71. Op. Cit. HENINGSSEN, Gustav. *The Salazar Documents*, p. 481.

fandos. Quizá la diferencia más destacable entre un modelo y otro sean las hogueras. Si bien padecieron tortura algunas de las encausadas en el proceso cartagenero no fueron en ningún caso relajadas por el brazo secular en la hoguera⁷².

¿Y dónde queda lo africano? En informaciones de los expedientes inquisitoriales asociados con el caso de las brujas de Zaragoza en la región de Antioquia (1622)⁷³ e incluso en expedientes anteriores como los estudiados por Ceballos⁷⁴, es posible identificar rasgos culturales de origen africano aportados por los esclavos negros a la sociedad colonial novogranadina, caso de comestibles como el cuscús, instrumentos musicales generalmente tambores de mano como el *adufe*, "al estilo infiel", danzas rítmicas como el *bunde* asociado a reuniones y juntas de esclavos⁷⁵, así como formas de culto anímicos, posesiones y expresiones rituales relacionadas con el culto a los difuntos. Quizá en esos primeros tiempos de construcción de la sociedad novogranadina, los negros esclavos bozales, nacidos en África y todavía sin el proceso de aculturación profundo que la instrucción lingüística y religiosa propiciaron, poseían una capacidad para proyectar y expresar ese tipo de bagaje cultural que posteriormente, las negras mulatas y criollas, caso del proceso de 1633, habían perdido o modificado sustancialmente. El hecho, como constata Maya Restrepo⁷⁶ que en la Colombia contemporánea de ascendente africano no se registren actualmente prácticas de culto religioso del estilo de la Santería cubana, Umbanda, Candomblé o Vudú⁷⁷, como sí aparecen en lugares asociados al comercio nefando de esclavos como el Caribe antillano, Brasil o Venezuela, contribuye más si cabe a invisibilizar los antecedentes africanos de la población afrodescendiente de Colombia. Otro de los factores que contribuyeron a la invisibilidad de lo africano probablemente fue la realidad híbrida resultante de la nueva sociedad colonial en la cual, como indica Rafael Antonio Ruiz, el cristianismo se africanizó y los rituales y expresiones africanas se cristianizaron resultado del nuevo modelo de convivencia⁷⁸. Así podemos apreciar cómo españoles, mulatos, negros e indios compartían, cuando era preciso, sus propios referentes ceremoniales. Quizá el caso más notable sea el de Paula de Eguiluz, acusada reiteradas veces por bruja y cuyos conocimientos médicos eran empleados no sólo por

72. El caso de Paula Eguiluz, se dice que fue relajada, pero no se ha encontrado documentación precisa que lo pueda probar de forma firme. Según la autora de la tesis fueron cinco las personas condenadas a muerte en la hoguera en Cartagena de Indias, pero ninguna bruja Op. Cit. GÖGGEL, Sonia, p. 99.

73. MAYA RESTREPO, Luz Adriana, "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622. En: *América Negra*, 4, pp. 85-98, 1992.

74. Op. Cit. CEBALLOS, María Luz, pp. 125-154.

75. DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, "Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: Aproximaciones a las culturas negra y mulata em el Nuevo Reino de Granada" . En: *Historia*, 60 (2) pp. 28-37, 2005.

76. MAYA RESTREPO, Luz Adriana, "África: legados espirituales en la nueva granada, siglo XVII". En: *Historia Crítica*, 12 pp. 29-42, 1996.

77. Diferentes cultos animistas afroamericanos.

78. Op. Cit. DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, p. 31.

los españoles, sino por los propios inquisidores que la juzgaron⁷⁹. De igual modo, los conjuros y prácticas de hechicería permitieron una mezcla fecunda entre las distintas tradiciones, hispana, indígena y africana en la Nueva Granada del siglo XVII⁸⁰.

Maya Restrepo propone nuevas formas de analizar los documentos inquisitoriales para encontrar vestigios de esta africanidad en cuestiones como la expresión corporal, el lenguaje (combinación de categorías que expresa según el concepto de "corp-oralidad"), el culto a los antepasados, el conocimiento de herbolaria o las prácticas de la medicina tradicional, las danzas o las relaciones sexuales como actos de resistencia esclavista o "cimarronaje" simbólico⁸¹.

¿Qué vieron entonces los inquisidores en el Auto de Fe de 1633? Desde luego poco les preocupó constatar la realidad negra cartagenera puesto que aplicaron sin más el "modelo Zugarramurdi", al menos en este caso. Conocemos por los documentos que hubo notables infracciones en los interrogatorios con respecto al protocolo inquisitorial y que las encausadas tuvieron la oportunidad de hablar entre sí en las cárceles secretas⁸². Probablemente pactaron un tipo de confesión común o identificaron pronto lo que los inquisidores "buscaban" en la confesión y, cuando era preciso, en la práctica de la tortura; es decir corroborar la importancia de la epidemia de brujas de Tolú y Cartagena, por su asimilación casi perfecta al "modelo Zugarramurdi". De esta forma, la proyección sobre el "otro" que los inquisidores tenían en su imaginario, ya fueran indios o muy especialmente negros, los asimilaba a criaturas del diablo cuyas expresiones culturales, desconocidas e invisibles para los inquisidores, debían coincidir con el caso más célebre, a la vez que trágico, registrado en los anales inquisitoriales españoles: el proceso de Zugarramurdi.

79. Op. Cit. GÖGSEL. Sonia, p. 185.

80. TEJADO FERNÁNDEZ, Manuel. *La vida social en la Cartagena de Indias*. Sevilla: CSIC, 1954.

81. Op. Cit. MAYA RESTREPO, Luz Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada. Siglo XVII*, pp. 680-721.

82. Op. Cit. MAYA RESTREPO, Luz Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada. Siglo XVII* p. 584.

Bibliografía

- ÁLVAREZ ALONSO, Fermína. *La Inquisición en Cartagena de Indias durante el siglo XVII*, Madrid: FUE, 1999.
- AMELANG, James S. "Invitación al aquelarre. ¿Hacia dónde va la Historia de la Brujería". En: *Edad de Oro*, XXVII, pp. 29-45, 2008.
- ANKARLOO, Bengt y HENNINGSEN, Gustav. "La brujería europea en la Edad Moderna". En: *Historia*, 136, pp. 12-22, Madrid: Historia 16, 1987.
- ANKARLOO, Bengt y HENNINGSEN, Gustav (ed.) *Early modern european witchcraft*: Oxford: Oxford University Press, 1990.
- AZURMENDI, Mikel. *Nombrar, embrujar*. Irún: Alberdania, 1993.
- AZURMENDI, Mikel. "A vueltas con el término aquelarre". En: *RIEV. Cuadernos*, 9. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, pp. 43-53, 2012.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan. "Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)". En: *Espacio, Tiempo y Forma*, IV (7), pp. 71-99, 1994.
- CAÑIZARES- ESGUERRA, Jorge. *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Marcial Pons: Madrid, 2008.
- CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*, Madrid: Revista de Occidente, 1961.
- CARO BAROJA, Julio. *Brujería vasca*, San Sebastián: Txertoa, 1975.
- CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechizeras y de la posibilidad y remedio dellas*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño. Castañega [1529], 1994.
- CEBALLOS, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Medellín: Editorial Universidad Nacional, 1995.
- CERVANTES, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder: Barcelona, 1995.
- COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*, Altaya: Barcelona 1997 [1976].
- CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro. *Brujería y hechicería en el Obispado de Cuenca*. Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca, 1990.
- DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente, (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid: Taurus, 1989.
- DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio. "Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: Aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada". En: *Historia*, 60 (2) pp. 28-37, 2005.
- FARBERMAN, Judith. *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *Maleficios corporales*, Quito: Abya-Yala, 2011.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *Hechiceros y Ministros del Diablo*. Quito: Abya-Yala, 2012.
- FERNÁNDEZ NIETO, Manuel. *Proceso a la brujería. En torno al auto de fe de los brujos de Zugarramurdi. Logroño 1610*. Madrid: Tecnos, 1989.
- FRAZER, George J. *La Rama Dorada*, México: Fondo de Cultura Económica, [1890] 1995.
- GARI LACRUZ, Ángel. "Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral. *Temas de Antropología Aragonesa*, 4 pp. 241-261, 1993.
- GINZBURG, Carlo. *Els Benandanti. Bruixeria i cultes agraris als segles XVI i XVII*, Valencia: Universitat de València, [1966] 2011.
- GINZBURG, Carlo. *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Península; Barcelona, [1989] 2003.
- GÖGGEL, Sonia. *Las brujas y hechiceras frente a la inquisición de Cartagena de Indias en el Siglo XVII*. Monografías de Tesis, Universidad de los Andes, Bogotá, 1990.
- HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las brujas*, Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- HENNINGSEN, Gustav. "La evangelización negra: Difusión de la magia europea por la América colonial". En: *Revista de la Inquisición* 3, pp. 11-29, 1994.

- HENNINGSSEN, Gustav (Edit.). *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden: Boston: Brill; 2004.
- HENNINGSSEN, Gustav. "El invento de la palabra aquelarre". En: *RIEV. Cuadernos*, 9, *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, pp. 55-66, 2012.
- HORSWELL, Michael J. *La descolonización del "sodomita" en los Andes coloniales*. Quito: Abya-Yala, 2010.
- IDOATE, Florencio. *Un documento de la inquisición sobre brujería en Navarra*, Pamplona: Aranzadi; 1972.
- IDOATE, Florencio. *La Brujería en Navarra y sus Documentos*, Pamplona: Príncipe de Viana, 1978
- LANCRE, Pierre de. *Tratado de Brujería vasca. Descripción de la Inconstancia de los Malos Ángeles o Demonios*, Tafalla: Txalaparta, [1612] 2004.
- LEVACK, Brian, P. *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Alianza Editorial: Madrid, 1995.
- MARCOS CASQUERO, Manuel Antonio y RIESCO ÁLVAREZ, Hipólito B. *Pedro de Valencia. Obras Completas, VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Universidad de León, 1997.
- MAYA RESTREPO, Luz Adriana. "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622". En: *América Negra*, 4, pp. 85-98, 1992.
- MAYA RESTREPO, Luz Adriana. "África: legados espirituales en la nueva granada, siglo XVII". En: *Historia Crítica*, 12 pp. 29-42, 1996.
- MAYA RESTREPO, Luz Adriana. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada. Siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.
- MEDINA, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias*, 1899.
- MONGASTÓN, Juan de. *Relación de las personas que salieron al auto de la fe...* Edición de Manuel de las Rivas, Logroño, [1611] 1993.
- POLIA MECONI, Mario. *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- RAMALLE GÓMARA, Enrique y AZURMENDI INCHAUSTI, Mikel (Edits). *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010.
- REGUERA, Iñaki. "La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo". En: *RIEV. Cuadernos*, 9, *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, pp. 240-283, 2012.
- SÁNCHEZ, Josué. "La imposición del diabolismo cristiano en América". En: *Cuadernos del Minotauro*, 5, pp.23-47, 2007.
- SÁNCHEZ BOHORQUEZ, José Enrique. "La hechicería, la brujería y el reniego de la fe. Delitos comunes entre blancos y negros esclavos". En: SPLENDIANI, Anna María, et al, *Cincuenta años de la inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias. 1610-1660, Vol. 1*, pp. 209-227, Santa Fe de Bogotá: Centro Editorial Javeriano 1997.
- SPLENDIANI, Anna Maria, et al. *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, cuatro volúmenes, Santa Fé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997
- SPRENGER, Jacobo y (KRAEMER) INSTITORIS, Enrique. *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. Malleus Maleficarum*, Valladolid: Maxtor, [1486] 2004.
- TAUSIET, María. "Brujería y eucaristía. El aquelarre como antivisión". En: *RIEV Cuadernos*, 9 *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, pp. 66-89, 2012.
- TEJADO FERNÁNDEZ, Manuel. *La vida social en la Cartagena de Indias*, Sevilla: CSIC, 1954.
- USUNÁRIZ, Jesús María. "La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)". En: *RIEV. Cuadernos*, 9, *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, pp. 306-350, 2012.
- USUNÁRIZ, Jesús María (ed.) "Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIX-XIX)" *RIEV. Cuadernos*, 9, *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 2012.