



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de
tradición africana en la Nueva España, siglo XVII.**

TESIS

Que para obtener el título de:

Licenciada en Historia

Presenta:

Sari Dulce María Meléndez Barrera

Directora de tesis:

Dra. Clara Inés Ramírez González



Ciudad Universitaria, CDMX, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Quiero agradecer en primer lugar a las mujeres en quienes he encontrado apoyo, guía e inspiración. A la Doctora Clara Inés Ramírez González, por ser parte de mi formación como historiadora, por ser más que profesora, por ser amiga, compañera, maestra de vida y un gran ejemplo para todas las mujeres que nos hemos formado a su lado. A la Maestra Carolina Narváez por enseñarme que más vale ser con miedo a dejar de ser por miedo, por sus comentarios siempre atinados, por su indignación feminista, por su amistad. A todas las compañeras del Seminario de Titulación Historia con Perspectiva de Género, quienes me acompañaron y fortalecieron durante cada paso del desarrollo de esta investigación.

A las integrantes del grupo de investigación “Escritos de mujeres, siglos XVI al XVIII”, por su tenacidad y fortaleza, por trabajar en recuperar y dignificar la memoria de nuestras ancestas. Así mismo agradezco al proyecto PAPIIT “Archivos de mujeres. Un espacio para la memoria de las mujeres en la historia” (PAPIIT IN403316), a cargo de la Doctora Clara Inés Ramírez González, por su apoyo y guía, lecturas y comentarios a lo largo de esta investigación.

Agradezco al proyecto PAPIIT “Los médicos de la Real Universidad de México en la sociedad novohispana. Siglos XVI al XVIII” (PAPIIT IA400916), dirigido por el Doctor Gerardo Martínez Hernández, el cual me otorgó una beca de titulación para realizar esta investigación. También quiero agradecer de manera muy especial a la Fundación Lorena Alejandra Gallardo, especialmente a Julienne Gallardo, por acogerme durante mis estudios de licenciatura y apoyarme en todas las formas posibles.

Mi infinito amor y gratitud a mis padres, Edith y Salvador, y a mis hermanos Arturo y Guibal, por su apoyo incondicional durante todas las etapas de mi vida y en todos los proyectos que he emprendido; a mis abuelos, quienes son mis raíces, por sus historias y por su cariño.

Un agradecimiento dulce como los caramelos de Elegguá, a mi compañero, William Aguiar, por acompañarme durante el viaje que ha significado la realización de esta investigación, por su apoyo sin fronteras, por estar de mil maneras.

Para mis amigos y amigas, Carol, Claudia, Karyani, Layla, Lia, Meztli, Ociel, Paola, Roxanna, un gran agradecimiento, pues han estado a mi lado, en buenos momentos, pero sobretodo en los malos, por ser más que amigos.

Finalmente, agradezco a los profesores y profesoras, algunos de los cuales son parte del sínodo de mi tesis, quienes a lo largo de mis años de estudio, han compartido conmigo su tiempo y pasión y han contribuido a mi formación como historiadora y como persona. Así mismo, y de manera simbólica, pero necesaria, agradezco a los millones de mexicanos y mexicanas que con su trabajo y esfuerzo han pagado mi educación, a la Universidad pública y gratuita.

A la memoria de Anthony Campos

Índice

Introducción	1
Otros caminos explorados.....	3
El corpus documental y las acusadas	8
Metodología y conceptos básicos	12
La <i>bantuidad</i> novohispana	20
Ser mujer negra y bruja en la Nueva España	23
La grandeza de las mujeres. Tradición y resistencia	26
El recorrido	28
Criterios de transcripción	28
I. Amor y odio: Prácticas de poder	30
Amansar amos y esposos	31
Ligaduras, sapos y magia destructiva.....	43
Remedios para ser bien queridas.....	52
Reflexiones finales.....	63
II. Hablar por el pecho y otros sistemas de adivinación.....	65
Adivinación: don o profesión	66
Hablar por el pecho.....	69
Serpientes, gallinas y otros seres	79
Otros sistemas adivinatorios.....	93
Reflexiones finales.....	100
III. Sombras.....	102
Sombra y cuerpo humano	103
Dañar la sombra	113
Curar la sombra.....	119
Sanadoras y medicina de tradición africana	123
Reflexiones finales.....	130
Conclusiones	134
Anexos	140
ANEXO 1. Documentos consultados	140

ANEXO 2. Años de producción de documentos	146
ANEXO 3. Provincias culturales y étnicas del África Bantú	147
ANEXO 4. Práctica en causa de brujos	148
ANEXO 5. Casos de brujería y hechicería en la Nueva España (1570-1730)	150
ANEXO 6. Remedios para amansar	153
ANEXO 7. Huesos de muertos y tierra de sepultura.	164
ANEXO 8. Ligaduras.....	169
ANEXO 9. Zarpazo.	170
ANEXO 10. Remedios para ser bien queridas	172
ANEXO 11. Hablar por el pecho	181
ANEXO 12. Sanadoras.....	183
Bibliografía	184

Introducción

Este es el resultado de casi tres años de investigación académica y empírica, entre historias familiares, *elekes*¹ de santo, calles, bibliotecas y pláticas informales. Cada elemento, libro y persona que consulté contribuyeron a la búsqueda inicial y vital que me ocupaba: mis orígenes.

Lo que surgió como una preocupación íntima, devino en la presente tesis. Mi interés por las culturas afroamericanas y por la participación de la población africana y afrodescendiente en la conformación de lo que hoy es México me llevaron a estudiar la contribución cultural de los millares de personas de ascendencia africana que a lo largo de cinco siglos han estado presentes en nuestro país.

Un afortunado comentario sobre los casos de las mujeres que hablaban por el pecho inició el camino de este recorrido.² Esta práctica de adivinación por medio de ventriloquía, que sólo fue realizada por personas afrodescendientes en la Nueva España, permitió construir el camino para intentar rastrear prácticas de tradición africana por medio documentos inquisitoriales.

La hipótesis de la que parte esta investigación es que diversas prácticas religiosas y expresiones culturales de tradición africana pueden vislumbrarse en algunos documentos que increpan a africanas y afrodescendientes por brujería o hechicería. Las acusadas fueron herederas, guardianas y transmisoras de prácticas transatlánticas. Esta herencia africana formó parte de los medios y herramientas con los cuales la población de ascendencia africana se enfrentó de manera creativa y activa a su realidad novohispana

El propósito principal de esta tesis es hacer un análisis de prácticas religiosas de tradición africana plasmadas en documentos inquisitoriales de acusaciones de brujería y hechicería contra africanas y afrodescendientes en la Nueva España del

¹ Así se llama en idioma lukumí a los coloridos collares que representan a cada orisha de la Regla de Ocha o Santería Cubana, religión de origen yoruba.

² Agradezco a la Doctora Clara Inés Ramírez por platicarme sobre estos casos inquisitoriales.

siglo XVII. También es mi objetivo conocer las formas en que estas mujeres conservaron y transmitieron algunas expresiones de la cultura bantú de la que fueron herederas. Así mismo, entender cómo este conocimiento, al igual que otros conocimientos de los que se apropiaron en su contacto con otros grupos étnicos, fue útil para enfrentarse al mundo en el que vivieron.

Los documentos inquisitoriales que refieren a población negra son abundantes en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación. Hombres y mujeres con calidad de negros/as, mulatos/as, pardos/as y demás clasificaciones de casta, fueron acusados y acusadas por prácticas que las autoridades religiosas del momento, así como sus denunciantes, interpretaron como brujerías o hechicerías. He optado por estudiar únicamente casos en los que las acusadas sean mujeres, debido a que el corpus documental existente es lo suficientemente nutrido como para hacer un análisis de esta forma y porque me resulta de vital importancia rescatar las historias de estas mujeres de las que me considero heredera.

El intento por rastrear rasgos de religiosidad de tradición africana no pretende reconstruir religiones, entendidas éstas como sistemas cerrados de creencias,³ sino que intento rastrear algunos ritos, creencias, ingredientes, que permitan trazar un esbozo del bagaje africano practicado por las mujeres aquí estudiadas. Por ejemplo, el uso de huesos humanos y tierra de sepultura en los trabajos de estas mujeres es una constante a lo largo del trabajo, aunque los casos no son numerosos. Estos elementos sirven de metáfora en esta investigación como ejemplo de la tradición africana presente en los casos estudiados, pero que la mayoría de las veces no es evidente para los ojos de quien los estudia, pues no siempre está explícito su uso en las prácticas retratadas en los documentos.

Existe una amplia discusión sobre los alcances de la evangelización en África durante el siglo XV,⁴ pues se consideró que por haberse realizado bautizos masivos

³ Cyriaque Simon Pierre Akomo Zogue, *La religiosidad Bantú y el Evangelio en África y en América (Siglos XVI-XVIII)*, Cartagena: Pluma de Mompox, 2008. Pág. 28.

⁴ Tan solo ocho años después de que los portugueses *descubrieran* África, en 1490, el rey kongo Nzinga a Nkuwu aceptó convertirse al catolicismo como estrategia política, lo que abrió las puertas a la evangelización de la población. Sin embargo unos cuantos años después el rey kongo renunció al catolicismo y el reino regresó a las creencias ancestrales, pese a que la empresa evangelizadora se expandía con el tráfico de esclavos, el respaldo político y la aceptación de la misma decreció. Víd. Nigolás Ngo-Mvé, "Historia de la población negra en México: Necesidad de un enfoque triangular" en Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (comps).

y por haberse impartido rápidos catecismos antes de que las personas esclavizadas se embarcaran rumbo a América, los africanos y africanas conocían el evangelio, lo habían aceptado y al faltar a los principios de la fe podían ser reprendidos por las instituciones a las que atañían esas faltas, es decir, a los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición.

Si bien la mayoría de los africanos y africanas llegadas a América eran legalmente pertenecientes a la religión católica debido a que estaban bautizados, su aprehensión de la fe, la liturgia y los conceptos básicos de la religión debieron ser prácticamente nulos. Lo anterior no implica que existieran excepciones, sobre todo cuando se trataba de una o dos generaciones posteriores al arribo al Nuevo Mundo.

Según Ignacio Abello, fue a partir de la hechicería cuando se dio el primer encuentro real de culturas.⁵ Esta aseveración es pertinente en este caso porque los grupos dominantes trataron de entender las prácticas y creencias de la población de ascendencia africana mediante su conceptualización como brujerías y hechicerías. Esta conceptualización provocó en su momento, persecución y castigo a estas mujeres, lo que implica que como estudiosos y estudiosas de estos fenómenos se debe tener un gran respeto por los casos y documentos con los que se trabaja.

Otros caminos explorados

A partir de la obra del antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, quien fue pionero en los estudios afromexicanos durante la primera mitad del siglo XX, ha existido un, cada vez más profundo y constante, interés por estudiar la *presencia negra* en México. En 1946 Aguirre Beltrán publicó *La población negra de México*⁶, tras ganarse una beca de la Fundación Rockefeller para estudiar bajo la dirección de Merville J. Herskovits, el célebre antropólogo e historiador estadounidense pionero en los

Poblaciones y culturas de origen africano en México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005. (Colección Africanía), Pág. 51. Cfr. Akomo Zogue, *Op. Cit.*, Pág. 175.

⁵ Ignacio Abello, "Las brujas y la Inquisición" en *Las mujeres en la historia de Colombia*, Tomo II, Bogotá: Grupo Editorial Norma, Consejería Presidencial para la política social, 1995. Pág. 161.

⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, 3era edición, México: INAH, 1989.

estudios afroamericanos. *La población negra en México* es un profundo estudio sobre el origen étnico y el desarrollo histórico de las poblaciones de origen africano esclavizadas y traídas a lo que actualmente conocemos como México. En este estudio se hace evidente que la mayoría de estas personas procedían del área centro occidental africana, la cual ha sido denominada por diversos especialistas como *área bantú*, debido a que los pueblos que en ella habitan y habitaron comparten diversos rasgos históricos y culturales, aunque no se profundiza en esos rasgos.

Estudios como los de Nicolás Ngou-Mvé⁷ aportan al conocimiento del origen étnico de las personas esclavizadas que llegaron a México durante los siglos XVI al XVIII. Este autor los denomina *bantús*, por ser originarios del área lingüística y cultural bantú, que se explicará más adelante. Es importante señalar que durante los mismos siglos no sólo llegaban barcos llenos de personas esclavizadas a la Nueva España, sino a prácticamente todo el continente americano, por lo que gente de los mismos grupos étnicos podían llegar al Virreinato del Perú, Brasil, al Virreinato de Nueva Granada, o Cuba. De tal forma, entre las personas esclavizadas de América latina existieron fuertes vinculaciones culturales, lingüísticas e históricas, por lo que es pertinente la realización de estudios comparativos entre estos grupos, como se verá más adelante.

Si bien existen gran cantidad de estudios sobre las culturas afroamericanas del pasado y del presente, los estudios sobre religión desde la historia y la antropología se han centrado principalmente en Brasil, Colombia, Cuba y Haití; inclusive aquellos que tratan de ser más generales, como el de Cyriaque Simon Pierre Akomo Zogue⁸, tratan sobre casos en dichos países. Entre los estudios sobre religiones podemos citar, para el caso cubano, las obras de Fernando Ortiz, especialmente *Los negros brujos* de 1906,⁹ y las obras de Lydia Cabrera¹⁰ y Natalia

⁷ Nicolás Ngou-Mvé, *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994.

⁸ Cyriaque Simon Pierre Akomo Zogue, *Op. Cit.*

⁹ Fernando Ortiz, *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985.

¹⁰ Lydia Cabrera, *Reglas de Congo Palo Monte Mayombe*, Miami, Peninsular Printing, INC, 1979.

Bolívar Aróstegui,¹¹ entre otros. Cabe mencionar que los estudios históricos sobre religiosidad afrocubana resultan especialmente útiles para esta investigación, pues muchos de ellos tratan sobre la Regla Conga o Regla de Palo Monte, la religión afrocubana más antigua y con expresiones bantúes muy claras, como lo demuestran los estudios de Jesús Fuentes Guerra,¹² Joel James Figuerola,¹³ y la ya mencionada, Natalia Bolívar Aróstegui.

En Colombia, Luz Adriana Maya Restrepo realizó un estudio titulado *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*,¹⁴ en el cual trata de las acusaciones de brujería hacia los africanos y afrodescendientes en Nueva Granada, no como expresiones de fenómenos religiosos en sí, sino como muestras de resistencia e identidad. Es necesario acotar que en la mayoría de los estudios históricos sobre las expresiones culturales, en específico las religiosidades de origen africano, hasta ahora citados se utilizan fuentes judiciales.

Para el caso de Brasil existe también un amplio estudio de las religiones afrobrasileñas, así como importantes estudios históricos sobre estas religiones durante la época colonial, como son los de Roger Bastide¹⁵ y James H. Sweet¹⁶. Quiero hacer un énfasis en *Recreating Africa* de James H. Sweet pues utiliza documentación inquisitorial que interpreta a la luz de un amplio conocimiento sobre las expresiones culturales bantúes del siglo XVI y XVII.

¹¹ Natalia Bolívar Aróstegui, *Ta Makuende Yaya y las reglas de Palo Monte: mayombe, brillumba, kimbisa, shamalongo*, La Habana, Editorial José Martí, 2013.

¹² Jesús Fuentes Guerra, *La regla del Palo Monte un acercamiento a la bantuidad cubana*, La Habana: Ediciones UNIÓN, 2012.

¹³ Joel James Figuerola, *La brujería Cubana. La regla del Palo Monte*, Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2009.

¹⁴ Luz Adriana Maya Restrepo, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005. *Vid.* También “África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII” disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2180533.pdf> [Consultado el 23 de abril de 2017].

¹⁵ Roger Bastide, *The African religions of Brazil: toward a sociology of the interpenetration of civilizations*, Baltimore: Jonh Hopkins University, 1978.

¹⁶ James H. Sweet, *Recreating Africa. Cultura, kinship, and religion religion in the African-portuguese world, 1441-1777*, Chapell Hill-Londres: The university of North Carolina Press, 2008.

En México, existen pocos estudios sobre la religiosidad de tradición Africana en la Nueva España y a lo largo de la historia de nuestro país. El tema de la brujería practicada por africanos y afrodescendientes ha sido trabajado principalmente por Luz Alejandra Cárdenas Santana¹⁷ y Gonzalo Aguirre Beltrán.¹⁸ Sobre esta brujería en Nueva España, tratada como una posible expresión cultural de tradición africana, las investigaciones de Joan Bristol¹⁹ son pioneras.

En el 2011, Lourdes Mariana Sánchez Garza, presentó la tesis de licenciatura en Historia titulada *Mulatas y negras brujas ante la Inquisición. El lado oscuro de la sociedad novohispana en el siglo XVII*,²⁰ la cual es posiblemente la tesis publicada más cercana a lo que aquí presento en tanto que las fuentes que Sánchez Garza utilizó fueron también documentos inquisitoriales y que el grupo social al que estudia es el mismo.²¹ Sin embargo, las diferencias son enormes dado que los objetivos y las bases teóricas de ambas investigaciones son diferentes. Para Sánchez Garza el principal objetivo es analizar la relación entre las mujeres negras y el Demonio, según la sociedad novohispana. La tesista hace un breve recorrido por la historia de cómo llegaron las personas esclavizadas a la Nueva España, pero su objetivo no es de ninguna manera indagar sobre las posibles peculiaridades culturales de esta población, aunque en más de una ocasión hace sentencias del tipo “la brujería entre los africanos”, sin especificar el periodo histórico del que habla, el grupo étnico al que se refiere o por lo menos dar una cita que permita entender sus aseveraciones. Pese a la poca información sobre África, así como de literatura especializada accesible para jóvenes historiadores e historiadoras, como también lo padecí al realizar esta investigación, me parece que es injustificable la

¹⁷ Luz Alejandra Cárdenas Santana, *Hechicería, saber y transgresión: afromestizas ante la Inquisición: Acapulco, 1621-1622*, México: S/e, 1997.

¹⁸ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México: Universidad Veracruzana, 1992.

¹⁹ Joan Bristol, *Christians, blasphemers and witches. Afro-Mexican ritual practice in the seventeenth century*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007 y "Negotiating authority in New Spain: Blacks, mulattos and religious practice in the seventeenth century", (Tesis doctoral), University of Pennsylvania, 2001.

²⁰ Lourdes Mariana Sánchez Garza, *Mulatas y negras brujas ante la Inquisición. El lado oscuro de la sociedad novohispana en el siglo XVII*, tesis de licenciatura en Historia, México, FES-Acatlán, UNAM, 2011.

²¹ En ausencia de una relación explícita de los documentos que la tesista utilizó para realizar su investigación, fue difícil determinar con seguridad cuántos y cuáles documentos usados por Sánchez Garza también se usaron para realizar el presente trabajo.

ambigüedad profunda respecto a lo africano y afrodescendiente en la investigación de Sánchez Garza.

Pese a la gran cantidad de hombres y mujeres de origen africano que fueron esclavizados y traídos a la Nueva España, y a la cantidad de fuentes documentales sobre acusaciones de brujería hacia esta población durante toda la colonia, los estudios históricos afromexicanos se han centrado en otros ámbitos, como la economía o las rebeliones, pero no en rastrear expresiones culturales de tradición africana como pueden ser la magia y la religiosidad. Sin embargo debo acotar que existe un buen número de trabajos sobre cofradías de afrodescendientes, los cuales sin duda han aportado importantes datos sobre la asimilación del catolicismo y la inclusión de esta población en la práctica religiosa de las urbes coloniales y que también representaron importantes formas de socialización y comunicación.²²

En general, los estudios históricos sobre la población africana y afrodescendiente se han centrado principalmente en tres corrientes: los que tratan de las contribuciones económicas directas e indirectas de esta población en la conformación de México, con énfasis en el sistema esclavista; los que tratan sobre las rebeliones, palenques y expresiones de resistencia, participación en milicias; y los que tratan sobre la vida cotidiana e historia cultural como infancia, participación en cofradías, familia y matrimonio. En las primeras dos corrientes el sujeto histórico es principalmente el hombre de ascendencia africana o bien la comunidad de afrodescendientes en su conjunto, bajo la supuesta inclusión de hombres y mujeres en lo universal masculino, es decir: el hombre afrodescendiente. La falaz inclusión de las mujeres ello ha tenido como consecuencia, no sólo para la historia de la diáspora africana sino para prácticamente toda la Historia escrita en occidente, la invisibilización de las mujeres, así como de sus acciones y contribuciones al devenir histórico. En la última corriente, destaca que los sujetos históricos pasan a ser las

²² *Víd.* Nicole von Germeten, *Black Blood Brothers. Confraternities and social mobility for Afro-mexicans*, Florida, University of Florida, 2006; Estela Roselló Soberón, *La cofradía de los negros: una ventana a la tercera raíz: El caso de San Benito de Palermo*, tesis de licenciatura en Historia, México, FFYL-UNAM, 1998; un excelente estudio introductorio es: Cristina Verónica Masferrer León, "Por las ánimas de los negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII)", *Cuicuilco*, Vol. 18, Núm. 51, México, mayo-agosto, 2011.

niñas y niños, las mujeres.²³ En cuanto a trabajos históricos específicamente sobre mujeres africanas y afrodescendientes en la Nueva España se encuentran los de María Elisa Velázquez y, de la antes mencionada, Luz Alejandra Cárdenas Santana.²⁴

Son sensiblemente pocos los textos que se han dedicado exclusivamente a la población femenina de ascendencia africana, o que han dedicado parte de su estudio a tratar esta población; a veces el trabajo resulta más un mero apéndice, que un intento por entender a esa población en sí y para sí. La presente investigación pretende contribuir al conocimiento de las mujeres de ascendencia africana novohispana, con miras de aportar a la construcción constante de una genealogía de mujeres afro en México.

El corpus documental y las acusadas

El corpus documental utilizado para realizar esta investigación provino completamente del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación en la Ciudad de México. La búsqueda documental se realizó durante cinco meses, tiempo en el cual consulté 64 volúmenes microfilmados del ramo, siendo éstos únicamente los que la búsqueda en la Guía General arrojó.²⁵

La búsqueda se realizó en la Guía General del AGN con palabras clave como brujería, hechicería, mujer, negra, mulata, parda, hablar por el pecho, zahorí²⁶ y supersticiones, acotando los años que interesan en este trabajo. Posteriormente, consulté el corpus documental utilizado por Gonzalo Aguirre Beltrán en su libro *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*,²⁷ donde encontré que muchos de los documentos recuperados por el antropólogo también

²³ Vid. Cristina Masferrer León,, *Familia, niñez e identidad social entre los esclavos de origen africano de la ciudad de México en la primera mitad del siglo XVII*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH, 2009.

²⁴ María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México: PUEG-UNAM/INAH, 2006. (Colección Africanía, 2).

²⁵ Ver anexo "Documentos consultados en esta investigación".

²⁶ Una zahorí es una persona con capacidad para conocer lo desconocido, es decir con habilidades de adivinación.

²⁷ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Op. Cit.*, 1992.

formaban parte de la lista de documentos que me encontraba consultando.

Para mi sorpresa, de una lista inicial de 112 documentos, únicamente existían 90. Además, al revisar cada volumen encontré otros 29 documentos que no se encontraban registrados en la Guía General, lo que dio un total de 119 documentos potencialmente útiles para esta investigación. Sin embargo, tras la lectura de todos los documentos se descartaron algunos, debido a que la información que proporcionaban no era relevante o a que se encontraban incompletos, al grado de tratarse tan solo de la portada del expediente inquisitorial. Finalmente, fueron 116 documentos los que se utilizaron para este estudio. Sin embargo, no todos han sido citados al interior del texto, su lectura sirvió como guía para entender el universo de los documentos hallados, pero no formaron parte directamente de la construcción del mismo.

De los 119 documentos, únicamente siete tenían la palabra brujería en la descripción del expediente, 32 contenían la palabra hechicería y 16 hacían referencia al hablar por el pecho u otras formas de adivinación. Los 66 documentos restantes refieren a mujeres que dieron polvos, yerbas o sangre a terceros; que denunciaron a otras mujeres o a sí mismas, sin que se especifique por qué razón; o que hicieron maleficios, porque eran supersticiosas o porque provocaron la muerte de alguna persona.

Los años extremos de los documentos utilizados son 1570 y 1730, siendo entre los años de 1614 y 1652 donde se encuentra el mayor número de casos, 61 en total.²⁸

Pese a que esta investigación se centra en las mujeres de ascendencia africana, también recuperé documentos referentes a diez hombres, debido a que la información que otorgan es valiosa para comprender los fenómenos estudiados. Por lo tanto, hay 106 documentos referentes a mujeres, los cuales en algunos casos

²⁸ Ver anexo "Años de producción de documentos". Las fechas de producción de los documentos coinciden con las observaciones de Solange Alberro, quien nota que "en 1614 estalla una verdadera ola de denuncias y autodenuncias por hechicerías y brujerías, que no tiene parangón a lo largo de los siglos XVI y XVII de actividad inquisitorial en la Nueva España", Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Tercera Reimpresión, México: FCE, 1988. Pág. 287.

acusar a más de una mujer. Cuando fue identificable la cantidad de acusadas a las que se referían se contabilizaron una por una, mientras que en las ocasiones en que se generalizaba en un plural indeterminado como “las mulatas esclavas de la Condesa de Orizava” se contabilizaron como una. El total de mujeres identificadas fue de 116, pero esta no es más que una cifra aproximada debido a lo expuesto anteriormente.

De las 116 mujeres que aparecen en los expedientes inquisitoriales 65 fueron clasificadas de acuerdo a su calidad²⁹ como *mulatas*, 46 como *negras*, cuatro como *morenas* y una *parda*.³⁰ En el caso de las mujeres negras en algunas ocasiones se especificó la tierra a la que pertenecían, si eran *bozales*³¹ o *ladinas*.³² Así de un total de 46 mujeres *negras* dos fueron descritas como mandingas, dos como congas, una de tierra Angola, una *negra bozal*, dos *ladinas*, una *criolla*³³ y 36 sin especificar.

En el caso de los documentos referentes a varones cuatro fueron clasificados como *mulatos* y seis como *negros*. Los hombres negros eran tres *bozales*, dos de tierra Angola y uno sin especificación.

Es importante señalar que si bien los casos de hombres y mujeres que son descritos en los documentos como pertenecientes a grupos étnicos africanos fueron unos pocos, ello no implica que el resto de los individuos no fueran portadores, en diversas intensidades, de rasgos culturales de tradición africana, aunque también es posible que más de uno careciera de un vínculo más allá de lo fenotípico con la población afrodescendiente novohispana. Debe hacerse énfasis en que estas clasificaciones de casta racializantes fueron otorgadas por los inquisidores o, en

²⁹ Se conocía como “calidad” a las clasificaciones de casta de las personas, las cuales estaban determinadas por concepciones racializadas de los grupos étnicos y por el lugar de nacimiento de las personas, aunque existen estudios que señalan que además se determinaban también por el poder económico y político. Estas categorías podían ser más o menos flexibles en la convivencia social, aunque puedan parecer muy estáticas en los documentos. Vid. Patricia Seed, “The Social Dimensions of race: Mexico city 1753” en *Hispanic American Historical Review*, Vol. LXII, Núm. 4, 1982.

³⁰ Usualmente se denominaba como pardo o parda a la persona cuyos padres eran afrodescendientes e indígenas.

³¹ Es decir nacida en África.

³² Es decir nacida en Europa.

³³ Nacida en América.

ocasiones, por los amos. Estas categorías no necesariamente coincidieron con las identidades propias que cada individuo se atribuyó. Para efectos prácticos de resaltar la diversidad de la población de ascendencia africana en la Nueva España en esta investigación, que como demostró Aguirre Beltrán fue mayor que lo que los documentos aquí analizados retratan, he decidido mantener las calidades de las personas, las cuales hago explícitas junto a sus nombres cada vez que se les menciona en el texto. Sin embargo cuando es mi voz la que se refiere a estas personas utilizo el sustantivo “afrodescendiente/s” o “persona de ascendencia africana”, por ser categorías que no ponen el énfasis en la construcción racial de las personas, pues considero que las razas humanas son falacias que han servido para estigmatizar y oprimir. Mi propósito, en cambio es vincular a las personas con orígenes culturales ancestrales que deben ser dignificados.

No todas las mujeres que fueron acusadas ante el Santo Oficio fueron esclavizadas, únicamente en 20 casos se especifica que eran esclavas; sin embargo, aunque en muchos otros casos no se menciona explícitamente si eran esclavizadas, el contexto y algunos elementos que se mencionan en el documento hacen suponer que se trataba de mujeres esclavizadas. Muchas de las mujeres de ascendencia africana gozaban de libertad, aunque una libertad acotada socialmente debido a su calidad. Los oficios que estas mujeres ejercían fueron bastante diversos; entre ellas encontramos desde brujas, pitonisas, parteras y criadas, hasta vendedoras de chocolate. He optado por utilizar el adjetivo “esclavizada” y no el de “esclava” pues considero que estas personas no nacieron esclavas, sino que hubo alguien que las esclavizó y el adjetivo que cada investigador opta por utilizar implica posicionamientos políticos implícitos y explícitos al respecto.

Las acusadas procedían principalmente de la Nueva España, aunque en la mayoría de los casos no se especifica su lugar de nacimiento. Dos de ellas fueron originarias de La Habana y una más de Santo Domingo, mientras seis más procedían de África, incluyendo una mujer que dijo haber nacido durante el trayecto del barco negrero a América; también hay dos mujeres que nacieron en España.

Los lugares donde fueron producidos los documentos abarcan prácticamente toda la Nueva España, desde Guatemala hasta Durango, incluyendo un caso de Nueva Galicia.³⁴ Los lugares donde hubo una mayor concentración de casos fueron la Ciudad de México con 15, y Guadalajara y Zacatecas con 9 cada uno, lo que nos habla de cuáles eran los lugares donde se encontraba la mayor concentración de la población afrodescendiente.

Debido a que la búsqueda documental inicial se realizó en los volúmenes que contenían expedientes referidos en la Guía General, no se hizo una búsqueda exhaustiva, aun así la cantidad y riqueza de documentos encontrados fue francamente una sorpresa, especialmente en los documentos que aparecieron al revisar cada libro de Inquisición. Lo anterior me hace suponer que de realizarse una búsqueda volumen por volumen se podrían encontrar muchos más documentos que en el futuro permitirían conocer más las prácticas mágicas de la población de ascendencia africana en la Nueva España.

Metodología y conceptos básicos

El método que utilizaré está basado en el análisis documental de acusaciones y procesos contra mujeres de ascendencia africana con motivos de brujería, hechicería, prácticas adivinatorias y prácticas médicas. A diferencia de la población indígena considerada neófito, la población africana y afrodescendiente novohispana sí estuvo bajo la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición, lo cual permite tener acceso a fuentes documentales que tratan sobre las prácticas que fueron consideradas contrarias a la fe católica de esta población.

El eje principal de esta investigación es el hallar vestigios de religiosidad de tradición africana. Aunque existe una cada vez más amplia bibliografía sobre la población afromexicana, debido al desarrollo histórico y la naturaleza de las fuentes, considero que tiende a ser abstracto hablar de la tradición africana, pues muchas veces no hay claros ejemplos de en qué consiste dicha herencia y tradición más allá

³⁴ Ver anexo "Mapa. Casos de brujería y hechicería en la Nueva España (1570-1730)".

del genotipo y fenotipo de los afrodescendientes. Para ello me valgo de comparar las prácticas retratadas en los documentos inquisitoriales con expresiones similares en poblaciones afroamericanas de los diversos territorios americanos durante el siglo XVII, específicamente con ejemplos de Brasil y Colombia, que retomo principalmente de los trabajos de James Sweet³⁵ y de Fray Alonso de Sandoval.³⁶ Utilizar documentos inquisitoriales no implica que se considere que la veracidad de lo dicho por los inquisidores, e incluso de los acusantes, sea real e imparcial. Sin embargo en las descripciones de los eventos que relatan muchas veces se encuentra valiosa información, aun cuando los testificadores no necesariamente desearan centrarse en algún detalle que a los ojos de quien el día de hoy los lee puede resultar llamativo.

Así mismo, trato de vincular estos casos inquisitoriales con expresiones culturales afroamericanas del siglo XX y la actualidad, especialmente con casos de comunidades afroamericanas estudiadas por Gonzalo Aguirre Beltrán y estudios sobre el Palo Monte, religión afrocubana, partiendo de la idea de un posible origen común, aunque soy consciente de que los desarrollos históricos que tomaron los diversos grupos a lo largo de cinco siglos no permiten realizar una comparación real, sino una especie de esbozo que, considero, puede dar cierta luz sobre lo que se vivió en el siglo XVII. Esta vinculación si bien puede resultar osada, no pretende insinuar procesos ahistóricos entre las comunidades de afrodescendientes en América; se trata simplemente de un esfuerzo por entender fenómenos que a falta de fuentes de la época pueden posiblemente entenderse a grandes rasgos cuando se observan a la luz de estos ejemplos más actuales.

El corpus documental que ha sido utilizado para realizar esta investigación contiene, en las descripciones de la mayoría de los expedientes, palabras clave como hechicería, brujería, hablar por el pecho o zahorí. Sin embargo al leer el contenido de los documentos resaltan casos de magia amorosa o erótica y de conocimientos médicos. Estos casos pueden hacer referencia a dos tipos de

³⁵ James Sweet, *Op. Cit.*

³⁶ Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopia salute*, Madrid: Alianza, 1987.

procesos principalmente: a los que se daban al interior de las comunidades de afrodescendientes y los que se daban en el contacto con otros grupos sociales.

Las categorías de hechicería y brujería, según Gonzalo Aguirre Beltrán quien retoma a Bronislaw Malinowski, pueden entenderse como acciones mágicas.³⁷ Según estos autores, la magia tiende a ser de corto alcance y se repite de forma monótona en todas partes del mundo, lo que tiende a provocar que se asignen orígenes equívocos a prácticas específicas. En el caso de la practicada por los y las afrodescendientes novohispanas, el antropólogo mexicano opina que “a pesar de que es un negro quien la ejerce, como es el caso en la coyuntura colonial novoespañola, nada garantiza que la creencia, el procedimiento o la medicina no la haya tomado en préstamo de la magia cristiana que profesa el amo esclavista”.³⁸ Es importante hacer hincapié, aunque no es el objetivo de esta investigación profundizar al respecto, que en el caso de los documentos aquí estudiados no solamente está posiblemente inmiscuida la magia cristiana o pagana de los amos, también posibles prácticas religiosas y mágicas de tradición musulmana, o indígena.³⁹

Una de las aseveraciones de las que parte esta investigación es que haciendo uso del método comparativo y la descripción densa⁴⁰ de los documentos, se puede rastrear lo que Nina S. de Friedman ha llamado huellas de africanía, es decir, el bagaje cultural traído por las y los africanos esclavizados que se expresaba en historias, música, formas de organización social, representaciones icónicas, principios religiosos y demás, los cuales continuaron transmitiéndose y transformándose de manera creativa durante generaciones.⁴¹ Desde esta perspectiva se considera que los millones de seres humanos extraídos de manera

³⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México : Fondo de Cultura Económica, 1994.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Las conquistas musulmanas al norte de África surtieron influencias de diversas índoles con los pueblos subsaharianos, desde influencias religiosas hasta comercio de diversas mercancías, incluidas personas esclavizadas. *Vid.* Cyriaque Simon Pierre Akomo Zogue, *Op. Cit.*

⁴⁰ Retomo el concepto y método de descripción densa propuesto por el antropólogo Clifford Geertz en su obra *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2006.

⁴¹ Nina S. de Friedeman, “Las mujeres negras en la historia de Colombia” en *Las mujeres en la Historia de Colombia*, *Op. Cit.*, Pág. 35.

forzada de África, pese a lo deshumanizante que fue la empresa esclavista, no fueron despojados por completo de su cultura e historia, lo que permitió que contribuyeran a la conformación de las culturas regionales de los sitios a los que llegaron. Por lo tanto, si bien no en todos los casos es posible rastrear el origen de las prácticas mágicas de la población afrodescendiente novohispana, en ciertos casos muy puntuales, sí se pueden rastrear vínculos con una tradición cultural determinada, lo cual sin duda no elimina o empequeñece las apropiaciones de esta población respecto a prácticas culturales de otros grupos sociales.

El método que intenta emplearse en esta investigación no ignora los problemas metodológicos e interpretativos que investigadores como Sidney Mintz y Richard Price encuentran en él, y quienes ciertamente son autoridades en los estudios afroamericanos, pero con una corriente interpretativa diferente. Estos autores proponen que lo importante en estos estudios históricos y etnográficos no es rastrear los orígenes de las prácticas culturales, sino el cómo se ha desarrollado de manera dinámica y creativa la cultura de las poblaciones afroamericanas.⁴² Además Mintz y Price consideran que al usar fuentes de diversos lugares geográficos y de diferentes momentos históricos podría caerse no sólo en anacronismos, sino en la suposición de que las prácticas culturales perviven intactas a través del tiempo y que carecen de historicidad así como de especificidades regionales.

La principal crítica de estos autores es que las perspectivas teóricas y metodológicas que buscan orígenes y vínculos con África de la cultura afroamericana, o en plural afroamericanas, pueden restar importancia a lo que ellos consideran el punto nodal de los estudios afroamericanistas: la creación y recreación cultural de estas poblaciones, el uso creativo que hacen de las formas culturales sin importar su origen y entendiendo que la cultura no está conformada

⁴² Richard y Sally Price, "La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI" en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps), *Op. Cit.*, Pág. 181; Sidney W. Mintz, "África en América Latina, una reflexión desprevenida" en Manuel Moreno Fraginals, *África en América Latina*, México, Siglo XXI, UNESCO, 1977; Sidney W Mintz y Richard Price, *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, México: CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana, 2012.

únicamente por lo visible sino por los códigos y valores, además de que hablar de un pasado africano en abstracto contribuye a negar la diversidad cultural de las personas africanas que llegaron a América. Sin embargo, estos autores no niegan del todo que existan “supervivencias” o “retenciones” en los pueblos afroamericanos, pero argumentan que el únicamente prestar atención a ello puede obstaculizar el vislumbrar la capacidad de adaptación de la cultura afroamericana.⁴³

En esta investigación si bien un eje rector es la identificación de posibles supervivencias africanas, específicamente las relacionadas con lo que los estudiosos han llamado área bantú, no se pretende negar la creatividad e inteligencia con las que la población afroamericana afrontó la realidad en la que vivieron y viven, mucho menos negar la diversidad cultural que incluso en la costa centro occidental africana existe. Lamentablemente al carecer de bibliografía especializada u otro tipo de fuentes que me permitieran tener un conocimiento más profundo sobre la diversidad cultural del siglo XVI y XVII africano, he optado por hacer uso del concepto de cultura bantú, en un intento de nombrar y conceptualizar ese bagaje proveniente de África de una manera más acotada, lo cual explicaré más adelante.

Las dos principales categorías usadas en los documentos inquisitoriales son brujería y hechicería. Sólo ocho documentos contienen en su descripción la palabra brujería, pero al leer cada documento del corpus encontré que 12 de ellos tratan en su contenido de brujerías. En el caso de la hechicería, este resultó ser la categoría más empleada; usualmente estaba vinculada con lo que se suele denominar como magia amorosa; fueron 32 las referencias a esta categoría en las descripciones, mientras que en los contenidos fueron 42 que explícitamente usaron el concepto. El resto de los documentos contienen fórmulas del tipo “por usar yerbas para que la bien quisieran”, así como conceptos tales como maleficio, amansar, ligar y otros referentes a las prácticas adivinatorias como echar suertes, leer los rasgos de las manos o hablar por el pecho.

⁴³ *Ídem*, Pág. 95.

La inquisición, como institución europea, desde el siglo XV puso sobre la mesa el tema de la brujería y las brujas como sujetos que debían perseguirse.⁴⁴ En 1487 fue publicado el *Malleus maleficarum* o *Martillo de las brujas*, escrito por dos de los más célebres e importantes inquisidores del momento, Jacobo Sprenger y Enrique Institoris. Ese manual inquisitorial, que además contiene largas disertaciones sobre las relaciones entre el Demonio y las mujeres, fue el único que puso énfasis en el tema de la brujería, pues ni el *Repertorium inquisitorum* de 1494, ni el *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eyerich de 1376 y reeditado en 1503, prestan tanta atención al tema ni retoman al manual.⁴⁵ Según esta literatura, la brujería puede entenderse como un fenómeno cristiano, un pacto explícito entre el Demonio y alguna persona practicante de la fe cristiana.

La brujería, que llevó a la hoguera a decenas de mujeres por toda Europa, según autores como Ignacio Abello, no tuvo la misma importancia para la Inquisición española, aunque sí existieron muchos juicios contra hombres y mujeres acusados de brujería.⁴⁶ Sin embargo, para la Inquisición española en el Nuevo Mundo tomó por instrumentos esos textos que muchas veces fueron ignorados en España,⁴⁷ posiblemente debido al choque que significó tratar de entender las prácticas culturales de grupos étnicos diversos y con los que muy poco habían tratado, las cuales en más de una ocasión debieron sonarles a brujería. Ejemplo de esto es el documento recuperado por Solange Alberro, cuya autoría fue, según especula la autora, del doctor Juan Sáenz de Mañozca, célebre inquisidor de la Nueva España, y que lleva por título *Práctica en causa de brujos*. Este pequeño texto que en nueve puntos resume cómo la Inquisición había afrontado el asunto de la brujería y donde cita diversos textos al respecto, puede dar una idea de la urgencia que tuvo para las

⁴⁴ En 1484 se publica la bula papal *Summis desiderantes Affectibus*, por Inocencio VIII. *Vid.* Abello Ignacio, *Op. Cit.*, Pág. 148.

⁴⁵ *Ídem.* Pág. 155. Para Abello, el hecho de que estos textos no retomaran al *Malleus maleficarum* “no quiere decir que no acepten la presencia del demonio o que duden de su poder, lo que sucede es que ven este fenómeno [de la brujería] más como un posible culto de latría al demonio, que como un pacto con la mujer y, mucho menos, como la adquisición de ciertos poderes por parte de ella”.

⁴⁶ *Ídem.* Pág. 155.

⁴⁷ *Ídem.* Pág. 160.

autoridades inquisitoriales recuperar esa historia para generar maneras de accionar al respecto en América.⁴⁸

La aparente urgencia inquisitorial por tipificar la brujería se contrapone con lo que notó Solange Alberro tras un arduo estudio de más de 18 años en el fondo Inquisición del Archivo General de la Nación en México: que la Inquisición novohispana únicamente realizó un proceso por cada casi siete trámites referentes a brujería y hechicería.⁴⁹ Lo cual coincide con el corpus documental de esta investigación pues de 116 documentos únicamente 12 de ellos son procesos inquisitoriales, el resto son principalmente denuncias. Es decir que, respecto a los casos estudiados, únicamente el 10.34% procedieron a procesos, porcentaje inferior al 14.28% propuesto por Alberro.

Ya que se ha visto que la brujería en la tradición inquisitorial europea fue definida como un pacto explícito entre el Demonio y una persona cristiana, debe señalarse que ninguno de los documentos del corpus documental de esta investigación que utilizaron el concepto brujería en su descripción o en su contenido corresponden con la definición que aquí se ha propuesto. En sólo tres documentos de todo el corpus documental se menciona la participación o relación con el Demonio. De ellos, dos podrían coincidir con la definición cristiana de brujería: el de José María del Castillo, mulato, quien para llegar a zahorí dijo haber firmado un pacto con el demonio⁵⁰ y el de Juana, mulata, acusada de hechicerías, quien dijo que en cierta ocasión que decidió huir de su amo y vestirse de hombre acompañada de otra mulata huida. En diversos momentos ellas hablaron con el demonio al interior de una cueva y le pidieron que les diera yerbas para ser bien queridas para cuando dejaran de vestirse de hombres, y que, además, ponían dibujos del demonio

⁴⁸ Alberro, Solange, Inquisición y sociedad en México 1571-1700, Tercera Reimpresión, México: FCE, 1988., Pág. 335. AGN, lote Riva Palacio, tomo II, Exp. 2. Víd. Anexo "Prácticas en causas de brujos".

⁴⁹ *Ídem*. Pág. 183. Además la autora propone que "Es que para la inquisición del Santo Oficio, especializada en la lucha contra la herejía bajo todas sus formas, la hechicería del pueblo resulta despreciable, y sus manifestaciones se consideran más inspiradas por la ignorancia y la superstición, tanto de la hechicera como de sus denunciantes, que por el Maligno. Por ello, el Tribunal se limita a formar procesos sólo cuando a raíz de hechos hechiceriles surge algún escándalo público que es necesario atajar para evitar peores males", *Ídem*, Pág. 88.

⁵⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 1101/ Exp. 21.

bajo sus sillas de montar a caballo, y que traían consigo cuando montaban toros, en lo que tuvieron tanto éxito como para ganar premios.⁵¹ En el caso de las mulatas esclavas de la Condesa de Orizaba, acusadas de hechos de nigromancia, donde el culpable resultó ser el mulato libre Sebastián Antonio de Murcia, las autoridades inquisitoriales determinaron que “en los dichos echos no solo intervino estricta magia supersticiosa y diabólica, como distinta de divinación, sino también con pacto explícito o implícito mediata o inmediato con el demonio”,⁵² sin que por ello se mencionara en ningún momento la palabra brujería en el documento.

La hechicería, según Ignacio Abello, es un concepto que fácilmente se confunde con el de brujería, y que está más vinculado con la historia de la medicina.⁵³ Alejandra Cárdenas recupera la definición de hechizar del *Diccionario* del licenciado Sebastián de Cobarruvias Orozco, editado en Madrid en 1611, donde quien fuera el capellán de Felipe II y consultor del Santo Oficio la define como:

Cierto género de encantación con que ligan a la persona hechizada a modo que le pervierten el juicio y le hacen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se haze con pacto del demonio expreso o tácito; y otras vezes, o juntamente, aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa, como ligar a un hombre de manera que aborrezca a su mujer y se vaya tras la que no lo es.⁵⁴

De 12 procesos del corpus documental de esta investigación, nueve corresponden a delitos por hechicería.⁵⁵ Respecto a todos los documentos que mencionan la palabra hechicería en su descripción o contenido, que son la mayoría, llama la atención que refieren a situaciones tan variadas como hechizos para atraer al sexo opuesto, amansar amos y esposos, métodos adivinatorios, expresiones de medicina popular o asesinatos por medio de la acción mágica. Esto lleva a concluir

⁵¹ AGN/ Inquisición / Vol. 356 Tomo II/ 1626/ Foja 333.

⁵²AGN/ Inquisición/ Vol. 539/ Exp. 15/ 1693/ Fs. 169

⁵³ Ignacio Abello, *Op. Cit.* Pág. 147.

⁵⁴ Don Sebastian de Covarruvias Orozoco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid: Turner, 1611. Citado en Cárdenas Alejandra, *Op. Cit.*, 1997, Pág. 27.

⁵⁵ Los otros tres procesos corresponden a un caso de maleficios, otro a hablar por el pecho y uno más a brujería, aunque la definición de brujería tampoco es clara en este caso.

que la Inquisición novohispana, así como los denunciantes, utilizaron indistintamente las categorías y conceptos de brujería y hechicería.

En esta investigación he utilizado estas categorías y conceptos tal como están expresados en los documentos. Sin embargo en más de una ocasión al no tener información sobre si la acción que se describe es denominada hechizo, maleficio o brujería he optado por llamarla *trabajo*, haciendo referencia a los trabajos mágicos, concepto contemporáneo y extendido entre quienes realizan este tipo de prácticas en América Latina.

La *bantuidad* novohispana

El escenario es la Nueva España del siglo XVII: la población africana y afrodescendiente, aunque es menor que la población indígena en términos cuantitativos, es mucho más abundante que la población española. ¿De qué parte de África provenían esos hombres y mujeres de ascendencia africana?

Diversos estudiosos, después de décadas de análisis de documentos en América, Europa y África, han llegado a interesantes conclusiones respecto al origen de las personas africanas esclavizadas traídas a América, especialmente a lo que actualmente es México. Colin Palmer y Nicolás Ngou Mvé coinciden en que la Nueva España fue durante la segunda mitad del siglo XVI y parte del siglo XVII, el territorio americano con la mayor cantidad de personas de ascendencia africana, los cuales procedían principalmente de la costa occidental centroafricana.⁵⁶ Nicolás Ngou-Mvé, tras estudiar los documentos de los barcos negreros llegados a Veracruz, concluye que en el siglo XVII, el 97% de las personas esclavizadas eran de origen centro africano.⁵⁷

⁵⁶ Debe acotarse que los primeros indicios de la trata de esclavos africanos señalan que fueron sustraídos del área de Senegambia, territorio islamizado en la costa sahariana occidental africana. Estos primeros esclavos y esclavas fueron principalmente llevados a Europa. Víd. Cyriaque Simon Pierre Akomo Zogue, *Op. Cit.*

⁵⁷ Nicolás Ngou-Mve, *Op. Cit.*, Pág. 173. *Cfr.* Colin Palmer, "México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas" en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps), *Op. Cit.*

La costa centro occidental africana es, según diversos autores, más que un área geográfica. En ella se encuentran cientos de pueblos con idiomas, creencias, cultos y estructuras de organización similares, por lo que se ha considerado que estas expresiones culturales son procedentes de un mismo núcleo cultural.⁵⁸ A esta área geográfica y cultural se le ha denominado área bantú y, al mosaico de pueblos que la han compuesto y componen, se les denomina bantúes.

A finales del siglo XIX y principios del XX se implementó el término bantú como una propuesta desde la lingüística para agrupar al conjunto de lenguas que se hablaban en el centro occidente africano y que compartían el designar al humano mediante palabras con la raíz “ntu”.⁵⁹ Si bien existen similitudes lingüísticas entre los pueblos del área bantú, lo cual habla de un origen común y un desarrollo con contacto estrecho entre sí, la conceptualización de cultura bantú o tradición bantú es una abstracción que permite vincular culturalmente e históricamente a diversos pueblos hablantes de las lenguas clasificadas como bantúes.⁶⁰

Los pobladores del centro occidente africano no sólo llegaron de manera forzada a la Nueva España, sino a prácticamente todo el continente americano. Es por ello que se pueden encontrar expresiones y prácticas culturales muy similares, cada una con especificidades regionales e históricas, entre poblaciones afrodescendientes en Brasil, Colombia, México o el Caribe. Posiblemente, debido a la cercanía de la experiencia de la esclavización de estas poblaciones, o de sus padres, así como el compartir un pasado reciente en común, los grupos de africanos y afrodescendientes radicados en Brasil tenían más en común con los radicados en la Nueva España, que con los afrobrasileños actuales.

Nicolás Ngo-Mvé se ha dedicado a estudiar la presencia bantú en México; según este autor, la trata trasatlántica si bien fue una empresa deshumanizante, no despojó completamente de su cultura a las personas que fueron arrancadas de África. Incluso, el establecerse en América tras haber sido mezclados entre sí para

⁵⁸ Jesús Fuentes Guerra, *Op. Cit.*, Pág. 165.

⁵⁹ Nicolás Ngou-Mvé, *Op. Cit.*, Pág. 13.

⁶⁰ Vid. Anexo “Mapa. Provincias y áreas culturales del área bantú”.

no conservar núcleos de un mismo origen étnico, no se evitó que estas personas pudieran comunicarse y encontrar cosas en común entre ellas.

Durante los siglos XVI y XVII el África central fue conocida como Angola, y las personas africanas denominadas como *de tierra Angola*, así como los *congos*, fueron la mayoría en llegar a la Nueva España, y otros territorios americanos, durante el siglo XVII.⁶¹ Nicolás Ngou-Mvé propone que el uso de lenguas similares y el fácil entendimiento entre esta población, demuestra que compartían sustratos culturales en común: la comunidad lingüística era una comunidad cultural. Ejemplo de esto es que Alonso de Sandoval, fraile en Cartagena de Indias, describió que “los negros embarcados en Luanga hablaban todos el mismo idioma con algunas variantes”.⁶² En Lima, los jesuitas, publicaron entre 1629 y 1630 catecismos y oraciones en “lengua angola”, lo cual demuestra que creyeron importante generar textos en una lengua común y comprensible para un sector poblacional amplio.⁶³ En México, en 1612, los planes de una gran revuelta de la población africana y afrodescendiente fueron descubiertos al haber sido escuchados por dos negreros portugueses, pese a que los conspiradores debatían en “lengua angola”.⁶⁴ Estos indicios muestran la existencia de comunidades lingüísticas y culturales de africanos y afrodescendientes que convivían, construían y reconstruían sus culturas en el Nuevo Mundo.

La Nueva España tenía un amplio número de personas nacidas en África; en pocas décadas, sus descendientes llegaron a ser la segunda población más grande del virreinato y se encontraban a lo largo y ancho del territorio. Las prácticas culturales que heredaron y modificaron generación tras generación contribuyen a conformar lo que considero la bantuidad novohispana, es decir todo el bagaje cultural de tradición africana presente en la Nueva España y que convivió entre sus pobladores con saberes indígenas y europeos. Este bagaje cultural, si bien ha cambiado con el tiempo, aún pervive de diversas formas, como creencias, danzas,

⁶¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1994, Págs. 21-22.

⁶² Alonso de Sandoval, *Op. Cit.*, Pág. 134 citado en Nicolás Ngou-Mvé, *Op. Cit.*, Pág. 13.

⁶³ Nicolás, Ngou-Mvé, *Op. Cit.*, Pág 16.

⁶⁴ *Ídem.*, Pág. 17.

leyendas o formas de socializar, entre algunos sectores de la actual población mexicana. Sin embargo, debe entenderse que también las prácticas retratadas en los documentos inquisitoriales formaron parte del caótico mosaico de cultos que llegaron a América y que estaban en constante comunicación y cambio debido a su contacto con otros grupos,⁶⁵ además de ser documentos producidos por una institución con objetivos y procedimientos específicos. Lo que hoy posiblemente sobrevive ha pasado por el tamiz del tiempo y la interacción cultural.

En este trabajo retomo el concepto de bantuidad para referir a la herencia cultural que los africanos y africanas provenientes de la costa centro occidental africana, así como sus descendientes, trajeron consigo y modificaron con el paso del tiempo y por la relación con otros grupos. Si bien lo bantú surgió, como se vio antes, como una propuesta de la lingüística para agrupar a ciertas lenguas de un área geográfica específica, retomo este concepto como una abstracción que permite asir las expresiones culturales en común de las diversas etnias llegadas al Nuevo Mundo procedentes de esa área de África, sin dejar de lado que cada pueblo tuvo y tiene características étnicas e históricas específicas. El área bantú fue y es tan diversa, como lo son también las culturas afroamericanas. La abstracción de lo bantú no pretende opacar la diversidad y complejidad que convive en un espacio geográfico específico.⁶⁶

Ser mujer negra y bruja en la Nueva España

La categoría de mujer, así como el significado que tiene el ser mujer, es una categoría con historicidad, culturalmente normada y significada por la experiencia vital. Sin embargo, quienes han sido denominadas con esa categoría no han sido las mismas a lo largo de la historia, ni su significado ha sido inmovible.

⁶⁵ Richard y Sally Price, *Op. Cit.*, Pág. 181.

⁶⁶ En 1959 el antropólogo estadounidense George P. Murdock, realizó un mapa de las provincias culturales y étnicas del África Bantú. Han pasado ya más de seis décadas, pero este mapa permite acercarnos a la diversidad cultural del área bantú y permitirnos entender que conceptualizar lo bantú no implica negar su diversidad. Véase Anexo 3.

En el siglo XVII novohispano la categoría de mujer aparece, en los documentos inquisitoriales analizados, principalmente cuando se trata de una mujer española. El resto de las mujeres, en específico las de ascendencia africana, carecen en la mayoría de los casos de la palabra mujer en sus denominaciones, la cual es suplida por la variante al femenino de un adjetivo racializante: negra, mulata, parda.

Si bien hay excepciones en las que se habla de, por ejemplo, “una mujer negra llamada María esclava de Clemente Pérez Soriano”,⁶⁷ las excepciones son pocas y las pocas que existen siempre se encuentran en las fórmulas legales al inicio de los casos. Esto indica que posiblemente sólo se les otorgó la categoría de mujer en ocasiones excepcionales, quizás para cumplir con la estructura tradicional del documento que se estaba generando. Sin embargo, conforme avanza el documento, o cuando es la voz de los y las denunciantes la que se plasma en el documento las mujeres de ascendencia africana no son llamadas mujeres.

Esto lleva a concluir que las mujeres eran, tanto para el Santo Oficio de la Inquisición, como para la sociedad denunciante, las mujeres blancas y españolas. Para el resto de las personas de sexo femenino eran más importantes las categorías que hablaban de su origen étnico o de su situación legal como libres o esclavas,⁶⁸ conceptos que, además, podrían poner en duda su humanidad. ¿Si las mujeres de ascendencia africana no eran consideradas mujeres por las instituciones coloniales ni por la sociedad, entonces qué eran? ¿Si no eran consideradas mujeres, entonces no se esperaba de ellas lo que social y culturalmente se esperaba de una mujer? ¿Hasta qué punto las mujeres afrodescendientes podían construir feminidades diferenciadas de la feminidad hegemónica de la blanca española? Estas preguntas por el momento quedarán sin poder responderse, esperando que en el futuro pueda realizar un estudio al respecto.

⁶⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 498/ Exp. 8/ 1634/ Fs. 233.

⁶⁸ Oilda Hevia Lanier y Daisy Rubiera Castillo han llegado a conclusiones similares para el caso de las mujeres afrodescendientes en la Cuba del siglo XIX. *Víd.* Oilda Hevia Lanier y Daysi Rubiera Castillo (comps.), *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2016. Pág. X.

Lo cierto es que ser mujer negra, afrodescendiente, en la Nueva España era ser una mujer que no llenaba socialmente el concepto de mujer del momento, pues estaba lejos de cumplir con ciertas cosas que se esperaban de una mujer, desde su origen étnico hasta los oficios que ejercía.

Entre las muchas posibilidades que las mujeres de ascendencia africana pudieron tener para ganarse la vida y hacer más vivible la realidad para ellas y para las personas de sus comunidades, la práctica de la brujería y la hechicería fue una opción. Si bien no todas vivían de esas prácticas, sí fue común que fuera asiduas consumidoras de ese tipo de trabajos.

Las hechiceras afrodescendientes fueron posicionándose en sus comunidades como mujeres con conocimiento y a las cuales se podía recurrir en caso de una urgencia, e incluso a las cuales se podía recomendar cuando algún amo estaba en problemas. Quizás las mismas comunidades y círculos de apoyo de afrodescendientes permitieron, de manera más o menos consciente, que estas mujeres pudieran posicionarse como autoridades con conocimientos de magia, medicina y religión, siguiendo patrones de organización social de tradición africana que permitía que las mujeres tuvieran esa posición.⁶⁹

La mujer, quien históricamente había estado ligada a los ámbitos de lo oscuro, malicioso, mágico,⁷⁰ encarnó esos conceptos en la mujer negra de la Nueva España. La Inquisición, que solía ser indulgente con las mujeres por considerarlas

⁶⁹ En los pueblos bantúes africanos las muyori, brujas, cumplen con ese papel. Víd. Jesús Fuentes Guerra, *Op. Cit.*, Pág. 182; Luz Alejandra Cárdenas Santana, “Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII”, en *Desacatos*, Núm. 9, primavera-verano 2002, Pág. 80; Roger Bastide, *Las américas negras. Civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid: Alianza, 1969. En el caso cubano Daysi Rubiera Castillo ha hecho estudios sobre el papel de las mujeres en el asentamiento y desarrollo de las religiones afrocubanas, donde encuentra que fueron las principales guardianas y transmisoras de esas tradiciones religiosas, pese a que en la actualidad se les relegue de los principales puestos al interior de las religiones, Víd. Daysi Rubiera Castillo, “La mujer en la santería o Regla Ocha: género, mitos y realidad” en Daysi Rubiera Castillo y Inés María Martiatu Terry, *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011, Págs. 107-132. Víd. También: Madina Ly y Achola O. Pala, *La mujer africana en la sociedad precolonial*, Barcelona: Ediciones del Serbal-UNESCO, 1982.

⁷⁰ Nina, S. de Friedemann, *Op. Cit.* Pág. 32.

menores de edad,⁷¹ posiblemente debió dar discusiones sobre cómo proceder con las mujeres negras, cuyo nivel de humanidad incluso estaba en cuestión.

La grandeza de las mujeres. Tradición y resistencia

Esta investigación pretende contribuir a la construcción y deconstrucción de la Historia de la población afromexicana, especialmente de las mujeres afrodescendientes, como un intento por visibilizar a quienes han sido invisibilizadas, pero que jamás fueron invisibles.

Las mujeres de ascendencia africana en este trabajo no son consideradas crédulas, supersticiosas, denigradas, o carentes de capacidad de acción. Al contrario, se trata de poner énfasis en la grandeza de sus acciones cotidianas, y de dignificación de sus oficios como brujas, hechiceras y sanadoras. No por ello, se niegan las duras condiciones personales y sociales en las que vivieron y lo deshumanizante que fue la esclavitud, no sólo para las que fueron esclavizadas, sino también para quienes por cierto fenotipo, el vinculado con la población afrodescendiente, se les estigmatizó considerándolas menos humanas. Esta violencia se debió a la construcción epistemológica que implicó la trata trasatlántica basada en la concepción que tenía occidente hacia lo afro.

Retomo el concepto de “poder religioso africano” o “African religious power”, propuesto por James Sweet,⁷² el cual permite entender que en las prácticas mágicas y religiosas de estas mujeres se encontraba la expresión de un poder heredado de sus antepasados y el cual podían ejercerlo contra otras personas para obtener mejores condiciones de vida, para ellas, para comunidades e incluso, para otras mujeres de diversos orígenes étnicos. Las mujeres afrodescendientes nunca fueron sujetos pasivos respecto a las condiciones de vida y problemas en los que se veían inmersas. Siguiendo pautas culturales de las comunidades de afrodescendientes, así como de los sectores populares de la Nueva España,

⁷¹ Solange Alberro, *Op.Cit.* Pág. 92.

⁷² James Sweet, *Op. Cit.*, 104.

podieron ejercer el poder del que eran depositarias y transmisoras, posicionándose con papeles importantes al interior de sus comunidades e incluso enfrentando a los sectores poderosos del virreinato.

Si bien la herencia cultural africana, expresada en conocimientos mágicos, médicos y religiosos, permitió que estas mujeres construyeran mejores condiciones de vida y círculos de apoyo en sus comunidades, se debe tener precaución al considerar que toda expresión cultural o acción realizada por una persona afrodescendiente es necesariamente un acto de resistencia frente al poder y el sistema esclavista, entendida la resistencia como la acción tras la toma de conciencia del deber oponerse a algo o alguien.

Existen ejemplos concretos, como se verá en el desarrollo de esta investigación que pueden y deben ser tomados como actos de resistencia. Pero otras expresiones culturales, aun con lo creativas que nos puedan resultar, no siempre fueron realizadas con el objetivo de enfrentar al poder que les oprimía. Al respecto Colin Palmer dice que “No todo lo que hacía una persona esclavizada era una reacción frente al poder y la autoridad de clase de los amos. Los esclavos crearon cultura porque esto es lo que hacen los seres humanos sin importar su situación”.⁷³ Según este autor, si consideramos a todo lo generado por los afrodescendientes como una acción de resistencia, contribuimos a hacer laxo el término y su fuerza política.

Tanto las acciones que las mujeres afrodescendientes tomaron para resistir respecto a sus amos o esposos, como las que no necesariamente fueron ejemplos de resistencia, son importantes pues permiten vislumbrar la herencia cultural de tradición africana de la que ellas eran herederas, practicantes y difusoras, además de demostrar que en diversas situaciones y con diversos objetivos estas mujeres tuvieron capacidad de acción y creatividad. Sus hechizos les permitieron generar redes de apoyo y vínculos con mujeres indígenas, que les suministraban los ingredientes, y con mujeres mestizas y españolas, quienes rompiendo las barreras

⁷³ Colin Palmer, *Op. Cit.*, Pág. 37.

racializantes de la colonia, recurrían a ellas en busca de soluciones a sus problemas.

El recorrido

Esta investigación está conformada por tres capítulos. El primero está titulado “Amor y odio: prácticas de poder”, en él se analizan casos relacionados con la magia amorosa o erótica y hechizos de objetivos mortales o de dominación; ambas prácticas fueron usadas como un ejercicio del poder para hacer frente a la violencia cotidiana de amos y esposos que vivían las mujeres afrodescendientes.

El segundo capítulo lleva por título “Hablar por el pecho y otros sistemas de adivinación”, donde se exploran algunas de las prácticas adivinatorias realizadas por las mujeres afrodescendientes especialistas en la adivinación, las cuales fueron consultadas tanto por afrodescendientes, como por personas de otros orígenes étnicos. Las prácticas adivinatorias están vinculadas con la estructuración de las religiones y comunidades de tradición africana y al mismo tiempo fueron popularmente consultadas por personas de todos los estratos sociales de la Nueva España.

Por último, el tercer capítulo se llama “Sombras”. En este capítulo se analiza el polémico fenómeno de la existencia de la sombra, identificado por Gonzalo Aguirre Beltrán como de tradición africana, mientras que otros investigadores, como Alfredo López Austin, lo consideran de tradición mesoamericana. Durante el siglo XVII y XVIII existieron mujeres de ascendencia africana especializadas en curar la sombra y que formaron parte de un grupo más amplio de mujeres afrodescendientes con conocimientos médicos y con oficio de sanadoras o curanderas.

Criterios de transcripción

Al realizar la transcripción de los documentos se respetó la ortografía de los textos originales, únicamente se cambiaron las dobles letras (rr, tt, ss) a una sola letra (r,

t, s) y se eliminó la h de las sílabas th y ch, por ejemplo Christo pasó a ser Cristo. Se modernizó la acentuación y la puntuación. Se usaron mayúsculas cuando los nombres personales o lugares carecían de éstas.

I. Amor y odio: Prácticas de poder

Quizás el principal objetivo de los trabajos de hechicería o brujería ha sido el modificar la realidad de manera que sea favorable, de forma rápida y eficiente, para la persona que la practica o solicita. La mayoría de los documentos inquisitoriales sobre brujería y hechicería practicadas por mujeres africanas y afrodescendientes novohispanas durante el siglo XVII tienen esta intención y refieren a casos de hechizos para amansar, para hacer dormir, a ligaduras,⁷⁴ o a hechizos de intenciones mortales y casos de magia amorosa o erótica.

Autoras como Joan Bristol y Solange Alberro proponen que la magia amorosa sirve para poner el mundo de forma inversa;⁷⁵ es decir, generar situaciones y condiciones favorables para sus practicantes. Así mismo, esta magia, busca obtener resultados que las normas sociales del momento prohibirían, aunque también haya existido más de una excepción,⁷⁶ por ejemplo el matrimonio de una negra esclava con un mozo español.

La magia amorosa ha sido entendida como todo hechizo relacionado con la búsqueda de pareja o de mejora de las relaciones sexo-afectivas; lo cual incluye casos de amansamiento de maridos violentos o ligadura como prevención y castigo a la libertad sexual masculina. Sin embargo, considero que debe repensarse la categoría de magia amorosa, porque considerar que los asesinatos pasionales o el intento excesivo por controlar las decisiones de otra persona son expresiones de amor quizás hable más de la concepción de las relaciones afectivas que tiene el que como tales los nombra.⁷⁷

⁷⁴ Como se verá más adelante en este capítulo, las ligaduras son trabajos mágicos para causar impotencia sexual en un hombre.

⁷⁵ Bristol, Joan Cameron, *Op. Cit.* Pág. 168.

⁷⁶ Solange Alberro, *Op. Cit.* Pág. 342.

⁷⁷ La "Memoria de las Personas que los confesores me han remitido de yerbas y polvos amatorios", publicada en la Ciudad de México en 1629 incluye casos de polvos usados para amansar esposos, por lo que se puede inferir que en esa época los hechizos para amansar eran considerados del mismo tipo que los hechos para enamorar y atraer. AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 239

Una categoría interesante para entender y analizar tanto la magia amorosa, como los trabajos para amansar amos y parejas, así como los casos de magia destructiva, es la de relaciones de poder. Si bien no se puede ignorar el componente de búsqueda de pareja y establecimiento de relaciones que proporcionen estabilidad para las mujeres que practicaron esta variedad de trabajos mágicos, también fue una constante real los intentos por enfrentar y contrarrestar el poder que terceros ejercieron sobre ellas, incluso esa búsqueda de pareja implica tener poder y control sobre las decisiones del prospecto.

En este capítulo se hará un recorrido por tres diferentes tipos de hechizos y trabajos relacionados con la práctica del poder y la intención de mejorar las condiciones de vida de las mujeres que los practicaron. En principio se analizarán los vinculados al amansamiento de amos y esposos, así como los hechos para hacer dormir a las personas. Posteriormente se tratarán los casos de magia destructiva que incluyen ligaduras y hechizos con intenciones mortales. Por último se revisarán algunos casos de magia amorosa.

Amansar amos y esposos

*“El poder del blanco es con el cuero;
el del negro es con el santo y las yerbas”.*
-Dicho popular cubano

Ser una africana o afrodescendiente en la Nueva España del siglo XVII tuvo implicaciones específicas en la vida de miles de mujeres. La interseccionalidad de las categorías de género y calidad, así como la posición socioeconómica y la condición de libertad o esclavitud influyó en la forma en que estas mujeres se relacionaron con quienes las rodearon. La dinámica del día a día en su relación con quienes ejercían cierto poder sobre ellas también influyó en la forma de relacionarse con éstos. Un buen número de documentos inquisitoriales refieren a hechizos

realizados por estas mujeres para amansar a sus amos y a sus maridos, es decir, hechizos que trataban de evitar situaciones de violencia hacia ellas.⁷⁸

Los hechizos para amansar maridos han sido considerados por algunos investigadores como hechizos de magia amorosa, mientras que los realizados para amansar a los amos son considerados muestras de resistencia hacia la esclavitud. He decidido agrupar ambos tipos de hechizos en un solo grupo, sin importar si se trataban de hechizos dirigidos a los amos o a las parejas, pues considero que ambos denotan una intención de generar relaciones menos violentas hacia estas mujeres y contrarrestar un poco el poder que amos y esposos ejercían hacia ellas.

Si bien tengo claro que los amos y los esposos no son los mismos sujetos ni ejercen el mismo tipo de poder hacia estas mujeres, si comparten características que en algunas ocasiones los pueden llegar a equiparar. En muchos casos las restricciones a la libertad de las mujeres esclavizadas son semejantes a las restricciones que los maridos consumidos por los celos imponían a sus esposas. Los golpes cotidianos no sólo provenían del amo iracundo, también del esposo *mal acondicionado* y sin duda existieron mujeres que tuvieron que lidiar con ambos. Las mujeres de ascendencia africana esclavizadas fueron consideradas propiedad de quien había pagado unos cuantos cientos de pesos por ellas, pero también las mujeres casadas, fueran libres o no, fueron concebidas como propiedad de sus parejas.

La institución de la esclavitud y el matrimonio no son lo mismo, pero en la vida de estas mujeres tuvieron fuertes vínculos: la violencia cotidiana, la restricción a la libertad de las mujeres, el ser concebidas como propiedad de un hombre y la estructura social que hacía difícil salir de ambas situaciones. Sin embargo, no podemos considerar a estas mujeres como sujetos pasivos, pues en los márgenes de la libertad lograron creativamente enfrentarse a las figuras de poder que las violentaban. Los hechizos fueron una prueba de ello.

⁷⁸ Localicé 25 documentos al respecto, de los cuales 10 pretenden amansar amos y 15 amansar esposos, aunque en varios casos un mismo documento tiene ejemplos de ambos casos. Vid. Anexo "Remedios para amansar".

Mariana, mulata esclava de Alonso Díaz Barriga y Mariana de Rueda, ambos españoles, residentes de Pátzcuaro, Michoacán, fue denunciada ante el Santo Oficio en 1652. Sus amos acudieron al Santo Oficio de la Inquisición para denunciar a Mariana por tratar de amansarlos. Sus testimonios denotan cierta desesperación y miedo hacia la mulata; narran años y años de eventos y confrontaciones con ella y sin duda su denuncia es una suerte de intento desesperado por controlar a Mariana, pues ni los golpes, ni los gritos habían bastado para que detuviera sus hechizos y maleficios. Sin embargo, no fue hasta 1674 cuando el Santo Oficio dio un veredicto sobre el caso, pese a que Mariana tenía más de 18 años de fallecida.⁷⁹

Los testimonios de Alonso Díaz Barriga y Mariana de Rueda narran que Mariana le daba polvos de murciélago en la comida para atarantarlos y amansarlos.⁸⁰ Además, encontraron en un baúl donde la mulata guardaba sus pertenencias “un pedaso de bula de la Sancta Crusada, unos polvos a modo de caspa y peinaduras de la cabeza”.⁸¹ Ysabel, mulatilla hija de Mariana, también la denunció ante la Inquisición porque “echaba en la comida que le daba a Alonso Días Barriga [...] unos polvos que eran de color amarillo”.⁸²

Los hechizos de Mariana no sólo estaban dirigidos a sus amos, también los suministraba su pareja. En cierta ocasión llevó un zopilote vivo a la casa donde vivían para “darle la mitad de la cabeza [a su ama] para volverla tonta y que aunque viese algunas cosas lo callase y no dijese nada”,⁸³ mientras que la otra mitad se la daría al esposo de una amiga suya para el mismo efecto.⁸⁴ Mariana poseía un hueso de muerto y tierra de sepultura, los cuales según el testimonio de María de Sotelo otra de sus denunciantes, “molió y dio en queso fresco y frito revuelto con canela a

⁷⁹ El Santo Oficio determinó que dado que Mariana estaba muerta se debían llevar su cama, ropas y demás pertenencias a las cárceles secretas, reprender al cura que le había dado entierro al interior del campo santo y sacar sus restos de él, por lo cual se daría una recompensa de 50 pesos y favores. AGN/ Inquisición/ Vol. 561/Exp. 1/ 1652/ Fs. 18-22.

⁸⁰ *Ídem.* Fs. 9.

⁸¹ *Ídem.* Fs. 12. En este caso las peinaduras en la cabeza parece referir al cabello desprendido mientras una persona se peina.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ídem.* 11v.

⁸⁴ Solange Alberro identifica a los hechizos con zopilotes o cuervos como ejemplos de prácticas indígenas apropiadas por otros grupos étnicos. *Víd. Alberro, Solange, Op. Cit., Pág. 342.*

un moso llamado Diego”;⁸⁵ el objetivo explícito de esto, según dijo la mulata, era para que la quisiera “y se le quitara la mala condisión porque la aporreaba mucho”.

La variedad de hechizos realizados por Mariana, así como la gran cantidad de veces en las que aconseja a otras mujeres a realizarlos, conlleva a pensar que era una especialista en las artes mágicas. Sus hechizos no sólo son para amansar a sus amos y a su pareja; eran también para que las mujeres con las que convivía fueran bien queridas.⁸⁶ Así mismo, recomendaba remedios para hacer dormir a las personas, práctica común entre las mujeres esclavizadas. En cierta ocasión recomendó a la joven Leonor de Carvajal, española, que para salir de noche y hacer lo que quisiera sin que su madre la sintiera debía tomar “los ojos de la golondrina y se los pusiese debaxo de la cabecera y que luego se dormiría y podría salir”.⁸⁷

La preocupación de su ama, Mariana de Rueda, excedió los límites cuando un día le increpó a su marido el por qué no castigaba las maldades de Mariana, a lo cual Alonso Díaz Barriga, su esposo, respondió “que no tenía manos para ella porque sentía los brazos cansados para castigarla”.⁸⁸ Fue entonces cuando la española empezó a sospechar que los polvos que Mariana les daba en la comida empezaban a surtir efecto en su marido.

La rebeldía de Mariana, expresada en la constancia de sus hechizos para amansar a sus amos y a sus parejas, así como para hacer dormir a las personas y con ello poder salir por la noche libremente, se hace presente también en sus dichos mientras la reprendían sus amos pues, según el testimonio de su ama, “diziente y ofrece con mucho ahínco su alma a los diablos lo qual a hecho mucha beses y esta que delata se lo a reprehendido y le responde *libertad a menos que la deje con sus diablos*”.⁸⁹

⁸⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 561/ Exp. 1/ 1652/ Fs. 15.

⁸⁶ Mariana no sólo utilizaba huesos de muerto y tierra de sepultura para este fin, también recomendaba dar se tomar sesos de mula. *Vid.* Infra. Nota 84.

⁸⁷ *Ídem.* Fs. 9.

⁸⁸ *Ídem.* Fs. 12v.

⁸⁹ *Ibid.* Pese a que en este trabajo no se han considerado los documentos referentes a la blasfemia, el caso de Mariana muestra la íntima relación entre esta práctica y las confrontaciones con los amos. Algunos investigadores como Nicolás Ngou-Mvé y Solange Alberro han interpretado a la blasfemia como actos de

El caso de Mariana es representativo de diversas prácticas e ingredientes usados para amansar a amos y parejas. Así mismo, el miedo expresado hacia ella por parte de sus amos es una constante en las denuncias hechas por los amos de las mujeres de ascendencia africana esclavizadas en la Nueva España. Joan Bristol considera que ese miedo debe ser entendido también como una muestra del poder y autoridad que la población negra novohispana podía ejercer hacia otros, incluso si esos otros eran sus esclavizadores.⁹⁰

Mariana utilizó huesos de muerto y tierra de sepultura para amansar a una de sus parejas. En otros documentos inquisitoriales encontré ejemplos de huesos de muertos y tierra de sepultura utilizados para amansar a los amos de las mujeres esclavizas. Por ejemplo, en 1635 María, negra esclava, acusó a una negra llamada Gracia por haberle enseñado a que “tomase tierra de muertos y la pusiese a su ama debajo de la almohada para amansarla”.⁹¹ Dominga, mulata esclava fue azotada por los negros esclavos de doña Catalina de Castilla, su ama, porque “avia echado en las almohadas de la cama de sus amos huesos de muertos”⁹² para amansarlos. Otra negra de nombre desconocido tenía aterrada a Ana de Contreras, su ama, pues cuando una vecina le preguntó por una esclava suya que no encontraban le respondió que “la tenía escondida una negra suya”⁹³ en su casa. Y que esa negra era tan mala que tenía atontada a la dicha Ana de Contreras pues “tenía siempre quesos de muertos y dedos que los hallaba en cada día en los quisios de las puertas y en las almohadas de su cama le tenía tierra de muertos”.⁹⁴

Parece que el uso más común de la tierra de sepultura y los huesos de difunto fue el de amansar a las personas y no tanto para atraer a una persona, pues sólo encontré dos ejemplos de su uso para atraer a alguien del sexo opuesto, uno

rebeldía propios de la población negra en el Nuevo Mundo. Vid., Nicolás Ngou-Mvé “Historia de la población negra en México: Necesidad de un enfoque triangular” en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps.), *Op. Cit.* Pág. 62; Solange Alberro coincide con esta posición, Vid. Solange Alberro, *Op. Cit.* Pág. 187. Un estudio más profundo sobre la blasfemia entre la población negra durante el siglo XVII novohispano en Joan Bristol, *Op. Cit.*

⁹⁰ Bristol, Joan *Op. Cit.*, Pág. 173.

⁹¹ AGN/ Inquisición/ Caja 2300/ Exp. 19/ 1635/ Fs. 1.

⁹² AGN/ Inquisición/ Vol. 363/1629/ Fs. 247.

⁹³ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ 1621/ Fs. 579.

⁹⁴ *Ibíd.*

de ellos es el de Mariana.⁹⁵ Los ejemplos de su uso para amansar son más comunes, por ejemplo Cantoral, negra “traía consigo un hueso de difunto que había tomado de la Iglesia de la Veracruz” y que luego molió para hacerlo polvo,⁹⁶ una negra de nombre desconocido dio a otra en 1620 “un pedaso de brazo de persona”,⁹⁷ ambas fueron acusadas por sospechas de amansar. Marta de Emus puso en el jubón de su esposo “un hueso embuelto en un listón que era al parecer de difunto”,⁹⁸ y dado que todo el documento habla sobre los celos excesivos de su esposo, quien decía que no confiaba en ella porque “la virgen era alcahueta de su mujer”,⁹⁹ es posible que lo hubiera usado para amansar los celos de su esposo.

El hacer dormir a las personas, principalmente a los amos, padres o maridos fue una práctica muy recomendada entre los grupos de afrodescendientes. Mariana, la mulata esclava que atemorizó a sus amos, recomendó a una joven usar ojos de golondrina para hacer dormir a su madre y así poder salir libremente por la noche.¹⁰⁰ La noche se muestra especialmente llamativa para aquellas mujeres que por ser esclavizadas, o vivir en matrimonio, o bajo el excesivo cuidado de sus padres no podían salir de sus casas una vez que el sol se ocultaba. Algunos de los remedios para hacer dormir incluían huesos de muertos o cadáveres de animales.

Ana de Romo, por ejemplo, tenía “una calavera de muerto en la cabeçera de su cama y la tenía para hacer dormir a su marido”.¹⁰¹ Juana de la Cruz, mulata, aconsejaba tomar “un huesito de una sepultura y le pusiese debajo de las almohadas de sus amos para el mismo efecto salir de noche sin ser sentida”.¹⁰² Martín, negro esclavo, conocido por hechicero, recomendó a un joven que “la tierra de muertos era buena para hacer dormir a quien la tuviese debajo de la

⁹⁵ El otro ejemplo se trata en el último apartado de este capítulo, corresponde al caso de un hombre negro llamado Joseph Tadeo, quien dice que los huesos de muerto son un remedio eficaz para atraer mujeres. *Vid. Infra.* Nota 96. *Vid. Anexo “Huesos de muerto y tierra de sepultura”.*

⁹⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 318/ Exp. 19.

⁹⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620. Fs. 572.

⁹⁸ AGN/ Inquisición/ Vol. 1029/Exp. 10/ 1725/ Fs. 241v.

⁹⁹ *Ídem.* Fs. 240.

¹⁰⁰ *Víd. Supra.* Nota 14.

¹⁰¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 471/ Exp. 57/ 1606/ Fs. 193.

¹⁰² AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ Exp. 21/ 1626.

cabecera”,¹⁰³ cosa que así hizo, poniendo un poco de esa tierra debajo de la cabecera de su padre y madre.¹⁰⁴

Otra manera de hacer dormir a las personas, practicadas por mujeres de ascendencia africana, pero de tradición indígena fue el uso del *papanton*, que consistía en una cabeza de cuervo seca, y que “era buena para hacer dormir a las gentes”,¹⁰⁵ usada por María, negra esclava en Durango. Según el consejo que le dio a Feliciano, negra mandinga, una indígena otomí llamada Jheronima y otra tarasca de nombre desconocido “la muger que anda en malos pasos no será sentida de su marido si tiznase una xicara por fuera y se la pusiese la tal muger a su misa cabecera”, así mismo le dio unos polvos de color amarillos que “bevidos aprovechaban para amansar los hombres”,¹⁰⁶ así como unos “gusanos grandes que andan por el suelo”.¹⁰⁷

El uso de fragmentos de cadáveres humanos, así como de tierra de sepultura es común en algunas tradiciones religiosas y culturales derivadas de las culturas bantú africanas.¹⁰⁸ Un ejemplo actual se encuentra en la religión afrocubana Palo Monte o Regla Conga, cuyo máximo objeto sagrado conocido como *nganga*, que es un gran caldero que en su interior contiene, entre otras cosas, tierras de diferentes lugares, incluyendo cementerios y cuyo componente principal y primordial es un hueso humano, que puede ser un cráneo, una tibia o incluso una falange. El uso humano depositado al interior de la *nganga* es una representación material del espíritu o *nfumbi* que habita en ella y que es el que ayuda al *palero* a realizar sus trabajos mágicos. El muerto hará cualquier cosa que le pida el *tata-nganga*,¹⁰⁹ siempre y cuando se cumpla con los deberes para con él y la *nganga*.¹¹⁰

¹⁰³ AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ Exp. 171. Sin foliación.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 498/ Exp. 8/ 1634/ Fs. 1.

¹⁰⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 369.

¹⁰⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 409.

¹⁰⁸ Más al respecto en, Nicolás Ngou-Mvé, 1994, *Op. Cit.*, véase también Cyriaque Simon Pierre Akomo Zogue, *Op. Cit.* Pág. 67.

¹⁰⁹ Persona que tiene bajo su resguardo una *nganga* y que lidera una familia religiosa.

¹¹⁰ *Víd.* Joel James Figuerola, *Op. Cit.* Págs. 140-143.

Los ejemplos hasta ahora analizados parecen vincular más al uso de huesos de muertos con la muerte como metáfora del dormir. No parece haber un pacto explícito con el muerto a quien pertenecía el hueso o la tumba de la que se recogió la tierra con quien utiliza sus restos.¹¹¹ Únicamente pude rastrear un documento en el que el muerto podría estar cooperando con la persona que hace uso de sus restos, pero la información del documento no permite asegurarlo completamente. Este es el caso de Antonia González, negra, que recomendó a Pedro Juárez “que fuese a la Iglesia y que de la tierra que estaba en alguna sepultura más cercana al cuerpo del muerto le llevase de ella con la cual le haría la casa franca para su entrada”.¹¹² Así, la tierra de sepultura resulta un elemento que cuidará conscientemente la casa en la que ha sido depositada.

Los hechizos para amansar a los amos fueron una parte importante de la acción de estas mujeres. Sin embargo llama la atención la búsqueda del cese a la violencia hacia ellas y no así la exigencia de obtener su libertad.¹¹³

Algunos remedios para amansar y apaciguar a los amos incluían fluidos y desechos corporales. En 1615 Ynés María, negra esclava, había “echado de su sangre menstrual en el chocolate que había de beber su amor para amansarle, porque no maltratase a una hija suya”.¹¹⁴ Cinco años más tarde, en 1620, Luisa, mulata esclava, “Tomava las colas de los partos y los desollava y con la sangre dellos untava las ollas y los tecomates donde venía el chocolate”¹¹⁵ que su ama

¹¹¹ Encontré tres referencias al uso de huesos de muerto para mejorar la venta de chocolate, pero al haber sido todas denunciadas por la misma persona posiblemente sean consecuencia de cierto estereotipo que se tenía hacia las mujeres negras que lograban tener éxito en sus negocios, el cual se atribuía al uso de brujerías. Uno de ellos es contra María, negra, “que tenía dedos de ahorcado con que meneaba el chocolate que lleva a vender para que se le venda”, AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620. Fs. 567.; “avian hallado en la plaza dos dedos de muerto y que se le avian caído a una negra [...] llamada Maria [y también] le avian visto una canilla de un brazo de un difunto y que con el meneava el chocolate para que se le vendiese”, ídem. Fs. 573.; A Ysabel, negra, “se le hallo un dedo de ahorcado y que con el meneava el chocolate para que se le venda”, ídem. Fs. 573v.

¹¹² AGN/ Inquisición/ Vol. 356. II/ Fs. 370.

¹¹³ Otro ejemplo es el de Francisco de Hata, negro esclavo de solo 18 años de edad, que deseando escapar de la violencia de su amo pidió a otro negro un remedio para que “su amo le aborreciese y le vendiese”. AGN/ Inquisición/ Vol. 376/ Fs. 89.

¹¹⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 305/ Exp. 2/ 1615.

¹¹⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 572.

bebía, para así amansarla. Así mismo metía unas raíces en la lana de las almohadas de su ama con el mismo fin.¹¹⁶

Carbo, mulata, traía colgada del cuello una raíz que servía para que los hombres la quisiesen bien y para que su amo no la riñese y la tratase bien.¹¹⁷ La raíz que Carbo cargaba como amuleto vincula el deseo de conseguir una pareja con el de evitar la violencia por parte de su amo. Así el que la *quisiesen bien* se dota de significado como que la quieran sin acciones violentas hacia ella. Además la raíz de esta mulata tenía la virtud de que al mascarla y escupirla frente a alguien que estuviera enojado con ella, olvidaría inmediatamente su enojo,¹¹⁸ lo cual habla también de la importancia que tenía para esta mujer evitar situaciones violentas contra ella.

En Guatemala, Agustina, negra esclava, dio a otra esclava unos granos y le indicó “úntate debajo de los brazos y con ello amainará la cólera de vuestro amo y no te reñirá más”.¹¹⁹ Mientras tanto, en San Luis Potosí en 1626 Ana de Azoca, mulata, vendía hechizos para amansar amos. Le había vendido a las negras de Ladegorrón un hechizo hecho con “una oveja grande atada de pies y manos”¹²⁰ y ofrecía a Francisca, mulata esclava, un remedio para que su amo no la castigase más, el cual tenía un precio de 2 pesos, debido a que incluía el precio de las bestias que se usarían.¹²¹ Una vez pagado le dio “una caxa [que contenía] como un palo de largo de un dedo todo cubierto de pelos”;¹²² Ana dijo que “un vello de aquellos valía más que tantas cosas avía”.¹²³

El amansar a los amos no era el único objetivo que estas mujeres podían tener, el simple hecho de hacerles pasar un mal rato era suficiente para que

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 251.

¹¹⁸ *Ibid.* Michaela, mulata, también poseía una raíz similar, la cual al mascarla y hacerla espuma entre las palmas permitía saber si alguien estaba enojado con ella, pero para que funcionara debía ayunar el primer sábado y comprar una candela de cera y encenderla en el altar de la virgen que estaba en la Iglesia. Inquisición/ Vol. 435.II/ 1650/ Fs. 415.

¹¹⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 303/ Fs. 59.

¹²⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 356.II/ 1626/ Fs. 189.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

realizaran algún trabajo mágico. Por ejemplo, una negra ladina de nombre desconocido y otra llamada Blasa “tomaron un bocado de pan recién mordido de su ama y lo llenaron de alfileres, hincados por todas partes y envuelto en un poco de tafetán lo enterraron porque habían oído decir [...] que cuando quisiese reírse se le trabaría la lengua”.¹²⁴

Las mujeres novohispanas de ascendencia africana ejercieron sus hechizos en la mayoría de los casos para amansar a sus parejas; los hombres fueron los principales receptores de estos trabajos, debido a los celos excesivos que expresaban y a la violencia cotidiana que ejercían.

El dar polvos en los alimentos o aventarlos sobre el cuerpo de los hombres fueron las formas más populares para amansar a los hombres. Miguel de Santiago, mestizo casado con una mulata propinaba constantes golpizas a su esposa; cuando María Núñez le preguntó la causa por la que trataba tan mal a su esposa él le contó que “una noche estando acostado con ella vido que avía sacado un papel con unos polvos y le polvoreó con ellos”.¹²⁵ Sin embargo, la actitud violenta de Miguel era anterior a ese evento, por lo que es posible que su esposa usara esos polvos para amansarlo. Lo curioso de este documento es que María de Núñez optó por denunciar a la mulata, justificando la actitud violenta del hombre. En 1629, Juana, negra, decía haber dado a “un hombre que la aporriaba mucho”¹²⁶ unos polvos que recomendaba a otras mujeres “con los quales no la aporriaba ni asertaba a salir de casa de la dicha Juana”.¹²⁷

Los intercambios de remedios para que los maridos trataran bien a sus esposas fueron constantes y no se limitaban a las separaciones étnicas ni de calidad en la colonia. Por ejemplo Magdalena de Guzman, mulata casada con un español, famosa por saber leer las manos, solía dar a su cuñada “polvos blancos para que se los diera a veber a su marido y que no la trataría mal”¹²⁸ y debido a que

¹²⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 380/ Exp. 302/ Fs. 344.

¹²⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 540.

¹²⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ Exp. 167/ 1629/ Fs. 148.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ AGN/ Inquisición/ Vol. 471/ Exp. 57/ 1606/ fs. 193.

abiertamente le tenía lástima por los malos tratos que veía que le daba su esposo le ofreció en otra ocasión “unos polvos y unos palillos para saumar la camisa y que con esto se le mudaría la condición a su marido”.¹²⁹

Las mujeres indígenas también proporcionaban remedios a las afrodescendientes, como en el caso de Feliciano, negra mandinga a quien una india otomí llamada Jheronima le dio consejos y polvos para amansar hombres,¹³⁰ los cuales eran para la sobrina del amo de Feliciano, aunque la india también le regaló unos para su uso personal. Un indio pretendiente de María de la Cruz, mulata, al enterarse que el marido de la mulata era celoso le recomendó encender una candela entre los matorrales en el campo y rezar un padre nuestro, y un ave maría.¹³¹

Las mujeres de ascendencia africana proporcionaron polvos para amansar para que sus amas amansasen a sus maridos porque eran *mal acondicionados* y, en ciertas ocasiones, accedieron a administrarlos ellas mismas para que nadie sospechase de sus amas. Este fue el caso de Engracia, negra, en 1633 en Guatemala¹³² y de Ana, mulata, en 1628 en Guadalajara.¹³³

El *mal acondicionamiento* de los hombres, es decir, la cotidianidad y naturalidad con la que golpeaban a sus parejas fue una de las grandes causas para tratar de amansarlos. María de la A, mulata libre, sufría de golpes por celos por parte de su marido, por lo que confesó que “un día tomó unas yervas y se las dio para que no la aporrease”.¹³⁴ Luisa, mulata esclava, buscaba amansar a su marido que estaba enojado con ella, para lo cual le dio algunas yerbas para que “no fuese mal acondicionado ni que riñiese con ella”.¹³⁵ Ana Morada, mulata partera, dio a su denunciante una raíz para que “la atase en un canto de la plaza [...] y que con ella

¹²⁹ *Ídem*. Fs. 195.

¹³⁰ *Vid. Supra*. Nota 34.

¹³¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 673/ Exp. 10/ 1688/ Fs. 150v.

¹³² AGN/ Inquisición/ Vol. 377/ 1633/ Fs. 49.

¹³³ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 84/ 1628/ Fs. 561. En este caso los polvos procedían de unas raíces que una india había mandado a la mujer española.

¹³⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 239.

¹³⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 572.

tendría mucha pas con su marido”,¹³⁶ además si se restregaba las manos con la raíz antes de jugar naipes, ganaría.¹³⁷

El día a día de las mujeres de ascendencia africana en la Nueva España, estaba marcado por la violencia que se ejercía hacia ellas, la cual estaba íntimamente relacionada con su calidad, es decir con su ser negras, con su condición socioeconómica y con su condición de esclavizadas, pero principalmente con su ser mujeres.

Aunque en los documentos no encontré una crítica explícita hacia la esclavitud, sino la búsqueda de que sus amos no las riñesen o castigasen, no podemos ignorar que decenas de mujeres y hombres trataron de huir de la esclavitud, buscando refugio en los palenques de negros y que también decenas optaron por el suicidio ante las inhumanas condiciones de la esclavitud.

La hechicería, especialmente los hechizos para amansar a quienes ejercían poder y violencia sobre ellas, es decir contra sus amos y parejas, fue una forma de contrarrestar ese poder y buscar relaciones menos violentas para ellas.

Las mujeres de otras calidades, como las españolas y las indígenas, no estaban exentas de sufrir violencia por parte de sus parejas, la comunicación entre mujeres de diversos orígenes étnicos y el intercambio de remedios fue en ocasiones una muestra de solidaridad y, en otras, fueron una prueba de las transacciones de compra-venta que las mujeres realizaban. Sin embargo, fueron las africanas y afrodescendientes quienes vivieron posiblemente los contextos de violencia más crudos. El caso de Juana de Chaide es un botón de muestra de la desesperación y congoja que la esclavitud y la violencia machista provocó en cientos de mujeres afrodescendientes. Juana, negra libre, en 1650 fue procesada por haber envenenado a su marido y atontado a su antiguo amo tras lo cual trató de ahorcarse sin éxito.¹³⁸

¹³⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 356.II/ 1626/ 191.

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ AGN/ Inquisición/ Vol. 435/ 1650/ Sin foliación.

Los polvos, yerbas, raíces y bebedizos para amansar o hacer dormir no tenían intenciones de provocar la muerte o dañar severamente la salud de la persona a la que se le administraba. Existieron otro tipo de trabajos mágicos con intenciones fatales, de destrucción y muerte, que también fueron practicados por las africanas y afrodescendientes de la Nueva España.

Ligaduras, sapos y magia destructiva

*“No me haga tanto [un hombre] que haré
que se acueste bueno y amanesca muerto”
-María, negra de Cuencamé, 1625.*

Juana, mulata esclava del Conde de Miravalle, pasó una temporada recluida en un convento de la Ciudad de México durante 1695; su reclusión fue una medida de seguridad ante las amenazas de muerte que recibió la joven por parte del sevillano Joseph Batista de Cos, su ex amante. Tras una larga relación Joseph Batista de Cos propuso darle dinero a Juana para que comprara su libertad, sin embargo la muchacha rechazó la propuesta pues lo que ella deseaba era casarse con él. Una noche Juana le mandó una bebida con leche a su amante para ayudarle con su insomnio, la cual le provocó grandes angustias. Preocupado, Joseph acudió a una india quien lo diagnosticó con ligadura. Durante seis meses el joven no pudo tener relaciones sexuales con alrededor de diez mujeres diferentes, sospechando de haber sido ligado por Juana en alianza con cocinera e incluso con la india a la que había recurrido. Desesperado, Joseph acude con un cirujano que se declara incompetente para tratarlo. La rabia se apoderó de él y juró matar a la mulata.¹³⁹

Joseph Batista de Cos fue uno de los cientos de hombres de la Nueva España que atribuyeron su impotencia sexual a haber sido víctimas de un trabajo de ligadura. En los documentos inquisitoriales se pueden encontrar muchas denuncias contra mujeres de todo origen étnico por ligar hombres. Sin embargo existe una constante: muchas de ellas recurren a afrodescendientes para realizar

¹³⁹ AGN/Inquisición/ Vol. 530/ Exp. 5/ 1695.

este trabajo, lo cual puede indicar que las mujeres de ascendencia africana eran conocidas por practicar las ligaduras. Cabe preguntarse ¿qué es la ligadura? ¿por qué las afrodescendientes la practicaban?

La ligadura era un trabajo de hechicería realizado contra los hombres.¹⁴⁰ Consistía¹⁴¹ en dar a ingerir al hombre que se deseaba dañar algún compuesto mágico, o intervenir sus prendas íntimas con pequeños objetos que cumplieran ese fin. El resultado era que el hombre sería impotente con toda mujer con quien quisiera tener relaciones sexuales, excepto con la mujer que lo había ligado.

Las razones por las que las mujeres recurrían a esta prácticas eran diversas, sin embargo tenían en común que todas buscaban ejercer poder y control sobre el hombre en cuestión. Así, algunas como Juana, mulata, lo hicieron como castigo ante una negativa de matrimonio; otras, como Cathalina, mulata, lo hicieron por celos;¹⁴² otras más, como Agustina, negra, recomendaban abiertamente ligar a los maridos para que mantuvieran lealtad con su esposa.¹⁴³

Es una constante que uno de los principales objetivos de este tipo de trabajo es el proteger una alianza matrimonial o propiciar las condiciones para llegar a ella. Un hombre ligado no podría mantener relaciones sexuales con amantes, ni procrear hijos fuera del matrimonio; así mismo, se limitaba a una sola sus opciones de mujeres con las que podría compartir intimidad.¹⁴⁴

Los ingredientes y métodos utilizados por estas mujeres no variaron considerablemente; la mayoría utilizó polvos hechos a base de lombrices,¹⁴⁵ aunque otras, como Agustina, preferían utilizar crestas de gallo hechas polvo.¹⁴⁶ Estos polvos se daban a tomar a los hombres en bebidas fuertes, como el chocolate o los atoles.

¹⁴⁰ No he encontrado ningún registro de una ligadura hecha contra una mujer. *Vid.* Anexo “Ligaduras”.

¹⁴¹ Esta práctica aún se realiza en Cuba y México. En Cuba es llamada aún de la misma manera y existe un temor popular a ser ligado.

¹⁴² AGN/ Inquisición/ Vol. 520/ Exp. 215/ 1672/ Fs. 94.

¹⁴³ AGN/ Inquisición/ Vol. 360/1627/ Fs. 383v.

¹⁴⁴ *Vid.* Gonzalo Aguirre Beltrán, 1992, *Op. Cit.* Pág. 176.

¹⁴⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 365/ Exp. 8/ 1628.

¹⁴⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ Fs. 383/ 1627.

La búsqueda de limitar la actividad sexual del hombre fue quizás una de las formas más evidentes y fuertes de un ejercicio de poder contra los hombres novohispanos. Solange Alberro considera que las ligaduras tienen la misma lógica que los intentos de asesinato de la magia destructiva, pues atentan contra la sexualidad como proceso vital.¹⁴⁷ Otros investigadores, como Ignacio Abello, proponen que el poder sobre la sexualidad masculina que aparentemente se ejercía mediante la ligadura y otras prácticas era ficticio, pues nunca tenía el control absoluto sobre su sexualidad y su poder socialmente ejercido.¹⁴⁸ Los casos de ligadura estaban perseguidos y penados por el Santo Oficio, pero más allá si los resultados eran reales, considero que lo importante de estos casos es la intención de estas mujeres de controlar y ejercer poder sobre los hombres con los que se relacionaban para así obtener beneficios tangibles para ellas, como la estabilidad económica, emocional o la venganza. Es evidente la intención de destrucción y castigo que implican los trabajos de ligadura, además de ser una manera de ejercer una influencia real en estos hombres debido al temor que les provocaba ser ligados.¹⁴⁹

Las mujeres de ascendencia africana no sólo ejercían poder sobre los hombres al ligarlos, sino también al tener las recetas para curarlos de una ligadura. Así, los hombres dependían de ellas para recuperar su capacidad copulativa. Una noche de 1620, Alonso del Villar Gomes recurrió afligido a una mulata de nombre desconocido, pidiéndole algún remedio porque sospechaba que había sido ligado. La mulata le dio en una bebida un poco de nuez moscada y otras cosas de su botica, al tomarlo Alonso se sintió mejor.¹⁵⁰

La ligadura fue solo un tipo de trabajo de magia destructiva realizado en la Nueva España. Otra práctica realizada por las mujeres africanas y afrodescendientes que era tenida por muy peligrosa era la del *zarpazo*, la cual consistía en utilizar sapos para dañar a una persona. A diferencia de la ligadura que

¹⁴⁷ Solange Alberro, *Op. Cit.*, Pág. 466.

¹⁴⁸ Ignacio Abello, *Op. Cit* Pág. 153

¹⁴⁹ Solange Alberro, *Op. Cit.*, Pág. 464. Solange Alberro propone que la ligadura debe considerarse un trabajo con voluntad de causar destrucción.

¹⁵⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 565.

pretende castigar y controlar, el zarpazo tiene como principal intención provocar la muerte de la persona contra la que se realiza.

Retomo la definición de zarpazo de una denuncia inquisitorial de 1626, en la cual el testigo narra que Juana Rodríguez, negra queretana, le expresó que deseaba matar a su yerno para lo cual utilizaría un *zarpazo*. Al preguntar el denunciante a qué se refería con zarpazo, la mujer describió la práctica, la cual consistía en tomar “un sapo vivo y échenlo en un jarro o en una olla y allí dentro de la dicha olla o jarro echen un pedazo de pan, del propio pan que la persona a quien quieren hacer mal para que muera come, y echando el dicho pan en la dicha olla donde está el sapo vivo y gustando de él el dicho sapo haría mal y peligraría la persona de la vida”.¹⁵¹

En 1688 aconteció un verdadero escándalo en el poblado de Tlazazalca, Michoacán. Miguel Ochoa acudió ante el alcalde del pueblo para denunciar a su esposa María de la Cruz por tenerlo hechizado y dañado con un sapo tostado con una espina enterrada. Miguel de Ochoa aprovechó una ausencia de su esposa en casa para revisar sus pertenencias, sospechando que lo tenía hechizado pues su salud empeoraba con el tiempo y una de sus piernas se encontraba misteriosamente llagada. Al encontrar el sapo le quitó la espina que tenía enterrada en una pata e instantáneamente sintió una mejora de su salud.¹⁵²

Tras la denuncia, las autoridades del pueblo encarcelaron a María de la Cruz y aunque el caso no era competencia de las autoridades civiles, la torturaron para obtener su confesión. María dijo haber obtenido el sapo de Antonio de la Cruz su amante quien le dijo que “se lo diera molido a beber en caldo o en otra cosa alguna a su marido para atarantarlo y poder con más libertad comunicarse”.¹⁵³

Antonio de la Cruz también fue encarcelado y en su declaración aceptó haberle dado el sapo a su amante y que el sapo se lo había proporcionado su madre que era indígena y bruja, pues la había visto volverse gallo y guajolote por las

¹⁵¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ 1626/ Fs. 230.

¹⁵² AGN/ Inquisición/ Vol. 673/ Exp. 10/ 1688. Fs. 143-143v.

¹⁵³ *Ídem*. Fs. 150v.

noches. Antonio escapó de la cárcel del pueblo, mientras que a María se le remitió al Santo Oficio, y se determinó que “se procederá contra ella por todo rigor de auto y no se usará de la misericordia”¹⁵⁴ mientras que a los indígenas involucrados “en quanto a los indios por no tocar a este santo oficio conocerá de ellos su juez”.¹⁵⁵

Si bien la indicación de la madre de Antonio de la Cruz era tostar y hacer polvo al sapo para darlo a ingerir a Miguel Ochoa, María de la Cruz utilizó al sapo como representación de su esposo para provocarle daño. La utilización de muñequitos o figurillas que representan a una persona y mediante las cuales se les causa daño al introducirles espinas, alfileres, quemarlos o bañarlos en sustancias es una constante en las religiones de tradición bantú.¹⁵⁶ Existen ejemplos del uso de muñequitos para dañar, como los que Clara, mulata esclava, tenía: uno que representaba a su amo el bachiller Joseph de Mendoza y otro que era doña Angeles “mujer con la que aquel andaba en malos pasos”.¹⁵⁷ Clara metió los muñequitos bajo del *tenamastle*¹⁵⁸ con el fin de que los involucrados se aborrecieran, es decir para destruir su relación.¹⁵⁹ Queda la interrogante de si el uso del sapo de esa manera puede remitir a la tradición bantú.

El zarpazo no sólo estaba dirigido contra hombres, un caso de 1626 lo muestra. En ese año María de Escobar, mulata esclava del obispo de Puebla, mantenía un sapo escondido en un agujero en el piso frente a su cama. Su hijo, que dormía en la habitación de al lado, entró un día a buscar al animal acompañado de otros muchachos, pues dijo que por las noches escuchaba “muchas beses llorar como criaturas en el aposento de su madre”.¹⁶⁰ Encontraron un sapo “tan grande como un guijarro”.¹⁶¹ Tomaron al animal y lo quemaron en la cocina al sospechar

¹⁵⁴ *Ídem.* Fs. 154.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Estos muñequitos son comunes en el Vudú haitiano y en el Palo Monte cubano. Están relacionados con las tradiciones funerarias de los pueblos del río Congo. Víd. Margarite Fernández Olmos y Lizabeth Paravisini-Gebert, *Creole religions of the Caribbean. An introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, 2da edición, New York: New York University Press, 2011.

¹⁵⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 767/ Exp. 23.

¹⁵⁸ Posiblemente el denunciante dijo “tenamazteme”, que son las piedras que encierran el fuego de una casa.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 356. II/ 1626/ Fs. 195.

¹⁶¹ *Ibid.*

que era parte de un hechizo. Ciertos testigos dijeron que en el momento que mataron al sapo, Pancha, mejor conocida como “güesillos”, hermana de María de Escobar y que no se encontraba presente, se desmayó. El desmayo de Pancha contribuyó a acrecentar las sospechas de que María de Escobar deseaba dañar a su hermana.¹⁶²

Las consecuencias del uso del zarpazo pretendían ser fatales y su uso era algo conocido,¹⁶³ por ello cuando Doña María de Cosío en 1620 reclamó a su comadre por la muerte de una mujer esclavizada de nombre Ana pues una “negra suya llamada Antonia le avia muerto con hechizos y con un sapo de zelos de su marido que le avian dicho que andava con la dicha Ana”, la comadre aceptó pagar la deuda que implicaba el asesinato de una esclava y consideró que era algo posible que hubiera sido asesinada con hechizos y un sapo.

El caso de María de Escobar muestra que los maleficios de este tipo también se realizaban contra familiares. Otro ejemplo es el de María, negra esclava queretana que acusa a su madrina también llamada negra pues tras varios días de tener grandes dolores de cabeza, un negro de nombre desconocido le dijo “que mirase en el suelo debajo de su cabecera lo que allí estava enterrado”.¹⁶⁴ La denunciante siguió el consejo y junto con el negro que la aconsejó, su marido y una amiga desenterraron “un trapo azul y desembolbiéndolo hallava en él cabellos de negro y sebo y cera y un diente y uñas de persona”, lo cual fue reconocido por el negro como un hechizo dañino.

Los celos contra otra mujer fueron una de las grandes causas de este tipo de hechizos mortales, más allá de si las personas murieron o no a causa de estos trabajos, debemos rescatar que las personas que las rodeaban sí lo creían cierto y por tanto lo denunciaron.

En 1650 Leonor, mulata herrada, es acusada de haber matado a una mujer mediante un hechizo en mantequilla. Casi treinta años antes, en 1620, Doña María

¹⁶² *Ibíd.*

¹⁶³ *Vid.* Anexo “Zarpazo”.

¹⁶⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 268.

de Flores denunció a una de las mulatas que ayudaban en casa de sus padres, de nombre Magdalena, porque además de realizar adivinaciones, en cierta ocasión con el fin de dañar a una mujer a quien tenía celos tomó “un pedazo de carne que parezca como corazón de res [...] en la mano y dixo está aquí el corazón de Ysabel y empezó a morder [la carne]”.¹⁶⁵ Esta imagen impresionante de ingestión simbólica de la carne de una persona que se quiere dañar puede remitir a la necrofilia practicada en la brujería africana.¹⁶⁶

En los documentos inquisitoriales contra africanas y afrodescendientes se encuentran otros ejemplos de hechizos realizados con la finalidad de matar a las personas que los recibieran, logrando en algunas ocasiones su objetivo. Un caso de un presunto asesinato por hechicería ocurrió en 1650 cuando se acusó a Pascuala, mulata amante de cierto funcionario de alto rango, de haber provocado la muerte de la esposa de su amante llamada Doña Juana Montes al haberle echado unos polvos en sus genitales después de haber parido. El castigo que se le dio a Pascuala fue ponerla en venta en Acapulco.

En 1614 Mari Vázquez, negra libre, fue acusada del asesinato de la doncella de 14 años Ynés Sanchez Vadillo. Según el testimonio del hermano de la joven, un día Mari Vázquez le pidió ver la mano de la joven para saber su buenaventura. Al dársela, le apretó la mano y le enterró una uña en la palma. Ynés se quejó con sus familiares de tener “desde aquel punto todo el brazo amortiguado y dentro de una semana después que sucedió, hizo dos días cama y al segundo se le quitó el habla y falleció con presunción y fama que había sido de hechizo.”¹⁶⁷ Nadie dejó de sospechar de Mari Vázquez pues además tenía fama de ser hechicera. Otra denuncia contra ella en 1615 muestra que era conocedora de la magia destructiva.

¹⁶⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 365/ Exp. 9/ 1620. Este documento se analizará más a fondo en el capítulo “Hablar por el pecho y otros sistemas de adivinación” pues contiene importantes referencias de prácticas bantú.

¹⁶⁶ *Víd.* Victor Turner, *La selva de los símbolos*, México: Siglo XXI, 1979. Pág. 134. Citado en Patricia Pérez, “Amor y poder, dos anhelos en la hechicería de esclavos” en *Estudios Michoacanos VI*, Zamora: El colegio de Michoacán, 1985.

¹⁶⁷ AGN/ Inquisición/ Vol 278/1614/ fs, 368

Juana González, española, dijo haber pedido a Mari Vazquez una yerba para apartar a su marido de una mujer con la que andaba.¹⁶⁸

Las mujeres negras novohispanas no sólo practicaron este tipo de maleficios, también fueron víctimas de ellos tanto por parte de otras mujeres de su mismo origen étnico, como de mujeres indígenas o mestizas con quienes a veces se disputaban un amante. Ese fue el caso de Josepha Sebastiana, mulata de un ingenio de Xalapa, quien en 1674 estuvo al borde de la muerte tras haber vomitado treinta y dos atadizos de cabello¹⁶⁹ de diferentes formas. Al creerla muerta en más de una ocasión mientras duraron los vómitos se llamó a Andrés Méndez de Luna, cura de Xalapa quien “al reconocer ser maleficio”¹⁷⁰ trató de obtener su denuncia temiendo que muriera durante la noche. La moribunda Josepha dijo que lo único que se le ocurría que podría haberle provocado semejante mal fue un “bocado de tortilla” que le dio una mestiza del ingenio El Grande, llamada María Anton, la cual decían que le tenía celos y que le había ofrecido el bocado para dárselo a su bebé, pero que por hambre terminó comiendo Josepha. Poco después de ingerir el bocado y encontrándose ya en el ingenio donde vivía le pareció ver a María Anton, que le sacaba la lengua en son de burla, vestida de india sobre una viga.

Es importante resaltar que los móviles de la mayoría de los casos de magia destructiva estaban vinculados con la propiciación de relaciones de pareja, bien fueran vínculos matrimoniales o de amancebamiento. Así las ligaduras procuran castigar y ejercer poder sobre los hombres con el fin de que no tuvieran relaciones sexuales y afectivas con otras mujeres, mientras que el uso de sapos y hechizos con la finalidad de provocar la muerte fueron realizados en la mayoría de las veces contra mujeres consideradas rivales por su cercanía a cierto hombre de interés para la que hechizaba.

Patricia Pérez propone que el auge y éxito de este tipo de trabajos por parte de las mujeres africanas y afrodescendientes novohispanas se debe a la búsqueda

¹⁶⁸ AGN/ Inquisición/ Vol. 305/ Exp. 2/ 1615.

¹⁶⁹ Broches para cabello. El documento los describe con forma de cangrejos, gusanos, micos, arpas, triángulos y demás.

¹⁷⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 518/ Exp. 1/ 1674/ Fs. 2

de pareja en un contexto hostil para ellas, pues el factor de la esclavitud que provocaba que la descendencia de las mujeres esclavizadas naciera como esclava, provocaba que la mayoría de los hombres de su grupo étnico prefirieran los matrimonios con mujeres indígenas.¹⁷¹

Estoy de acuerdo con la propuesta de la autora, sin embargo considero que deben analizarse las diferencias culturales que existen entre los hombres y las mujeres, pues mientras los primeros parecen tender a la poligamia y a la búsqueda de encuentros sexuales, las segundas tienden a procurar condiciones de estabilidad. Esto se hace más evidente en los casos de matrimonios, pues pese a que el varón, al mantener relaciones paralelas, falta al sacramento católico del matrimonio, quien es castigada es la mujer que trata de mantenerlo cercano a su acuerdo nupcial, por medio de hechizos. El único caso en que una mujer era la que tenía un amante, fue el de María de la Cruz, quien por medio de un sapo puso en riesgo la vida de su esposo y su matrimonio, por lo que fue severamente castigada, más que en cualquier otro caso. Contra María de la Cruz no sólo se empleó tortura, también es uno de los pocos casos de todo el corpus documental que obtuvo un castigo por parte del Santo Oficio, donde se determinó que no se tendría misericordia con ella.¹⁷² También debe reflexionarse sobre las razones por las que los hechizos mortales fueron realizados contra otras mujeres consideradas rivales respecto a un hombre. Esto podría tener relación con la enemistad femenina promovida por la cultura patriarcal, que tiende a culpar a otras mujeres por las decisiones de un hombre, cosa que continúa siendo actual.

En la Nueva España la forma más común de atraer a un hombre no era ligándolo, ni matando a las mujeres con las que se relacionaba, estos casos fueron hasta cierto punto excepcionales. Lo más común era hacer uso de la magia erótica y de un sin número de remedios, polvos y yerbas para *ser bien queridas*.

¹⁷¹ Según esta autora, durante la época colonial una buena parte de las mujeres de ascendencia africana eran madres solteras de hijos de *padres desconocidos*. Patricia Pérez, Op. Cit. Pág. 216.

¹⁷² AGN/ Inquisición/ Vol. 673/ Exp. 10/ 1688.

Remedios para ser bien queridas

*“no tiene cossa en el cuerpo que no este adereçada
con sus hechizos y que le tiene enhechizado asta
las çintas de los calçones para que la quiera”
- Leonor de Islas, mulata.*

La mayoría de los documentos¹⁷³ encontrados respecto a casos de brujería y hechicería entre africanas y afrodescendientes fueron los relativos a lo que algunos autores han llamado magia amorosa o magia erótica. Un rápido vistazo a los volúmenes del siglo XVII del ramo de Inquisición del AGN muestra que esta fue la magia más común y la más practicada por hombres y mujeres de todo origen étnico a lo largo de todo el territorio de la Nueva España.

La magia amorosa comprende los trabajos para atraer a la persona deseada, mantenerla junto a la persona que pide el trabajo, para que olvide a otra pareja, para conseguir una alianza matrimonial, o simplemente para que alguna persona “quisiera bien” a otra. Es de resaltarse que la expresión “para que la quisieran bien” tiende a referir al deseo de encontrar una pareja después de haber tenido una relación violenta. Muchas veces se utiliza esa expresión en los casos de magia amorosa suministrada a los maridos, pues se buscaba que no sólo volvieran a sentir atracción hacia ellas, también que las trataran mejor y no las aporrearan. Si bien no son trabajos para amansar a hombres violentos como los que se analizaron en el primer apartado de este capítulo, resalta que es una constante el deseo de frenar situaciones de violencia en la pareja.

Este tipo de magia, al ser la más común, ha sido ampliamente trabajada por diversos autores.¹⁷⁴ La mayoría incluye en esta categoría los trabajos de ligadura,

¹⁷³ Vid. Anexo “Remedios para ser bien queridas”.

¹⁷⁴ Algunos estudios que tratan el tema, varios de los cuales han sido citados en este capítulo, son: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Universidad Veracruzana, 1992; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, 3era reimpresión México: Fondo de Cultura Económica, 1994 y “Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales. Rechazo e integración” en Elsa C. Frost (ed.), *El trabajo y los trabajadores de la historia de México*, México: El Colegio de México/ Universidad de Arizona, 1979; Joan Bristol, *Christians, blasphemers and witches. Afro-Mexican ritual practice in the seventeenth century*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007; Luz Alejandra Cárdenas Santana, *Hechicería, saber y transgresión: Fromestizas ante la Inquisición : Acapulco, 1621-1622*, México, sin editorial, 1997 y “Lo maravilloso y la vida cotidiana.

amansamiento y a los hechizos mortales por celos. Sin embargo, considero que, como se ha visto en los apartados anteriores, la lógica y objetivos de estos tres tipos de trabajo son diferentes a los de la simple magia amorosa, aun cuando en muchos de esos casos tienen como móvil algún conflicto emocional.

Los ingredientes utilizados en este tipo de magia no variaron mucho de un caso a otro: amuletos, yerbas, polvos, raíces, fluidos corporales como sangre menstrual y semen, así como tierra de sepultura y huesos de muertos.

En estos casos se hace evidente el complejo entramado de redes interétnicas de mujeres que hacían posible que yerbas vendidas por indígenas llegaran a manos de españolas gracias a la mediación de las esclavas negras; así como la constante comunicación e intercambio de remedios de un grupo étnico a otro.

Una de las grandes expertas en este tipo de magia, así como en métodos de adivinación, fue Leonor de Islas, mulata que se dedicaba explícitamente a la hechicería como oficio y era famosa en Veracruz. Leonor de Islas recomendaba a sus consultantes, la mayoría españolas, uno de los métodos para ser bien queridas más comunes: dar de beber al sujeto amado sangre menstrual.¹⁷⁵ Leonor “tomava la sangre que caía de su ciclo y se lavaba los sobacos y que esta agua y sangre echava en el chocolate que daba a beber a su amigo”.¹⁷⁶

El método de Leonor de Islas no sólo incluye sangre menstrual, también agua con la que se había lavado las axilas. Otras mujeres además de administrar sangre

Mujeres de origen africano en Acapulco siglo XVIII” en *Desacatos*, primavera-verano. Págs. 72-88; Patricia Pérez, “Amor y poder, dos anhelos en la hechicería de esclavos” en *Estudios michoacanos VI*, Zamora: El colegio de Michoacán, 1985; María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México: PUEG-UNAM/ INAH, 2006. (Africanía 2).

¹⁷⁵ Desde la antigüedad clásica el uso de sangre menstrual estuvo presente en diversos hechizos, al respecto Discórides refería que su consumo “engendra brevísimos accidentes; porque liego enciende fiebre continua, causa inexpugnable sed, saca del tino al hombre y engendra una perpetua risa fuera de razón y propósito, con cierto movimiento espasmoso de todo el cuerpo. Y así creo que el brebaje que a Calígula dio su mujer Cesonia para que la quisiese bien fue sangre menstrea, pues le tornó loco y furioso según refiere Suetonio”, Discórides, *De materia médica*, citado en Valentina Porras, *Con la bendición de todos. Herencia y creatividad en la religiosidad popular cubana*, La Habana, Editorial José Martí, 2015. (Colección Fe). Pág. 106. En México y otros países de América Latina aún es común escuchar que el enamoramiento de un hombre se debe a que le dieron a beber sangre menstrual. En México esto se conoce vulgarmente como *te de toalla*, haciendo referencia a las toallas sanitarias utilizadas por la mayoría de las mujeres durante su menstruación.

¹⁷⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 341/ Exp. 1/ 1622/ Fs. 27.

menstrual, daban a beber el agua con la que se había aseado, por ejemplo Mariana, mulata y también gran conocedora de las artes hechiceriles, recomendaba “labarse las partes bajas y aquella agua calentarla y hacer allí el chocolate para dar a los hombres para que las quisieran”,¹⁷⁷ ella misma decía haber echado un “quajaron de sangre quando le venía la costumbre y desecho muy bien en el chocolate”¹⁷⁸ gracias a lo cual se había casado.¹⁷⁹ La supuesta efectividad de este método era tal que era de conocimiento público que Francisca Rufina tenía hechizado al Capitán Miguel Sánchez gracias a los bebedizos que Francisca, negra libre le recomendó, los cuales consistían en dar “de beber la sangre menstrea de la muger y asi mismo del agua con que se avia lavado los sobacos y partes vergonçosas”.¹⁸⁰

El chocolate fue la bebida predilecta para dar de beber sangre menstrual. María de Cervantes, mulata, declaró que una india llamada Sevastiana le aconsejó que “cada vez que le baxase su regla tomase la sangre y la dise a beber en el chocolate que con esto la querrían”.¹⁸¹ Juana, mulata esclava, conocedora de algunos hechizos de magia amorosa gracias a sus encuentros con el Demonio mientras se encontraba huida y travestida por el Norte de la Nueva España en 1625, recomendaba “coxida una sanguijuela tostada revuelta con la sangre del mes de la mujer [darla] a beber a un hombre en chocolate”.¹⁸²

La ingestión de sangre menstrual uniría mágicamente y de una manera muy profunda a la dueña de la sangre con el hombre que la tomara. Es, en gran medida, una forma de penetrar en el cuerpo del otro.¹⁸³ Además, hay un fuerte simbolismo en la sangre menstrual debido a su relación con la fertilidad y la sexualidad femenina. Así mismo, el agua residual de un lavado genital vincula al bebedizo con el íntimo contacto con la sexualidad de la mujer que la proporciona.

¹⁷⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 561/ Exp. 1/ 1652/ Fs. 12.

¹⁷⁸ *Ídem.* Fs. 11.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 471/ 1605/Fs. 191.

¹⁸¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629, Fs. 242.

¹⁸² AGN/ Inquisición/ Vol. 356.II/1625/ Fs. 368.

¹⁸³ Cárdenas, Alejandra, 1997, *Op. Cit.* Pág. 56.

En 1629, Magdalena de Méndes, mestiza, fue aconsejada por una mulata llamada María para que un hombre con el que mantenía una relación, la prefiriera respecto a otra mujer con la que se relacionaba. Los consejos de Mariana fueron desde dar agua menstrual al hombre y darle de tomar una yerba que la mulata le proporcionó.¹⁸⁴ Además recurrió a un indio que le recomendó darle un corazón de cuervo para que olvidase a la otra mujer y darle de tomar en el chocolate un poco de cuervo hecho polvo junto con excrementos de la mujer que deseaba que aborreciese.¹⁸⁵

Las yerbas, raíces y polvos fueron posiblemente los ingredientes más usados en la magia amorosa, las cuales eran principalmente administradas en bebidas oscuras como el chocolate. En Guadalajara durante 1620 las esclavas de la familia de Doña Juana de Porras eran grandes conocedoras de las yerbas y raíces para ser bien queridas, las cuales proporcionaban a esclavas de otras familias.¹⁸⁶ Además, una de ellas llamada Luisa, decía que “metiéndose en los sobacos unos ramos de yerbas traería a cualquier hombre tras de sí”¹⁸⁷ y utilizaba unas “rositas blancas para traer a los hombres locos tras de sí”,¹⁸⁸ como se sabía muchas personas hacían en Colima.

En 1629 dos mulatas libres de la Ciudad de México, llamadas Tomasa¹⁸⁹ y Francisca¹⁹⁰ tomaron yerbas para que las quisiesen bien, pero se desconoce quién les proporcionó las yerbas. En otros casos, como el de Isabel, negra de Campeche, las yerbas que dio a un hombre para que regresara después de haber peleado con ella por celos, se las proporcionó una india llamada Catalina Puc, conocida por hacer volver a los hombres y con tal eficacia que por la noche el amante de Isabel ya estaba de nuevo en su casa.¹⁹¹ A veces, quien proporciona las yerbas es el Demonio. Juana, la mulata norteña que tuvo contacto con el Demonio mientras

¹⁸⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 239.

¹⁸⁵ *Ibíd.*

¹⁸⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exo. 89/ 1620/ Fs. 564.

¹⁸⁷ *Ídem.* Fs. 572.

¹⁸⁸ *Ibíd.*

¹⁸⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/1629/ Fs. 239.

¹⁹⁰ *Ibíd.*

¹⁹¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ 1627/ Fs. 243.

vestida de hombre huía de la esclavitud, vio junto con otra mulata que la acompañaba, al Demonio y a una culebra grande en el interior de una cueva.¹⁹² El Demonio les preguntó si deseaban algo, a lo cual las mujeres pidieron “algunas yerbas para quando se quitasen el traje de hombre para darlas a los hombres y las quisiesen bien y que el demonio se las dio”.¹⁹³

Los intercambios de remedios para ser bien queridas no sólo se redujeron a tratos con indígenas. Por ejemplo en 1629 Ysabel de la A, mulata libre, declaró que un chino le había dado una yerba y le dijo que “la mascase o se untase con ella la pierna izquierda y que se morirían de amor los hombres por ella y le darían mucho dinero”;¹⁹⁴ pero para ello además tenía que dar una misa y encender dos candelas.¹⁹⁵ En el mismo año de 1629, unas gitanas le dieron a María de Cervantes, mulata, “unos polvos y raíces para que la quisieran bien”;¹⁹⁶ el costo de los insumos fue de cuatro pesos, de los cuales sólo pagó tres. Las indicaciones para estos ingredientes era que “cada domingo que fuese a misa los llevase y los metiese en la pila del agua bendita tres domingos y rezase diez ave marías y diez paternóster y los ofreciese a San Juan y con esto la querrían bien los que trataban con ella”.¹⁹⁷ La declaración de María de Cervantes proporciona datos que muy pocas veces están presentes en los documentos inquisitoriales, como los precios de los ingredientes; tal es el caso de los polvos que le vendió una india llamada María por un tostón,¹⁹⁸ así como las indicaciones que se debían seguir para que los hechizos fuesen exitosos.

Los polvos, hechos a base de raíces, plantas, o incluso hecho con uñas humanas¹⁹⁹ fueron muy populares en la magia amorosa novohispana. La mayoría se daban a tomar a los hombres en el chocolate, aunque existían otros, como los

¹⁹² AGN/Inquisición/ Vol. 356.II/ 1625/ Fs. 333.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 240.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ídem.* Fs. 242.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ AGN/ Inquisición/ vol. 363/ Exp. 167/ 1629/ Fs. 148. Joana, negra esclava fabricaba polvos con sus propias uñas de pies y manos que comerciaba con otras mujeres.

que Ysabel, negra esclava, dio a otra mujer, los cuales debían untarse en las manos y así los hombres la querrían bien.²⁰⁰ El éxito y la popularidad de los polvos se debía posiblemente a los testimonios que corrían entre los círculos de mujeres alegando excelentes resultados; por ejemplo, Isabel de la Cruz, mulata, decía que los polvos que le había proporcionado un indio mayordomo de la casa donde trabajaba habían tenido tal éxito en el hombre con quien trataba, el cual “haciendo extremos de amor”²⁰¹ le llevó a pedir al indio que le quitase al hombre el efecto de los polvos.²⁰²

Otra forma de utilizar los polvos y las raíces era trayéndolos colgados a manera de amuletos. La mulata Carbo traía colgada del cuello una raíz para que la quisiesen bien y para que su amo no la riñese.²⁰³ Ana, negra esclava, le dio a una mulata de nombre Elena unos polvos en “unos lienços atados de muchos géneros”²⁰⁴ para que con ellos atrajera a los hombres y para que la quisieran. Francisca, mulata de Querétaro también cargó consigo “en el seno atado a un trapo una raíz y unos pelos que parecían ser de animal”,²⁰⁵ con el objetivo de que los hombres la quisiesen bien.

Existen otros ejemplos de magia amorosa a partir de fluidos corporales, por ejemplo dar de tomar su propio semen al hombre deseado. Mariana, mulata, decía que otra forma de ser bien querida era “que hechara la simiente de su marido en un tocomate de chocolate y que se lo diese al dicho su marido”.²⁰⁶ Agustina, negra esclava, realizadora de ligaduras en Sinaloa, también recomendaba que si alguna mujer tenía una relación con un hombre y éste la quisiese dexar “quando llegase a ella y la conociese después del acto con un paño se limpiase y recogiese aquella

²⁰⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ 1621/ Fs. 563.

²⁰¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 303/ 1624/ Fs. 77.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 251.

²⁰⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 540.

²⁰⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1620/ Fs. 363. Estos amuletos bien pudieron ser “bolsas mandingas”, amuletos muy populares en la época entre personas afrodescendientes. En el capítulo “Sombras” se analizarán más a fondo.

²⁰⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 365/ 1628/ Sin foliación.

simiente y después metiese el dicho paño en un hoyo y lo dexase allí y así no la dexaría ni llegaría a otra mujer”.²⁰⁷

En varias ocasiones, como se ha visto en los ejemplos de las yerbas proporcionadas por unas gitanas y un chino, éstas son acompañadas de oraciones, agua bendita y asistencias a misa para que surtan efecto. Leonor de Islas, la famosa mulata hechicera veracruzana, tenía entre sus procedimientos de magia amorosa diversas oraciones para que los hombres regresaran a las mujeres que lo solicitaban, las cuales eran la oración de Santa Eleonor, la de Santa Marta y la del *Ánima Sola*.²⁰⁸ El ambiente que se creaba al realizar un trabajo de este tipo era tal que a su vecina, el solo hecho de sentir un miedo sin razón aparente por la noche, le llevaba a saber que en casa de Leonor de Islas se estaba haciendo algún trabajo. En cierta ocasión se animó a preguntarle qué estaba haciendo por la noche porque había sentido mucho miedo a lo cual la mulata respondió “comadre estábamos aciendo una oración famosa, esta si es muy buena oración berá lo que ace para atraer a Francisco de Bonilla”.²⁰⁹

Ha sobrevivido una oración dicha por María de Rojas, mulata habanera y hechicera de oficio, en 1640. Esta oración servía para mantener a los hombres junto a la persona que la decía, sin embargo el procedimiento era más complejo que decir una simple oración; quien deseaba utilizarla debía tener copula con el hombre en cuestión, tomar su semen y quemarlo mientras decía:

Señora Santa Marta digna sois y santa de mi señor Jesucristo querida y amada y de mi santa la Virgen María guespeda y combidada por el Monte Olibete entrasteis y con la fiera serpiente y brava encontrasteis y en ella cabalgasteis y con la cruz la conjurasteis y con la cinta de buestra castidad la atasteis y por el pueblo entrasteis y a esos señores la entregasteis y dijisteis señores aquí está la fiera y braba serpiente que se traga la gente tomadla y castigadla despedaçalda y haced justicia de ella así como esto es verdad señora (Santa Marta Señora Santa Marta se que era la persona con quien bibía mal) conjurado y

²⁰⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ 1627/ Fs. 383.

²⁰⁸ AGN/Inquisición/ Vol. 341/ Exp. 1/ 1622/ Fs. 27.

²⁰⁹ Ídem. Fs. 23.

enhechizado y encantado partes desonestas que por serlo tanto se ponen y delas coiuntas.²¹⁰

La solicitud a la divinidad no bastaba, pues según la denunciante de María de Rojas, quien fue su clienta y cómplice durante mucho tiempo, al finalizar la oficiante decía otra especie de oración:

Diablo cójelo be a donde esta fulano y si estuviere a costado la cama tenga de espinas y la cabecera de hormigas y si estuviere sentado lo hará le cantar diablo cozuelo tráemelo luego diablo de la placa tráemelo a casa diablo de la calle tráemelo en el aire que venga sin que nadie me lo detenga nadie.²¹¹

Leonor de Islas también recurría a la invocación verbal a demonios para que los hombres regresaran. Ella recomendaba que la mujer interesada se parase a media noche frente a la casa del hombre y “llamase al diablo cojuelo y al diablo de la carnicería y al diablo del matadero y al diablo del acerpo y al diablo de guardia y al diablo de los escrivanos y al diablo de la cárcel”,²¹² acto seguido debía prometer lo que ellos pidiesen o que si no pedían nada les diese algún caballo.

Leonor de Islas además realizaba trabajos con objetos que tenían cierto poder para atraer hombres o mantenerlos junto a la mujer que lo solicitaba. Uno de estos objetos era una agujeta conjurada, es decir que había pasado por un proceso mágico para dotarla de poder, la cual se debía enterrar en viernes “en la puerta de la calle por donde el hombre avía de entrar”,²¹³ mientras se enterraba se debía llamar “a Barrabas y a Satanás y a otros diablos”.²¹⁴ Otro objeto utilizado por esta mujer era una carta para bien querer, la cual servía si se tocaba a un hombre “los viernes y sávdos y mañanas de San Juan jueves santos y otros días señalados [así] el hombre a quien tocan con ella jamás olvida a la muger que lo toca”.²¹⁵

²¹⁰ AGN/ Instituciones coloniales/Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 87/ 1640/ Fs. 4v.

²¹¹ *Ídem.* Fs. 5.

²¹² AGN/ Inquisición/ Vol. 341/ Exp. 1/ 1622/ Fs. 28.

²¹³ *Ídem.* Fs. 29.

²¹⁴ *Ibíd.*

²¹⁵ *Ídem.* Fs. 24. En Brasil, durante el siglo XVII, entre las hechicerías más comunes entre la población negra, según algunos religiosos, se encontraban las “cartas de tocar”, que tenían la misma función que las usadas por Leonor de Islas. *Vid.* James H. Sweet, *Op. Cit.*

María de Rojas también realizó trabajos con objetos que poseían poder sobre las personas. En una ocasión “compró dos cuchillos nuevos y los cruzó y los metió debajo de una casa [donde vivía el hombre al que iba dirigido el hechizo] y dijo que con aquello le tenía el corazón atrabessado”.²¹⁶ Al igual que Leonor de Islas, María de Rojas usaba estos objetos para ejercer poder sobre un hombre y mantenerlo cerca de la mujer para la que realizaba el trabajo.

Las mujeres afrodescendientes novohispanas también utilizaron objetos propios del hombre en cuestión para mantenerlo a su lado. Esta práctica es la más cercana a los popularmente conocidos *amarres* en la actualidad. Ana de Ortega, mulata originaria de Santo Domingo, para tratar de evitar que su amante llamado Pedro se embarcara para irse de la Nueva España dijo a varias personas que le haría volver pues “le había quitado un botón del pañuelo y los pelos de debajo de los brazos y de otras partes secretas”.²¹⁷ Aunque los testimonios contra Ana de Ortega no dejan claro qué haría la mulata con los objetos de su amado, es uno de los pocos documentos de los cuales podemos conocer la opinión de los inquisidores; en este caso fue el célebre inquisidor don Juan Saenz de Mañozca quien dejó su opinión

Aunque este hecho no contiene daño en la obra supersticiosa; porque el medio de quitar el botón del pañuelo no causó ningún efecto en el moço a quien se quitó; con todo las palabras de la muger suenan superstición en el ánimo en que el demonio suele de ordinario mezclar por alguna señal a que tiene vinculado el pacto por lo menos tácito [...]²¹⁸

Los fragmentos de cadáveres, o tierra de sepultura no sólo se usaron para amansar personas o provocar sueño, también se usaron como remedios para ser bien queridas. Mariana, la mulata michoacana concedora de diversos tipos de hechicería, utilizaba sesos de mula para ser bien querida;²¹⁹ también tenía una

²¹⁶ AGN/ Instituciones coloniales/Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 87/ 1640/Fs. 3.

²¹⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 443/ Exp. 6/ 1659/ Fs. 494v.

²¹⁸ *Ídem*. Fs. 503.

²¹⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 561/ Exp. 1/ 1652/ Fs. 16.

pequeña reserva de tierra de muertos para darle a los hombres con el mismo fin.²²⁰ Mariana es la única mujer de ascendencia africana que pude rastrear que utilizaba tierra de muertos para realizar magia amorosa.²²¹

Hasta aquí mi breve análisis de los casos de magia amorosa practicada por mujeres afrodescendientes durante el siglo XVII. De acuerdo con autores como Gonzalo Aguirre Beltrán, Solange Alberro, Alejandra Cárdenas y Valentina Porras, y como se ha visto en este apartado, los ingredientes usados por estas mujeres no variaron considerablemente de un caso a otro. Sin embargo, se debe tener presente que debido a la imprecisión de los documentos no podemos saber información como el nombre de las yerbas y raíces utilizados, o los materiales de los que estaban hechos los polvos.

La magia amorosa tenía pretensiones de influir en las decisiones de la persona a la cual se le había suministrado. Es decir que, mediante estos hechizos, las mujeres buscaban ejercer poder sobre los hombres con el fin de obtener relaciones estables. En algunos casos estas relaciones se buscaban con cualquier hombre, mientras que en otros casos más dramáticos se buscaba conseguir matrimonio con hombres con los que incluso tenían hijos.²²² A veces una relación de pareja podía no sólo mejorar la situación económica de una persona, también, en el caso de las mujeres esclavizadas, existía la posibilidad de poder comprar u obtener su libertad.

En los únicos casos de hombres que practicaron la magia amorosa tomados en cuenta para este análisis las palabras explícitas que estos varones usaron para expresar sus objetivos con estas prácticas fueron atraer mujeres y conseguir

²²⁰ *Ídem*. Fs. 11v.

²²¹ Encontré un documento referente a un hombre que utilizó un hueso de muerto con ese mismo fin. Joseph Tadeo dio a Lucas negro esclavo “un hueso de difunto diciéndole que era un remedio eficaz para conseguir mujeres”. AGN/ Inquisición/ Vol. 953/ Exp. 14. Sin foliación. Otro documento, en el que Francisco, esclavo de tierra angola, dio a su denunciante “unas tierras que en el monte había quitado del pie de un arbolillo que con el aire se movía de todas partes y le dijo a este confesante eran buenas para atraer mujeres”, podría estar más vinculado con la tradición bantú, un buen indicio es que el acusado era un hombre nacido en Angola. AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ Exp. 18.

²²² María de Olivar pidió a una mulata una yerba para que “un hombre que trataba con ella y de quien tenía tres hijos se casase con ella”, AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1622/ Fs. 239.

mujeres,²²³ lo cual es bastante diferente al *ser bien queridas* utilizado en gran parte de los documentos referentes a mujeres practicantes de esta magia. Noemí Quezada, que ha estudiado más profundamente este tipo de magia, considera que los objetivos de esta magia son tangiblemente diferentes entre hombres y mujeres novohispanos. Mientras los hombres parecen usarla para conseguir aventuras eróticas y probar su masculinidad, las mujeres tienden a crear seguridad y evitar situaciones de abuso por parte de sus parejas.²²⁴

Las mujeres africanas y afrodescendientes fueron constantemente consultadas por mujeres españolas y mestizas para realizar este tipo de magia, sin embargo los vínculos con las mujeres indígenas fueron fuertes. Muchas veces realizaron intercambios de saberes e ingredientes, principalmente las de ascendencia africana y las indígenas, quienes aparecen en los documentos como las principales especialistas de estas artes, mientras que las españolas y mestizas tienden a aparecer más como clientas.

Si bien muchas mujeres afrodescendientes hicieron uso de estas artes solo una vez, la cantidad de casos indica que era una práctica común en la Nueva España. Las mujeres que se dedicaron a la hechicería como oficio, como Leonor de Islas o María de Rojas, realizaban principalmente trabajos de magia amorosa. Leonor de Islas llegó a declarar que su amante, Francisco Bonilla “no tiene cosa en el cuerpo [...] que no este adereçada con sus hechizos y que le tiene enhechizado asta las çintas de los calçones para que la quiera”.²²⁵ Desconocemos los precios de estos trabajos, sin embargo, la declaración de María de Cervantes²²⁶ permite conocer un poco cómo era el mercado de ingredientes para estos trabajos. Ella compró polvos y raíces a unas gitanas por cuatro pesos, que pudo negociar pagando solo tres pesos; también compró a una india unos polvos por un tostón.

²²³ *Víd. Supra.* Nota 74.

²²⁴ Noemí Quezada, *Sexualidad, Amor y Eroticismo. México Prehispánico y México Colonial*, México: UNAM-Plaza y Valdés, 1996. Págs. 52-55, citado en Bristol, Joan, *Op. Cit.* Pág. 167.

²²⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 341/Exp. 1/ 1622/ Fs. 23.

²²⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/1629/ Fs. 242.

Reflexiones finales

Los hechizos vinculados con cambiar la realidad vivida por sus practicantes, cuyos principales exponentes fueron los dirigidos a amansar, ligar, matar y enamorar, son un claro ejemplo de la creatividad de docenas de mujeres de ascendencia africana que en la Nueva España trataron, por medio de la magia, cambiar sus condiciones de vida.

Estas mujeres, además, fueron capaces de contrarrestar el poder que sus amos y esposos ejercieron sobre ellas como representantes del patriarcado y el sistema esclavista. Más allá de la real efectividad de esos hechizos, el hecho de generar ambientes de respeto y temor hacia ellas, así como de posicionarse como personas con autoridad frente a los demás, son muestra de su capacidad de acción y de cambiar las situaciones de violencia y opresión que vivieron.

No todos los casos fueron exitosos, algunas recibieron castigos severos, golpizas y tortura al ser descubiertas en la práctica de estos hechizos. A decir verdad, la mayoría de los casos tratados en este capítulo bien podrían considerarse fracasos, pues fueron denunciadas y posiblemente fueron acreedoras de reprensiones. Sin embargo también muestran diversas formas de solidaridad entre mujeres para enfrentar las situaciones deshumanizantes a las que muchas veces se enfrentaron, así como el contacto y comunicación entre mujeres de diversos orígenes étnicos y estratos socioeconómicos.

Muchos de los ejemplos de hechizos que se analizaron en este capítulo siguen siendo practicados popularmente en México y otros países de América Latina, especialmente los vinculados con la magia amorosa,²²⁷ pues las relaciones de pareja continúan funcionando en muchos casos como dispositivos que pueden sortear las barreras sociales,²²⁸ económicas e incluso racializantes. Las mujeres de

²²⁷ Cárdenas Santana, Luz Alejandra, *Op. Cit.* 1997, Pág. 58. Por ejemplo, en los pueblos negros de la costa chica de Guerrero y Oaxaca para conseguir el enamoramiento de una persona “se corta la oreja de un burro negro y se pone en la olla del agua de donde va a beber”.

²²⁸ Cárdenas Santana, Luz Alejandra, *Op. Cit.* 2002, Pág. 74.

ascendencia africana, al ser las principales practicantes y propagadoras de estos hechizos tuvieron un papel importante en su conservación hasta nuestros días.

II. Hablar por el pecho y otros sistemas de adivinación

La Nueva España en la que vivieron las mujeres africanas y afrodescendientes durante el siglo XVII se muestra, en los documentos inquisitoriales, como un mundo donde estas mujeres podían llegar a tener un papel importante que intentaba romper con las jerarquías sociales y raciales: estas mujeres eran zahorís y eran consultadas por todos los sectores sociales y por las más diversas razones. La adivinación, realizada a través de distintos métodos y con gran variedad de materiales resguardaba conocimientos ancestrales que estas mujeres cuidaron, transmitieron y perpetuaron.

Los casos de mujeres de origen africano acusadas de zahorís, es decir de adivinar hurtos, hablar por el pecho es decir de adivinar por medio de ventriloquia o echar suertes, son un corpus documental poco numeroso,²²⁹ pero que permite conocer algunas expresiones culturales de origen africano, así como fenómenos culturales y sociales de interacción entre los diversos grupos étnicos de la Nueva España.

La adivinación no fue exclusiva de la tradición africana. Todos los grupos sociales del Nuevo Mundo, con mayor o menos asiduidad, la practicaron o consultaron. Entiendo como sistemas de adivinación al conjunto de técnicas, métodos, materiales y ritos para conocer lo oculto. Estos sistemas de adivinación variaron de una tradición cultural a otra. Españoles, indígenas y afrodescendientes generaron sus propios sistemas adivinatorios durante siglos, los cuales funcionaron perfectamente en la maquinaria cultural de cada tradición, pues siguieron la lógica de ésta.

En la tradición cristiana occidental, la adivinación se presenta como una práctica diferente e incluso contradictoria con las prácticas religiosas. La adivinación es considerada un acto herético porque mediante ésta las personas pretenden

²²⁹ Durante la búsqueda de documentos en el ramo Inquisición del AGN encontré veinticuatro documentos referentes a este tema. Algunos de ellos se encuentran descritos con palabras como “curandero” o “brujería”, pero al leerlos encontré en ellos prácticas adivinatorias.

controlar lo que sólo puede depender de la Providencia;²³⁰ además, pone en tela de juicio el libre albedrío del que gozan los seres humanos. En otras tradiciones culturales, como la mesoamericana o la bantú, la separación entre la adivinación y las prácticas religiosas no es tan tajante, aunque sin duda esto varía dependiendo de cada cultura y del momento histórico que esté viviendo. En el caso de las personas de ascendencia africana que llegaron al Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII, la adivinación ha sido caracterizada por algunos autores como Joan Bristol, James Sweet y Gonzalo Aguirre Beltrán, como una expresión y componente fundamental sus culturas y religiones.

Para conocer las prácticas adivinatorias realizadas por las mujeres africanas y afrodescendientes en la Nueva España es necesario analizar al menos tres líneas: las autoras de éstas, los materiales y técnicas, y la ritualización de las mismas. Esto nos permite encontrar elementos culturales de tradición bantú, así como fenómenos sincréticos. En este capítulo se analizarán los diversos métodos y sistemas de adivinación practicados por las mujeres de ascendencia africana durante el siglo XVII novohispano. Se iniciará con el análisis de las características de las practicantes, posteriormente se ahondará en uno de los métodos de adivinación más enigmáticos practicado por esta mujeres: el hablar por el pecho; finalmente se analizarán otros métodos de adivinación vinculados con la tradición africana, así como los vinculados a la tradición europea e indígena mesoamericana.

Adivinación: don o profesión

Las acusaciones a mujeres africanas y afrodescendientes por realizar adivinaciones permiten, más que los referentes a otro tipo de acusación, en algunas ocasiones, conocer quiénes eran estas mujeres y cuál era su relación con estas prácticas; pero de todos los documentos localizados, aunque únicamente la mitad contiene datos al respecto.

²³⁰ Cárdenas Santana, Luz Alejandra, "Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII". *Desacatos*, núm. 9, Primavera-verano, 2002, Pág. 79.

Las razones que llevaron a estas mujeres a practicar algún método de adivinación parecen muy variadas. Sin embargo todas comparten algo en común: son mujeres que nacieron con cierto don o sensibilidad para poder llevar a cabo semejantes tareas. Esto, por supuesto, no elimina el hecho de que se trate de prácticas aprendidas y culturalmente normadas, como se verá a lo largo de este capítulo.

En 1707 se hace una denuncia contra “una mulatilla”²³¹ cuyo nombre se desconoce, quien con sólo “diez o dose años” ya tiene fama de adivina y es recomendada por las esclavas de Cathalina de Palasios, su denunciante, para encontrar cosas hurtadas. Cuarenta y cinco años antes, en 1662, Phelipa, negra anciana de tierra angola, asume que su don para hablar por el pecho se debe a que había nacido en viernes, que era “coata”²³² y a que había llorado en el vientre de su madre;²³³ Phelipa, desde su gestación estaba marcada por ciertas circunstancias que la destinaron a poder predecir cosas, por lo que parece lógico pensar que desde muy joven practicó esta habilidad.

Otras mujeres, como Catalina, negra esclava²³⁴, aprendieron en lugares tan variados como la cárcel de Sevilla, algunas artes adivinatorias europeas como echar las suertes con habas, con el fin de tener una entrada económica constante. Otras y otros, como José María del Castillo,²³⁵ aceptan haber hecho tratos con el demonio para llegar a ser zahorís.

La habilidad con la que estas mujeres dicen haber nacido, es utilizada para procurarse medios de sobrevivencia, e incluso para comprar su libertad o, en el caso de no haber sido esclavizadas, para tener independencia económica. El factor económico es una constante en los casos analizados. Estas denuncias son, en la mayoría de las veces, consecuencia de negocios fracasados o expectativas no cumplidas. Así, Ana, negra con fama de hablar por el pecho para adivinar hurtos,

²³¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 733/ Exp. 19/ 1707.

²³² Melliza.

²³³ AGN/ Inquisición/ Vol. 592/ Exp. 8/ 1662.

²³⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 322/ fs. 227/ 1619.

²³⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 1101/ Exp. 21.

coabraba 5 pesos por sus respuestas.²³⁶ La mulata Magdalena Guzmán se niega a hacer predicciones a su sobrina y le pide “que si quería saber algo que le pagase”.²³⁷ María de Rojas, mulata habanera, también es conocida por vivir explícitamente de adivinar hurtos²³⁸ al igual que la famosa veracruzana Leonor de Islas²³⁹ que realizaba todo tipo de trabajos mágicos.

Estas mujeres no sólo adivinaban hurtos, aunque ésta fue una de las especialidades más extendidas; también había quienes descubrían minas como Ana o Mariana,²⁴⁰ quien hablaba por el pecho y fue contratada para descubrir el sitio exacto de una mina en *Guastepec*.

Muchas de estas mujeres fueron contactadas por recomendación de otras y otros afrodescendientes, e incluso recomendaron a otros colegas cuando no podían resolver las tareas encomendadas. Tal fue el caso de Juana del Rincón, mulata, consultada para encontrar un tesoro escondido en la casa de Mariana de Aguilar,²⁴¹ quien al no poder resolver el misterio, le recomendó a un negro que hablaba por el pecho y cuyo nombre se desconoce.

Existieron otras formas de adivinar lo oculto, por ejemplo mediante el uso de piedras labradas de manera antropomorfa, como la que poseía Magdalena,²⁴² negra libre, la cual había comprado a un mulato por el precio de nueve pesos. La piedra que poseía Magdalena recuerda a los “palitos” o muñequitos que le hablaban a Domingo, negro cimarrón, quien además poseía unas serpientes que le ayudaban a adivinar lo oculto para poder mantener a la comunidad de negras y negros cimarrones, señalándoles lugares donde era posible hurtar provisiones.

Los documentos inquisitoriales que tratan sobre estos casos, muestran un mundo novohispano en el que las mujeres negras y afrodescendientes, respaldadas

²³⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 373/ Exp. 20/ 1633.

²³⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 471/Exp. 57/ 1606.

²³⁸ AGN/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 87/ 1640.

²³⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 341/ Exp. 1/ 1622.

²⁴⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 458/ Exp. 34/ 1659. Los denunciantes no están de acuerdo si su nombre era Ana o Mariana, algunos incluso desconocen su nombre, en adelante me referiré a ella como Ana.

²⁴¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 385/ Exp. 4/ 1638.

²⁴² AGN/ Inquisición/ Vol. 354/ Foja 324/ 1626.

por redes de afrodescendientes, llevan a cabo diversas formas de adivinación, que son solicitadas por diversos grupos étnicos de la Nueva España. De tal forma que estas mujeres construyen polos de poder y legitimidad que si bien no se confrontan directamente contra el orden establecido sí resultan por lo menos incómodos y son perseguidos. Las formas de adivinación son variadas y sus posibles orígenes son diversos, entre las más enigmáticas se encuentra la de hablar por el pecho.

Hablar por el pecho

En el mes de marzo de 1662, seis miembros de las familias Ramírez, Gutiérrez y Tello Meneses, todos vecinos del pueblo de San Agustín de las Cuebas, a tres leguas de la Ciudad de México, y emparentados entre sí por el matrimonio de los jóvenes Micaela Ramírez y Joseph Tello de Meneses, denunciaron ante el Santo Oficio de la Inquisición, a Phelipa, anciana negra de tierra angola por hablar por el pecho.²⁴³ Estas denuncias fueron impulsadas por Doña Antonia Ramírez, natural de la Ciudad de México y madre de Micaela Ramírez quien, tras ciertos hechos ocurridos en casa de su consuegra, Ysabel Gutiérrez, un par de semanas antes, recordó que “en casa de sus padres siendo esta declarante muchacha oyó decir a su Abuela paterna Doña Ana Alférez Nabarrete que así lo tenía mandado el santo oficio que no hablasen con la negra”,²⁴⁴ pues en el pueblo tenía fama de que hablaba por el pecho y que era el demonio. Los hechos que hicieron ruido en la conciencia de los testigos fueron los siguientes: Un día Phelipa ingresó a la tienda que Ysabel Gutiérrez tenía en su casa y dijo que “tenía mil gracias porque había nacido en viernes”²⁴⁵ y narró experiencias en las que había adivinado cosas para su amo Antonio Díaz acuñador de la Casa de la Moneda, las cuales iban desde predecir la lluvia hasta adivinar el paradero de ganado extraviado. Fue entonces cuando Joseph Tello le dijo que “si sabía todas aquellas cosas y gracias le dixera quien havia hurtado una mula”²⁴⁶ a Ysabel Gutiérrez, su madre. Phelipa respondió que ya

²⁴³ AGN/ Vol. 592/ Exp. 8/ 1662.

²⁴⁴ *Ídem.* Fs.449.

²⁴⁵ *Ídem.* Fs. 450 v.

²⁴⁶ *Ibíd.*

era tarde, pero que el próximo viernes regresaría a decirle quién había hurtado al animal pues “lo que ella dixere en viernes era verdad”.²⁴⁷ Según las y los testigos Phelipa hizo alarde de su habilidad para adivinar cosas mientras asumía que ésta se debía a que había nacido en viernes, posiblemente en Viernes Santo²⁴⁸ y había llorado en el vientre de su madre, así como porque tenía un Cristo pintado en el “cielo de la boca”²⁴⁹ y porque era *coata*. Al siguiente viernes regresó a la tienda y pidió hablar con Joseph Tello, por lo cual ingresó a las salas de la casa y durante un episodio rápido “haciéndole monerías con la mano le dixo al más amigo cuchillada y se le llevo al oyo y dixo cabello, cabello, cabello, te llebó la mula; y para otra vez guardesse del”,²⁵⁰ a lo que el joven respondió: “vete con Dios que eso ya lo sabemos”²⁵¹ pues él y su familia ya sospechaban de un joven amigo de apellido Cabello. Phelipa salió de la casa no sin antes encargarle el secreto por miedo a que Cabello la matase.

En el caso de Phelipa no existe una descripción clara de cómo fue que se hizo la adivinación y si para hacerla habló por el pecho. Sin embargo existen otros datos que son ricos para entender uno de los sistemas de adivinación más practicados por las africanas y afrodescendientes en Nueva España.

En principio llama la atención que Doña Antonia Ramírez hablara de que desde que era joven había escuchado de su abuela que la negra Phelipa hablaba por el pecho y que esa práctica estaba prohibida por el Santo Oficio. Un caso anterior, del año 1632, señala que Magdalena de las Vírgenes, mulata y criada de la monja profesa Ynés de San Cristóbal de Regina Coeli, consultó a Joana, negra esclava de Sebastián García, debido a un hurto de dinero. En la denuncia se acusa a Joana ya que “habla por el pecho, siendo como es prohibido por este Santo Oficio.”²⁵² En ambos casos se habla de la prohibición del Santo Oficio a la práctica de hablar por el pecho, sin embargo, no encontré ningún edicto que haga explícita

²⁴⁷ *Ídem*, Fs. 459.

²⁴⁸ *Ídem*. Fs. 450 v.

²⁴⁹ *Ídem*. Fs. 456.

²⁵⁰ *Ídem*. Fs. 453.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² AGN/ Inquisición/ Vol. 1542/ Exp. 2/ 1632/ Fs. 10.

esta prohibición.²⁵³ Es posible que esto se deba a que popularmente se sabía que el hablar por el pecho era un método de adivinación y en ese sentido estaba prohibido. Pero también indica que grupos sociales diversos, en específico los españoles y criollos, sabían de la existencia de esta práctica e incluso recurrieron a ella.

Joan Bristol, estudiosa de los grupos afromexicanos durante el siglo XVII, reconoce a la práctica de hablar por el pecho como una expresión cultural de tradición africana.²⁵⁴ La autora sustenta su aseveración en las afirmaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán al respecto. El pionero de los estudios afromexicanos considera que una forma de comunicación directa con lo sagrado practicada por la población afrodescendiente durante el virreinato fue la ventriloquia expresada como “la capacidad insólita que el zahorí tiene de hablar por el pecho.”²⁵⁵ Aguirre Beltrán propone que la procedencia de esta práctica es de África, donde según este autor “todavía conserva uso y valor.”²⁵⁶ Lamentablemente Aguirre Beltrán no ahonda en el tema ni realiza las citas pertinentes. No he encontrado referencias a la ventriloquia en otras culturas afroamericanas del pasado o presente, por lo que es necesario cuestionar las aseveraciones de Aguirre Beltrán al respecto.

En ninguno de los casos anteriormente mencionados se hace una explicación o descripción específica de lo que era hablar por el pecho. ¿Era una práctica que se realizaba públicamente? ¿Es una expresión metafórica? Analizar otros documentos nos permite responder algunas preguntas.

En 1617, en la villa de Nexapa, Fernando de la Peña acudió al Tribunal del Santo Oficio para denunciar que unos días antes había perdido una carga de grana, por lo que le pidió a su criado Juan Bernabé, mulato, investigase el paradero de la

²⁵³ Yolotl González Torres dice que ha sido informada por “García de León en comunicación verbal que él ha encontrado en procesos del siglo XVII en el Archivo General de la Nación, en los que se habla de prohibiciones para “los que tengan negras que hablen por el pecho”[...], *Víd.* Yolotl González Torres, “¿Hay evidencias de la religión africana en México” en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto de Antropología e Historia*, No. 68, Octubre-diciembre 2002. Pág. 14.

²⁵⁴ Bristol, Joan. *Op. Cit.* Pág. 152.

²⁵⁵ Aguirre Beltrán, 1994, *Op. Cit.* Pág. 188.

²⁵⁶ *Ibíd.*

carga extraviada. El joven mulato, gracias a la recomendación de otras mulatas, consultó a una negra llamada Andrea, “entre boçal y ladina”,²⁵⁷ “la qual con título de zahorí hera hechicera.”²⁵⁸ Durante la consulta, Andrea habló por el pecho frente al joven. La denuncia describe este momento como una especie de ventriloquia cuya voz se escuchaba por un costado del tórax de la mujer, y se escuchaba “a manera de títere ronco mal pronunciado”,²⁵⁹ por lo que el consultante no entendía lo que decía y para facilitar la comprensión de lo enunciado Andrea declaraba a modo de traducción lo que su costado izquierdo emitía. En otra ocasión el denunciante se encontró con Andrea en la casa de uno de sus conocidos y personalmente le preguntó por su carga de grana extraviada. Andrea “se endereçó señalándole que preguntase al costado yzquierdo”,²⁶⁰ tras preguntar “oyó una bozezilla confusa que salía del lado yzquierdo a manera de susurro que decía que ya le havian llevado la dicha grana quatro días havia”.²⁶¹ Fernando de la Peña dijo no entender la voz por lo que Andrea iba traduciendo lo que la voz de su tórax decía, de tal forma que, según este hombre, “havia vezes que hablava en un mismo tiempo *somul et seme*”²⁶² la dicha negra y la dicha bozezilla que del costado salía”²⁶³

Cuando Andrea hablaba por el pecho lo hacía de una manera que podía ser físicamente percibida. La voz parecía proceder de su costado izquierdo y se escuchaba “a manera de títere ronco mal pronunciado.” Según la denuncia, Andrea habló por el pecho en, al menos, dos ocasiones, una frente al mulato Juan Bernabé y otra frente a Fernando de la Peña. Debe resaltarse que fue Juan Bernabé el que acudió a Andrea para solicitar su ayuda, pero dio con ella gracias a la recomendación de otras mulatas. Esto lleva a pensar que en ciertos círculos de afrodescendientes cercanos a Nexapa se sabía que Andrea hablaba por el pecho y consultarla era una posible solución para algunos problemas o pesares.

²⁵⁷ AGN/Inquisición/ Vol. 316/ Exp. 26/1617/ Fs. 455v.

²⁵⁸ *Ídem.* Fs. 455.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.* Fs. 456.

²⁶¹ *Ídem.*

²⁶² *Simul et semel*, latinismo que quiere decir “Una vez y al mismo tiempo”.

²⁶³ *Ídem.*

En Guastepec, durante el año de 1659, una mujer negra reconocida como pitonisa,²⁶⁴ fue contratada por Domingo del Valle para que descubriera una mina, pues él y otros hombres tenían intenciones de hacer negocios mineros en la zona. Durante su estancia en la casa de Domingo del Valle, a pesar de haber sido una mujer con fama que supuestamente por “obra del de demonio habla[ba] por el pecho y da las pautas sobre cosas ocultas”,²⁶⁵ fue visitada por curiosidad y consultada por muchas personas, la mayoría mujeres para resolver problemas que iban desde objetos perdidos, hasta conocer el paradero de algunas personas.

Los testimonios de este caso señalan que cuando la negra hablaba por el pecho se escuchaba como “chiflo de perico”.²⁶⁶ Esa vocecilla que salía de su pecho no era entendible para los consultantes, por lo que se valió de la ayuda de una intérprete llamada Juana Carroso, mestiza y criada de Domingo del Valle. Juana traducía lo dicho por *el periquito*, como ella y la negra solían llamar a la vocecilla. La testificación de Juana Carroso describe el momento en el que la negra hablaba por el pecho. Para empezar a hablar de esta forma, la negra decía una o más veces “alabado sea el santísimo sacramento”.²⁶⁷ Juana que parece ser una mujer católica, aunque de prácticas relajadas, argumentó que “nunca tuvo a mal [ser intérprete del periquito] porque no quería responder el dicho periquito si primero no le decían Alabado sea el Santísimo Sacramento”. Además, *el periquito*, a veces mandaba a sus consultantes que rezaran el credo.

Otra descripción sobre el hablar por el pecho es la que se encuentra en la testificación de María de Ramos contra Francisco de Puntilla en 1614. Según esta mujer, acudió al negro Francisco de Puntilla para obtener ayuda con los dolores de cabeza que padecía su marido. Mientras Francisco realizaba el proceso de curación que incluía extracción de gusanos y el uso de una gallina prieta de Castilla, “hablaba lenguaje que no se le entendía”,²⁶⁸ después habló con una bolsa de cuero

²⁶⁴ Los denunciante discuten si su nombre era Ana, Mariana o Martina.

²⁶⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 458/ Exp. 34/ 1659. Fs. 369.

²⁶⁶ *Ídem*. Fs. 375.

²⁶⁷ *Ídem*. Fs. 400.

²⁶⁸ AGN/ Inquisición/ Vol 278/ 1614/ Fs. 151.

“y le respondió de dentro de la bolsa un chillido como de pollo pequeño.”²⁶⁹ Otra paciente de Francisco de Puntilla, que acudió a él para curar una especie de parálisis facial, relata que tras lavarle el rostro con agua de yerbas, le decía “espérate, preguntaré si sanarás”²⁷⁰ y el hombre volteaba la cara hacia su axila y se escuchaba “ha de sanar, ha de sanar”²⁷¹ con una voz que era “un chillido como de conejo que parecía responder a la pregunta”.²⁷²

Tanto en el caso de Andrea, como en el de Ana y Francisco Puntilla, estas personas se retratan como medios mediante los que una voz, que surge de sus pechos o tórax, habla. En el caso de Andrea ella misma es la traductora e intérprete de esta voz que es difícil de entender para otras personas, mientras que Ana tiene la ayuda de Juana Carrosa quien funge como traductora. La voz resulta un ente diferenciado del ser de estas personas. Quien sabe lo desconocido y halla objetos escondidos no son ellas, sino esa misteriosa voz. La voz de Ana, se muestra con una personalidad complicada, no sólo responde las preguntas que se le hacen, también recomienda soluciones e incluso decide que hay respuestas que las consultantes no pueden saber por ser mestizas al igual que sus maridos.²⁷³ El periquito no sólo hablaba directamente desde el pecho de Ana, también lo hacía a través de una pequeña cruz que ésta llevaba colgada a modo de escapulario. Así, la mujer ponía cerca de su pecho a la cruz y de ésta parecía surgir la voz antes escuchada directamente desde su pecho.²⁷⁴

Juana Carroso decidió ayudar a Ana pues le dio seguridad de no estar cometiendo ningún pecado dado que *el periquito* sólo hablaba si antes Ana decía “Alabado sea el Santísimo Sacramento”. En el caso de Andrea, su denunciante trató de descubrir si esa voz era obra del demonio diciendo “Jesús Sancta María”,²⁷⁵ esperando alguna reacción de Andrea, pero sin obtener respuesta alguna. Otro caso

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ AGN/ Inquisición/ Vol. 458/ Exp. 34/ 1659. Fs. 380.

²⁷⁴ *Ídem.* Pág. 378v.

²⁷⁵ AGN/Inquisición/ Vol. 316/ Exp. 26/ 1617. Fs. 456.

que vincula el hablar por el pecho con cierta ritualidad cristiana es el de Lucía, morena esclava, de Francisco de Esquivel, que consultó a una negra que hablaba por el pecho y cuyo nombre se desconoce, para encontrar ciertos objetos perdidos.²⁷⁶ Lucía relata que antes de empezar a hablar por el pecho la negra se sentó y se santiguó.

Incluso si se retoma la propuesta de Aguirre Beltrán de que esta es una práctica de origen africano, no puede omitirse el hecho de que estas mujeres vivían en un contexto religioso católico novohispano, aunque sus prácticas adivinatorias fueran contrarias a la fe católica. En ese sentido, considero que, el hecho de que Andrea tuviera que decir “Alabado sea el Santísimo Sacramento” antes de empezar a hablar por el pecho, así como que Lucía antes de iniciar se santiguara, o que Phelippa justificara su capacidad adivinatoria con la presunta existencia de un dibujo sagrado en el paladar, corresponden a dos posibles causas.

La primera de estas causas es que en la práctica religiosa cotidiana de estas mujeres el catolicismo debió haber ocupado un lugar muy importante en sus vidas, es posible que así como creían en sus poderes como zahorís, también creyeran en Cristo, o en el poder del Santo Sacramento. Joan Bristol propone que las prácticas rituales afromexicanas que incluían elementos cristianos deben ser considerados como una posibilidad de vida ritual más que algo practicado con el único objetivo de “lucir bien” frente a los grupos culturalmente dominantes.²⁷⁷

La segunda causa que propongo es que si esta práctica es de tradición africana, lo que creo probable dado que en todos los documentos que encontré al respecto los practicantes son hombres y mujeres africanas y afrodescendientes, debió ser realizada en contextos religiosos con ritos específicos que permitieran llevarla a cabo de una manera exitosa.²⁷⁸ Los contextos religiosos, así como los ritos, no llegaron a América de manera íntegra, o quizás se modificaron o se

²⁷⁶ AGN/Inquisición/caja 2300/ Exp. 19/ 1635.

²⁷⁷ Bristol, Joan. *Op. Cit.* Pág. 9.

²⁷⁸ El hecho de que los indígenas no formaran parte del espectro de la Inquisición, no implica del todo que sus casos en más de una ocasión no hayan llegado hasta el Santo Oficio. En el tercer capítulo se analizará el caso de una mujer indígena que de manera indirecta apareció en un documento inquisitorial.

perdieron con el paso de los años y las generaciones; además, los documentos aquí utilizados no son muy descriptivos y posiblemente no han preservado información más puntual del proceso y ritual previo y simultáneo al hablar por el pecho, sin embargo es posible que haya persistido la tradición de vincular a esta práctica con ciertas expresiones religiosas que la avalaran y bendijeran.

Quienes hablaban por el pecho, además de responder las preguntas que se les hacían y adivinar hurtos, también daban consejos o recomendaban soluciones. Phelipa aconsejó a Joseph Tello cuidarse incluso de los que consideraba sus amigos más cercanos y Ana recomendaba rezar credos.

Algunas personas que hablaban por el pecho acompañaban el proceso de adivinación con otros ritos. Por ejemplo, el caso ocurrido en 1638 en Tepeaca, en el que una mujer llamada Mariana de Aguilar le pidió ayuda a la mulata Juana del Rincón para encontrar un tesoro que se suponía enterrado en su patio. Al no poder resolver el misterio, Juana busca en Puebla a un negro que hablaba por el pecho y cuyo nombre se desconoce.²⁷⁹ Tras realizar la adivinación, aunque el documento no ahonda en el momento en que el negro habla por el pecho, éste le dice a su clienta que “para descubrir el dicho tesoro era [necesario] coger una gallina de castilla y matarla y ponerla ensima de un paño, y a los lados dos candelas”²⁸⁰, pero la consultante que más tarde lo denunció no recordaba si las candelas o velas debían estar encendidas o apagadas. Después de tener estos materiales le pidió a su clienta que “tubiese tres actos carnales con hombre y que cada vez que lo tuviera cojiese el semen y se lo pusiera en la cabeza de la gallina. Y hecha esta diligencia tres veces que fuese a la parte donde desian estaba el tesoro y que puesta en el lugar a mano yzquierda cabase que a tres brazas le hallaría”.²⁸¹

Las mujeres y hombres que hablaban por el pecho eran buscados principalmente para hallar objetos perdidos, lo que pudo deberse a que este sistema

²⁷⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 385/ Exp. 4/ 1638.

²⁸⁰ *Ídem.* Fs. 92v.

²⁸¹ *Íbid.*

de adivinación se especializaba en este tipo de trabajos, o que quienes lo solicitaban tenían como principal preocupación el encontrar esos bienes.

De los nueve documentos sobre casos de hablar por el pecho, cinco de ellos refieren a que estas mujeres fueron contactadas para hallar objetos perdidos, los cuales iban desde una carga de grana, dinero, saleros, diamantes o mulas. En cuatro de estos cinco casos los consultantes contactaron con estas mujeres por recomendación de otras mujeres afrodescendientes. En 1613, en Guatemala, se denuncia a una negra de tierra conga a la que el testigo vio hablar por el pecho y que era visitada y posiblemente consultada casi exclusivamente por negros y negras.²⁸² Esto refuerza mi hipótesis de que esta era una práctica conocida entre ciertos círculos de personas africanas y afrodescendientes y que al interior de estos círculos era considerada una verdadera opción para resolver los misterios.

Existen dos casos en los que las zahorís son contactadas para buscar cosas mayores, como una mina y un tesoro. En el primer caso no se especifica cómo se contactó a la zahorí, sólo se sabe que la contrató uno de los principales interesados en la explotación minera de la zona. En el segundo caso, una mulata no puede resolver el misterio del tesoro y recomienda a un hombre negro que hablaba por el pecho. Pese a que a éstos se les buscó específicamente para realizar un trabajo aparentemente más complejo, los documentos no proporcionan información sobre la cantidad de dinero o bienes que cobraron para realizarlo. En los casos de búsqueda de una carga de grana y de un diamante, los precios que se pagaron fueron uno y cinco pesos respectivamente.

Estas negras y afrodescendientes que hablaban por el pecho no sólo podían o pretendían localizar objetos o tesoros ocultos o perdidos, también tenían la capacidad de adivinar el paradero de personas de las que hacía tiempo no se sabía. Tal fue el caso de Andrea, a quien las criadas de don Luis Quesada, aprovechando su visita, preguntaron por el estado de sus madres a lo que “callando con la boca,

²⁸² AGN/ Inquisición/ Vol. 478/ Exp. 15/ 1613. Fs. 124v.

respondió por el costado izquierdo, que estaba buena su madre, que no tuviera pena”.²⁸³ Así mismo, las vecinas de Domingo del Valle, con quien permanecía Ana contratada para encontrar una mina, preguntaron a esta mujer por el paradero de sus esposos y ella, mediante el chiflido del periquito, respondió que en ese momento el esposo de una de ellas estaba en Tlayacapa.²⁸⁴

El caso de Francisco Puntilla parece salir del esquema que vincula el hablar por el pecho con el encontrar objetos perdidos o hurtados. Las personas recurren a este hombre para buscar curaciones a enfermedades; en ese caso, se habla por el pecho para predecir si la curación será efectiva o no.

Es interesante resaltar que, aunque estas mujeres fueron contactadas por medio de otras mujeres afrodescendientes, quienes solicitaron sus servicios fueron, en la mitad de los casos, españoles y criollos. En tres casos quienes solicitaron el servicio fueron criadas o esclavas que habían notado la pérdida de objetos de sus jefes o amos, en la intimidad del hogar, posiblemente temerosas de ser acusadas de robo, optaron por recurrir a una zahorí. Las denuncias pudieron haber sido hechas por personas que no obtuvieron las respuestas deseadas, cosa que supongo pues no se especifica en los documentos, pero también por quienes encontraron coincidencias entre sus sospechas y lo dicho por estas mujeres, lo que les hizo pensar que se trataba de una práctica demoniaca que debía ser denunciada.²⁸⁵

Como se ha visto, asumir que el hablar por el pecho era una práctica de tradición africana, tal como lo propuso Aguirre Beltrán, es complicado, dado que no se tienen fuentes históricas o etnográficas que permitan establecer vínculos con una tradición cultural específica. Sin embargo, durante la búsqueda de documentos, en diversos fondos documentales, no se encontraron casos de indígenas o españoles que hablaran por el pecho, por lo que esta parece ser una práctica de la población africana y afrodescendiente de la Nueva España. Esto se confirma cuando se

²⁸³ AGN/Inquisición/ Vol. 316/ Exp. 26/ 1617. Fs. 463v.

²⁸⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 458/Exp. 34/ 1659. Fs. 378v.

²⁸⁵ Vid. Anexo “Hablar por el pecho”.

analiza que en todos los casos quienes acudieron o recomendaron a estas mujeres fueron siempre afrodescendientes. Los dos casos de hombres que hablaban por el pecho pueden dar luz sobre posibles vinculaciones de esta práctica con la tradición africana, pues en estos casos se describen otros elementos partícipes del sistema de adivinación empleado, como gallinas prietas, palitos y baños rituales, los que más adelante se analizarán.

Se puede especular, que el hablar por el pecho fue una práctica de los círculos africanos y afrodescendientes de la Nueva España y que en muchas ocasiones fueron criollos y españoles quienes solicitaron el servicio de las zahorís negras, siempre recomendadas por afrodescendientes cercanos a los consultantes. Entre los círculos de africanos y afrodescendientes de lugares tan variados como la Ciudad de México o Guatemala, consultar a alguien que hablara por el pecho era considerada una verdadera opción para encontrar objetos perdidos.

El hablar por el pecho no fue el único sistema de adivinación practicado por los y las africanas y afrodescendientes. Incluso cabe señalarse que la habilidad de la ventriloquía no es exclusiva de los grupos afrodescendientes, sin embargo lo que llama la atención es que su uso como un método de adivinación, al menos en el caso de la Nueva España del siglo XVII, parece estar íntimamente vinculado con esta población. En los casos aquí analizados se encontraron ciertos elementos que a su vez sirvieron para hacer adivinaciones paralelas, como las gallinas. A continuación se ahondará en estos y otros ejemplos.

Serpientes, gallinas y otros seres

El corpus documental referente a adivinaciones contiene un grupo de casos en los que los y las zahorís se valen del uso de animales y de, lo que parecen ser, ídolos para realizar sus trabajos. En estos casos se pueden rastrear prácticas adivinatorias que, posiblemente, sean de tradición bantú.

Retomemos el caso de María de Rojas, la mulata habanera que curaba la sombra en la Ciudad de México, quien para poder diagnosticar la causa de la

repentina mala fortuna de su clienta, le pidió que comprara una gallina prieta y que le untara agua rosada y carne momia, así como un poco de algalia.²⁸⁶ Melchora de Torres, su clienta y posterior denunciante, no quiso proporcionarle los materiales solicitados pues al preguntar qué era la *carne momia* María de Rojas le respondió que era carne humana; tras preguntarle esto, la mulata le solicitó que, si no quería darle la gallina con la preparación requerida, buscarse entonces unos “guessos de difunto y açogue”.²⁸⁷

Como se vio en el apartado anterior, algunos zahorís, como Francisco Puntilla y Juan Grande, realizaron procedimientos adivinatorios para poder diagnosticar y posteriormente curar un mal físico o enfermedad. María de Rojas fue acusada de brujería, pero su praxis, que incluía diversos tipos de adivinación, corresponde en algunas ocasiones a la de una curandera. En este caso llama la atención que como primer paso para atender y curar el malestar de su clienta le pidiese una gallina prieta untada de agua rosada y carne humana. Este dato, que podría ser tachado de brujería, como de hecho lo fue, remite a otro tipo de adivinación practicado por las y los africanos y afrodescendientes novohispanos.

Cuando en 1638, Mariana de Aguilar acusó a Juana de Rincón, mulata, por haberla puesto en contacto con un hombre que hablaba por el pecho y que le ayudaría a encontrar un tesoro que supuestamente se encontraba en su casa, describió el remedio que según este hombre negro, cuyo nombre se desconoce, ayudaría a encontrarlo: “coger una gallina de Castilla y matarla y ponerla ensima de un paño y a los lados dos candelas [...] [y que] tuviese tres actos carnales con hombre y que cada vez que lo tuviera cojiese el semen y se lo pusiera en la cabeza a la dicha gallina”.²⁸⁸ La gallina, para este zahorí, servía como un método para adivinar dónde se encontraba con exactitud el tesoro. Dada la escueta descripción del documento no queda claro qué señales se encontrarían en el cadáver de la gallina que permitiera conocer la localización del tesoro. Esta forma de hacer uso

²⁸⁶ AGN/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Expediente 087/ 1640. Fs. 1. La algalia es una sustancia que se obtiene del ano de los gatos principalmente empleada en perfumería.

²⁸⁷ *Ibid.* Se conocía por azogue al mercurio.

²⁸⁸ AGN/ Inquisición/ Vol. 385/ Exp. 4/ 1638. Fs. 92v.

de la gallina recuerda a la que pretendía realizar María de Rojas; en ambos casos se habla de untar a las gallinas con elementos humanos: carne o semen.

Las gallinas fueron utilizadas también en los trabajos realizados por dos varones zahorís: Francisco Puntilla y Juan Grande. Francisco Puntilla, entre otras cosas acusado de hablar por el pecho, utilizó una gallina prieta de Castilla como parte del tratamiento para curar a un hombre de los dolores de cabeza que padecía. Tras realizar un complicado procedimiento que incluía untar al enfermo con diversos líquidos y realizar una especie de juego ritual con palillos en los pies, “pidió una gallina Prieta de Castilla y poniéndola en ambas manos, ponía el pico al enfermo en las orejas y en toda la cabeza hablando el lenguaje imperceptible”.²⁸⁹ Si bien la gallina no fue utilizada para realizar una adivinación, sí se usó como parte de la curación y formó parte del ritual curación-advinación.

Juan Grande, negro bozal y esclavo del trapiche de San Nicolás de los padres de la Compañía de Jesús, también utilizó una gallina como parte de la curación de reumas y otras enfermedades realizada a Micaela de Ariza, mulata.²⁹⁰ En su denuncia Micaela narra que en cuanto se encontró frente a Juan Grande, éste adivinó cosas sobre la situación amorosa de su clienta, lo que sorprendió a la mujer y le hizo confiar en su capacidad como sanador. Juan Grande le pidió que la próxima vez que regresara le llevara una gallina, cosa que así hizo Michaela. Al obtener la gallina, Juan Grande, la tomó y cortó con un cuchillo las uñas y le untó a su clienta la sangre en el pecho, barbilla, frente y mejillas.²⁹¹ En otra ocasión untó a la enferma con un lodo hecho a base de vinagre mientras decía unas palabras *en su lengua*. Sin embargo Micaela no parecía sanar y unos días después regresó donde Juan Grande diciéndole que aún padecía mucho de las caderas, para lo cual él le pidió “una calavera de perro y aviéndosela llevado, la quemó y con los polvos le restregó las caderas y truxo unas llerbas y las exprimió, y el sumo le hizo sorber por las narices”.²⁹²

²⁸⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 278/1614/ Fs. 151.

²⁹⁰ AGN/Inquisición/ Vol. 713/ Exp. 57/ 1700.

²⁹¹ *Ídem*. Fs. 2.

²⁹² *Ibíd.*

José Arturo Motta Sánchez ha estudiado el caso de Juan Grande y ha propuesto que este hombre era un nganga²⁹³ debido a que se trataba de un negro bozal que realizaba curaciones mientras hablaba en *su lengua* y utilizaba elementos como gallinas, sangre y metales. Según Motta Sánchez, la terapéutica de Juan Grande se corresponde muy bien con la terapéutica bantú.²⁹⁴ Además el autor señala que entre los bantú el uso de gallinas sirve para diagnosticar, tras degollarlas, mediante la interpretación de su posición al caer al piso, la dirección de sus alas y pico.²⁹⁵

En Brasil y en Haití durante el siglo XVII, según James Sweet, las limpias y curaciones con gallinas y pollos eran comunes entre los africanos y afrodescendientes, principalmente en los rituales de limpieza de mala suerte. Así mismo, las aves eran utilizadas para curar enfermedades en África Central.²⁹⁶ Este uso de las gallinas recuerda al caso de María de Rojas pues su clienta acudió a ella precisamente con la inquietud de tener mala suerte.

Alonso de Sandoval, fraile jesuita residente de Cartagena de Indias durante el siglo XVII, preocupado por la evangelización de los negros esclavos del Nuevo Mundo, realizó un estudio titulado *De instauranda Æthiopum salute*,²⁹⁷ en el que describe la realidad de la población africana y afrodescendiente en el puerto de Cartagena y en el que se incluyen descripciones que otros frailes y marineros contemporáneos al religioso realizaron sobre la vida y costumbres de los pueblos africanos. En esta obra, Fray Alonso de Sandoval describe algunos ritos religiosos

²⁹³ Luis Mallart, "La medicina popular africana" en *Las razas humanas*, Vol. 3, Barcelona. Compañía Internacional Editora, 1984, Pág. 60: "En el mundo bantú existe por doquier un hombre dotado de poderes mágicos y terapéuticos excepcionales, cuyo objetivo último es poner remedio a las enfermedades y otros desórdenes provocados por los brujos. Se le conoce por el nombre de nkganga entre los Mongo, nganga entre los Luba, Kongo y Fang, y ngengang entre los Ngoe, Yande, Evuzok y otros pueblos al sur de Camerún". Citado en José Arturo Motta Sánchez, "¿Huellas Bantúes en el Noreste de Oaxaca?" En María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comps.), *Op. Cit.* Pág. 400. Cfr. Jesús Fuentes Guerra, *Op. Cit.* Pág. 182 y Joel James Figuerola, *Op. Cit.* Pág. 139. El nganga africano tiene la capacidad de comunicarse con lo trascendente, en particular con los muertos.

²⁹⁴ Debe criticarse el hecho de que Motta Sánchez no especifica la temporalidad de la terapéutica bantú a la que se refiere. No termina de entenderse si basa esta aseveración en documentos o ejemplos del siglo XVII o de la actualidad.

²⁹⁵ José Arturo Motta Sánchez, *Op. Cit.*, Pág. 400.

²⁹⁶ James Sweet, *Op. Cit.*, Pág. 158.

²⁹⁷ Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopum salute*, Madrid, alianza universidad, 1987.

de los “etíopes de Sierra Leona, Cabo de Lope e isla de San Thome”, los cuales, según este religioso, cada mañana se ponía a cocer “un género de mazmorra que hierve con muchas plumas de diversos pájaros y aves que tiene dentro, juntamente con algunos de sus ídolos”.²⁹⁸ Una vez hervido este compuesto se arrojaba a la entrada de la casa y sus habitantes “muy contentos decían que [con esto] ya el diablo salió della”.²⁹⁹ Es decir, entre algunos pueblos africanos durante el siglo XVII fue importante el uso de aves para realizar limpiezas; las aves, además, eran utilizadas en contextos religiosos.

Las gallinas, principalmente prietas, se encuentran estrechamente vinculadas con los ritos de adivinación practicados por los africanos y afrodescendientes en la Nueva España. Estos ritos adivinatorios fueron realizados en todos los casos aquí mencionados con finalidades terapéuticas, por lo cual las gallinas sirvieron en dos de estos casos para realizar adivinaciones y en los otros dos casos para curar los padecimientos de los clientes. Esto relaciona a la adivinación con la curación de enfermedades, siendo una forma de obtener un diagnóstico de la enfermedad. Durante las adivinaciones, las gallinas en ningún caso *hablaron* para transmitir información, sino que, de una forma desconocida, fueron interpretadas para obtener respuestas.

Otros animales presentes en las adivinaciones, así como en los maleficios, fueron las lagartijas o salamandras. La famosa mulata veracruzana, Leonor de Islas, conocida por vivir de los hechizos, en cierta ocasión realizó una adivinación haciendo uso de estos animales, con el fin de saber si cierto hombre buscaría de nuevo a su clienta. Leonor de Islas tomó una lagartija medio muerta y un pedacito de pan entre sus manos mientras murmuraba palabras. Después puso ambos elementos en la puerta de la calle y dijo que “si venía algún perro y comía la lagartija y el pan era buena señal de que el hombre que ella quería abía de volver a ella y

²⁹⁸ Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopia salute. Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid, Alianza, 1987. Pág. 125.

²⁹⁹ *Ibíd.*

si benía perra y comía la lagartija y el pan decía que era señal quel hombre por quien se hacia aquello tenía otra muger”.³⁰⁰

Además de las lagartijas, las y los africanos y afrodescendientes novohispanos hicieron uso de otros reptiles para realizar adivinaciones, por ejemplo las serpientes, como fue el caso de Domingo Angola, negro cimarrón, de los alrededores de Cuernavaca, quien dirigía una comunidad de negras y negros cimarrones.

Domingo Angola, en 1621, fue acusado ante la inquisición, de tener una “culebra que le dice lo que ha de hacer.”³⁰¹ El denunciante fue el padre Fray Alonso de Benavides, del convento franciscano de Cuernavaca. Se prosiguieron las investigaciones y se citó a Luisa, negra esclava, a quien se le preguntó explícitamente por las brujerías de Domingo Angola. Luisa dijo que, cuando huyó de su amo por un periodo de tres meses, decidió unirse a la comunidad cimarrona que dirigía Domingo Angola. Durante ese tiempo vio a Domingo hablar con unos “palillos o muñecos vestidos como hombre el uno y como muger el otro”,³⁰² los cuales hablaban en español y en lengua de congos y eran entendidos por todos los cimarrones y cimarronas presentes, también “bailaban los vayles de las dos nasiones y cantaban en las dos lenguas sosudichas”³⁰³, pedían comida y antes de que llegara a ellos, decían “ya nosotros emos comido comed vosotros”.³⁰⁴ Estos muñequitos también les informaban cuando era tiempo de hurtar, y les decían “caminad que es tiempo de ir a hurtar a tal parte”.³⁰⁵

Según Luisa, Domingo tenía dos culebras, “la una llevaban quando yban a aser sus hurtos y la otra quedaba en casa en guarda de la otra”.³⁰⁶ Ambas culebras eran de color amarillo con negro y medían media vara.³⁰⁷ Además de acompañar a

³⁰⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 530/ Exp. 5/1622/ Fs. 27.

³⁰¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 204.

³⁰² *Ídem*. Pág. 206.

³⁰³ *Ibíd.*

³⁰⁴ *Ibíd.*

³⁰⁵ *Ibíd.*

³⁰⁶ *Ibíd.*

³⁰⁷ *Ibíd.*

los cimarrones durante los hurtos y cuidar el palenque, estas culebras tenían el poder de enmudecer a quienes salían a hurtar para no entorpecer la empresa; cosa que le contaron a Luisa pues las mujeres no iban a los hurtos. También cuidaban de la comunidad y evitaban que sus integrantes desertaran, así que cuando Luisa trató de huir una culebra le mordió el pie para evitar su huida y para señalarla como posible desertora.³⁰⁸

El expediente documental sobre el caso de Domingo Angola es fascinante. Es uno de los documentos con más referencias claras a elementos de tradición bantú. Aunque el documento merece un análisis profundo, por el momento realizaré un análisis enfocado sólo en algunos elementos.

En principio llama la atención la descripción de los palillos o muñequitos, cada uno de un género específico, que bailaban, cantaban, comían y marcaban las pautas para los hurtos. Contrario a lo dicho por Fray Alonso de Benavides, no eran las culebras quienes le decían a Domingo qué hacer, sino que eran estos muñequitos. Las culebras eran una suerte de aliadas del acusado: una le acompañaba a los hurtos y propiciaba las condiciones para realizarlos, enmudeciendo a los partícipes; la otra, se quedaba en el palenque a cuidar de él y de las personas que mientras tanto permanecían allí, es decir las mujeres. También procuraban mantener la cohesión del grupo evitando que algunos huyeran o marcándolos para señalarlos como posibles desertores. En el documento se menciona que las culebras salían antes de realizar los hurtos para buscar los lugares donde se encontraban las gallinas y a su regreso al palenque se lo informaban a Domingo. Según lo que algunos cimarrones le contaron a Fray Alonso de Benavides estas culebras también hablaban incluso frente al resto de la comunidad.³⁰⁹

En los pueblos de tradición bantú, en África y América, las serpientes son consideradas signo de lo sobrenatural³¹⁰ e incluso, en algunos casos de la

³⁰⁸ *Ibíd.*

³⁰⁹ *Ídem.* Pág. 204.

³¹⁰ José Arturo Motta Sánchez, *Op. Cit.* Pág. 381.

brujería.³¹¹ James Sweet señala que los pueblos Guinea y Mina alrededor del siglo XVII utilizaban serpientes para realizar adivinaciones.³¹² Para pueblos con una gran representación en América, como los Ewe, Fon y Yoruba o, como se conocieron en la Nueva España, Lucumís, las serpientes eran adoradas incluso como deidades. En prácticamente todo el occidente africano, las serpientes comúnmente acompañaban a adivinos y curanderos, pues eran un símbolo de divinidad y les ayudaban en los diferentes trabajos que debían realizar.³¹³ En Cuba, hoy en día, algunos tata-nganga³¹⁴ mantienen una serpiente viva al interior del cuarto donde se encuentra su fundamento o nganga, pues consideran que la serpiente les ayuda a comunicarse mejor y de manera más efectiva con los muertos y así realizar con rapidez y eficacia los trabajos, además de que otorgan al tata-nganga autoridad simbólica al frente de la familia religiosa. Las referencias sobre el papel de las serpientes y su relación con las religiones del área bantú africana coinciden, a grandes rasgos, con la relación que mantenían Domingo Angola y sus dos culebras. Una relación de ayuda y de mantenimiento de la cohesión del grupo.

Los palillos o muñequitos mencionados en la acusación contra Domingo Angola son los que, según la descripción de Luisa, determinaban las pautas para realizar los hurtos, además de que mantenían un papel central en los ritos religiosos del palenque. Estos muñequitos que bailaban, cantaban, comían y hablaban en español y en congo tienen un claro origen africano. En principio debe resaltarse que todos los integrantes de la comunidad cimarrona los podían escuchar y entender. Domingo no era traductor ni mensajero de los muñequitos, pues dado que todos los integrantes compartían un suelo cultural común tenían las herramientas para poder escucharlos y entenderlos ya fuera que hablasen en español o en congo.³¹⁵ Es muy

³¹¹ *Ídem*. Pág. 283. El autor además señala que “en la mayoría de las etnias subsaharianas se sabe que la aparición de éstas, en el mudo de los hombres, no es natural, sino exclusivo producto de la brujería de los hechiceros”.

³¹² James Sweet, *Op. Cit.*, Pág. 130.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Nombre que se le da a las autoridades religiosas en el Palo Monte, se caracterizan por ser hombres que tienen una nganga o fundamento (caldero ritual) y que han formado una familia religiosa. La nganga cubana no debe confundirse con el nganga bantú que refiere a un curandero.

³¹⁵ No es posible saber qué es lo que la denunciante entendía por congo, pues es posible que existieran muchas variantes habladas en la Nueva España.

poco probable que todos los integrantes del palenque fueran de una misma etnia; sin embargo, lo que es cierto es que todas las posibles etnias de las que procedían pertenecían al tronco cultural bantú, por lo que podían entenderse entre sí.

En África Occidental las representaciones de dioses o antepasados por medio de muñequitos era una práctica común y sigue existiendo. Según las descripciones recogidas por Alonso de Sandoval entre los *etíopes* de Guinea se adoraban figuras de barro o madera, llamadas Corofines, que representaban a sus antepasados³¹⁶, mientras que los *etíopes* de Congo y Angola tenían “gran variedad de ídolos que ellos mismos hacen de palo, adoranlos y hacen tambien [que] sus vasallos los adoren [...]”³¹⁷ La descripción que hace Sandoval de los negros del reino de Malavar en San Thome recuerda bastante al palenque liderado por Domingo Angola, pues éste pueblo acostumbraba que sus hijas “dancen en presencia de los ídolos y canten diversos cantares: las cuales llevan varias cosas de comer, que ofrecen a los dioses, entendiendo que mientras dura el baile y el canto, los ídolos comen lo que les presentan”.³¹⁸ Más al norte, entre los *etíopes* de Sierra Leona y Cabo de Lope, el culto a los ídolos estaba acompañado de la adoración a culebras y caimanes.³¹⁹

En Brasil, durante el siglo XVIII, era común el uso de kitekes entre la población africana y afrodescendiente, principalmente entre los grupos congos. Los kitekes eran pequeñas estatuas que representaban a los ancestros.³²⁰ Estas pequeñas *muñecas* también se encuentran actualmente en el Palo Monte, pero con el nombre de Chicherekú, encarnan a un muerto específico que colabora con el palero para realizar los trabajos encomendados.³²¹

En el caso de Domingo Angola permite conocer el papel de las mujeres al interior del palenque y en la religiosidad del mismo. Gracias al testimonio de Luisa, se puede saber que las mujeres no participaban en los hurtos, pero que eran las

³¹⁶ Alonso de Sandoval, *Op. Cit.*, 1987. Pág. 117.

³¹⁷ *Ídem.* Pág. 128.

³¹⁸ *Ídem.* Pág. 199.

³¹⁹ *Ídem.* Pág. 122.

³²⁰ James Sweet, *Op. Cit.* Pág. 155.

³²¹ Joel James Figuerola, *Op. Cit.* Pág. 146.

encargadas de preparar las comidas ceremoniales para los palillos o muñequitos que adoraban. Además, resalta el hecho de que estos muñequitos eran dos: uno hombre y otro mujer; lo que habla de la importancia religiosa y ritual de lo femenino.

Domingo Angola no era el único africano en la Nueva España que poseía muñequitos que le hablaban y decían qué hacer. En 1626, Magdalena, negra libre de Taxco, fue acusada de tener una figura que le daba lo que pidiese³²² y fue descrita como una “figura de persona chata de narizes y de mal rostro”³²³, que parecía ser de madera, pero un color verde que asemejaba a la piedra³²⁴, la cual se encontraba dentro de un *guacal* y envuelta entre algodones olorosos, pulseras de franates pequeños, piedras, listones azules y quintas de plata.³²⁵ Según la acusada esa figura la sustentaba, pues al ir al río a pepenar plata la hallaba.³²⁶ Magdalena explicó a su delator que la figura le había costado nueve pesos y se la había vendido un mulato llamado Sontiberos.³²⁷ Tras ser acusada, las autoridades inquisitoriales allanaron su casa y recogieron la figurilla, por lo cual Magdalena buscó acusarlos de robo.

Al igual que Domingo Angola, Magdalena poseía una figurilla que le ayudaba a asegurarse su sustento material, pues le permitía saber dónde se encontraba la plata para que su labor de pepenado fuera exitosa. El caso de Magdalena no describe ningún culto o ritual practicado a la piedra, pero el hecho de que estuviese rodeada de algodones olorosos y pulseras de franate³²⁸ habla de cierto cuidado ritual a la misma.

Estos muñequitos utilizados por los afrodescendientes en la Nueva España podrían ser similares en forma y esencia a los descritos por Alonso de Sandoval y James Sweet. En ellos subyace el principio de culto a los ancestros y dioses

³²² AGN/ Inquisición/ Vol. 354/ 1626. Fs. 324.

³²³ *Ídem*. Fs. 325.

³²⁴ *Ídem*. Fs. 326.

³²⁵ *Ídem*. Fs. 326v.

³²⁶ *Ídem*. Fs. 326.

³²⁷ *Ídem*. Fs. 326v.

³²⁸ Posiblemente las pulseras hayan sido de granate, un mineral de color rojizo considerado una piedra preciosa.

representados en estas figuras, eje importante de la religiosidad de tradición africana. Según Joan Bristol, estos entes regían la vida de los pueblos de la costa occidental africana; mantenerlos atendidos y satisfechos aseguraba la tranquilidad y salud del grupo.³²⁹ Además, en tanto que antepasados, procurarían la unión y subsistencia del grupo.

En Nueva España el culto a los antepasados, no sólo se expresó mediante estos muñequitos; también hubo casos, como el de Tata Pepe, mulato esclavo, quien interrogaba directamente a sus antepasados, entendidos como “ánimas del purgatorio”, para conocer lo desconocido y adivinar el futuro.³³⁰ Los antepasados, los muertos y los dioses transmitían información sobre lo desconocido, en algunos casos esta información sólo le era dada a un sujeto en específico, en otros todo el grupo podía escucharla.

Figuras similares a las que representaban a los antepasados o a deidades formaban parte de la utilería que se usaba para realizar las curaciones. Francisco de Puntilla guardaba en unos “jarros de barro [que tenían] esculpidas en ellos unas figuras feas de rostros” las aguas de yerbas con las que lavaba a sus clientes.³³¹ María de Rojas tenía en su casa “una figura como de muerte con unos guesecitos delgados pendientes [...]”³³² La ritualidad, ingredientes y lógica de ambos casos permite rastrear prácticas de origen africano, por lo que es probable que esos jarrones y figuras con decoraciones “feas” o “como de muerte” tuvieran una función específica en el entramado ritual de las curaciones.

Los espíritus, o muertos, que guiaron a estas personas se expresaron de diversas maneras, algunos materializados en muñequitos, otros interpretados como *ánimas del purgatorio*. En 1620, Magdalena, mulata residente de la Villa de Nombre de Dios, fue acusada de brujería. Entre las cosas que se le imputaron resalta que, según dijo a su denunciante, “haya consigo dos personas un viejo y una vieja de hordinario que le davan razón de las cosas que quería saber”. La denunciante nunca

³²⁹ Joan Bristol, *Op. Cit.*, Pág. 33.

³³⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 828/ Exp. 1.

³³¹ AGN/ Inquisición/ Vol 278/ 1614/ Fs. 151.

³³² AGN/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 87/ 1640. Fs. 5.

vio a estas personas por lo que sospechó que se trataba de espíritus o entes malignos.

La testificación contra Magdalena otorga información que bien puede vincular a estos espíritus con la tradición bantú, pues Magdalena “ayunaba algunos días [...] y le decía a esta declarante que era por aquellas dos personas y quando hacia este ayuno comía la comida sin ninguna sal”. En Brasil, durante el siglo XVII, se practicó la *quijila*, que en kimbundu significa prohibición.³³³ Esta práctica era una serie de prohibiciones respecto a la alimentación que iban desde no comer cerdos, elefantes o serpientes y realizar ayunos. En Brasil era principalmente llevada a cabo por los grupos de angoleños, sin embargo James Sweet ha rastreado su origen hasta África de finales del siglo XVI, donde la reina Temba-Ndumba de Jagas, actual Angola, creó y promocionó la *quijila* para propiciar el éxito en las guerras. Si bien es difícil vincular el ayuno de Magdalena con la práctica de la *quijila*, lo que es evidente es que su ayuno corresponde a cierta ritualidad necesaria para estar en contacto con los espíritus que le ayudaban a saber lo desconocido.

Magdalena realizaba adivinaciones mediante varios métodos. Uno de ellos era mediante la lectura de pedacitos de tela flotantes en una jícara de agua. Su denunciante narra que la mulata “se llegaba a la lumbre y tomava entre las manos un poco de zeniza y repegavala entre ellas [sus manos] y luego media a palmos desde el codo a la mano [...] y le decia a esta declarante que era para hacer cosas ocultas”.³³⁴ Posteriormente tomaba un poco de ceniza sobre un trapo de lana y “lo trataba con los dedos hasta hazerlo pedacitos los cuales echava en una jícara de agua y así mismo decía era para el mismo fin de saber las pretenciones”.³³⁵

Solange Alberro, en su libro *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700* publicado en 1988, analiza el caso de Pablo, esclavo de una sevillana.³³⁶ Según el documento, Pablo junto con un grupo de mujeres “estuvieron por espacio de tres días echando suertes y llamaron a cierta persona cada día una vez, enseñándole

³³³ James Sweet, *Op. Cit.* Pág. 174.

³³⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 365/ Exp. 9/ 1620.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ Solange Alberro, *Op. Cit.* Pág. 86 y 87.

una escudilla de agua que tenía encima un montón de ceniza sobre la cual hacían bailar palos en el aire sin que nadie los tocara”.³³⁷ Según Solange Alberro este tipo de adivinación con agua es de origen africano, sin embargo no ahonda en la explicación de la misma.

La adivinación que tanto Magdalena como Pablo realizaron comparte varios elementos: la ceniza y el agua. En el caso de Magdalena se incluyen pedacitos de trapo, mientras que en el caso de Pablo se hacen “bailar palos en el aire”. Según Joan Bristol la adivinación mediante el uso de agua tiene claras conexiones con prácticas ibéricas e indígenas americanas. En Europa la hidromancia, desde la Edad Media, era una práctica común; la forma más común de realizarla era observando las ondulaciones del agua al entrar en contacto con ciertos objetos.³³⁸ Por otro lado, entre los nahuas se realizaban adivinaciones interpretando el comportamiento de granos de maíz sumergidos en agua.

Existen documentos inquisitoriales que muestran que las africanas y afrodescendientes de la Nueva España recurrieron a este tipo de adivinación indígena. Tal fue el caso de Ynés María en 1615, a quien en la *Lista de reprensiones del Santo Oficio durante el mes de febrero de 1615*, se le pretende castigar por “haver pagado a un yndio porque echase suertes en una xicara de agua”.³³⁹

La adivinación mediante el uso de agua fue también una práctica común entre algunos pueblos africanos. El fraile capuchino Giovanni António Cavazzi de Montecculo, misionero en el Congo y Angola durante el siglo XVII, realizó una descripción de sus años como misionero donde narra la vida política de estos reinos africanos así como algunas prácticas de la población.³⁴⁰ Cavazzi describe la adivinación en agua practicada en el Congo, la cual se realizaba examinando agua hirviendo mientras se llevaba a cabo una ceremonia relacionada con prácticas de

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Joan Bristol, *Op. Cit.* Pág. 152.

³³⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 305/ Exp. Exp.2/ 1615.

³⁴⁰ Giovanni António Cavazzi, *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Vol. I y Vol. II. Traducción, notas e índices de P. Graciano Maria de Leguizzano, introducción bibliográfica por F. Leite de Faria. Lisboa, Junta de investigações do ultramar, 1965.

sanación y en la que se invocaba a los espíritus, llamados demonios por el fraile.³⁴¹ Cavazzi también describe un tipo de adivinación que en Brasil se conoció como *jaji* y que era aplicada para descubrir culpables de hurtos. El *jaji* consistía en dejar caer una roca en un recipiente con agua que se estaba calentando, al hervir el agua se pedía al acusado tomar la roca con su mano; si se quemaba se le consideraba culpable, de lo contrario se le declaraba inocente sin más investigación.³⁴²

James Sweet propone que tanto los métodos adivinatorios descritos por Cavazzi, como los que rastreó en Brasil, pueden tener un origen o conexión con los pueblos mina africanos. Según este autor la adivinación en un recipiente con agua practicado por los Mina era un medio de comunicación con sus ancestros, pues el recipiente con agua representaba a los cuerpos de agua que sus almas cruzaban para llegar al mundo de los ancestros al morir.³⁴³

Melville Herskovits, célebre antropólogo estadounidense y pionero de los estudios afroamericanos, al estudiar a los pueblos del reino Dahomey a principios del siglo XX, entre ellos los Mina, encontró que la vinculación de la adivinación con agua con el mítico tránsito al mundo de los ancestros era común para diversos pueblos centroafricanos, lo cual en el Nuevo Mundo, pudo facilitar su práctica y difusión entre los grupos africanos y afrodescendientes en América.³⁴⁴

La adivinación mediante agua, como se ha visto, fue una práctica que pudo haber resultado común a todos los grupos étnicos de la Nueva España, pues tanto en la tradición indígena mesoamericana, castellana y africana occidental se realizaban métodos adivinatorios basados en observar el comportamiento del líquido y su interacción con otros elementos. Algunas personas afrodescendientes del siglo XVII recurrieron a esta adivinación en su variante indígena, como fue el caso de Ynés María. Mientras que otros, como Magdalena y Pablo, parecen practicar una variante posiblemente de tradición africana. Sin embargo, lo

³⁴¹ Joan Bristol, *Op.Cit.* Pág. 160.

³⁴² James Sweet, *Op. Cit.*, Pág. 122.

³⁴³ *Ídem*, Pág. 129.

³⁴⁴ Melville J. Herskovits, *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, Vol. II, New York, J.J. Augustin, 1938, Pág. 240. Citado en *Ibíd.*

interesante es que este método adivinatorio con raíces africanas es un producto del Nuevo Mundo, pues es el resultado de la condensación de las diversas variantes africanas existentes en este territorio gracias a que partían de un principio común. Así mismo, es posible que la adivinación en agua novohispana sea resultado de la interacción entre indígenas, europeos y africanos.

Hasta ahora sólo se han analizado casos de adivinación relacionados con la tradición africana, la cual fue practicada principalmente por afrodescendientes y aunque diversos grupos étnicos recurrieron a éstos, siempre llegaron a ellos y ellas mediante la recomendación de otros afrodescendientes. Sin embargo, las zahorís negras practicaron sistemas adivinatorios de tradición europea e indígena, ya sea de manera exclusiva o combinándolos con los que les fueron heredados por sus antepasados negros; así mismo, los afrodescendientes consultaron a adivinos y adivinas externos a su grupo étnico, principalmente indígenas.

Otros sistemas adivinatorios

Un grupo de documentos sobre adivinación parece no entrar en los parámetros expuestos en los dos apartados anteriores. Se trata de algunos casos donde la práctica adivinatoria responde a una tradición europea o indígena, pero es practicada por mujeres afrodescendientes.

Uno de los métodos adivinatorios más difundidos en la Nueva España fue la suerte de las habas. Este método ha sido propuesto por Gonzalo Aguirre Beltrán como una práctica de origen europeo. Según este autor “las mulatas blancas del mediodía español aparecen como responsables de la introducción en la Colonia del procedimiento adivinatorio por los últimos años del siglo XVI”.³⁴⁵ Encontré cuatro casos que contienen información al respecto, uno de los cuales ha sido citado por Aguirre Beltrán. Las historias de vida que contienen los documentos, como la de

³⁴⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1963, Pág. 191.

Catalina, negra esclava, sugieren que el proceso de transmisión bien pudo haber sido como lo propuso el antropólogo.

Catalina fue denunciada en 1619 por Francisca Maldonado, su dueña. Según la denunciante, al encontrarse triste y melancólica por haber contraído nuevas deudas que no podía pagar, Catalina le dijo “señora de que esta triste Vuestra Merced no tenga pena que Dios lo ha de Remediar busque quien le eche unas suertes para saber si aquel hombre [el prestamista] se ha de compadecer de Vuestra Merced saber su corazón.”³⁴⁶ Francisca se opuso a la idea, pero tratando de convencerla y asegurarle que era un método seguro, Catalina le platicó que “estando presa en la cárcel de Sevilla vido a una morisca que le leía unas habas con un carbón y un papel y decía en el nombre del padre y del hijo y del sancto spiritu.”³⁴⁷ Catalina aprendió cómo realizar ese método adivinatorio, así que ayudó a su dueña, no sin antes mencionar que cuando la morisca de quien aprendió realizaba la adivinación no siempre salía verdadero lo dicho y que lo hacía por “coger el dinero”.³⁴⁸ Entonces, Catalina tomó un puño de habas, un papel y un carbón y los arrojó en un “posecito”.³⁴⁹ Francisca dijo no haber querido hacer más diligencia, sin embargo los inquisidores, quizás sospechando de la denunciante, le preguntaron si sabía lo que significaba que se juntasen las habas “hembra y macho”, obteniendo respuestas negativas de parte de la denunciante.

De todos los casos analizados en este capítulo, únicamente en el de Catalina se hacen explícitos los cuestionamientos que los inquisidores hicieron a la denunciante. Sus preguntas respecto a los significados que tenían las posiciones de las habas o las combinaciones que entre ellas se formaban, permiten saber que el Santo Oficio tenía bien identificada esta práctica y sus procedimientos, de haber sido positivas las respuestas es posible que se declarara a Catalina como culpable de brujería. El documento, lamentablemente, no contiene el dictamen final del caso, pero tiene la declaración de Catalina, quien tal como lo había hecho con su ama

³⁴⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 322/ fs. 227/ 1619.

³⁴⁷ *Ídem.* Fs. 227v.

³⁴⁸ *Ibíd.*

³⁴⁹ *Ibíd.*

antes de realizar la adivinación, dijo que la lectura de las habas, desde que la conoció en la cárcel de Sevilla, era enredo y mentira.³⁵⁰

Catalina se valió de una retórica que retrataba como falsa la práctica de adivinación, pese a que ella misma la había consultado y aprendido en la cárcel de Sevilla y le había recomendado a Francisca Maldonado la usara para conocer el desenlace de sus deudas y la actitud de su prestamista. Catalina, a diferencia de otras mujeres que se han analizado en este capítulo, no parece haber nacido con un don especial, su habilidad de leer las habas fue aprendida en la cárcel, de una morisca, y le sirvió a ambas mujeres para procurarse un sustento económico. Catalina, mulata esclavizada y ladina, es decir que ya había tenido contacto con la cultura europea antes de su arribo a América, es un buen ejemplo de cómo la adivinación con habas fue aprendida por algunas mujeres afrodescendientes de otras mujeres que la practicaban y con quienes no compartían necesariamente lazos étnicos.

Otra mulata ladina, nacida en Cádiz, pero residente en Veracruz, fue Leonor de Islas, quien, como se mencionó en el apartado anterior, era famosa por hechicera y se dedicaba completamente a esa actividad. Leonor de Islas también practicaba la suerte de las habas. Dos de sus denunciantes, Doña Juana de Balençuela y Doña Antonia de Bello, ambas españolas, declararon que Leonor “a cada rato y muy de ordinario esta con las abas en la mano y las esta hechando”,³⁵¹ y que una de las principales razones por las que la gente la consultaba era para echar la suerte de las habas. El documento no permite conocer con exactitud el procedimiento que utilizó Leonor de Islas para descifrar lo emitido por las habas, sin embargo, el hecho de que “casi todos sus conocidos la buscaban para ese fin”³⁵² puede indicar que este método era realmente común entre la población novohispana y era considerado fiable.

³⁵⁰ *Ídem.* Fs. 228.

³⁵¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 341/ Exp. 1/ 1622/ Fs. 25.

³⁵² *Ibíd.*

María de Rojas, la mulata habanera que hemos citado en múltiples ocasiones en este trabajo, también practicó la adivinación con habas a mediados del siglo XVII. Según Melchora de Torres, su denunciante, la mulata echó suertes con habas en diversas ocasiones. El procedimiento que utilizaba era bastante diferente al de Catalina pues no sólo servía para adivinar, sino también para causar mal a ciertas personas. María echaba a la lumbre las habas junto con “una cinta azul con [una] perla [y] un medio tomín de sal”.³⁵³ Mientras las arrojaba al fuego, Melchora notó que hablaba en secreto y preguntó qué era lo que decía, a lo que María respondió que “las conjuraba y bautizaba y acabadas de arrojar decía esta es fulana y esta culana”, mencionando en varias ocasiones a sus galanes.

Por el contrario, el método que realizaba Zufía, mulata natural de La Habana, es similar al practicado por Catalina y era el que el Santo Oficio perseguía. Según Mecia de Armijo, su denunciante, la mulata tenía en un paño “cinco o seis habas y un maíz y un pedazo de carbón y otro de pan”.³⁵⁴ Antes de iniciar la adivinación bendecía los materiales diciendo “en nombre del padre, del hijo y del espíritu santo”,³⁵⁵ posteriormente los echaba al suelo o sobre un paño o mesa. Zufía interpretaba la posición de las habas, así si se juntaban habas *macho* y *hembra* significaba que los consultantes “querían bien y que se habían de casar”,³⁵⁶ el carbón significaba tinta y lágrimas, el maíz significaba papel y el pan alegría;³⁵⁷ cuando salían juntos el maíz y el carbón significaba que llegaría una carta del ser amado, mientras que si salía pan junto a las habas, el carbón y el maíz, significaba que habría mucha alegría.³⁵⁸

La aseveración sobre el origen europeo de esta práctica, propuesta por Aguirre Beltrán, puede ser difícil de comprobar con los documentos que localicé sobre este método adivinatorio. La historia de vida de las acusadas revela ciertos patrones: todas eran mulatas, dos de ellas ladinas provenientes de España y otras

³⁵³ AGN/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 087/ 1640. Fs. 2v.

³⁵⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 228/ Exp. 4.

³⁵⁵ *Ibíd.*

³⁵⁶ *Ibíd.*

³⁵⁷ *Ibíd.*

³⁵⁸ *Ibíd.*

dos de La Habana. A su vez, dos de estas mujeres claramente se dedicaban a la hechicería como oficio: Leonor de Islas y la habanera María de Rojas, mientras que Catalina también se había mantenido un tiempo gracias a esta práctica; Zufía parece también ser una profesional en esta práctica pues sus interpretaciones de las habas son tal como las perseguía el Santo Oficio.

Otros métodos de adivinación están presentes en los documentos inquisitoriales; entre ellos, la lectura de las líneas de la palma de las manos. A principios del siglo XVII, en 1606, Magdalena Guzmán, mulata veracruzana, fue denunciada por esta práctica.³⁵⁹ Magdalena leía las manos de prácticamente toda persona que se lo pidiese, siempre cobrando por ello. Es por eso que se negó a leerle la mano a su sobrina Catalina de Guebara, diciéndole que “si quería saber algo que le pagase”.³⁶⁰ En algunas ocasiones, cuando Magdalena así lo creía conveniente, y generalmente con vecinos amigos de su marido, se negaba a leer las manos y, según su cuñada Joana Mexía, les decía “que la dexasen, que no sabía nada y no obstante esto le estuvieron porfiando”.³⁶¹ Magdalena, no sólo leía las manos y adivinaba futuros matrimonios o enfermedades y muertes, también tenía la capacidad de saber, sin interpretar las líneas de las manos, lo que soñaban sus consultantes, como a Manuel de Castro a quien le dijo que “soñaba siempre mucho y que así dormía con muchas inquietudes en especial siempre tenía presente un hermanillo que se le murió en su tierra abía doce años poco más o menos”.³⁶² Además tenía conocimientos de lo que podría considerarse magia amorosa, pues le dio a Mariana Ximénez “unos polvos blancos para que se los diera a veber a su marido y que no la tratara mal”.³⁶³

Magdalena Guzmán tenía conocimientos y prácticas que indican que hacía de la adivinación y la magia su ocupación laboral, al igual que muchas otras mujeres afrodescendientes. Sin embargo, el método adivinatorio que utilizaba era de tradición occidental, lo cual muestra que las mujeres afrodescendientes no sólo eran

³⁵⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 471/Exp. 57/ 1606.

³⁶⁰ Ídem. Fs. 196.

³⁶¹ Ídem. Fs. 195.

³⁶² Ídem. Fs. 189v.

³⁶³ Ídem. Fs. 193.

practicantes de métodos y creencias vinculadas con su origen étnico, sino que podían hacer uso de una amplia gama de métodos, según sus necesidades e historia de vida. A diferencia de las mujeres que hablaban por el pecho y que muy probablemente aprendían este método en los círculos de afrodescendientes, los casos de quienes echaban las suertes de las habas o leían la mano muestran un fuerte contacto con la población europea y la apropiación de esas expresiones culturales.

La transmisión de los métodos adivinatorios de tradición europea entre los y las afrodescendientes novohispanas pudieron tener motivaciones muy diversas, desde la necesidad de una entrada económica, hasta la necesidad de hacer uso de estos métodos para su beneficio personal; estos conocimientos fueron transmitidos y aprendidos en contextos muy variados, como cárceles o las casas donde servían. Un proceso de 1693 contra Sebastián de Murcia, mulato que servía como eventual mandadero en la casa de la Condesa de Orizaba, acusado de introducir entre las esclavas de la Condesa un método adivinatorio basado en el uso de tijeras y una vatea, es muestra de ello.³⁶⁴

Las esclavas de la Condesa de Orizaba se reunieron un día para adivinar quién había robado utensilios de la cocina mediante el uso de tijeras y de una vatea que daba vueltas mágicamente según pronunciaban los nombres de los sospechosos, no sin antes decir “que San Pedro y San Pablo y por el Glorioso Santiago”.³⁶⁵ Cinco testigos, entre ellos algunas esclavas de la condesa, señalaron a Sebastian de Murcia como el que les enseñó ese método. Uno de los testigos narró que, tras haberse perdido una cuchara de plata en casa de la Condesa se cuestionó mediante asfixia a una negra esclava al respecto, la cual no pudo responder el interrogatorio, más tarde Sebastian de Murcia se acercó a ella diciéndole que “él savia con que se descubrían lo que se llevaban y que les avia enseñado dicha suerte y ceremonia”.³⁶⁶

³⁶⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 539/ Exp. 15/ 1693.

³⁶⁵ *Ídem*. Fs. 56.

³⁶⁶ *Ídem*. Fs. 158v.

Mientras se llevaban a cabo las investigaciones preliminares de este caso, la Condesa cuestionó a Sebastián sobre cómo había aprendido el método adivinatorio, a lo que respondió que “siendo yo respostero de casa de mi amo le avían faltado dos platos y que un clérigo de dicha casa avia dicho que parecieran los platos y avían puesto la dicha vatea y que avían parecido debajo de unos colchones y que se aberigüó quien los avía urtado”.³⁶⁷

Pese a su corta edad, de tan solo 19 años, Sebastián de Murcia fue declarado culpable pues “en los echos no solo intevino estrita magia supersticiosa y diabólica, como distinta de divinación sino también con pacto explísito o implícito mediata o inmediato con el demonio”.³⁶⁸

Independientemente de si fue cierta la declaración de Sebastián, de haber aprendido el método de la vatea de un clérigo -y si el personaje en cuestión era realmente un clérigo- que frecuentaba la casa de su amo, este caso muestra la transmisión y apropiación de métodos de adivinación que eran posteriormente practicados y difundidos entre los círculos de afrodescendientes.

Los círculos de afrodescendientes son esenciales para entender la transmisión de los sistemas adivinatorios. Los casos analizados muestran que los afrodescendientes eran los principales consultantes o recomendantes de las zahorís negras. Pero esto no elimina el hecho de que las y los afrodescendientes consultaran a zahorís de otros orígenes étnicos. Por ejemplo, en 1650, María, mulata de Cholula, es acusada *post mortem* por Juana de Peralta. Su denunciante dijo recordar que María “tomó el peyote para saber algunas cosas que le incumbían”. Existen diversos casos de afrodescendientes que consumían peyote e incluso participaban en ceremonias que incluían la cactácea acompañada de cantos y bailes en compañía de indígenas;³⁶⁹ encontré algunos durante la búsqueda

³⁶⁷ *Ídem*. Fs. 160v.

³⁶⁸ *Ídem*. Fs. 169.

³⁶⁹ Por ejemplo: Inquisición/ Vol. 363/ Fs. 246, en 1629 Beatriz Ximénez, mulata, denuncia a otros mulatos e indígenas que participan en una ceremonia con peyote. En el mismo año, la mulata Úrsula confiesa participar en ceremonias de peyote con otras mulatas pues lo hacen “para sanar a sus maridos”, Inquisición/ Vol. 363/ Fs. 249. Gonzalo Aguirre Beltrán ha localizado una buena cantidad de documentos sobre el consumo entre afrodescendientes novohispano de peyote y otras plantas alucinógenas indígenas.

documental y otros que fueron estudiados por Aguirre Beltrán; sin embargo, este es el único caso que hace referencia al uso del peyote para saber cosas desconocidas.

El estado de mental producido por el peyote permite, según algunos pueblos indígenas, entrar en comunicación con fuerzas sobrenaturales o divinas. La adivinación, en cierta medida, al menos para el caso de las culturas africanas es también un entrar en contacto con fuerzas sobrenaturales.

El uso del peyote, al igual que la adivinación mediante agua, podría estar respondiendo a lógicas de los sistemas adivinatorios de tradición africana que al entrar en contacto con otras culturas adoptaron elementos nuevos.

Reflexiones finales

La adivinación fue, para los distintos sectores de la sociedad novohispana, una práctica común. Las mujeres africanas y afrodescendientes resaltaron como agentes importantes en la práctica de la adivinación. Conocidas como zahorís, echadoras de suertes o mujeres que hablaban por el pecho, resguardaron en su práctica conocimientos ancestrales provenientes de África, como el hablar por el pecho o la adivinación en agua. Los materiales y entes usados para realizar las adivinaciones fueron muñequitos que representaban a ciertas deidades, animales, espíritus de sus antepasados o incluso cactáceas americanas, oraciones católicas y agua bendita. Estos conocimientos fueron transmitidos a ellas a través de las generaciones y a través de su contacto con otros grupos étnicos de la Nueva España y el caribe, agregando y no excluyendo, como parece ser común en los contextos religiosos africanos.³⁷⁰

La adivinación aparece vinculada a dos grandes fenómenos en la vida de estas mujeres: a su práctica religiosa y a las labores que les permitían ganarse la vida. Algunas mujeres afrodescendientes aprendieron las artes adivinatorias por necesidad económica, mientras que otras parecen haberlas aprendido por una

³⁷⁰ Price, Richard y Sally Price, *Op. Cit.*, Pág. 177.

especie de don con el que nacieron. Estas mujeres, y hombres porque también los hubo, realizaron sus trabajos en contextos urbanos principalmente, aunque también hay casos que ocurrieron en pueblos o villas, e incluso en ingenios y palenques.

En las prácticas populares de la Nueva España, denunciadas ante la Inquisición, es donde podemos encontrar que casi todos los estratos sociales recurrían a la adivinación para resolver sus problemas. Resalta el hecho de que en la mayoría de los casos que se encontraron en la documentación inquisitorial, quienes las consultaron fueron españoles y españolas. Esto les dio cierto poder a las zahorís frente a sus consultantes. Durante la consulta se rompían las jerarquías sociales y raciales, pues se debía hacer lo que la negra pidiese y se debía confiar en su palabra. Sin embargo, no se debe olvidar que la mayoría de estos casos se pueden conocer debido a que sus consultantes, al no obtener los resultados deseados, o sospechar de brujería, las denunciaron ante el Santo Oficio.

Si bien los europeos fueron sus principales consultantes, no debe omitirse información que los documentos muestran de manera indirecta: los europeos, en la mayoría de los casos, las consultaron por recomendación de otros africanos y afrodescendientes. Es decir, que para la población de origen africano la adivinación era una práctica común y a la que se recurría abiertamente para resolver problemas y misterios. Dado que el principal círculo de apoyo y el de mayor tamaño de estas mujeres fueron los grupos de afrodescendientes se puede concluir que la adivinación tenía una especial importancia al interior de estas comunidades. Es posible que al igual que en la actualidad, la adivinación fuera un eje primordial de la vida social y religiosa de las comunidades de origen africano.

Las mujeres afrodescendientes novohispanas formaron parte de una larga tradición de mujeres que resguardaron y propagaron conocimientos médicos y religiosos de origen africano en el Nuevo Mundo, algunos de los cuales sobreviven hasta nuestros días y son parte de la herencia africana en México.

III. Sombras

*“Tres almas poseemos los humanos:
Eledá, Emí y Oyi.
Tres almas”*

-Rogelio Martínez Furé

El 29 de marzo de 1640, Melchora de Torres, natural de Sevilla, compareció ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Ciudad de México para denunciar a la mulata habanera María de Rojas, conocida por adivinar hurtos, a quien conoció por haber solicitado sus servicios. Para cumplir con la tarea encomendada, María de Rojas solicitó de su clienta diversos ingredientes, como una gallina prieta, carne momia,³⁷¹ huesos de difunto, *açogue*³⁷² y agua rosada; sin embargo, Melchora de Torres, temiendo que se tratase de un embuste, no le proporcionó lo solicitado. Ambas mujeres dejaron de tener contacto durante un tiempo hasta que María de Rojas reapareció en la casa de la sevillana y le dijo “vamos a la yglesia oy sábado a desir misa”.³⁷³ Ya en el recinto, María de Rojas le pidió a Melchora de Torres que, al tiempo que durante la misa se pedía por los difuntos, dijera unas palabras que su clienta olvidó casi instantáneamente, pero la tranquilizó diciéndole “no importa que yo las diré por ti entra y toma agua bendita y échala hacia tras porque el mal que te hicieron fue en la sombra”³⁷⁴ y así lo hizo su clienta.

El caso de Melchora de Torres y María de Rojas es sumamente rico en cuanto a las descripciones que remiten a elementos de tradición africana. En este capítulo me centraré en la referencia a la sombra de Melchora de Torres y al mal que presuntamente le hicieron sobre ésta, así como la curación propuesta por la mulata María de Rojas. Para ello es importante preguntarse ¿A qué se refería María de Rojas con la palabra sombra? ¿Qué significa un mal en la sombra? ¿Será éste un fenómeno cultural de raigambre africana?

³⁷¹ Carne humana.

³⁷² Mercurio.

³⁷³ AGN/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 087/ 1640, Fs. 2.

³⁷⁴ *Ídem*.

Sombra y cuerpo humano

Un acercamiento a diversas fuentes del pasado, así como a etnografías actuales, permiten comprender la concepción que la población de ascendencia africana en la Nueva España construyó sobre los elementos componentes del ser humano. A mediados del siglo XVII en la Nueva España, María de Rojas, mujer de ascendencia africana y muy posiblemente poseedora de elementos culturales de tradición bantú, aseguró que el mal que tenía Melchora de Torres era en su sombra, es decir, en la imagen oscura que plasma la luz al toparse con un cuerpo. La sombra es, en un sentido físico, de quien la proyecta, por lo que la afirmación de María de Rojas lleva a pensar que la sombra es un componente del ser humano que puede ser dañado o que es un medio para dañar a la persona a quien pertenece.

Gonzalo Aguirre Beltrán realizó en 1948 su célebre estudio *Cuijla*³⁷⁵, ciertamente el primer estudio etnográfico sobre un pueblo negro mexicano. En *Cuijla*, el autor señala que para los afromexicanos habitantes de Cuajinicuinapa³⁷⁶ la persona estaba integrada por cuatro partes esenciales: el cuerpo, el alma, la sombra y el tono.³⁷⁷ La sombra, es “la parte primordial y más valiosa de la persona humana, la que da su esencia y sello peculiar al individuo, el componente característico y fundamental del cristiano”.³⁷⁸ Una mujer entrevistada por Aguirre

³⁷⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

³⁷⁶ Cuajinicuinapa es el nombre del pueblo guerrerense estudiado, sin embargo es comúnmente conocido como Cuijla, como también el autor lo llama. En adelante se utilizará Cuijla para referir al pueblo y *Cuijla*, en cursivas, para referir al estudio etnográfico.

³⁷⁷ *Ídem*. Pág. 176. Es denominado como *Tono* al animal gemelo de una persona, al que ha sido ligado al nacer. También se les llama así a las personas que tienen la capacidad de transformarse en animales. La idea es similar a la de “nagual”. Aguirre Beltrán se muestra desconfiado a atribuir al Tono un origen africano debido a su paralelismo con la idea indígena del nagual, sin embargo es posible que en el caso específico de ciertos grupos afromexicanos, como entre los cuileños, esta idea pueda tener una raigambre africana. La idea del animal o ser vivo que acompaña a una persona desde el nacimiento también está presente en la religión afrocubana Regla de Palo Monte o Regla Conga, en la cual es importante que todo niño de crezca junto y paralelamente a un animal o un árbol. El objetivo de esto es que así se fortalece su ser y fuerza vital, aunque implica ciertos riesgos pues de morir el animal sin que su humano así lo desee, se pone en riesgo inmediato la vida del poseedor. Sin embargo este animal o árbol puede morir intencionalmente si su poseedor así lo desea, al realizarse un “cambio de vida” que, en pocas palabras, mediante un sacrificio transmite la energía vital del animal o árbol al humano para así fortalecer y aumentar su vida. El cambio de vida es común como curación a los daños en la sombra de las personas. Víd. James Figuerola, *Op. Cit.* Pág. 284.

³⁷⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, 1958, *Op. Cit.*, Pág. 177.

Beltrán otorga un dato relevante “La sombra del cristiano no es lo mismo que la sombra del *endeviduo* [sic] o de un árbol”,³⁷⁹ es decir que, como apunta el autor, no se trata de un fenómeno físico, sino de un componente de los seres vivos. Los datos que el antropólogo recogió sobre la sombra en un pueblo afromexicano de la Costa Chica permiten ir desentrañando a qué se refería María de Rojas con un daño en la sombra.

Por ejemplo, cuando se habla de sombra no se habla de un fenómeno físico; las y los cuileños dicen que nadie ha podido ver la sombra de una persona viva, pero muchos han visto la sombra de alguna persona fallecida en el sitio preciso donde su cadáver fue colocado sobre el suelo.³⁸⁰ La sombra tiene movilidad, puede extraviarse y sale a sus “paseadas durante el sueño”.³⁸¹

El hecho de que la sombra aparezca en la comunidad afromexicana de Cuijla como un elemento componente del ser humano y que también haya menciones a ésta en documentos inquisitoriales del siglo XVII, lleva a preguntarse ¿será la idea de la sombra un rasgo cultural de tradición africana? José Gutiérrez Morales y Luz María Espinosa Cortés,³⁸² realizaron un trabajo etnográfico más actual en la Costa Chica y encontraron aún presente el tema de la sombra en algunas poblaciones afromexicanas. Sin embargo, los autores cuestionan el origen cultural de la sombra, pues López Austin ha sugerido un paralelismo cultural entre Mesoamérica y la cultura del centro occidente africano, dado que los conceptos nahuas de *ihiyotl*³⁸³ y *tonalli*³⁸⁴ poseen características que bien podrían hacerlos cercanos a la idea de sombra y “porque el concepto de pérdida de la sombra está muy extendido en el

³⁷⁹ *Ídem*. Pág. 184.

³⁸⁰ *Ídem*. Pág. 178.

³⁸¹ *Ídem*. Pág. 180.

³⁸² José Francisco Gutiérrez Morales y Luz María Espinosa Cortés “Espanto y pérdida de la sombra: Costa Chica Copala, Guerrero” en Luz María Espinosa Cortés (ed), *Miradas y voces afromexicanas sobre salud-enfermedad en la costa chica de Guerrero y Oaxaca*, México, UNAM-CIALC, Plaza y Valdés Editores, Instituto de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, 2013.

³⁸³ Según López Austin el *ihiyotl* en el mundo mesoamericano prehispánico era el “aliento” o “soplo”, “una materia anímica insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración. *Vid.* Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1984. Pág. 212.

³⁸⁴ *Ídem*. Págs. 221-251. El tonalli era un elemento calórico derivado del sol. Se transportaba en la sangre y se concentraba en la coronilla; estaba ligado a la personalidad de las personas. *Ídem*. Págs. 221-251.

territorio nacional, aún en los lugares donde la influencia cultural africana no es detectable”.³⁸⁵ La conclusión de Gutiérrez Morales y Espinosa Cortés es que los africanos traídos a la Nueva España “reinterpretaron y redefinieron las entidades anímicas nahuas –entre ellas la sombra-, a partir de su propia representación social del cuerpo”.³⁸⁶ Sin embargo, como se verá más adelante, la sombra es un elemento que comparten diversos pueblos africanos y afroamericanos, por lo que debe ponerse a discusión la propuesta de estos autores.

En otros países americanos la sombra es un concepto utilizado en contextos mágicos y religiosos. En Cuba Valentina Porrás recupera una oración, presuntamente herencia de los canarios hispanos en Cuba, que complejiza el origen de este concepto

Sombra
Cabeça tienes como yo
Cabellos tienes como yo
Todos los miembros tienes como yo
Yo te mando que así como tienes
Mi sombra verdadera, que tu vayas a (nombre de la persona)
Y lo traygas para mi, que no pueda comer ni
A ver ningún placer, hasta que venga a mi querer
E darme lo que tuviere, e desirme lo que supiere
Y sy me lo traxeres, yo te ben diré
Y si no me traxeres, yo te mal diré.³⁸⁷

Esta oración, a la que Valentina Porrás le atribuye un origen europeo, debe problematizarse. Si bien Canarias fueron, desde el siglo XV, una colonia de la corona de Castilla, cabe preguntarse si toda herencia procedente de ese archipiélago es una herencia europea o si, dado que su población fue mayoritariamente africana, las herencias culturales correspondan en realidad a una tradición cultural africana.

³⁸⁵ *Ídem*. Pág. 10, citado en José Francisco Gutiérrez Morales, *Op. Cit.* Pág. 180.

³⁸⁶ *Ibíd.*

³⁸⁷ Marta Ferraz, *De brujas y hechiceras a curanderas y santiguadoras*, s/f., disponible en internet en: <http://www.mariaferraz.net/?p=423>, citado en Valentina Porrás Potts, *Op. Cit.* Pág. 84.

Aguirre Beltrán propuso que era muy posible que la idea de la sombra fuera un elemento cultural bantú. Cita a la antropóloga Margaret J. Field, quien al estudiar a los Ga, un pueblo bantú, de Costa de Oro, actualmente Ghana, encontró que la palabra *susuma* cuya traducción al castellano es sombra, “corresponde a la personalidad y es aquello capaz de abandonar el cuerpo en sueños o ensoñaciones”.³⁸⁸ Un somero análisis lingüístico permite esbozar qué es la sombra.

Entre algunos pueblos del área bantú, como los Zulu, se utiliza la palabra *isitunzi* para referir a la parte inmortal del humano,³⁸⁹ que se ha traducido también como sombra. Natalia Bolívar Arostegui, en un análisis del idioma congo actual, señala que *nsala* es “la parte del hombre que no es visible en el cuerpo exterior; es su alma, o mejor, el principio de la vida”.³⁹⁰ La *nsala* “no abandona al cuerpo físico sino hasta que el hombre muere y la sombra se separa de él”.³⁹¹ Al norte del Congo se usa la palabra *kiini*, traducida como sombra.³⁹² Según Aguirre Beltrán, entre los bantús del Congo y Angola, “existe la creencia que una contraparte de la personalidad, conocida por lo común con la voz correspondiente a sombra”.³⁹³ Esta entidad es la responsable de diversas enfermedades y trastornos, debido a que puede ser dañada durante sus aventuras extracorporales.³⁹⁴

El concepto de sombra está presente también en otros pueblos africanos no necesariamente bantú, como entre los Thonga habitantes de Sudáfrica y Mozambique quienes denominan al alma como *ntjhouti*, termino aplicado para los vivos o *chitjhouti*, palabra que refiere al alma de los muertos. Ambos términos se pueden traducir como sombra.³⁹⁵ Los Thonga “[...] afirman que ninguna persona

³⁸⁸ Margaret J. Field, *Religion and Medicine in Ga people*, Oxford, 1937. Pág. 92. Citado en Aguirre Beltrán, 1958, *Op. Cit.* Pág. 178. James Sweet considera que estos viajes de la sombra durante el sueño sirven y sirvieron para dar significado e interpretar las experiencias vitales de las personas. *Cfr.* James Sweet, Pág. 14.

³⁸⁹ I. Schapera, *Married life in an african tribe*, New York, 1941. Pág. 247. Citado en Aguirre Beltrán, 1958, *Op. Cit.*

³⁹⁰ Bolívar Aróstegui, Natalia, *Op. Cit.* Pág. 36.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Aguirre Beltrán, 1958, *Op. Cit.* Pág. 109.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Junod, Henry A., *Moeurs et Coutumes des Bantoues*, Vol. 2, París, 1936. Pág. 317. Citado en *Ídem*, Pág. 178.

puede soñar el chitjhouti de otra persona viva, sino solamente de un muerto".³⁹⁶ Los Dinka, del delta del río Nilo, llaman al alma o espíritu como *atiep*, que a su vez se ha traducido como sombra.³⁹⁷

Dado que existen diversas referencias al concepto de sombra entre distintos pueblos africanos, especialmente entre pueblos de tradición bantú, es posible que entonces este concepto se transmitiera no sólo a los habitantes de Cuijla, o a María de Rojas la mulata habanera acusada ante el Santo Oficio, sino a muchos otros hombres y mujeres herederas de la tradición bantú en América. Estos conceptos africanos, que los antropólogos del siglo XX tradujeron como sombra, ya habían sido traducidos de esa manera en la Nueva España del siglo XVII. Por ello realicé un rastreo de la idea de sombra entre otros pueblos afroamericanos del pasado y del presente y encontré que en la religión afrocubana conocida como Regla Conga o Palo Monte también está presente la sombra.

El Palo Monte, según diversos especialistas, es la religión afrocubana más antigua; su surgimiento data de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII.³⁹⁸ La Regla Conga es nombrada de tal manera debido a que las personas que la generaron fueron los hombres y mujeres de etnia conga, el grupo étnico africano mayormente esclavizado y traído de manera forzada a América entre los siglos anteriormente mencionados.³⁹⁹ Los grupos humanos habitantes en las cercanías del río Congo, es decir las poblaciones congas, pertenecen a su vez de manera más general al área cultural bantú. Jesús Fuentes Guerra, lingüista estudioso de las herencias de la lengua *konga* en Cuba, considera que la Regla de Palo Monte es la más clara y directa herencia cultural del África Bantú en Cuba.⁴⁰⁰ Es posible que María de Rojas, al ser oriunda de La Habana, haya convivido con personas congas

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ Hambly, Wilfrid B., *Source Bok for African Anthropology*, Vol. 2, Chicago, 1937. Pág. 563. Citado en *Ídem*, Pág. 178.

³⁹⁸ Joel James Figuerola, Joel, *Op. Cit.*, Pág. 11.

³⁹⁹ Esto se debió a que durante el siglo XVI el Manikongo, o gobernante principal de los Kongos aceptó la evangelización portuguesa y las alianzas con los lusitanos que, entre otras cosas incluía intercambiar mercancías que iban desde materias primas hasta personas esclavizadas, a cambio de cierto respaldo político y renombre frente a otros reinos africanos. Para más al respecto, consúltese: Bolívar Aróstegui, *Op. Cit.*

⁴⁰⁰ Jesús Fuentes Guerra, Jesús, *Op. Cit.* Pág. 165.

e inclusive, dado que eran el grupo africano más grande durante los siglos en los que ella vivió, tuviera familiares o antepasados pertenecientes a dicha etnia.

En el Palo Monte actual los trabajos para dañar la sombra de una persona son bastante comunes y, según la creencia popular, lo suficientemente poderosos como para acabar con la vida de alguien, pues “la sombra es parte integrante del individuo, pero no solamente componente del cuerpo humano, sino de toda la persona entendida en su conjunto, como naturaleza física, como naturaleza espiritual y como resultado del comportamiento social”.⁴⁰¹ La sombra es la persona misma, ya que tiene la posibilidad de representarla “en toda su extensión vital”.⁴⁰² La sombra, además, como lo recogió Aguirre Beltrán “es sombra antes de ser sombra, como el hombre es hombre antes de ser hombre”.⁴⁰³

La sombra, en el Palo Monte, no es en sí el fenómeno físico, aunque se requiere de éste para acceder a la entidad espiritual. Esta caracterización de la sombra es similar a la que se señaló para los pueblos africanos. La curación propuesta por María de Rojas requería el contacto directo del agua bendita con la sombra de su clienta porque lo físico es necesario para acceder a lo espiritual.

Joel James Figuerola, estudioso del Palo Monte, propone el concepto de *proceso de representación múltiple*⁴⁰⁴ para explicar la naturaleza de la sombra. Así, la sombra como fenómeno físico representa tanto al cuerpo que la proyecta como a la entidad espiritual de éste. Al igual que la magia concomitante, que se basa en la influencia que puede ejercerse sobre algo con lo que ha tenido contacto, la sombra con su capacidad de representación múltiple permite que la relación entre ésta y la persona ofrezca las mismas posibilidades de influencia que cualquier otra porción física de la misma.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ James Figuerola, Joel, *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana, Ediciones UNIÓN, 2001. Pág. 64.

⁴⁰² *Ídem*. Pág. 70.

⁴⁰³ *Ibid*.

⁴⁰⁴ *Ídem*. Pág. 51.

⁴⁰⁵ *Ídem*. Pág. 66.

James Sweet, en su estudio sobre la religiosidad de los negros y afrodescendientes en Brasil durante el siglo XVII, hace referencia a un elemento que, según estos grupos, componía a los humanos, el cual fue traducido como alma, pero que a diferencia del concepto cristiano, esta alma era más bien una especie de “doble del ser”.⁴⁰⁶ Si bien este autor no recupera esta idea con el nombre específico de sombra, es posible que debido a que se trata de una energía invisible, o una entidad que también era en esencia la persona a la que pertenecía, es decir una representación de ésta, y que se explicaba por su relación con lo que los occidentales entienden como sueños, se tratase de la idea de sombra de la que se hablaba en la Nueva España y en Cuba durante el mismo siglo.

Existen suficientes elementos para considerar que, pese a las referencias que se encuentran de la creencia en la sombra en algunos pueblos indígenas,⁴⁰⁷ también hay bastantes elementos que vinculan a la sombra con la tradición africana. Un documento inquisitorial de 1620 complejiza esta discusión. En él, una niña tras salir a jugar al patio y regresar comiendo un pan, presentó fiebre, por lo cual sus padres “llamaron a una yndia para saber que hera aquello la qual la miró y dijo que un duende le avía hurtado la sombra por que no le avía dado la niña lo que comía”.⁴⁰⁸ Este caso muestra que al menos esta indígena del centro de México, conocida por curandera utilizaba el concepto de sombra. Llama la atención que esta mujer atribuyera el malestar de la niña a que un *duende* le había hurtado la sombra. La mención del duende suena ajena a la tradición africana, mientras que en Mesoamérica, un daño en la salud por la acción de un *duende* si es una idea más extendida y común.⁴⁰⁹ Sin embargo, este es el único documento o referencia que

⁴⁰⁶ James Sweet, *Op. Cit.*, Pág. 104.

⁴⁰⁷ Un estudio bastante completo al respecto es el de Roberto Martínez González, “El *ihiyotl*, la sombra y las almas aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, Vol. 13, Núm. 38, septiembre-diciembre 2006, Págs. 177-199. El autor suscribe la opinión de López Austin respecto al origen de la sombra, argumentando la “débil presencia de creencias africanas en México” (Pág. 186). Sin embargo, admite que la sombra es un concepto que no encaja del todo con las almas-aliento mesoamericanas y que la presencia de este concepto en las fuentes prehispánicas y coloniales es vaga, mientras que en los pueblos indígenas actuales está bastante extendida.

⁴⁰⁸ AGN/Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620. Fs. 564v.

⁴⁰⁹ Los chaneques nahuas y los aluxes mayas pueden equipararse al concepto de *duende*, es decir entidades antropomorfas de tamaño pequeño vinculadas con los bosques y cuerpos de agua.

encontré de la sombra entre los indígenas del siglo XVII. Es posible que los pueblos indígenas incorporaran elementos de tradición africana a sus prácticas.

Para la mulata María de Rojas y la mujer indígena anteriormente mencionada, la sombra presentaba diferencias tangibles. Para la primera la sombra era un elemento de la persona y un medio mediante el cual se le podía dañar, mientras que para la segunda era un elemento de la persona que podía ser hurtado por entidades sobrenaturales.

La propuesta de José Francisco Gutiérrez Morales y Luz María Espinosa Cortés debe ponerse a discusión, ya que puede resultar peligroso atribuir a la tradición mesoamericana un elemento que, como se ha visto, está presente entre diversos pueblos africanos y afroamericanos hasta el día de hoy. La sombra es un elemento que aparece en zonas donde, según López Austin, la influencia africana no es detectable, pero esto no implica necesariamente que dicha influencia no exista, sino que no se han tenido las herramientas o el interés para estudiarla. Una pista importante es que los ejemplos indígenas que estos autores, así como Roberto Martínez González, utilizan para atribuir un origen mesoamericano a la sombra, son de pueblos actuales, mientras que en los textos más tempranos de tradición nahua este concepto no aparece. Salvo un par de citas en castellano de textos indígenas⁴¹⁰ que refieren a la sombra en un sentido muy físico, y el documento de la indígena que cura la sombra hurtada por un duende a una niña que presenté anteriormente, no parecen existir más registros de este concepto entre los indígenas mesoamericanos del siglo XVII.

El concepto de sombra entre los pueblos indígenas actuales no parece tener un origen claro; y, si bien sería necesario un estudio más profundo al respecto, considero que es posible que este concepto haya sido una apropiación de los pueblos indígenas respecto a un concepto en castellano utilizado por la población

⁴¹⁰ Roberto Martínez González recupera estas dos citas: “Las únicas fuentes antiguas que parecen aludir un componente anímico denominado sombra son una cita de Durán donde dice que las plumas preciosas son la sombra de los señores; y un fragmento del Título de Yax donde se lee acerca de los gobernantes de la región: “Ahí tienen su sombra y asiento”. Roberto Martínez Guzmán, *Op. Cit.* Pág. 186.

africana y afrodescendiente, con quienes tuvieron un íntimo contacto durante la época colonial.⁴¹¹

Hay un cierto paralelismo entre la tradición bantú y la tradición mesoamericana, y posiblemente con otras tradiciones culturales, no en la existencia de la sombra, sino en que la sombra de tradición africana y los conceptos nahuas de *ihiyotl* y *tonalli* refieren a realidades únicas en cada tradición cultural, y simultáneamente desconocidas para los europeos, quienes trataron de abarcarlas mediante su traducción con la palabra sombra.⁴¹²

Es necesario hacer una pausa, pues posiblemente sean muchos más los pueblos y culturas que han vinculado a la sombra con cierta entidad anímica o componente del cuerpo humano. La sombra como fenómeno físico es un universal entre los humanos que debe haber causado diversas inquietudes a lo largo de la historia. Sin embargo se debe acotar que en este caso se analizan documentos relacionados con mujeres afrodescendientes de la Nueva España del siglo XVII, y en ese sentido se trata de analizar y entender en el contexto que rodea esos documentos, sea de manera sincrónica y diacrónica.

El uso de la palabra sombra para referir a una realidad de tradición africana es, a su vez, producto de un intento de una doble traducción, derivada en principio de la polisemia de algunas palabras que refieren y referían al fenómeno físico de la sombra y a la entidad espiritual, las cuales fueron traducidas como sombra al castellano sin que pudieran aprehender la complejidad que referían y a su vez fue un concepto apropiado por las mujeres afrodescendientes aquí estudiadas.

⁴¹¹ Aguirre Beltrán propuso también que entre los pueblos indígenas sobrevive el concepto de sombra debido al íntimo contacto entre ambos grupos étnicos. Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1963, *Op. Cit.* Pág. 109. Un sin número de trabajos hablan sobre el contacto entre indígenas y africanos en la Nueva España, los cuales iban desde comercio, amistades e incluso matrimonio y maternidad. Durante el siglo XVII y XVIII, inclusive, la tasa de matrimonios entre africanos y afrodescendientes e indígenas, impulsados por la posibilidad de concebir hijos libres de esclavitud, al menos en el centro de México, tuvo un auge sin parangón. Algunos de estos estudios: Herman L. Bennett, *Africans in colonial Mexico*, Bloomington, Indiana University Press, 2003; Bristol, Joan Cameron, *Op. Cit.*; Matthew Restal (coord.), *Beyond black and red*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005.

⁴¹² Los conceptos nahuas *ihiyotl* y *tonalli* fueron principalmente traducidos como alma. La entidad espiritual a la que hace referencia el concepto sombra fue, en algunas ocasiones, también traducida como alma.

La oración recuperada por Valentina Porras, que reproduce al principio de este capítulo, ha sido considerada una herencia europea en tanto que su origen se rastreó en las Islas Canarias. La autora parece ignorar que no fue hasta el siglo XV cuando Canarias fue una colonia de la corona de Castilla. Actualmente, Canarias es un territorio europeo, pero su población y crisol cultural durante los siglos XV, XVI y XVII, no podrían considerarse como europeos; de otra forma, se estaría cayendo en una serie de anacronismos que invisibilizan la tradición africana presente en el archipiélago. En la oración citada llama mi atención la formulación “[sombra] yo te mando que así como tienes mi sombra verdadera [...]”, pues implica que la sombra a la que se le está haciendo la petición es la representación de una realidad diferente y, en tanto que la representa, verdadera. Es decir, esta oración habla de la sombra en términos muy similares a los de la tradición bantú.

En algunas ocasiones, los antropólogos estudiosos de la tradición bantú, a quienes se ha citado en este capítulo, traducen la palabra sombra como alma.⁴¹³ Sin embargo, estos conceptos no pueden ser sinónimos, pues no refieren a realidades equiparables, aunque en abstracción ambos conceptos se usan para referir a entidades espirituales. Una diferencia que encuentro entre alma y sombra es que, pese a que ambas forman parte del ser humano y son inmortales, la sombra sí tiene una representación física y visual y se puede ejercer influencia sobre ella. El alma es un elemento otorgado por Dios y es en sí misma una porción de Dios, mientras que la sombra es innata. El alma comparte con la sombra la relación con el principio vital en los humanos. La sombra tiene cierta autonomía respecto al cuerpo, ya que puede salir del cuerpo durante el sueño e incluso extraviarse, sin necesariamente causar la muerte. El alma es una realidad humana y la sombra parece ser un componente de los seres vivos en general.

⁴¹³ Parece que esta equiparación se produjo incluso desde el siglo XVIII, por ejemplo Margaret J. Field señala que un religioso de apellido Zimmerman, en la traducción de la Biblia a la lengua de los Ga utilizó la palabra *susuma*, que literalmente significa sombra, como un equivalente al concepto de alma. Es decir que Zimmerman, y posiblemente otros evangelizadores desde el siglo XV, encontró en el concepto polisémico de *susuma* una idea similar al concepto judeocristiano de alma. *Susuma* refería a una realidad espiritual humana, pero también a un fenómeno físico, dado que tenía ese contenido espiritual se optó por usarla como equivalente a alma, pero conservando con la palabra sombra su literalidad en tanto que fenómeno físico.

El concepto de sombra muestra el intento de traducción y de asimilación de ideas complejas de tradición africana, que se condensaron en un nuevo término en castellano: sombra.

Dañar la sombra

*“Nanah le administraba sus hierbas, sin resultados.
Lo llamaba bajito por su nombre secreto: Cofi. Pero Cofi,
la sombra de Orlandus no respondía”.
-Limón Blues, Ana Cristina Rossi*

La movilidad, y la autonomía, que la sombra posee acontecen principalmente durante el sueño. Mientras se sueña, la sombra puede abandonar el cuerpo, pero también puede extraviarse o sufrir ataques,⁴¹⁴ lo que pone en riesgo la vida de la persona.

Es necesario prestar atención a la vinculación que existe entre la sombra y el sueño pues esta relación permite encontrar aún más vínculos que refuerzan la hipótesis de que la sombra es un elemento de tradición bantú. Para los Ga la *susuma*, o sombra, puede abandonar el cuerpo durante el sueño o los estados de ensoñación. Según Schapera, entre los pueblos bantú del sur africano la sombra de una persona “puede abandonar el cuerpo vivo, como sucede cuando una persona pierde el sentido o está dormida”.⁴¹⁵ En la Regla de Palo Monte se cree que la sombra de las personas tiene autonomía e incluso pueden convivir con las sombras de otros individuos durante el sueño.⁴¹⁶ Según Aguirre Beltrán, la sombra, en tanto que “alma-sueño”, está fuera de la conciencia del individuo, nadie sabe sus deseos que la llevan a pasear durante el sueño pues “ella sabe más de lo que el mismo hombre sabe y es más sabia que el hombre mismo”.⁴¹⁷

⁴¹⁴Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1963, Pág. 68.

⁴¹⁵ I. Schapera, *Op. Cit.*, Pág. 247. Citado en *Ídem*. Pág. 178.

⁴¹⁶ James Figuerola, 2001, *Op.Cit.*, Pág. 68.

⁴¹⁷ Gonzalo Aguirre, Beltrán, *Op. Cit.*, 1963 Pág. 58.

En el Palo Monte, el trabajo de “hacer regresar a los difuntos”,⁴¹⁸ es decir, el que logra que la persona que lo solicita pueda tener contacto con un difunto se hace posible solo durante el sueño o la posesión. Este contacto puede ir desde visualizarle, abrazarle, tener una charla en busca de respuestas o perdones o incluso tener intimidad sexual. Se parte del principio de que la sombra del difunto es inmortal y que el cuerpo material de quien solicita el trabajo no puede entrar en contacto con un difunto, no así su sombra, pues posee la misma naturaleza, capacidad de movilidad y autonomía. Para poder salir del cuerpo es necesario que la persona se encuentre dormida o en un estado de ensoñación como ocurre durante los procesos de trance o posesión. Según las y los practicantes de la Regla Conga o de Palo Monte, conocidos como paleros, esto se debe a que el dormir es equiparable con el estar muerto.⁴¹⁹ Pese a que en el Palo Monte existen muchas y muy diversas formas para que los vivos entren en contacto con los muertos, sólo el sueño permite un acercamiento íntimo y personalizado entre una persona viva y una persona fallecida.

Existen diversas formas de extraviar la sombra: al despertar inesperadamente a una persona o al sufrir un fuerte susto, como estar al borde de la muerte.⁴²⁰ Entre los Ga también se cree que la sombra se puede extraviar cuando alguien es sorprendido cometiendo un robo.⁴²¹ Parsons señala que en África Occidental, al igual que en Cuijla, se cree que la sombra puede extraviarse mientras se realiza un viaje; por eso “Llamar el alma de un niño antes de salir de viaje es rutina en África Occidental y se pone mucho cuidado en muchas ocasiones para asegurar que el alma permanezca con su propietario y continúe ejerciendo benevolencia hacia él”.⁴²²

Las consecuencias de extraviar la sombra pueden ser fatales. La persona que pierde su sombra enferma e incluso puede morir, ya que “el cuerpo no puede

⁴¹⁸ Joel James Figuerola, 2009, *Op. Cit.*, Pág. 210.

⁴¹⁹ *Ídem*. Pág. 192.

⁴²⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.* 1958, Pág. 178.

⁴²¹ I. Schapera, *Op. Cit.* Pág. 247. Citado *Ídem*, Pág. 178.

⁴²² Melville J. Herskovits, *The Myth of the negro past*, New York, 1941, Pág. 194. Citado en *Ídem*. Pág. 179.

vivir largo tiempo sin su sombra”,⁴²³ es además, un ente sin nombre, “porque el nombre del individuo se encuentra localizado en la sombra”,⁴²⁴ es decir, sin sombra no se tiene identidad, principio vital e incluso humanidad.

La sombra, además, puede ser afectada por la sombra de alguien más. En Cuijla a eso se le llama *pisar la sombra* y se manifiesta cuando una persona “sujeta a su voluntad a otra sin que ésta ose jamás rebelarse contra quien la domina”.⁴²⁵ Este fenómeno es posible pues existen personas con la *sombra pesada* cuya tendencia siempre es, incluso involuntariamente, pisar la sombra de quienes le rodean. En la tradición afrocubana este principio también se encuentra; ejemplo de esto es el dicho “el majá⁴²⁶ no va al jagüey⁴²⁷ porque se descoyunta”, no por una herida física, sino porque la sombra del árbol “le quita su capacidad de reptar, es decir la clave de su naturaleza”.⁴²⁸ La sombra del jagüey *pisa* a la sombra del majá, quitándole sus características distintivas y poniendo su vida en riesgo, al dañar su capacidad de alimentarse y, con ello, quitarle su identidad.

El fenómeno del extravío de la sombra puede ocurrir también en sentido contrario: que una persona fallezca y su sombra continúe en la tierra. En Cuijla se tiene especial cuidado con la sombra de los fallecidos. Por ello, si la persona ha fallecido de manera que haya derramado sangre “esta sangre se recoge y entierra, pues en ella va la sombra del muerto”.⁴²⁹ La importancia de la sangre es una constante en las religiones de tradición bantú. La sangre es considerada como la portadora de la energía vital de los seres vivos, es decir, es una materialización de la sombra.⁴³⁰ Este es el principio en el que se fundamenta el sistema de sacrificios rituales, tanto a los antepasados como a los dioses, pues la sangre es tenida por

⁴²³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Ídem*, Pág. 178.

⁴²⁴ *Ídem*. Pág. 179.

⁴²⁵ Gonzalo Aguirre, Beltrán, *Op. Cit.*, 1958. Pág. 179.

⁴²⁶ El majá es una especie de boa endémica de Cuba, cuyo nombre científico es *Chilabothrus angulifer*.

⁴²⁷ El jagüey es un árbol caribeño, popularmente relacionado con la traición pues crece apoyado en otras plantas que, conforme crece, mata; su nombre científico es *Ficus citrifolia*.

⁴²⁸ Joel James Figuerola, 2009, *Op. Cit.* Pág. 266

⁴²⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1958 Pág. 183.

⁴³⁰ Natalia Bolívar Aróstegui, *Op. Cit.* Pág. 87.

alimento sacro.⁴³¹ Así, cobra sentido que las y los cuileños consideren que en la sangre de la persona fallecida se encuentre la sombra de ésta.

En Cuijla, como en otros pueblos afromexicanos de la costa guerrerense, también se tiene un procedimiento por el que pasan todas las personas fallecidas: el levantamiento de sombra. Este ritual se corresponde con la práctica católica del novenario. De no ser levantada, la sombra del difunto “vaga por los lugares de su terrestre residencia convertida en espanto, fantasma o espíritu de muerto”.⁴³² La sombra, tiene una capacidad de acción autónoma y una existencia diferenciada, por lo que, en ocasiones, requiere de ayuda o límites humanos, para mantener su relación con la persona a quien pertenece o para abandonar este mundo. En Brasil durante el siglo XVII, los grupos africanos y afrodescendientes practicaban rituales funerarios que James Sweet ha rastreado como de tradición bantú. Estos funerales, tenían el nombre de *tambo*, duraban ocho días.⁴³³ Al final del octavo día el difunto era preparado con un baño ritual de raíces y plantas que aseguraba que el *alma* del individuo no regresara a la Tierra. De no realizarse se creía que esas almas regresarían y enfermarían a sus familiares. Los *tambos*, según este autor, formaron parte del entramado cultural del culto a los antepasados, que iniciaba cuando la persona fallecía mediante la práctica del *tambo* y continuaba durante generaciones con otro tipo de cultos familiares a los antepasados.⁴³⁴

Aguirre Beltrán sugiere que los funerales y novenario en Cuijla podrían ser también una expresión del culto a los antepasados. Así la sombra y su levantamiento es un antecedente obligado del culto a los muertos.⁴³⁵ Es la expresión americana del pensamiento religioso de tradición africana según la cual la sombra del individuo, tras su muerte, se convierte en un dios ancestro.⁴³⁶

La sombra es inmortal, pero puede ser dañada, pese a su inmortalidad. Si alguien queda sin sombra, sea porque se le quitó, o porque la extravió, “dejará de

⁴³¹ Cyriaque Simon Pierre Akomo Zoghe, *Op. Cit.* Pág. 249.

⁴³² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1958Pág. 180.

⁴³³ James Sweet, *Op. Cit.* Pág. 176.

⁴³⁴ *Ídem.* Pág. 179.

⁴³⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1958, Pág. 185.

⁴³⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1963, Pág. 58.

tener sentido su presencia en la tierra, dejará de existir”.⁴³⁷ El hecho de quitarle la sombra a alguien puede ser considerado un tipo de amarre,⁴³⁸ pues con ello se tiene control sobre la vida, la libertad y la capacidad de acción de la persona dañada. Para quitarle la sombra a alguien existen muchos métodos que los paleros, practicantes del Palo Monte, realizan. El más común se lleva a cabo recogiendo una muestra de tierra donde se haya proyectado la sombra que se pretende dañar.⁴³⁹ Esa tierra es considerada una representación de la sombra; por el principio de contagio es el rastro físico de la sombra, que a su vez es representación de la persona y de la entidad espiritual de ésta. De nuevo es útil el concepto *principio de representación múltiple* propuesto por James Figuerola. En el congo palero, es decir el idioma congo criollo hablado únicamente en ceremonias del Palo Monte en Cuba, el término *nkisi* denomina tanto al suelo, como a la sombra y al muerto.⁴⁴⁰ Un ejemplo que aparece en los documentos inquisitoriales en Nueva España de cómo quitarle la sombra a alguien es el que una india diagnosticó a una niña en 1620, a la cual según la curandera un duende le había robado la sombra.⁴⁴¹ Si bien la causa de pérdida de la sombra en este caso no parece seguir la lógica de los ejemplos aquí presentados, es importante mencionarla pues es uno de los pocos documentos que existen al respecto.

El daño causado en la sombra puede expresarse de diversas maneras. Por ejemplo, en el caso de la sombra robada por un supuesto duende los síntomas fueron fuertes fiebres. Mientras que para Melchora de Torres, el daño sufrido se expresó como una propensión a tener pérdidas materiales en un momento de cambios en su vida. Hacía poco tiempo que se había cambiado de casa cuando acudió a María de Rojas; según el documento inquisitorial ella había notado que desde su mudanza muchas de sus pertenencias habían ido “perdiéndose y no a podido adquirir un real”.⁴⁴² La única información que otorga el documento sobre el

⁴³⁷ Joel James Figuerola, 2001, *Op. Cit.* Pág. 71.

⁴³⁸ *Ídem.* Pág. 92

⁴³⁹ *Ídem.* Pág. 104.

⁴⁴⁰ *Ídem.* Pág. 72.

⁴⁴¹ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620. Fs. 564v.

⁴⁴² AGN/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 87/ 1640, Fs. 1.

daño en la sombra de esta mujer es la afirmación de María de Rojas de que el daño de la sevillana se le había hecho en la sombra;⁴⁴³ es decir, que se trataba de un daño intencional y el síntoma era la mala fortuna. Es posible que María de Rojas haya percibido otros signos que le llevaron a diagnosticar un mal en la sombra de su clienta, signos que no quedaron plasmados en el documento inquisitorial.

Otra expresión de un daño en la sombra fue la que en 1717 sufrió la pequeña hija de Salomé y Gerardo de Olea, ambos negros libres.⁴⁴⁴ La niña, cuyo nombre se desconoce, presentó malestares físicos vinculados con el aparato digestivo. Por consejo de Nicolasa de Castañeda, parda libre y vecina de la familia, se llamó a Isabel Chiquita, negra, a quien se le pidió “cogerle la sombra a la dicha hijita que tendrá edad de tres años y meses”.⁴⁴⁵ ¿A qué se refiere el documento con *cogerle la sombra*? ¿Qué relación puede tener la sombra con un malestar estomacal?

Según la testificación de Salomé, madre de la pequeña, Gerardo de Olea, su esposo, protestó por la idea de buscar a alguien para que le cogiese la sombra a la niña, sin embargo, finalmente, ambos padres aceptaron el consejo, pues querían un diagnóstico del malestar de su hija. El diagnóstico que hizo Isabel Chiquita fue que la niña estaba *empachada*⁴⁴⁶ [sic]. En este caso, se hizo referencia a la sombra cuando se planteó la necesidad de buscar a alguien que curara a la niña, pero no en el diagnóstico, ni en el tratamiento. Es posible que Salomé haya ocultado información relacionada con la sombra para que de esa forma el malestar y tratamiento de su hija entraran en los cánones y posibilidades del pensamiento europeo de los inquisidores que la juzgaban y así evitar un posible castigo.

Las personas implicadas en este caso comparten cierta pertenencia étnica: todos eran afrodescendientes. El hecho sugiere vínculos de convivencia y apoyo entre personas del mismo origen étnico, y además sugiere un sustrato cultural

⁴⁴³ *Ídem*. Fs. 2.

⁴⁴⁴ AGN/ Inquisición/ Vol. 1241/ Exp. 34/ 1717, Fs. 302.

⁴⁴⁵ *Ibid*.

⁴⁴⁶ *Ídem*. Fs. 303. *Empachada*, es decir indigestión severa.

común que les permite saber lo que es *coger la sombra* y considerarlo como un posible tratamiento para un malestar.

Ya que se ha visto la naturaleza de la sombra y los posibles daños que puede sufrir, es momento de analizar las formas en que estas mujeres afrodescendientes, María de Rojas e Isabel Chiquita, sanaron las sombras y los demás malestares de sus clientes.

Curar la sombra

Una sombra dañada o extraviada podía provocar daños en la salud de la persona afectada, e incluso ocasionar la pérdida de la vida. Así como existieron diversas formas para dañar la sombra de las personas, existieron también diversas formas para curar las sombras o contrarrestar el daño que se les había provocado. Estas formas de sanación acercan a quienes las realizaron a la medicina tradicional y popular, pese a que las causas del mal pueden estar más vinculadas a lo que Occidente ha interpretado como brujerías o hechicerías.

En la Nueva España del siglo XVII, las mujeres afrodescendientes que curaban la sombra utilizaban diversos tratamientos en sus clientes, que dependían del tipo de daño que sufrían y los síntomas que presentaban. María de Rojas utilizó agua bendita que roció sobre la sombra de Melchora de Torres, es decir sobre el suelo que contenía el rastro de su sombra, mientras pronunciaba unas palabras en el justo momento en que, durante la misa, se pedía por los difuntos. La acción de María de Rojas podría, aparentemente, corresponder a un proceso de sincretismo con el cristianismo, donde el agua bendita, como se utiliza en diversos procedimientos cristianos, como el exorcismo, ayuda a eliminar el mal de un lugar o persona; además llama la atención que el agua bendita se echara en el interior de la iglesia y no en un lugar más privado. También es importante resaltar que el momento en el que se realizó el procedimiento fue mientras se pedía por los difuntos; este dato me resulta interesante pues vincula a la sombra con las almas de los fallecidos. Durante ese momento litúrgico de la misa la comunidad que la

celebraba se vinculaba con el componente inmortal de las personas ya fallecidas, mismo componente que María de Rojas intentaba curar en ese momento.

Pese a que la utilización de agua bendita remite inmediatamente a cierto sincretismo, se debe problematizar y complejizar su uso. Isabel Chiquita también utilizó agua para curar a la pequeña hija de Salomé y Gerardo de Olea, entre los procedimientos que existen o existieron en Cuijla el agua también es un componente importante. Por tanto, existen ejemplos de la utilización del agua, sin que sea necesariamente bendita, para curar la sombra o para recuperar la sombra extraviada.

Isabel Chiquita fue llamada para cogerle la sombra a una niña, si bien se desconoce si explícitamente diagnosticó un problema en la sombra de ésta, el testimonio de Salomé, la madre de la niña, dice que el procedimiento fue el siguiente: “tocó a dicha criatura la barriga dijo estas enpachada y pidió un huevo y estafiate y hizo un emplasto que le puso y que la dicha su hija pedía agua y que no queriéndosela dar dijo dicha Ysabel que bien se la podían dar cosida”.⁴⁴⁷ Este procedimiento, que empleó estafiate,⁴⁴⁸ planta que aún se utiliza en el estado de Guerrero para aliviar malestares estomacales, estaba dirigido a curar el mal físico de la niña, es decir el empacho.⁴⁴⁹ Un testigo de la curación, Nicolás del Castillo, español, aseguró que Isabel pedía agua caliente o tibia y “resava tomava aquella agua y rociava la criatura y decía que el agua que quedaba le diesen a beber”.⁴⁵⁰ El documento no especifica si Isabel rezaba alguna oración católica en específico o si, como María de Rojas, pronunciaba palabras que los testigos olvidaron o interpretaron como rezos. Es posible que esta parte del procedimiento, en el que se rociaba con agua a la niña y después se le daba para beber, correspondiera a la curación de la sombra. El agua actúa por contacto directo sobre el cuerpo de la niña

⁴⁴⁷ AGN/ Inquisición/ 1241/ Exp. 34/ 1717. Fs. 303.

⁴⁴⁸ El estafiate es una yerba mexicana usualmente utilizada para tratar infecciones, especialmente infecciones estomacales, su nombre científico es *Artemisia mexicana*.

⁴⁴⁹ Indigestión.

⁴⁵⁰ *Ídem*. Fs. 302.

y la sombra que éste proyecta, pero también como una forma de ingerir un elemento curativo.

El agua también fue un elemento importante durante la curación de una niña con la sombra hurtada por un duende y tratada por una india. Para curar a la niña, la india de nombre desconocido “buscó una xícara de agua y en ella le lavó la cabeza a la niña y después de lavada con unas ojas le dava en la cabeza y en todo el cuerpo y luego tomó un clavo de candela de la cera encendida y la trajo alrededor de la cabeza de la niña y dijo que si no se apaga es de vida y si se apaga morirá la dicha niña y la dicha candela no se apagó”.⁴⁵¹ En este caso además se utilizó un método de adivinación para saber si la curación sería exitosa.

Según la etnografía de Gonzalo Aguirre Beltrán, en Cuijla, entre las muchas técnicas para recuperar las sombras extraviadas, como el llamamiento oral de ésta, la mención mágica del nombre propio de la persona y el dibujar la imagen de la sombra en la tierra, hay dos que, en particular, requieren del agua para realizarse. El primero de estos procedimientos se vincula también con el uso de tierra sobre la que quedó el rastro de la sombra extraviada y consiste en que para recuperar la sombra extraviada se dibuja sobre la tierra una cruz que representa a la persona dañada, “y de ella se toman por *pellizcamiento* distintas partes del cuerpo, pequeñas porciones de polvo que se mezclan en cocimientos de yerbas y se dan de tomar al enfermo. En este polvo va la sombra capturada que por ingestión vuelve a su continente”.⁴⁵²

El otro procedimiento consiste en:

elaborar una cruz de flor de tempozuchi, de palma bendita o formada con granos de maíz, [que] se coloque sobre el fondo de una xícara que luego se llena con agua común o bendita, el enfermo se halla sentado frente a la xícara mientras el que agarra la sombra anda ondeando un sahumero con copal; en tanto, pronuncia el llamamiento mágico. Cuando la sombra llega, quien agarra la sombra lo sabe; en ocasiones este arribo de la sombra es aparente en el procedimiento en que se emplean los granos de maíz, éstos se *paran y se quedan sentaditos*, en el momento en que la sombra ha

⁴⁵¹ AGN/Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620. Fs. 564v-565.

⁴⁵² Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1958. Pág. 195. Las cursivas son del autor.

respondido al llamado y se acomoda en la jícara de agua. Toma entonces el oficiante un buche de agua y, sorpresivamente, lo arroja con fuerza sobre la espalda del enfermo. Así, éste recupera la sombra.⁴⁵³

Este procedimiento recurre a la expulsión enérgica y sorpresiva de un buche de agua sobre el cuerpo de la persona dañada, acción que también realizaron María de Rojas e Isabel Chiquita: la primera le pidió a su clienta que lanzara el agua hacia atrás, hacia su espalda y posiblemente con la mano debido a que se encontraban en un espacio público, la segunda roció a la pequeña niña y después le dio a beber el agua sobrante, pero no es posible saber si esa agua estaba mezclada con otro elemento. La expulsión enérgica que, mediante el soplido de agua o alguna bebida alcohólica, rocía a una persona u objeto sagrado, además, remite a prácticas que aún se realizan en las religiones afrocaribeñas que con esa expulsión de líquido preparan, limpian o alimentan al receptor de éste.

La tradición afromexicana en Cuijla de nuevo resulta útil para entender este caso de principios del siglo XVIII. En Cuijla se le llama *agarrar la sombra* a todos los procedimientos que tratan de recuperar sombras perdidas. Es plausible que el procedimiento realizado por Isabel Chiquita, que utilizaba agua y oraciones, sea precisamente un intento por *agarrar* la sombra de la pequeña niña, es decir, cumplir con la petición por la que fue llamada: coger la sombra.

Elementos básicos y clave se repiten en la curación de la sombra tanto en los casos del siglo XVII y XVIII, como en el poblado de Cuijla durante la primera mitad del siglo XX: el uso de agua rociada e ingerida, así como la vinculación de la sombra con el suelo y tierra sobre el que fue proyectada. Esto lleva a pensar en una continuidad cultural en las prácticas de curación de la sombra, así como de la idea que se tenía sobre la naturaleza y sobre las características de ésta.

⁴⁵³ *Ibíd.*

Sanadoras y medicina de tradición africana

*“[Era] una muger que save mucho
de medicinas y aun lo porvenir”*

-Juan López, sobre Ana de Pinto, mulata.

La sombra existió en la Nueva España como una entidad espiritual que formaba parte del ser de las personas de ascendencia africana. Los daños y curaciones a este elemento debían ser realizadas por personas que no sólo conocieran la naturaleza de la sombra, sino que también fueran herederas de una tradición de medicina popular trasatlántica.

Es claro que Isabel Chiquita, al ser llamada explícitamente para *coger la sombra* de una niña, debió haber sido conocida entre ciertos círculos de afrodescendientes como especialista en ese tipo de curación. Además, el método que utilizó para curar a la niña demuestra que también tenía conocimientos de medicina popular y herbolaria para curar otros padecimientos, como el empacho.

María de Rojas, quien también curaba la sombra, muestra haber sido una gran conocedora de la medicina popular, de métodos de adivinación e incluso hechizos para ser bien queridas. En el caso de la terapéutica usada por esta mujer para curar la sombra y la mala suerte llama la atención que no sólo utilizó agua, al igual que Isabel Chiquita. En un primer momento pidió a su clienta que le proporcionara una gallina prieta untada con agua rosada y carne momia, es decir carne humana, así como un poco de algalia.⁴⁵⁴ Dada la negativa de la clienta temiendo que el remedio fuera embuste, le pidió que entonces “buscase unos quesos de difunto y açogue”,⁴⁵⁵ una cinta y un poco de algalia.⁴⁵⁶ Los ingredientes que solicitó están considerablemente vinculados con la tradición bantú, algunos

⁴⁵⁴ AGN/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 87/ 1640, Fs. 1. La algalia es una secreción producida por los gatos y utilizada comúnmente en la industria de los perfumes.

⁴⁵⁵ *Ibíd.*

⁴⁵⁶ *Ibíd.*

incluso se siguen utilizando actualmente en las curaciones practicadas en diversas tradiciones religiosas afrocaribeñas.⁴⁵⁷

Gonzalo Aguirre Beltrán, quien estudió con mayor profundidad la influencia de la población de ascendencia africana en la conformación de la medicina popular novohispana, propone que los documentos inquisitoriales son importantes repositorios para conocer las prácticas e influencia de esta población,⁴⁵⁸ Lo que fue interpretado como brujería por las autoridades novohispanas, y perseguido y castigado por la Inquisición, en muchos casos no sólo fueron las prácticas de hechicería y adivinación, sino también de medicina y herbolaria. Incluso cabría preguntarse si entre los sectores populares de la Nueva España la magia amorosa, por ejemplo, no fue considerada también una forma de medicina para ciertos males, como los celos masculinos o la *mala condición* de los mismos que provocaba frecuentes golpizas a sus parejas.

Un ejemplo de esto puede ser el caso de Ana de Pinto, mulata herrada habitante de la Ciudad de México en 1618. Ana de Pinto fue llamada para curar a Bartolomé Ruiz, natural de Sevilla, de una enfermedad que decían se llamaba *bocaro*. Los principales síntomas del paciente eran fuertes dolores abdominales y cansancio general. Tras haber estado enfermo un buen tiempo sin encontrar cura para su mal, aceptó la propuesta de un amigo suyo que le ofreció llevarle “una muger que save mucho de medicinas y aun lo porvenir”.⁴⁵⁹ Pese a que la mulata tenía fama de hechicera, la desesperación por recuperar su salud lo motivó a aceptar.

Una vez que Ana de Pinto llegó a la casa Bartolomé Ruíz procedió a realizar la curación “con muestras de amor”,⁴⁶⁰ diciéndole “mi alma, yo te daré sano dentro de ocho días”. Pidió a los familiares que le proporcionaran un anafre con lumbre y una olla con un poco de agua. Sacó de un envoltorio unos polvos y los echó en el agua, después untó el estómago de del enfermo con esa agua mientras “dezía algunas palabras buenas nombrando la santísima trinidad más señora y Santa

⁴⁵⁷ Vid. Margarite Fernández Olmos y Lizabeth Paravisini-Gebert, *Op. Cit.*; Arturo Motta Sánchez considera que el uso de las aves en la terapéutica negra son una herencia bantú, *Vid. José Arturo Motta Sánchez, Op. Cit. Pág. 400.*

⁴⁵⁸ Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1994, *Op. Cit.* Pág. 116.

⁴⁵⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 318/Exp. 9/ 1618/ Fs. 469.

⁴⁶⁰ *Ídem.* 470v.

Juana”.⁴⁶¹ Posteriormente untó el pecho, frente y oídos del enfermo, mientras hacía cruces con las manos y soplabá con la boca “diciendo algunas palabras entre dientes que [los testigos] no pudieron perçebir”.⁴⁶² Al día siguiente le preguntó a Bartolomé Ruíz si estaría dispuesto a tomar una bebida que ella le ordenaría, a lo que él respondió “que por tener salud no abría cosa que no tomase”,⁴⁶³ tras lo cual Ana de Pinto le proporcionó una bebida con peyote que embriagó y causó gran dolor al hombre.⁴⁶⁴

La fama de hechicera y zahorí de Ana de Pinto se complementaba con su fama como mujer que sabía de medicinas. En su curación usó polvos, práctica común en la Nueva España, pero también usó peyote, lo que implica una indudable apropiación de saberes indígenas,⁴⁶⁵ oraciones católicas que pueden mostrar tanto un proceso de sincretismo, como de necesidad de dotar de sacralidad a la práctica medicinal y también soplos sobre la boca del paciente, que podrían referir a la tradición africana.

Bartolomé Ruíz mejoró y siguió solicitando remedios a Ana de Pinto. En una ocasión le dijo que tenía “grandes melancolías” y la mulata le dijo que no se preocupase pues le daría una nómina “con muchas cosas buenas para alegrarle el coraçon”.⁴⁶⁶ Ana de Pinto, para asegurarse que usara la nómina la coció en la camisa del sevillano, del lado del corazón. La nómina era una pequeña bolsita que “traya encima puesta una cruz [...] de seda amarilla y el color de la bolsita era colorada”⁴⁶⁷ y en su interior tenía “unos pocos de cabellos”.⁴⁶⁸ Después de cocerla la untó con agua y polvos entre siete y ocho veces, haciendo cruces, soplando y santiguándola.⁴⁶⁹

⁴⁶¹ *Ibíd.*

⁴⁶² *Ibíd.*

⁴⁶³ *Ibíd.*

⁴⁶⁴ *Ibíd.*

⁴⁶⁵ En 1629, Ursula, mulata, acepta haber participado en ceremonias con peyote junto a otros hombres y mujeres de origen africano con la finalidad de sanar a sus esposos. Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 249.

⁴⁶⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 318/Exp. 9/ 1618/ Fs. 470v.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*

⁴⁶⁸ *Ídem.* Fs. 468.

⁴⁶⁹ *Ídem.* Fs. 470v.

El uso de una bolsita llena de cabellos, colocada con cierta ritualidad para curarle de melancolía, podría ser considerado, al tratarse de padecimientos emocionales, un procedimiento vinculado con la magia amorosa. Sin embargo, al usar un procedimiento similar al que usó para curar el *bocaro* de su paciente, se muestra que algunas emociones consideradas negativas se trataban como se trataban las enfermedades físicas. El elemento central de la curación es la nómina cocida en la camisa del paciente, la cual era una especie de amuleto; también es posible que se tratara de una variante de las *bolsas mandiga*.⁴⁷⁰ Las bolsas mandingas fueron bolsitas que se colgaban al cuello y que contenían objetos mágicos como pelos, tierras, polvos, yerbas, fragmentos de oraciones católicas, plumas, piedrecillas, huesos de animales y demás. Estas bolsitas fueron muy populares entre la población africana y afrodescendiente a lo largo de toda América durante los siglos XVII y XVIII.⁴⁷¹

Cada bolsa mandinga era confeccionada para cumplir con objetivos específicos, que iban desde proteger a su portador de peleas, heridas, golpes por parte de los amos, enfermedades físicas y emocionales. James Sweet ha encontrado una buena cantidad de referencias del uso de bolsas mandinga en Brasil durante el siglo XVII y ha logrado rastrear una de las primeras menciones documentadas sobre estos objetos. En 1606 el padre jesuita Balthezar Barreira al describir la costa de Guinea menciona que era común entre los nativos del lugar el uso de bolsas que contenían pedacitos de metales y pequeños *textos llenos de mentiras*. Su uso, según sus portadores los mantenía lejos de cualquier mal.⁴⁷²

Si bien las brujerías y hechicerías eran practicadas por todo tipo de mujeres de ascendencia africana, algunas eran meras consumidoras de estos remedios, mientras que otras eran especialistas en ellos y los distribuían. Así mismo, entre estas especialistas se encontraban mujeres que además tenían conocimientos de medicina.⁴⁷³ Curar enfermedades, evitar abusos de los amos, equilibrar la

⁴⁷⁰ También conocidas como bolsas de mandinga.

⁴⁷¹ James Sweet, *Op. Cit.*, Pág. 181. Tengo noticia de que actualmente estas bolsitas continúan siendo usadas por personas afrodescendientes en el caribe colombiano, Brasil y en el oriente de Cuba.

⁴⁷² *Ibíd.*

⁴⁷³ *Vid.* Anexo "Sanadoras".

estabilidad de las comunidades negras y demás, eran algunos de los objetivos de sus prácticas. James Sweet considera que una parte importante de esta medicina estaba dedicada a curar “enfermedades sociales” padecidas por los afrodescendientes.⁴⁷⁴ Por ejemplo, Ursula, mulata, acepta en 1629 participar en ceremonias de peyote junto a otros hombres y mujeres afrodescendientes, las cuales realizaban con el objetivo de “sanar a sus maridos y amigos y lo que pasava en el mundo.”⁴⁷⁵

La salud de los integrantes de las comunidades negras era una preocupación que debía ser atendida por estas mujeres conocedoras de remedios, los cuales a veces compartían con personas de otros orígenes étnicos, muchas veces con sus propios amos que tras escuchar los consejos de estas mujeres optaban por denunciarlas. Ese fue el caso de María, negra esclava, quien recomendó a su ama que, dado que era época de calor y abundaban las viruelas, “tomase cinco pedrezitas y las atase a un pañito y las tirase a la calle y no les darían viruelas a sus hijos.”⁴⁷⁶

Como se analizó en el primer capítulo, el poder que las mujeres de ascendencia africana, como grupo social, practicantes de hechicerías y brujerías ejercían sobre los receptores de sus trabajos en muchas ocasiones era doble, pues no sólo los dañaban, sino que también eran quienes tenían las curas para sus maleficios. Así, aunque la mayoría de los casos de ligadura fueron realizados por afrodescendientes, también algunas de ellas curaban a los hombres de ese mal; como en 1620 con “nues moxcada, vino y otras cosas de la botica”⁴⁷⁷ una mulata curó a don Alonso de Villar Gomes, español que había sido ligado.⁴⁷⁸

Vicente Santos, conocido por ser curandero, gustaba de curar y enfermar a la sobrina de su esposa, con quien había tenido relaciones sexuales en una ocasión. Este hombre, aprovechaba sus conocimientos de medicina para violentar física y psicológicamente a Catalina de Llosa, dándole pedazos de elote divididos en tres

⁴⁷⁴ Ídem. Fs. 187.

⁴⁷⁵ AGN/ Inquisición/ Vol. 363/1629/ Fs. 249.

⁴⁷⁶ AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 266.

⁴⁷⁷ AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 564v.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*

partes, torciéndole las manos, cabeza y pies con sólo tocar y curándola momentáneamente con aceite bebido.⁴⁷⁹ Este caso muestra el doble juego de poder que estas personas podían realizar.

Vicente Santos es uno de los tres hombres negros curanderos cuyos documentos analicé debido a los hechos y prácticas que narran. En los otros dos casos, el negro bozal Juan Grande, esclavo de un trapiche y Francisco Puntilla, negro, tienen fama de ser curanderos y zahorís. Para realizar las curaciones se valen de métodos de adivinación como, por ejemplo hablar por el pecho.

Juan Grande, en 1700, demostró sus habilidades como curandero al adivinar información sobre la relación de pareja de su clienta Micaela de Ariza. Si bien el documento no permite saber cómo fue que adivinó esa información, lo que llama la atención es que además se negó a curarla sin antes llamar a su hombre, pues solo delante de él la curaría.⁴⁸⁰ Según José Arturo Motta Sánchez esta acción, así como otros elementos que formaron parte de la curación realizada por Juan Grande como el sacrificio de una gallina, el empleo de su sangre para untar a la paciente, una calavera de perro hecha polvo y el uso de rollitos de yerbas, vinculan a este hombre con la tradición terapéutica bantú.⁴⁸¹ Incluso la interpretación de Motta Sánchez es aún más aventurada, pues propone que Juan Grande pudo haber sido un nganga,⁴⁸² es decir un curandero y hechicero del mundo bantú, lo cual, dice el autor, se sostiene pues se trataba además de un negro bozal, es decir nacido en África, que al realizar sus curaciones hablaba en *su* lengua.⁴⁸³

Francisco de Puntilla, al igual que Juan Grande, realizó curaciones usando métodos adivinatorios, en este caso habla por el pecho, para saber si tendría éxito el método empleado. Así mismo hizo uso de gallinas negras, unturas de gusanos y de agua de yerbas en el rostro de sus pacientes y juegos rituales con palitos ensartados en los pies.⁴⁸⁴ Para Solange Alberro “los procedimientos que emplea

⁴⁷⁹ AGN/ Inquisición/ Vol. 751/ 1711/ Fs. 24.

⁴⁸⁰ AGN/ Inquisición/ Vol. 713/ Exp. 57/ 1700/ Fs. 2v.

⁴⁸¹ José Arturo Motta Sánchez, *Op. Cit.*, Pág. 402.

⁴⁸² No debe confundirse este uso de la palabra nganga con el que se le da en la religión afrocubana de Palo Monte, donde la nganga es un caldero que es receptáculo de fuerzas sobrenaturales y entorno al cual se rige la vida ritual de los creyentes.

⁴⁸³ *Ídem*. Pág. 400.

⁴⁸⁴ AGN/ Inquisición/ Vol 278/ 1614/ fs. 151.

parecen ser obviamente africanos".⁴⁸⁵ Es posible que, como Juan Grande, Francisco puntilla haya sido un nganga en tierras novohispanas.

Si Juan Grande y Francisco Puntilla fueron posibles ngangas, herederos de una tradición religiosa y medicinal milenaria y transatlántica, mujeres como María de Rojas, Isabel Chiquita, Ana de Pinto, Leonor de Islas, Mariana y decenas de mujeres negras cuyos nombres desconocemos, bien pudieron ser también madres nganga, yayí⁴⁸⁶ o varoyi.⁴⁸⁷ La amplitud de sus conocimientos, que iban desde las artes adivinatorias, la medicina y la hechicería para los más diversos propósitos pueden sostener esta afirmación. Además, algunas de ellas, como Leonor de Islas, Ana de Pinto y Mariana solían decir palabras durante sus trabajos que los testigos no lograban identificar, lo cual abre la posibilidad de que fueran palabras en alguna lengua criollizada de origen africano. Si bien la mayoría de estas mujeres eran mulatas, su calidad o cercanía-lejanía de las tierras africanas no determina que no pudieran ser herederas, guardianas y propagadoras de la tradición bantú.⁴⁸⁸

La habilidad para curar les dio a estas mujeres cierta autoridad y poder que su contexto social tendía a negarle a otras mujeres negras, esclavas y marginalizadas, como ellas. Su participación como curanderas fue primordial para conservar y propagar sus tradiciones culturales, así como para mantener la cohesión de las comunidades de afrodescendientes novohispanos.⁴⁸⁹

La marginalidad de la población negra novohispana y su total exclusión de la práctica médica profesional,⁴⁹⁰ así como del acceso a ella, contribuyó a que, lo que los europeos consideraban brujerías, se siguiera practicando y propagando, hasta formar parte de la medicina popular mexicana actual.

⁴⁸⁵ Solange Alberro, *Op. Cit.*, Pág. 297.

⁴⁸⁶ Nombre que reciben las contrapartes femeninas de los *tata-nganga* y *tata-knisi*, máxima autoridades de las familias religiosas en el Palo Monte.

⁴⁸⁷ Brujas en el Congo, también conocidas como *muroyi*.

⁴⁸⁸ Un ejemplo es Mariana, quien sin éxito trató de enseñar a su hija sus conocimientos mágicos que tenían diversos vínculos con la tradición africana. AGN/ Inquisición/ Vol. 561/ Exp. 1 / 1652.

⁴⁸⁹ Solange Alberro, *Op.Cit.*, Pág. 475. La autora considera que los curaderos y curanderas son claves en la integración social de estos grupos.

⁴⁹⁰ Joan Bristol, *Op. Cit.* Pág. 152. El Protomedicato Real requería que sus integrantes tuvieran limpieza de sangre, así como la mayoría de los pacientes tratados por sus integrantes.

La separación de la religión, la magia y la ciencia en la práctica terapéutica y mágica de las mujeres de ascendencia africana novohispanas es prácticamente imposible de realizar, pues curaron y atendieron males en entidades espirituales inexistentes para los europeos, como la sombra, vinculada con la concepción cosmogónica y religiosa del mundo según la tradición bantú; así mismo su conocimiento herbolario demuestra un profundo conocimiento empírico⁴⁹¹ de las plantas existentes en los lugares donde vivieron y también el constante intercambio cultural con otros grupos étnicos nativos. Su magia no sólo dañaba, también curaba y protegía a los integrantes de sus comunidades.

Reflexiones finales

La sombra, como entidad anímica, es un elemento vinculado con personas esclavizadas del centro occidente africano entre los siglos XV y XVIII, de tal forma que este elemento se puede encontrar tanto en la Nueva España como en Cuba; además en ambos territorios aún persiste la creencia en la sombra.

Si bien la sombra como fenómeno físico es un universal para los humanos, y diversas culturas le han dado un peso importante a este fenómeno, en los documentos y casos estudiados se puede inferir que el concepto sombra, usado por estas mujeres afrodescendientes es una construcción cultural del Nuevo Mundo, posterior al contacto entre la cultura bantú y la europea e incluso, muy probablemente, la indígena. Las traducciones que tuvieron que darse para poder asir complejas ideas y realidades espirituales africanas, que a su vez llevaron al uso de la palabra sombra, generaron una resignificación de esa palabra. Además se volvió un concepto usado no sólo entre la población africana y afrodescendiente, sino también entre la población indígena, quienes lo utilizan hasta el día de hoy. Debido a la sacralidad que posiblemente se requería para realizar curaciones a la sombra, ésta se comenzó a entender y a curar en términos cristianos: los casos de

⁴⁹¹ Vid. Porras, Valentina, *Op.Cit.*, Pág. 334.

María de Rojas e Isabel Chiquita, que recurrían a elementos cristianos como rezos y agua bendita para curar la sombra de las personas, son ejemplo de ello.

La sombra, en los estudios etnográficos de poblaciones africanas, en la Costa Chica, en el Palo Monte y en las acusaciones a mujeres afrodescendientes en la Nueva España, se presenta como una entidad espiritual similar a lo que occidente ha denominado como alma. Sin embargo sombra y alma no parecen ser sinónimos, ya que tienen características diferentes como la representación visual, la autonomía de acción y movilidad y la posibilidad de ser dañadas o curadas. Ambas son conceptos espirituales, pero sus naturalezas son diferentes. Pese a que ambas remiten al principio vital, el alma es humana y otorgada por Dios, mientras que la sombra es una característica de los seres vivos. Así mismo, la sombra entendida en términos de la tradición indígena, como en el caso de la indígena que curó la sombra a una niña en 1620, parece referir a otro tipo de entidades que fueron renombradas con ese concepto. En este caso la mención de que la sombra fue robada por un duende conlleva a pensar en la posibilidad de que se tratase de otra entidad, o que el concepto africano haya sido reinterpretado en términos indígenas, en los cuales cabe la posibilidad de un hurto por parte de un duende.

Llama la atención la constante relación de la sombra con la muerte. María de Rojas aprovechó la petición por los fallecidos en la misa para curar a su clienta, en Cuijla los principales cuidados hacia la sombra se dan en los ritos funerarios,⁴⁹² en el Palo Monte la sombra es la forma más íntima y eficiente para entrar en contacto con los muertos; perder la sombra o sufrir un fuerte daño en ella es casi una sentencia de muerte. La sombra se relaciona con otro eje de las religiones de tradición bantú: el culto a los antepasados.⁴⁹³

Es posible que la equiparación de la sombra con el alma se deba a un problema de traducción originado por el contacto europeo con las culturas africanas y por los intentos de evangelizarlas. Los europeos, al identificar una entidad

⁴⁹² Aguirre Beltrán propone que la sombra en Cuijla es el antecedente del culto a los muertos y el acatamiento a los mayores. *Vid.* Gonzalo Aguirre Beltrán, *Op. Cit.*, 1958. Pág. 185.

⁴⁹³ Cyriaque Simon Pierre Akomo Zogue, *Op. Cit.* Pág. 67. El autor propone que uno de los ejes principales de estas religiones es el culto a los antepasados.

espiritual similar al alma, pero llamada en las lenguas originales como sombra, tradujeron así mismo esas palabras polisémicas que hacían referencia tanto a la entidad espiritual, el fenómeno físico e incluso, en algunos casos, al suelo, como sombra en castellano o portugués. Así, sombra se consideró una traducción de alma, pero en el mapa mental de las primeras generaciones de africanos y africanas en América, este concepto seguía refiriendo a una realidad africana diferenciada del alma. Por ello los casos del siglo XVII aquí analizados no hablan de alma, sino de sombra.

La sombra solo podría ser dañada o curada por personas que creyeran en su existencia y conocieran las formas y procedimientos para lograr tales fines; es decir, entre quienes fueran herederos y herederas de la tradición cultural bantú. Es por ello que Salomé y Gerardo de Olea recurren a Isabel Chiquita para pedirle que cogiese la sombra de su hija, también es por ello que María de Rojas diagnostica un daño en la sombra de Melchora de Torres, cosa que posiblemente una hechicera heredera de la tradición europea o indígena no hubiese podido diagnosticar con esos términos y procedimientos específicos, aunque debido al íntimo contacto entre la población indígena y afrodescendiente existieron algunas excepciones

Los círculos de apoyo y socialización entre afrodescendientes hacían posible la perpetuación de elementos de sus culturas de origen, así en el caso de Isabel Chiquita los padres negros recibieron recomendación de su vecina parda que los llevó a otra negra que curaba la sombra. Tanto ellos, como la vecina creían en la sombra y por eso solicitaron ese servicio y seguramente tenían elementos para identificar que de ahí provenía el mal de la niña. Mientras que Isabel Chiquita tenía conocimientos para curar la sombra, pero también para curar un malestar físico: el empacho.

Las mujeres afrodescendientes se posicionaron como las médicas, echadoras de suertes y sanadoras de las malas fortunas en sus comunidades. Inclusive su campo de acción trascendía los límites de la racialización de las relaciones sociales, pues incluso los y las españolas, como Melchora de Torres,

solicitaban sus servicios. Ellos, al recurrir a estas personas también eran diagnosticados y curados en términos de la tradición africana.

Conclusiones

Las mujeres negras y afrodescendientes que vivieron en la Nueva España durante el siglo XVII fueron herederas, guardianas y propagadoras de una milenaria tradición trasatlántica que reunía conocimientos de magia, medicina, herbolaria y religión. Sus prácticas mágicas, llamadas brujerías o hechicerías por quienes las denunciaron y por quienes las juzgaron, les permitieron afrontar las violencias patriarcales y esclavistas a las que se enfrentaban, mediante los hechizos de magia amorosa, las ligaduras y los remedios para amansar. Estas prácticas no sólo fueron realizadas para beneficio personal; también se transmitieron entre mujeres de diversos orígenes étnicos, a veces como muestra de solidaridad ante situaciones de violencia, otras como transacciones de compra-venta.

Las mujeres de ascendencia africana construyeron su propia definición de ser mujer, de acuerdo a su experiencia vital y a las relaciones que entablaron con otras mujeres de diversos orígenes étnicos, así como las relaciones que vivían al interior de sus comunidades. El ser brujas si bien pudo marginalizarlas al practicar algo que las autoridades perseguían, también les permitió tener autoridad frente a sus comunidades y contribuyó a la identidad compleja que se forjaron

Enfrentarse a amos o a parejas sentimentales por medio de la magia permitió que estas mujeres rompieran las barreras sociales, económicas, patriarcales e incluso raciales al posicionarse como sujetos que podían ejercer poder y que actuaban ante la interseccionalidad de realidades de violencia e inhumanidad en las que vivían.

Las fronteras socialmente trazadas a estas mujeres se rompieron también con su práctica adivinatoria, pues fueron consultadas muchas veces por la población española de la Nueva España. Así, estas mujeres tuvieron poder frente a algunas de las personas que ejercían la máxima autoridad social en el territorio, pues, los consultantes confiaban en sus presagios y realizaban lo que ellas les pedían.

La adivinación, además, fue posiblemente uno de los ejes más importantes en los que se conservó la existencia de elementos culturales de tradición bantú en la Nueva España y estas mujeres fueron quienes, en su quehacer diario, la perpetuaron. Resalta la práctica de hablar por el pecho, un tipo de adivinación por medio de la ventriloquía, realizada exclusivamente por afrodescendientes. Sin embargo, las prácticas adivinatorias no siempre fueron de tradición africana; el constante contacto entre los diversos grupos sociales permeó en las prácticas de estas mujeres, en más de un caso practicaron sistemas adivinatorios de tradición occidental y que así mismo construyeran prácticas y métodos novohispanos, diferentes a lo que sus ancestros les habían heredado, pero que a la vez guardaban elementos de su milenaria herencia cultural.

Las mujeres de ascendencia africana novohispanas se posicionaron como un grupo reconocido por ser practicantes de sistemas adivinatorios, a veces debido a un don innato, otras veces como un oficio aprendido que les permitía ganarse la vida.

Las divisiones entre la medicina, la magia y la religión no resultan tangiblemente evidentes en las prácticas de estas mujeres. Si bien muchas de ellas sólo aparecen en los documentos como practicantes de cierto tipo de hechizos, también hay casos que resaltan por tratarse de mujeres especialistas en prácticamente todos los tipos de hechizos mencionados durante esta investigación; sobresalen los nombres de María de Rojas, Isabel Chiquita, Ana de Pinto, Leonor de Islas y Mariana, quienes fueron expertas en estos saberes y transmisoras de ellos.

La exclusión de la mayor parte de la población afrodescendiente, así como de otros grupos sociales, del sistema médico novohispano permitió el desarrollo de una medicina popular que conjugó elementos africanos, indígenas e incluso europeos.⁴⁹⁴ Las mujeres de ascendencia africana que practicaron esta medicina, aunada a métodos adivinatorios y hechicerías, se posicionaron como expertas y encargadas de la salud de los integrantes de sus círculos sociales e incluso, en

⁴⁹⁴ Ignacio Abello, *Op. Cit.*

muchos casos, pudieron vivir únicamente de realizar ese tipo de trabajos. Estas mujeres no sólo fueron capaces de curar las sombras, aun cuando sus pies nunca tocaron el África; también curaron diversas enfermedades físicas y emocionales y trataron de hacer que el mundo en el que les tocó vivir a ellas y a otros miles de hombres y mujeres de ascendencia africana fuera más vivible.

No debemos ignorar que los casos aquí estudiados pueden ser considerados como “fracasos”, pues al haber sido denunciados y en ocasiones castigados, sólo permiten conocer una pequeña muestra de lo que posiblemente fue el universo mágico y religioso de la población africana y afrodescendiente novohispana. Es de suponerse que así como existieron hombres que conocían y practicaban ritos medicinales con presuntos elementos bantú, y que han sido propuestos como ngangas novohispanos, estas mujeres, y muchas otras cuyos nombres desconocemos, también hayan sido una suerte de ngangas femeninas.

Los ingredientes de los que se valieron para realizar hechizos de magia amorosa, adivinaciones o curaciones no variaron considerablemente de una a otra practicante, o de un tipo de trabajo a otro. Los polvos hechos a base de animales o plantas tostados, los fluidos corporales, entre los que destaca la sangre menstrual, mechones de cabello, plantas de nombres desconocidos y sapos, entre otros, fueron los ingredientes más usuales. Estos ingredientes se podían obtener o fabricar individualmente, o se podían conseguir por medio de intercambios con otras mujeres, principalmente indígenas. También existía un mercado de ingredientes mágicos, que es posible conocer, mediante los documentos inquisitoriales, en el que participaban mujeres de todo origen étnico y cuyos precios, en algunos casos, también han quedado preservados. Existió un grupo de ingredientes que remite de manera más clara a la tradición centro occidental africana: las aves, especialmente gallinas negras, y restos humanos como huesos o tierra de sepultura. Estos ingredientes continúan siendo utilizados en diversas religiones afrocaribeñas, también practicadas en México, como el Voudú o el Palo Monte, los cuales, además, están vinculados con la herencia africana en América.

Los servicios mágicos de las mujeres de ascendencia africana en la Nueva España estaban principalmente destinados a los integrantes de sus comunidades, es decir que se practicaban al interior de los círculos de afrodescendientes. Sin embargo, en muchas ocasiones el contacto de las y los afrodescendientes con personas de otros orígenes étnicos, especialmente con la población española, permitió que, por medio sus recomendaciones, estos otros grupos llegaran a solicitar ayuda de estas mujeres. Resalta la facilidad con la que se generaban redes de apoyo y complicidad entre mujeres de diversas calidades y posiciones sociales, quienes tenían en común el deseo de poder cambiar las situaciones que vivían y para lo cual recurrían a las mujeres afrodescendientes.

Durante este trabajo no se encontró explícitamente el nombre de ningún dios o rito africano. Ello puede deberse a múltiples causas: posiblemente la memoria de los dioses africanos fue, para las mujeres aquí estudiadas sólo un viejo recuerdo, así mismo el estrecho contacto con otros grupos sociales contribuyó a la formación de una cultura afronovohispana que si bien poseía ciertos rasgos o elementos del pasado africano, también debió estar marcada por la resignificación y reconfiguración de las prácticas culturales de sus antepasados tras la convivencia con indígenas y españoles, lo cual se sumó a la ya de por sí diversa herencia africana. Esto no implica que otros aspectos sutiles de la cultura y de la religiosidad de tradición africana no hubiesen estado presentes en la Nueva España; muchos de ellos incluso han sobrevivido hasta nuestros días y son parte de lo que podría llamarse la *herencia bantú* en México.

Si bien en los documentos analizados en esta investigación no se pudo rastrear o identificar un sistema religioso estructurado entre la población negra novohispana, esto no quiere decir que no existiera. Incluso pudo existir aún tratándose de una comunidad en un contexto cristiano occidental. Lo único seguro es que los documentos utilizados no permitieron tal reconstrucción. Sin embargo en las prácticas adivinatorias, médicas o mágicas realizadas por las mujeres de ascendencia africana y vinculadas con ritos y contextos de expresión de la religiosidad de esta población, se encuentran indicios sutiles que permiten

especular sobre la permanencia de elementos culturales de tradición africana en la Nueva España. La sombra, dañada o curada a la guisa de las mujeres afrodescendientes, posiblemente refiera a la sombra que en la concepción que algunas de las culturas bantú tienen de lo humano y refiere al culto a los antepasados, eje primordial en esas tradiciones religiosas. La adivinación, importante para realizar diagnósticos médicos o para comunicarse con espíritus y antepasados en la tradición bantú, tiene las mismas funciones en algunos casos del siglo XVII novohispano.

La práctica mágica, como expresión de la herencia africana, así como de los intercambios culturales con otros grupos étnicos, permitió que las afrodescendientes pudieran generar realidades más vivibles para ellas, redes de apoyo y, en algunas ocasiones, medios de sobrevivencia. El poder religioso que estas mujeres ejercieron influyó en todos los espacios en los que se desarrollaron. No en todos los casos es evidente una intención de resistencia frente al esclavismo, el patriarcado o las relaciones racializantes, como lo fueron los trabajos para amansar amos y esposos; sin embargo, en la práctica diaria, quizás sin intención, se fueron forjando las condiciones para que ciertos elementos de tradición africana sobrevivieran a pesar de la empresa evangelizadora y de la cotidiana acción deshumanizadora realizadas sobre la población africana y afrodescendiente en el Nuevo Mundo.

De esta investigación surgen preguntas que quedan pendientes a ser respondidas, por ejemplo, ¿de qué otras formas podemos acercarnos al estudio del fenómeno religioso de tradición africana en nuestro país? Dado que los conceptos de *bantuidad*, *cultura bantú* o *tradición bantú* pueden resultar cuestionables, ¿cómo podemos asir y conceptualizar de manera más específica la herencia proveniente del centro occidente africano?

El estudio de estas mujeres, intentando esbozar reminiscencias del pasado africano del cual fueron herederas, nos muestra un mapa con espacios que aún faltan por explorarse, preguntas nuevas, pero sobretodo el retrato de mujeres que, fueron activas en sus comunidades, en su búsqueda de una vida plena y que

forjaron lazos de cooperación con otras mujeres que, aunque fueran de otros grupos sociales, compartían con ellas problemas cotidianos.

Anexos

ANEXO 1. Documentos consultados

	Clasificación.	Descripción
1	AGN/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 87/ 1640.	México 1640; proceso en contra de María de Rojas mulata, proveniente de la Habana por brujería.
2	AGN/ Inquisición/ Vol. 443/ Exp. 6/ 1659.	TESTIFICACION CONTRA ANA DE ORTEGA, MULATA, POR SOSPECHAS DE BRUJERIAS. CAMPECHE.
3	AGN/ Inquisición/ Vol. 518/ Exp. 1/ 1674.	INFORMACION SOBRE MARIA DE ANTON, MULATA, POR BRUJERIAS. XALAPA (JALAPA).
4	AGN/ Inquisición/ / Vol. 365/ Exp. 9/ 1620.	TESTIFICACION CONTRA EL CAPITAN ALONSO DE CASTRO, POR IRREVERENCIA; CONTRA DIEGO LOPEZ Y MARIA PAEZ, MARIA RODRIGUEZ, MAGDALENA, MULATA, MARIANO, MULATO, Y FRANCISCA MUÑOZ, POR SUPERSTICIONES Y BRUJERIAS. NOMBRE DE DIOS.
5	AGN/ Inquisición/ Vol. 39/ Exp. 4/ 1570.	Minas de San Martín, Abril, 1570. Proceso contra Bartola Zamora, mulata hechicera y supersticiosa. Juez Alfonso de Miranda, Deán de Yucatán.
6	AGN/ Inquisición/ Vol. 131/ Exp. 1. / 1570.	[S.I.] Proceso contra Beatriz Alberta, negra casada por hechicera.
7	AGN/ Inquisición/ Vol. 131/ Exp. 2./ 1577.	Proceso contra Beatriz de León, mulata por hechicería. Escribano: [] Vázquez.
8	AGN/ Inquisición/ Vol. 478/ Exp. 15/ 1613/ Fs. 128-149.	Testificación contra el Capitán Manuel de Soliz, por brujería y contra Teresa, negra que habla por el pecho en Guatemala.
9	AGN/Inquisición/ Vol. 316/ Exp. 26/ 1617/ Fs. 454-466.	Investigación sobre el caso de la negra bozal llamada Andrea que habla por el pecho en la Villa de Nexapa.
10	AGN/ Inquisición/ Vol. 1542/ Exp. 2/ 1632.	El licenciado Agustín Pérez de Ribera, patrocinador del Santo Oficio y Capellán de Monjas de Regina acusa a Catalina, negra que habla por el pecho y que vive en los portales de Tejada en la Ciudad de México.
11	AGN/ Inquisición/Vol. 385/ Exp. 4/ 1638.	Información contra una mulata llamada Juana de Rincón, para que diga quién es el negro que habla por el pecho. Tepeaca.
12	AGN/ Inquisición/ Vol. 458/ Exp. 34/ 1659/ Fs. 368-424.	Proceso y causa criminal contra Juana Carrosa, la sorda mestiza, para saber sobre la consulta a la negra pitonisa que habla por el pecho para descubrir una mina. Guastepec.
13	AGN/ Indiferente Virreinal/ Inquisición/ Caja 2300/ Exp. 19/ 1635.	Productor: Padre Luis de Molina. El Padre Luis de Molina, al Tribunal del Santo Oficio de México, entrega un papel en el que vierte varios delitos, entre ellos el dar gusanos y sangre menstrual en el chocolate a un hombre, uso de hierbas, de una negra que habla por el pecho y otros

14	AGN/ Inquisición/ Vol 278/ 1614.	Testimonio contra Mari Vázquez
15	AGN/ Inquisición/ Vol 278/ fs, 368	Testimonio de María de Ramos sobre Francisco Puntilla
16	AGN/ Inquisición/ vol. 435/1652/ Fs. 38-79.	Proceso contra Beatriz de Padilla, Mulata, libre y grande y dañósísima hechicera que parece haber muerto a diferentes personas y entre ellas al Br. Diego de Ortiz de Savedra, Comisario del Santo oficio.
17	AGN/ Inquisición/ Vol. 207/ Exp. 1/ 1594.	Proceso contra Ana de Herrera, 1594, f. 80. PROCESO CONTRA ANA DE HERRERA, MULATA, POR HECHICERA (TORMENTO). VERACRUZ.
18	AGN/ Inquisición/ vol. 435/ 1650/ f. 146v.	Testimonio contra Pascuala, Tixtla, 1650
19	AGN/ Inquisición/ Vol. 435/ 1650/ f. 436.	Denuncia contra Joseph de Ramos, Zacatecas, 1650
20	AGN/ Inquisición/ vol. 360/ 1626/ f. 230.	Denuncia contra Juana Rodríguez, Querétaro, 1626
21	AGN/ Inquisición/ vol. 435/ 1650/Sin foliación.	Proceso contra Juana de Chaide, 1650.
22	AGN/ Inquisición/ vol. 435/1650/ f. 121.	Denuncia contra Leonor, San Salvador el Seco, 1650, f. 198
23	AGN/ Inquisición/ vol. 365/ 1650.	Denuncia contra Luisa, Nombre de Dios, 1628
24	AGN/ Inquisición/ Vol. 341/ Exp. 1/ 1622.	Proceso contra Leonor de Islas, 1622.
25	AGN/ Inquisición/ Vol. 530/ Exp. 5/ 1695.	Denuncia contra Juana , México, 1695.
26	AGN/ Inquisición/ Vol. 292/ Exp. 28/ 1611.	Testificación contra María, mulata, por hechizera: Fs. s 135 a 139. Puebla.
27	AGN/ Innquisición/ Vol. 278/ 1614/ Fs. 497.	Acúsase joana González, española, y depone contra Mari Vázquez, negra. Celaya.
28	AGN/ Inquisición/ Vol. 303/ 1624/ Fs. 77.	Carta de Isabel de la Cruz, mulata, contra sí misma y otras personas en razón que toman polvos de bien querer. México
29	AGN/ Inquisición/ Vol. 301/ Exp. 12/ 1614.	Cartas del Dean y del Obispo de Honduras sobre las muchas hechicerías que usan las indias y negros: Fs. s 8. Comayagua
30	AGN/ Inquisición/ Vol. 301/ Exp. 51/ 1614.	Información levantada por el comisario del Santo Oficio contra Ana Ximénez, mulata libre por hechicera: Fs. s 4.Sultepec
	AGN/ Inquisición/ Vol. 318/ Exp. 9/ 1618.	Proceso contra Ana de Pinto, mulata blanca herrada por hechicera (tiene una bolsa de pelos): Fs. 468-471. México.
31	AGN/ Inquisición/ Vol. 322/ 1619/ Fs. 227.	Información contra Catalina, esclava negra, por echar la suerte con las habas. Puebla.
32	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 84/ 1621.	Doña Mariana de Aguilar, contra varias mulatas por hechiceras: Fs. s 562. Guadalajara.
33	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620.	Testificación contra Isabel, esclava, por usar un dedo de ahorcado y echar su menstruación en el chocolate para darla a beber y contra otras negras y mulatas. Guadalajara.

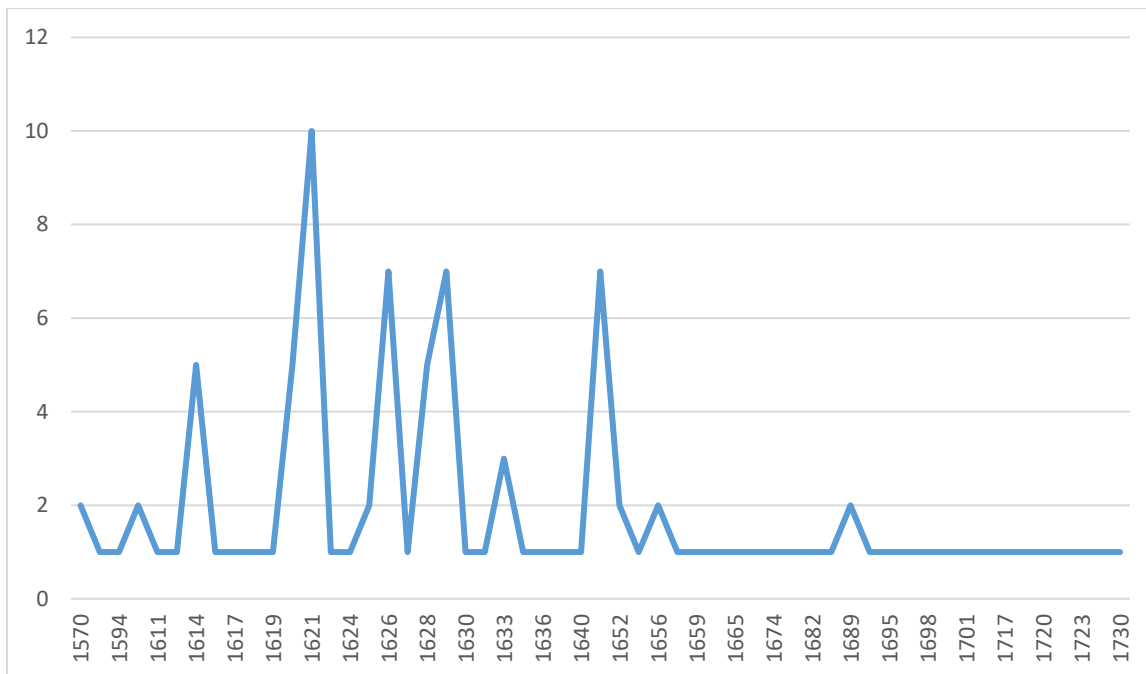
34	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ 1621/ Fs. 563.	Isabel criada de Úrsula de Medrano, contra Isabel, negra esclava de doña Iseo de Arciniega. Guadalajara.
35	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ 1621/ Fs. 579.	Elvira de la Barrera, parda contra una negra esclava de Ana Contreras. Guadalajara
36	AGN/ Inquisición/ Vol. 340/ Exp. 5/ 1630.	Denunciación contra Petrona, mulata y Mariana, su hija, por dar polvos y hongos y yervas para hechicerías: Fs. 362. Taximaroa
37	AGN/ Inquisición/ Vol. 354/ Fs. 324/ 1626.	Testificación contra Magdalena, negra libre por tener una piedra que según dice la negra, le da lo que le pide. Taxco
38	AGN/ Inquisición/ Vol. 356 .II/ 1626/ Fs. 188.	Testificación contra Ana de Azoca, mulata, por hechizos. San Luis Potosí
39	AGN/ Inquisición/ Vol. 356.II/ 1626/ Fs. 191.	Testificación contra Ana Morada, mulata por hechicerías. San Luis Potosí.
40	AGN/ Inquisición/ Vol. 356. II/ 1626/Fs. 194.	Testificación contra Maria Escobar mulata por hechizos. Puebla.
41	AGN/ Inquisición/ Vol. 356. II/ 1625/ Fs. 332.	Testificación contra Maria, negra por usar yerbas. Cuencamé.
42	AGN/ Inquisición / Vol. 356. II /1625/ Fs. 368.	Testificación contra Juana, mulata, esclava por hechicerías. Cuencamé.
43	AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ 1626/ Fs. 21.	Denunciación de Joana de la Cruz, mulata contra sí misma, que usó yerbas para que la quisieran. Guadalajara.
44	AGN/ Inquisición / Vol. 360/ 1627/ Fs. 243.	Denunciación de Melchora González contra si. Testificación contra Melchor Sánchez por usar hierbas para hechicerías. Testificación contra Isabel, negra, por polvos para hechicerías. Campeche.
45	AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ 1627/ Fs. 383.	Denunciación de Mari Pérez contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías. Sinaloa.
46	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ Exp. 167 /1621.	Denuncia contra Luisa Hernández y contra Juana, negra, por dar polvos de uña a los hombres en las bebidas, para que las quisieran. Fs. s 2. San Luis Potosí.
47	AGN/ Inquisición/ Vol. 373/ Exp. 20/ 1633.	Testificación contra Ana, negra que decían hablaba por el pecho y contra Lucas de Madrid, astrólogo: Fs. s 3. México.
48	AGN/ Inquisición/ Vol. 376/ Exp. 22/ 1636.	Información contra Isabel de Bobadilla, mulata libre y María de Cuéllar, negra libre, por sospechas de hechicerías: Fs. s 7. Guadalajara.
49	AGN/ Inquisición/ Vol. 377/ Exp. 7/ 1633.	Denuncia contra Magdalena, Micaela y Leonor, mulatas, por brujas: Fs. s 11. Guatemala.
50	AGN/ Inquisición/ Vol. 435/ 1650/Fs. 335.	Denuncia de Juana de Peralta contra María, mulata, por tomar peyote. Cholula
51	AGN/ Inquisición/ Vol. 435/1650/ Fs. 432.	Juana de Paz contra Joseph Ramos sobre valerse de Francisca, mulata, para matar a su mujer. Zacatecas.
52	AGN/ Inquisición/ Vol. 439/ Exp. 14/ 1656.	El licenciado Andrés de Casalca acusando a una negra Juana por hechicera: Fs. s 14. Jucistlahuaca.
53	AGN/ Inquisición/ Vol. 471/Exp. 57/ 1606.	Manuel de Castro contra una multa llamada Magdalena Guzmán, por decir que leía en los rasgos de las manos. Fs. s 8. Veracruz.
54	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1620/ Fs. 45.	Testificación de Magdalena, esclava de Juan Cornejo, contra Magdalena esclava de Juan de Bocanegra. Guadalajara.

55	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/1621/ Fs. 254.	Testificación contra un negro Domingo, cimarrón, que tiene una culebra que le dice cómo ha de robar, y le aconseja y tiene un palito que come, duerme, habla y bebe como si fuera gente: Fs. s 6. Tepoztlán.
56	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 266.	Denuncia contra una negra por supersticiosa. Querétaro.
57	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 268.	María, negra esclava de Clemente Pérez, contra María, negra de Blas Mejía. Querétaro.
58	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1620/ Fs. 363.	Denuncia de sí y de otros, Francisca, mulata. Querétaro.
59	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/1621/ Fs. 409.	Testificación contra Catalina, negra mandinga, por hechicerías: Fs. s 7. Apaseo.
60	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 540.	María Núñez contra una mulata, mujer de Miguel Santiago. Guadalajara.
61	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 544.	Sebastiana de Espinosa contra la negra de Isabel de Portillo. Guadalajara.
62	AGN/ Inquisición/ Vol. 498/ Exp. 8/ 1634.	Causa contra María, negra esclava por hechicerías: Fs. 1. Querétaro
63	AGN/ Inquisición/ Vol. 520/ Exp. 60/ 1682.	Denunciación de Bernabé de Andia contra Catalina de San José, mulata: Fs. s 2. México.
64	AGN/ Inquisición/ Vol. 539/ Exp. 15/ 1693.	Sebastián de Murcia hace relación de haberle dicho otras personas de un hecho de nigromancia que las mulatas esclavas y sirvientes de la Condesa de Orizaba hacían: Fs. s 17. México.
65	AGN/ Inquisición/ Vol. 540/ Exp. 22 / 1698.	El señor inquisidor contra Juana de Castellanos, mulata, por hechicera, Fs. s 45, Guatemala
66	AGN/ Inquisición/ Vol. 544/ Exp. 29/ 1701.	El señor inquisidor contra Bartolomé Rodríguez y María Lopez, mulatos, por iniciadores de maleficios. Fs. s 6. Quimixtlán.
67	AGN/ Inquisición/ Vol. 561/ Exp. 1 / 1652.	Proceso y causa criminal contra Mariana, mulata esclava de Alonso Díaz Barriga, vecino de Pázcuar. Fs. s 22. Michoacán.
68	AGN/ Inquisición/ Vol. 566/ Exp. 8/ 1656.	Proceso y causa criminal contra María de la Cruz, mulata, libre, por sospechosa de hechicería: Fs. s 27. México.
	AGN/ Inquisición/ Vol. 604/ Exp. 16/ 1665.	Causa criminal contra Ana, mulata, esclava, por hechicerías, Fs. s 4, San Luis Potosí.
69	AGN/ Inquisición/ Vol. 636/ Exp. 17/ 1621.	Proceso y causa criminal contra Isabel de Vivanco, mulata, por mal nombre de Rascapetate, por hechicera. Fs. s 44, Puebla-
70	AGN/ Inquisición/ Vol. 673/ Exp. 10/ 1688.	El señor fiscal contra dos mulatas por brujerías. Fs. s 17. Tlaxazalca.
71	AGN/ Inquisición/ Vol. 674/ Exo. 10/ 1689.	El señor fiscal contra Sebastiana del Castillo mulata libre, por hechicerías. Fs. s 18. Orizaba,
72	AGN/ Inquisición/ Vol. 674/ Exo. 14/ 1689.	El señor Fiscal del Santo Oficio contra Francisca del Corral, mulata esclava de doña Francisca del Corral, por hechicera bruja. Fs. s 4. Pázcuar.
73	AGN/ Inquisición/ Vol. 697/ Exp. 13/ 1696.	El señor Fiscal del Santo Oficio, contra Juana, negra esclava del Capitán Ignacio Hernández, por usar de la yerba llamada peyote y otros hechizos. Fs. s 174-192. Zacatecas.
74	AGN/ Inquisición/ Vol. 733/ Exp. 19/ 1707.	Denuncia contra una mulatilla por adivina: Fs. s 210. Puebla.

75	AGN/ Inquisición/ Vol. 774/ Exp. 47/ 1718.	El señor inquisidor fiscal de este santo oficio contra Lorenza Gómez, mulata y otras, por el delito de hechiceras, Fs. s 530-584. Atoyac.
76	AGN/ Inquisición/ Vol. 791/ Exp. 474 Fs. / 1721.	Contra una mujer llamada la Matamba, por supersticiones. Fs. s 474-479. Pázcuaró.
77	AGN/ Inquisición/ Vol. 798/ Ex. 1/ 1723.	El señor Fiscal de este Santo Oficio contra María de la Concepción, mulata, por sortilega y hechicera: Fs. s 1-39. Guatemala.
78	AGN/ Inquisición/ Vol. 830/ Exp. 7/ 1730.	El señor fiscal del santo oficio contra Maria Manuela, la cenicera, mulata, por hechizos y maleficios. Fs. s 100 a 128. Guatemala.
79	AGN/ Inquisición/ Vol. 1029/ Exp. 10/ 1725.	Denuncia contra José Guzmán, mestizo, casado con Marta de emus, mulata, por usar de un hueso de muerto para celar a su mujer. Fs. s 239. Michoacán.
	AGN/ Inquisición/ 1241/ Exp. 34/ 1717.	Denuncia que hace Nicolás del Castillo, español, vecino del puerto de Acapulco contra una negra llamada Isabel la Chiquita que entró en la casa de Gerardo Olea, negro libre, la que había ido a cogerle la sombra a una hijita de Olea. Fs. s 3012-304. Acapulco.
80	AGN/ Vol. 592/ Exp. 8/ 1615/ Fs. 447-459.	Contra Philippa anciana negra de tierra angola por hablar por el pecho.
81	AGN/ Inquisición/ Vol. 305/ Exp. 2/ 1615.	Lista de Reprensiones por el santo oficio de la Inquisición durante el mes de febrero de 1615
82	AGN/ Inquisición/ Vol. 953/ Exp. 14.	Contra Joseph Tadeo por usar huesos para atraer mujeres
83	AGN/ Inquisición/ Vol. 318/ Exp. 9.	Contra la Cantoral por usar huesos robados de la Iglesia
84	AGN/ Inquisición/ Inquisición/ Vol. 363/ Exp. 18.	Contra Francisco por usar tierra de monte
85	A AGN/ Inquisición/ Vol. 356.II/ Fs. 370.	Pedro Juárez contra Antonia González por usar tierra de sepultura
86	AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ Exp. 171.	Contra Martín negro por usar tierra de muertos
87	AGN/ Inquisición/ Vol. 1101/ Exp. 21.	Contra José María del Castillo mulato por zahori
88	AGN/ Inquisición/ Vol. 828/ Exp. 1.	Contra Tata Pepe por hablar con sus antepasados
89	AGN/ Inquisición/ Vol. 380/ Exp. 302/ Fs. 304.	Leonor de Armenta contra Blasa negra ladina por tratar de apaciguar a su ama
90	AGN/ Inquisición/ Vol. 767/ Exp. 23.	Contra Clara
91	AGN/ Inquisición/ Vol. 228/ Exp. 4.	Contra la mulata Zufi por echar suertes con habas.
92	AGN/ Inquisición/ Vol. 376/ Exp. 8. 9	Contra el negro francisco por embustero
93	AGN/ Inquisición/ Vol. 303/ Exp. 59.	Contra agustina para amansar amos

94	AGN/ Inquisición/ Vol. 751/ Exp. 24.	Catalina de la Llosa contra Vicente de Santos
95	AGN/Inquisición/ Vol. 713/ Exp. 57/ 1700	Contra Juan Grande, negro esclabo del ingenio de Sn. Nicolás por curandero.
	AGN/ Inquisición/ Vol. 520/ Exp. 215/ 1672/ Fs 94-96.	Germán de Andia acusa a Cathalina mulata por ligarlo por celos
96	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/1629/ Fs. 239.	Mem[ori]a de las Personas q[ue] los confesores me han remitido de yerbas y polos amatorios
97	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/1629/ Fs. 242.	Denuncia de sí y de otras María de Cervantes mulata
98	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 246.	Beatriz Ximenez mulata denuncia ceremonia con peyote
99	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 247.	Agustina mulatilla contra Dominga mulata por usar huesos de muerto en la almohada
100	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 249.	Contra Ursula mulata por ceremonias con peyote
101	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 251	Contra la mulata carbo por usar una raíz para que la quisieran
102	AGN/ Inquisición/ Vol.435.II/ 1650/ Fs. 415	Ysabel Perez de Zamora mestiza por usar una raíz para saber si estaban enojados con ella
103	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 369.	Denuncia de sí Feliciano negra mandinga
104	AGN/ Inquisición/ Vol. 377/ 1633/ Fs. 49.	Contra la negra Engracia por hechicera
105	AGN/ Inquisición/ Vol. 365/ Exp. 8/ 1628/	Contra luisa esclava por ligar un hombre
106	AGN/ Inquisición/ Vol. 365/ 1628/ Sn. Foliación.	Contra sí misma Joana Gonzalez por usar consejos que le dieron unas indias y una mulata
107	AGN/ Vol. 471/ 1605/ Fs. 191-194.	Acusaciones contra Francisca Rufina por hechizar al Capitán miguel sanchez, cosa que aprendio de una negra libre llamada Francisca.

ANEXO 2. Años de producción de documentos



ANEXO 3. Provincias culturales y étnicas del África Bantú⁴⁹⁵



⁴⁹⁵ George P. Murdock, *Africa, its Peoples and their Culture History*, New York: McGraw-Hill, 1959, recuperado en José Arturo Motta Sánchez, *Op. Cit.*

ANEXO 4. Práctica en causa de brujos⁴⁹⁶

En las causas de brujos es necesario ir con muy gran circunspección, por la gran variedad que hay de opiniones escritas, y muchas más por escribir, sacadas de la experiencia de estos tiempos, en particular de las grandes complicidades que hubo en la Inquisición de Logroño, desde el año de 1608 hasta el 12, que en este tiempo se quemaron algunas negativas y una confidente gran maestra y dogmatista de muchas, pero fue en estatua, y por haver muerto en la cárcel.

- I. No se puede negar que hay mil engaños y embelecocos (que el demonio, como maestra de esta secta, enseña) para sacar dello tan gran provecho, como es la variedad de opiniones, y que haya quien las defienda con decir que todo es sueño; pero tampoco me podrán los tales negar que, aunque todo lo que hacen de noche sea sueño, y dado caso que la fuerza de las unturas haga creer que lo que dormidas sueñan pasa en realidad de verdad (no lo siendo), todo esto se deshace, con que después, estando despiertas, se ratifican en ello, teniéndolo por bueno y complaciéndose en ello, tratándolo y comunicándolo unas con otras, y untándose con propósito de ir a tener sus juntas con el demonio, y hazerle reverencia, y en su servicio las maldades y daños que, cuando no las hagan, basta creer que las hacen, como lo dicen los que más piadosamente escriben desto, como es Comense en el *Lucerna Inquisitorum*, en el tratado de Strigis, n.º 9. (Al margen aparece lo siguiente: Sobre estos engaños que suele aver en las causas de brujas, veáanse el padre Castro Palao in *Opere Morali*, tomo I, tract. 4, disp. 8, punto 16,2. Donde dice que muchas personas condenadas en la ciudad de Logroño por brujas, después con el tiempo se descubrió que lo fueron con muchos engaños, y por ello no se les confiscaron los bienes ni se pusieron en las iglesias sus reconciliaciones y sambenitos, y fueron declaradas por hábiles para cualesquier oficios de Inquisición; y Francisco Ferrer, doctísimo jurista español, en sus *Coment. Ad Costit. Cathol. Sol. Matrim.- tempore declarat*, 2, n.º 44 donde exhorta a todos los jueces se abstengan de las tradiciones del padre Delrío en esta materia- a Barbosa in *Collect. In Cap. Episcopi* 26sq.).
- II. Por los engaños que el demonio sabe hacer en esta propiamente secta suya, es necesario mucha más probanza que en los demás delitos. Y así, porque el demonio suele representar en aquellas juntas algunas personas inocentes, no bastará la probanza de cómplices en los demás delitos, conforme al capítulo *In Fidei Favorem*, 9 de Heret. In 6. Vide *Glossam finalem legis* 8 tto. 16, par 3, *Farinacium de Heresi*, 188, 64
Si no concurren otras circunstancias de actos, y que los mismos cómplices hayan tenido, y en que hayan concurrido de día, o algunos otros indicios de los que trae el dicho Comense in *Lucerna...*, y aun en tal caso es necesario antes de ejecutar la prisión, consultarla al Consejo Supremo, para mejor acierto, conforme a una instrucción que hay en Logroño, que es la diecinueve, y juntamente ordena se verifiquen primero los

⁴⁹⁶ Este texto es retomado de Alberro, Solange, "Inquisición y sociedad en México 1571-1700", México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Pág. 335. La nota de la autora es la siguiente: "Este documento no tiene fecha ni firma pero la letra es, sin lugar a dudas, del doctor Juan Sáenz de Mañozca, quien fungió como fiscal a partir del 28 de noviembre de 1640. AGN, lote Riva Palacio, tomo II, 2."

daños que confesaron aver hecho, para que conste de corpore ociso. Vide Simancam *Enchiridime*.

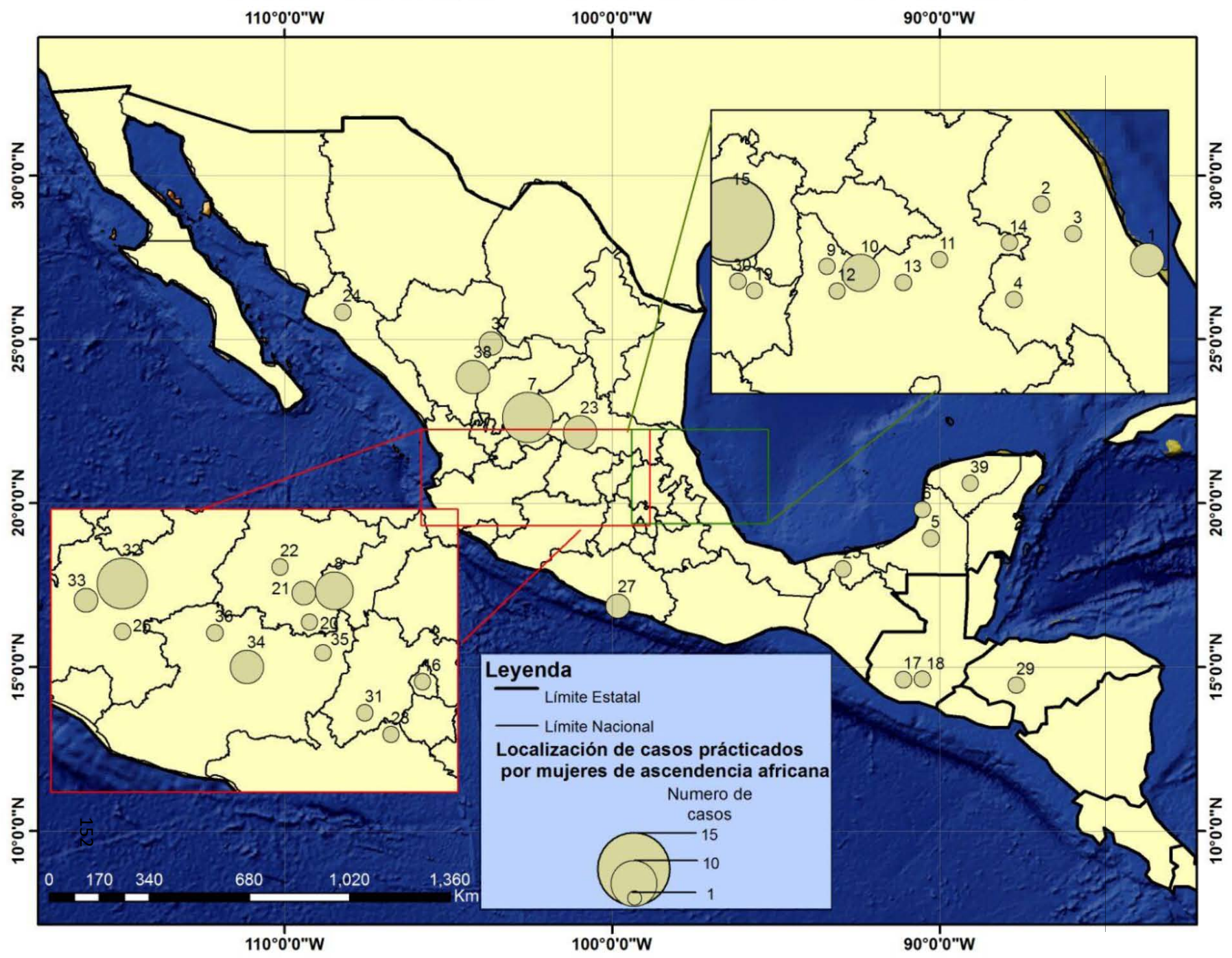
- III. Confesando el reniego con ánimo, intención, creencia, pertinacia y apostasía (como es ordinario en éstas); pidiendo misericordia y reduciéndose espontáneamente; si son mayores de doce años las hembras y de catorce los varones, se admiten a reconciliación, consultándolo primero al Consejo Supremo (instrucción 14, de brujas ubissupra).
- IV. Si éstas así reconciliadas son relapsas, sin embargo de la abjuración que hicieron, y la disposición del derecho, la práctica es que se reconcilian dos y más veces, siendo espontáneas; consultándolo primero al Consejo Supremo por ser contra derecho, donde no hay las dichas instrucciones del año de 1613 imponiéndolas algunas penas.
- V. Si ante los comisarios espontáneamente confiesa haber ido a las Juntas, sin que haya acto de apostasía (como en alguna sucede), por muchas preguntas y réplicas que se les hayan hecho; suele cometerse la absolución ad cautelam a los comisarios, y aun hay orden para cometerles la reconciliación (instrucción 14).
- VI. Si son algo menores de doce años las hembras y de catorce los hombres; y aun sean algo mayores, y confesaren los errores cometidos en la menoridad (sin embargo que en las demás herejías suelen abjurar los errores cometidos en la menoridad, siendo doli capaces, conforme a la instrucción 12 de Valladolid, folio 11), se practica la absolución ad cautelam, dicta instrucción 14 de Logroño.
- VII. Ya he visto en estos tiempos, estando algunos reos presos con más de veinte testigos cómplices, que testificaban largamente de diversos actos, y cosas muy particulares, que mandó el Consejo darles tormento; y venciéndole, se los dio pena extraordinaria bien leve. Y así se requiere que haya más probanza que de cómplices, y actos exteriores (instrucción 20 de Logroño).
- VIII. Aunque, conforme a derecho, en reconciliando a uno, es forzoso que sea con confiscación de bienes, no se practica en estos tiempos el ejecutarlo teniéndolos alguna bruja. Y aun en la inquisición de Santiago, si un proceso más antiguo de un brujo que mandó el Consejo Supremo no le confiscase los bienes, aunque fue reconciliado, confesando después de preso. -Maleficia, seu incantationes ad bonum finem, an fieri possint? Et quando? Vide Albertium in rubra de Hereticis, in 6, q. 10, n.º 10...
- IX. (Al margen de las primeras líneas del texto: sacado de los apuntamientos del Señor Inquisidor, Doctor Isidro de San Vicente, que falleció siendo del Consejo de Inquisición. Cap. 13, de los brujos.)

ANEXO 5. Casos de brujería y hechicería en la Nueva España (1570-1730)

#	Lugar	No. De casos
1	Veracruz (Nueva Veracruz)	4
2	Xalapa	1
3	Tormento	1
4	Orizaba	1
5	Campeche	1
6	San Francisco de Campeche	1
7	Zacatecas	9
8	Querétaro	5
9	Cholula	1
10	Puebla	5
11	San Salvador Seco	1
12	Nexapa	1
13	Tepeaca	1
14	Quimixtlan	1
15	Ciudad de México (México)	15
16	San Agustín de las Cuevas	1
17	Santiago de Guatemala	1
18	Guatemala	1
19	Guastepec (Morelos)	1
20	Apaseo	1
21	Celaya	2
22	Guanajuato	1
23	San Luis Potosí	4
24	Villa de San Felipe (Sinaloa)	1
25	Villahermosa (Tabasco)	1
26	Real de Minas (Nueva Galicia) *	1
27	Acapulco	2
28	Taxco	1
29	Camaguaya, Honduras	1
30	Tepoztlan	1
31	Sultepec (Edo. Mex.)	1
32	Guadalajara	9
33	Villa de los lagos (Jalisco)	2
34	Pázcuaro	4
35	Taximaroa	1
36	Tlazazalca	1

37	Cuencamé (Durango)	2
38	Villa Nombre de Dios (Durango)	4
39	Minas de San Martín (Yucatán)	1

Casos de brujería y hechicería en la Nueva España (1570-1730)



152



ANEXO 6. Remedios para amansar

	Documento	Acusada	Causas	Ingredientes y procedimiento	Resultado
1	AGN/ Inquisición / Vol. 471/ Exp. 57/ 1606. Manuel de Castro contra una multa llamada Magdalena Guzmán, por decir que leía en los rasgos de las manos. Veracruz.	a)Luisa, negra esclava b) Ana de Romo c)Magdalen a de Guzman	a)Amansar marido b) hacer dormir a su marido c) para que su marido no la tratara mal	a)[luisa fue a la casa de la denunciante diciéndole] “que le tenía lastima del maltratamiento que su marido le hacia y le dio a esta dicha declarante unos polvos y unos pajillos para saumar la camisa y que con esto se le mudaría la condición a su marido” b) “tenía una calavera de muerto en la cabeçera de su cama y que la tenia para haçer dormir a su marido” c) “dio a esta declarante unos povos blancos para que se los diera a veber a su marido y que no la trataría mal” [además predijo enfermedades y un aborto]	Desconocido
2	AGN/ Inquisición / Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 572. Testificació nn contra Isabel, esclava, por usar un dedo de ahorcado y echar su menstruaci ón en el chocolate para darla a beber y contra otras negras y mulatas.	Luisa, mulata	Amansar ama	“Tomava las colas de los partos y los desollava y con la sangre dellosuntava las ollas y los tecomates donde venia el chocolate” “avia metido en la lana de las almohadas [unas raíces que le dio una india]” Dijo que “quando la açotaran tomara los cueros que le gustasen y los moliese y echase en el chocolate que bebiesen sus amos y con ello se amansarían sus amos” [había dado a doña Bernardina] “algunas yerbas para que su marido no fuese mal acondicionado ni que riñesse con ella”	Desconocido.

	Guadalajara.				
3	AGN/ Inquisición / Vol. 486/ 1621. María Núñez contra una mulata, mujer de Miguel Santiago. Guadalajara.	Mulata, nombre desconocido	Amansar esposo	[La denunciante pregunta] “qué porque maltratava a su muger el qual le rrespondio que una noche estando acostado con ella vido que avia sacado un papel con unos polvos y le polvoreo con ellos”	Al verlo aporreó a su mujer.
4	AGN/ Inquisición / Vol. 286/ 1621/Fs. 409. Testificaci n contra Catalina, negra mandinga, por hechicerías : Apaseo.	Catalina, negra mandinga	Hacer dormir	“que la mujer que ande en malos pasos no será sentida por su marido si tizare una jícara por de fuera y se la pusiese la tal mujer a su misma cabecera”	
5	AGN/ Inquisición / Vol. 339/ Exp. 84/ 1621. Doña Mariana de Aguilar, contra varias mulatas por hechiceras: Guadalajara.	Ana, mulata	Amansar hombre	[por petición de su ama] “en la cama avia echado unos polos de unas raíces”	Desconocido
6	AGN/ Inquisición / Vol. 339/	Negra, nombre	Amansar amos	[una mujer le pregunta a otra por su esclava, la cual le dice que estaba escondida en su	Tiene a una esclava escondida y a

	1621/ Fs. 579. Elvira de la Barrera, parda contra una negra esclava de Ana Contreras. Guadalajara	desconocido		casa por acción de su propia esclava] “que la tenia escondida una negra suya y que hera tan mala la dicha negra de la dicha Ana de Contreras que la traya atontada pues tenia siempre guesos de muertos y dedos que los hallaba casa dia en los quisios de las puertas y en las almohadas de su cama le tenia tierra de muertos”	su ama atontada.
7	AGN/ Inquisición / Vol. 486/ 1621/ Fs. 369. Denuncia de sí Feliciano negra mandinga. México.	Feliciano, negra mandinga	Amasar los hombres	[la sobrina española de su amo la mandó a buscar unos polvos con una india otomita llamada Jheronima] “diciendo que bevidos aprovechaban para amansar los hombres” [polvos hechos de unos gusanos grandes que andan por el suelo]	Desconocido
8	AGN/ Inquisición / Vol. 305/ 1625/ Exp. 2. Lista de Reprensiones por el santo oficio de la Inquisición durante el mes de febrero de 1615	Ynés María, negra	Amansar amo	“[haber] echado de su sangre menstrual en el chocolate que habia de beber su amo para amansarle, porque no maltratase a una hija suya”	
9	AGN/ Inquisición / Vol. 356.II/ 1626/ Fs. 191. Testificación contra	Ana Morada, mulata	Tener paz con su marido	[le dieron] “una raíz disiendole la atase en un canto de la paza [¿?] con que se arrestava y que con ella tendría mucha pas con su marido y que si jugara a los naipes se restregase la dicha raíz primero las manos con lo qual ganaría”	Dice no haberla usado.

	Ana Morada, mulata por hechicerías . San Luis Potosí.				
10	AGN/ Inquisición / Vol. 360/ 1626/ Exp. 21. Denunciación de Joana de la Cruz, mulata contra sí misma, que usó yerbas para que la quisieran. Guadalajara.	Joana de la Cruz, mulata	Salir sin ser sentida	“tomase un huesito de una sepultura y le pusiese debajo de las almohadas de sus amos para el mismo efecto de salir de noche sin ser sentida”	
11	AGN/ Inquisición / Vol. 356.II/ 1626/ Fs. 189. Testificación contra Ana de Azoga, mulata, por hechizos. San Luis Potosí	Ana de Azoga, mulata	Recomienda amansar amos	[dijo a otra esclava]”muchacha págame y te dare una cossa que deis a vuestra ama con que la amanseis y si se puede manera que aunque hagáis mill cosas delante de ella no os beo ni os diga nada que también le di yo a las negras de ladegogorron disiendo que la tenian y a las dichas negras una oveja atada de pies y manos [le pregunta el precio del remedio y dijo que era de 2m° y que era ´por el precio de las bestias, le pagó y] le dio entonces una caja con un como palo de largo de un dedo todo cubierto de pelos [y ana dijo que un vello de aquellos valia mas que tantas cossa savia]	
12	AGN/ Inquisición / Vol. 363/	María de la A, mulata	Para que su marido Juanes de	“Aporreándola de çelos cada dia tomo yerva y se las dio para que no la aporrease”	Desconocido.

	1629/ Fs. 239. Memoria de las Personas que los confesores me han remitido de yerbas y polos amatorios. México.		Guechea Viserino no la aporrease		
13	AGN/ Inquisición / vol. 363/ 1629/ Fs. 347. Agustina mulatilla contra Dominga mulata por usar huesos de muerto en la almohada. Zacatecas.	Dominga, mulata	Amansar amos	“abia echado en las almohadas de la cama de sus amos huesos de muerto”	Dos negros la azotaron hasta que confesó
14	AGN/ Inquisición / Vol. 363/1629/ Fs. 251/ Contra la mulata Carbo por usar una raíz para que la quisieran. Zacatecas.	Carbo, mulata	Para que su amo la tratase bien	“Treía colgada del pescueço una rraiz en una cinta [...] para que su amo no la rriñese y la tratase bien”. “tenía esta rraiz para que trayéndola en la boca y escupiéndola delante de alguien [que] estuviese enojado con ella se le quitava luego” [esta raíz se la dio una mulata]	Tenía a sus amos contentos
15	AGN/ Inquisición / Vol. 363/ Exp. 167/	Juana, negra	Para que un hombre no la aprorreara	“teniendo a un hombre que la aporiaba mucho le avia dado unos polvos con los cuales no la	El hombre dejó de golpearla.

	1629/ Fs. 148. Denuncia contra Luisa Hernández y contra Juana, negra, por dar polvos de uña a los hombres en las bebidas, para que las quisieran. Luis Potosí.			apriaba ni asertaba a salir de cassa de la dicha Juana”	
16	AGN/ Inquisición / Caja 2300/ Exp. 19/ 1635/ Fs. 1. El Padre Luis de Molina, al Tribunal del Santo Oficio de México, entrega un papel en el que vierte varios delitos, entre ellos el dar gusanos y sangre menstrual en el chocolate a un hombre, uso de hierbas, de	María, negra esclava	Amansar a su ama	“le enseñó que tomase tierra de muertos y la pusiese a su ama debajo de la almohada para amansarla”	Desconocido.

	una negra que habla por el pecho y otros.				
17	AGN/ Inquisición / Vol. 377/ 1633/ Fs. 49. Contra la negra Engracia por hechicera. Santiago de Guatemala	Engracia, negra esclava	Amansar marido	[Engracia dio unos polvos a su ama doña Catalina Maldonado pues ella los había pedido] “para efecto de que amansase el dicho Fernando por si era mal acondicionado”.	
18	AGN/ Inquisición / Vol. 498/ Exp. 8/ 1634. Causa contra María, negra esclava por hechicerías : Querétaro	María, negra esclava	Dormir gentes	“le trasegaron la caja en que guardaba su ropa la dicha negra y le hallaron una cabeza de cuervo con sus plumas, seca; la dicha negra dijo que aquella cabeza le llamaban papanton y que era buena para hacer dormir a las gentes”.	Desconocido
19	AGN/ Inquisición / Vol. 435/ 1650/ Sin foliación. Proceso contra Juana de Chaide,	Juana de Chaide, negra libre	Envenenar marido y atontar amo	“Juana de Chaide logró envenenar a su marido con un bebedizo y atontó a su antiguo amo para luego tratar de ahorcarse”	Envenenó marido y trató de ahorcarse.
20	AGN/ Inquisición / Vol. 435.II/1650 / Fs. 415.	Michaela, mulata	Conocer si alguien estaba enojado con ella	[dio esta mulata] “una rais blanca del tamaño de un aba y le dijo que usase de ella [para saber la indignación o desenojo de un hombre. Para usarla debía ayunar el primer sábado y	

	YsabelPerez de Zamora mestiza por usar una raíz para saber si estaban enojados con ella. Real de Minas.			dicho dia comprar una candela de cera y encenderla en el altar de la virgen que esta en la iglesia]	
21	AGN/ Inquisición / Vol. 561/ Exp. 1/ 1652. Proceso y causa criminal contra Mariana, mulata esclava de Alonso Díaz Barriga, vecino de Pázcuaro. Michoacán	Mariana, mulata	a) amansar amos b) hacer dormir c) volver tonta y que si viese algunas cosas lo callase y no dijese nada d) quitar mala condision de amante porque la aporreaba mucho	a) "abia dado polvos de morsiegalo a ella y al dicho Alonso Dias Barriga su marido para atarantarlos" a2) "Mariana mulata su esclava le abia dado a ella y a este declarante unos polvos de morsiegalo y de muertos a comer y beber para amansarlos" a3) "aquellos polvos que la dicha su madre echaba en la comida que le daba a esta y al dicho Alonso Dias Barriga su marido y que los bio y que eran de color amarillo". A4) [esculcó en las pertenencias de Magdalena] "y hallo un pedaso de bula de la sancta crusada unos polvos como a modo de caspa y peinaduras de la cabeza" b) [recomienda] "que si quería salir fuera de noche para que su madre no la sintiera para que se quedara dormida que cogiese los ojos de la golondrina y se los pusiese debaxo de la cabecera y que luego se dormiría y podría salir". c) "abian traído a la dicha estancia un sopilote bibo para darle la mitad de la cabeza a esta que denuncia para bolberla 13tonta y que aunque viese	"a sentido esta denunciante algunos efectos en el dicho su marido que abra tiempo de seis años que esta que delata le dijo a su marido que porque no castigava a la dicha mulata las maldades que hassia delante de doña Juana la mujer de Francisco Lopez de Acosta de esta ciudad y que le respondio que no teniamanos para ella porque sentía los brazos cansados para castigarla"

				<p>algunas cosas lo callase y no dijese nada y que la otra mitad se la abian de dar a lucas yndio marido de la dicha magdalena para el mismo efecto".</p> <p>d) "un pedaso de gueso de difunto y tierra que dixo era de una sepultura y bido que lo molio la dicha mariana el dicho gueso y tierra y lo dio en queso fresco y frito revuelto con canela a un mosso llamado Diego no se acuerda el sobrenombre y preguntándole que a qué fin le dava aquello le respondió que para que la quiera y se le quitara la mala condission porque la aporreaba mucho."</p>	<p>Después de las informaciones recaudadas, el tribunal de la ciudad de México pide se siga la causa y especifica de qué se le acusa: dar polvos para amansar y bien querer, recomendar dar sangre menstrual, etc.</p> <p>[20]Mandato de prisión contra Mariana, julio 19 de 1674</p> <p>[20v] información de que Mariana es ya muerta y sepultada hace mas de 18 años</p> <p>[22] Mandamient o inquisitorial impreso sobre llevar el cuerpo, cama o ropas de Mariana a las cárceles secretas con recompensa de 50 pesos y favores.</p>
--	--	--	--	--	---

22	AGN/ Inquisición / Vol. 673/ Exp. 10/ 1688. El señor fiscal contra dos mulatas por brujerías. Tlazalca.	María de la Cruz, mulata	Calmar los celos de su marido	[un indio le recomendó] que hiciera quello de la candela y con ello se le quitaría el celo a su marido y que aunque se la encendia en el campo la encendia a la virgen y le rrezaba un padre nuestro y un abe maria “	Desconocido.
23	AGN/ Inquisición / Vol. 376/Exp. 89. Contra el negro francisco por embustero . Ciudad de México.	Un negro viejo	Ser aborrecido por su amo	“quejándose de que su amo le trataba mal y él le prometió le daría cosa con que su amo le aborreciese y le vendiese y así le habia dado una raíz y díchole que la mascase y que con la saliva que con ella hiciese se untase el rostro, que aquello bastaría para que su amo le aborreciese y le vendiese y que él había tomado las dichas raíces y se las había tragado de donde entendía le procedía todo el mal”.	
24	AGN/ Inquisición / Vol. 380/Exp. 302/ Fs. 344. Leonor de Armenta contra Blasa negra ladina por tratar de apacigur a su ama	Blasa, negra ladina	Dañar ama	“tomaron un pan recién mordido de su ama y lo llenaron de alfileres, hincados por todas partes y envuelto en un poco de tafetán lo enterraron porque habían oído decir no se acuerda a quien que cuando quisiese reírse se le trabaría la lengua”	Desconocido.
25	AGN/ Inquisición / Vol. 303/ Exp. 59. Contra Agustina	Agustina, negra	Amansar amos	[dice a otra esclava] “toma estos granos y con ellos úntate debajo de los brazos y con ello amainará la cólera de vuestro amo y no te reñirá más”.	

	para amansar amos. Guatemala .				
--	--	--	--	--	--

ANEXO 7. Huesos de muertos y tierra de sepultura.

	Documento	Acusada	Causas	Ingredientes y procedimiento	Resultado
1	AGN/ Inquisición/ Vol. 471/ Exp. 57/ 1606. Manuel de Castro contra una multa llamada Magdalena Guzmán, por decir que leía en los rasgos de las manos. Veracruz.	Magdalena Guzmán, mulata	Hacer dormir	“tenia una calavera de muerto en la cabeçera de su cama y que la tenía para haçer dormir a su marido”.	Desconocido .
2	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 573. Testificaciõnn contra Isabel, esclava, por usar un dedo de ahorcado y echar su menstruación en el chocolate para darla a beber y contra otras negras y mulatas. Guadalajara.	María, negra esclava	Que se vendiese el chocolate	“le avian visto una canilla de un brazo de un difunto y que con el meneave el chocolate para que se le vendiese”.	Desconocido
3	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 573v. Testificaciõnn contra Isabel, esclava, por usar un dedo	Ysabel, negra esclava	Que se vendiese el chocolate	“Se le hallo un dedo de ahorcado y que con el menea el chocolate para que se le venda”	Desconocido .

	de ahorcado y echar su menstruación en el chocolate para darla a beber y contra otras negras y mulatas. Guadalajara.				
4	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 567. Testificacióm contra Isabel, esclava, por usar un dedo de ahorcado y echar su menstruación en el chocolate para darla a beber y contra otras negras y mulatas. Guadalajara.	Ysabel, negra esclava	Que se vendiese el chocolate	“tiene dedos de ahorcado y que con ellos meneas el chocolate que lleva a vender para que se le benda”.	Desconocido .
5	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620. Proceso contra Ana de Pinto, mulata blanca herra por hechicera (tiene una bolsa de pelos). México.	Isabel, negra esclava	Amansar hombres	[Dio a otra negra] “un pedaso de brazo de persona”.	Desconocido .
6	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ 1621/ Fs. 579. AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ foja 579/ 1621	Negra esclava de nombre desconoci do	Amansar ama	[tenía escondida a la esclava de una señora y tenía a su ama] “atontada pues tenía siempre guesos de muertos y dedos que los hallaba casa día en los quisios de las puertas y en las almohadas de su cama le tenía tierra de muertos y así”	Desconocido .

7	AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ Exp. 21/ 1626. Denunciación de Joana de la Cruz, mulata contra sí misma, que usó yerbas para que la quisieran. Guadalajara.	Joana de la Cruz, mulata	Hacer dormir	“tomase un huesito de una sepultura y le pusiese debajo de las almohadas de sus amos para el mismo efecto salir de noche sin ser sentida”	Desconocido .
8	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 247. Agustina mulatilla contra Dominga mulata por usar huesos de muerto en la almohada.	Dominga, mulata	Amansar ama	“abia echado en las almohadas de la cama de sus amos huesos de muertos”	Desconocido .
9	AGN/ Inquisición/ Caja 2300/ Exp. 19/ 1635. El Padre Luis de Molina, al Tribunal del Santo Oficio de México, entrega un papel en el que vierte varios delitos, entre ellos el dar gusanos y sangremenstru al en el chocolate a un hombre, uso de hierbas, de una negra que habla por el pecho y otros	Gracia, negra esclava	Amansar ama	“que tomase tierra de muertos y la pusiese a su ama debajo de la almohada para amansarla”.	Desconocido .

10	AGN/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Expediente 87/ 1640. Proceso contra de María de Rojas mulata, proveniente de la Habana por brujería. Veracruz.	María de Rojas, mulata	Curar mala suerte	“comprame una gallina prieta y úntale agua rosada y carne momia y esta delatante le dijo que carne momia y la dicha maria de rojas le respondió que era carne de hombre y que le tubiese un poco de algalia” “buscase unos gessos de difunto y açogue” y esta delatante tampoco quiso y en otra ocasión le pidió “una cinta y un poco de algalia”	La clienta no quiso.
11	AGN/ Inquisición/ Vol. 561/ Exp.1/1652. Proceso y causa criminal contra Mariana, mulata esclava de Alonso Díaz Barriga, vecino de Pázcuaru. Michoacán.	Mariana, mulata	Ser bien querida y quitar la mala condición	“un pedaso de gueso de difunto y tierra que dixo era de una sepultura y bido que lo molio la dicha mariana el dicho gueso y tierra y lo dio en queso fresco y frito revuelto con canela a un mosso llamado Diego [...] para que la quiera y se le quitara la mala condición porque la aporreba mucho”	Desconocido .
12	AGN/ Inquisición/ Vol. 1029/ Exp. 10/ 1725. Denunca contra José Guzmán, mesizo, casado con Marta de Emus, mulata, por usar de un hueso de muerto para celar a su mujer. Michoacán.	Marta de Emus, mulata	Amansar marido	“un hueso envuelto en un liston que era al parecer de un difunto [...] en unas mangas del jubón”. [su marido después usaba un hueso de muerto también] “con el fin de zelar a su muger y que esta no executase lo que a el le parecía hacía ofendiéndole con otras personas”.	Desconocido .
13	AGN/ Inquisición/ Vol. 356.II/ Fs. 370. Pedro Juárez contra Antonia	Antonia González, ¿mulata?	Hacer casa franca para su entrada	“que fuese a la Iglesia y que de la tierra que estaba en alguna sepultura más cercana al cuerpo del muerto le llevase de ella con	Desconocido .

	González por usar tierra de sepultura.			la cual le haría la casa franca para su entrada”.	
14	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ Exp. 18. Contra Francisco por usar tierra de monte	Francisco, negro esclavo de tierra Angola	Atraer mujeres	“le dio a este denunciante unas tierras que en el monte habia quitado del pied de un arbolillo que con el aire se movía de todas partes y le dijo a este confesante eran buenas para atraer mujeres”	Desconocido
15	AGN/ Inquisición/ Vol. 318/ Exp. 9. Contra la Cantoral por usar huesos robados de la Iglesia	Cantoral, mulata	Amansar hombre	“traía consigo un hueso de difunto que había tomado de la Iglesia de la Veracruz y en presencia de este testigo molió el dicho hueso en un almirez haciéndole polvo”.	Desconocido

ANEXO 8. Ligaduras.

Documento	Nombre	Objetivo	Ingredientes y método	Resultado
AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ Fs. 383/ 1627. Denunciación de Mari Pérez contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías. Sinaloa.	Agustina, negra esclava.	Para que el marido de la denunciante fuera impotente con otras mujeres.	Una cresta de gallo de la tierra molida en polvo.	Desconocido.
AGN/ Inquisición/ Vol. 365/ Exp. 8/ 1628. Contra Luisa esclava por ligar un hombre.	Luisa, negra esclava.	No especifica.	Lombrices tostadas.	Se escuchó decir al dicho hombre que estaba ligado y que no podía tener ayuntamiento carnal con mujer.
AGN/ Inquisición/ Vol. 520/ Exp. 215/ 1672. Germán de Andia acusa a Cathalina mulata por ligarlo por celos.	Cathalina, mulata.	Celos.	Ligadura por medio de un tecomate con chocolate.	Germán de Andia español, acusa a Cathalina por haberlo ligado.
AGN/Inquisición/ Vol. 530/ Exp. 5/ 1695. Denuncia contra Juana , México.	Juana, mulata esclava.	Desea casarse con el sevillano Joseph Batista de Cos.	Sustancia añadida en una bebida a base de leche.	Joseph Batista de Cos no puede tener relaciones sexuales con diez mujeres diferentes.

ANEXO 9. Zarpazo.

Documento	Nombre	Razones	Ingredientes y método	Resultado
AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620. Testificaciónn contra Isabel, esclava, por usar un dedo de ahorcado y echar su menstruación en el chocolate para darla a beber y contra otras negras y mulatas. Guadalajara.	Ana, negra esclava.	Mató por celos a Antonia, negra esclava, con un sapo.	No especifica.	Asesinato de Antonia.
AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ 1626/ Fs. 230. Denuncia contra Juana Rodríguez, Querétaro,	Juana Rodríguez, negra.	Matar a su yerno.	“coja un sapo vivo y échenlo en un jarro o en una olla y allí dentro de la dicha olla o jarro echen un pedazo de pan, del propio pan que la persona come a quien quieren hacer mal para que muera, y echando el dicho pan en la dicha olla donde está el sapo vivo y gustando de él el dicho sapo haría mal y peligraría la persona de la vida”.	Desconocido.
AGN/Inquisición/ Vol. 356. II/ 1626/ Fs. 195. Testificación contra Maria	María de Escobar, mulata esclava del obispo de Puebla.	Dañar a su hermana.	Frente a la cama de la acusada, en un agujero en el piso se encontraba un sapo enorme.	Al matar al sapo casi muere la hermana de la acusada.

Escobar mulata por hechizos. Puebla.				
AGN/ Inquisición/ Vol. 673/ Exp. 10/ 1688. El señor fiscal contra dos mulatas por brujerías. Tlazazalca.	María de la Cruz, mulata.	Dañar a su esposo para poder estar con su amante.	Sapo tostado con una espina en una pata.	El esposo padecía de dolor en la misma zona donde el sapo tenía la espina. Al quitarle la espina mejoró instantáneamente.

ANEXO 10. Remedios para ser bien queridas

	Documento	Nombre	Razones	Ingredientes y método	Resultado
1	AGN/ Inquisición/ Vol. 471/1605/ Fs. 191. Acusaciones contra Francisca Rufina por hechizar al Capitán miguel sanchez, cosa que aprendio de una negra libre llamada Francisca. Veracruz.	Francisca	Hechizar al Capitán Miguel Sanchez.	“Dar de veber la sangre menstrua de la muger y asi mismo del agua con que se avia lavado los sobacos y partes vergonçozas”.	Tenía hechizado al capitán.
2	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1620/Fs. 363. Denuncia de sí y de otros, Francisca, mulata. Querétaro.	Francisca, mulata	Para que los hombres la quisiesen bien.	“Por dos semanas trajo consigo en el seno atado a un trapo una raíz y unos pelos que parecían ser de animal” [se los dio una india]	Desconocido
3	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620. Testificaciónn contra Isabel, esclava, por usar un dedo de ahorcado y echar su menstruación en el chocolate para darla a beber y contra otras negras y mulatas. Guadalajara.	a) Leonor, mulata esclava b) Luisa, mulata esclava	a) dio a Luisa mulata esclava una raíz para que la quisiesen bien b1) atraer qualquier hombre tras si b2) traer a los hombres locos tras de si	a) raíz b1) metiéndose en los sobacos unos ramos de yerbas b2) Unas rositas blancas	
4	AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ 1621/ Fs. 540	Elena, negra esclava	Para que los	Polvos y unos lienzos atados de muchos géneros.	Desconocido

			hombres la quisieran.		
5	AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ 1621/ Fs. 563. Isabel criada de Ursula de Medrano, contra Isabel, negra esclava de doña Iseo de Arciniega. Guadalajara.	Isabel, negra esclava	Para que la quieran bien	Polvos en trapillo atados [...] y untándose con ellos las manos los hombres la querrian bien	Desconocido
6	AGN/ Inquisición/ Vol. 341/ 1622/Exp. 1. Proceso contra Leonor de Islas. Veracruz.	Leonor de Islas, mulata	a)para atraer a Francisco de Bonilla b) bien querer c) para que un hombre volviese d) atraer hombre	a) oración a2) yerba yunzunquilla que da a beber en chocolate b) una carta... es de tocar para bien querer y que en tocando a un hombre con ella los viernes y savados y mañanas de san Juan jueves santos y otros dias señalados de este año el hombre a quien tocan con ella jamas olvida a la muger que lo toca c) La oración de Santa Eleonor y Santa Marta y del ánima sola C2) : que allí [frente a donde vivir] a media noche llamasse al diablo cojuelo [¿?] y al diablo de la carnicería y al diablo del matadero y al diablo del acerpo [¿?] de guardia y al diablo de los escrivanos y al diablo de la cárcel y que les prometiese lo que ellos le pidiessen o que les diesse algún caballo d) Tomava la sangre que caia de su ciclo y se	

				<p>lavaba los sobacos y que esta agua y sangre le echava en el chocolate que daba a beber a su amigo. D2) una “agujeta” y después de una semana mas o menos] bolbio la agujeta a esta denunciante y le dixo que ya yba conjurada que la tomasse y enterrasse en la puerta de la calle por donde el hombre avia de entrar y que al tiempo de enterrar llamasse a barrabas y a satanas y a otros diablos que no se acueda de sus nombres y que lo dixo y que al enterrar aquella agujeta la puerta de la calle abia de ser en dia de viernes porque aprovecharia mas</p>	
7	<p>AGN/ Inquisición/ Vol. 303/ 1624/ Fs. 77. Carta de Isabel de la Cruz, mulata, contra sí misma y otras personas en razón que toman polvos de bien querer. México</p>	<p>Isabel de la Cruz mulata</p>	<p>Para que un hombre nunca la dexase</p>	<p>[Un indio] le dio unos polvos y díselos en chocolate a mi mancebo.</p>	<p>El hombre tuvo extremos de amor y mejor pidió que le quitasen aquello</p>
8	<p>AGN/ Inquisición/ Vol. 346. II/ 1625/ Fs. 368. Testificación contra Juana, mulata, esclava por hechicerías. Cuencamé.</p>	<p>Juana, mulata esclava</p>	<p>Ser bien queridas</p>	<p>[cuando estuvo huida y travestida] “en una cueva vieron al demonio y a una culebra grande y gorda... y pidieron al demonio algunas yerbas para quando se quitasen el traje de hombre para darlas a los hombres y las quisiesen vienyque el demonio se las dio”</p>	<p>Desconocido</p>

				“coxida una sanguijuela tostada revuelta con la sangre del mes de la mujer y la da a beber a un hombre en chocolate”	
9	AGN/ Inquisición/ Vol. 356. II/1625/ Fs. 332. Testificación contra Maria, negra por usar yerbas. Cuencamé.	María, negra criolla esclava	Que los hombres vengan echando vava por ella	“Conocía un çacate que se davadebaxo de los mesquites que en mascándolo y escupiéndolo en la ropa de algún hombre que quandopasava en el suelo que tenia virtud para que aunque un hombre no quisiese ver a una muger luego vendría hechando la vava por ella	Desconocido
10	AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ 1627/ Fs. 243. Denunciación de Melchora González contra si. Testificación contra Melchor sánchez por usar hierbas para hechicerías. Testificación contra Isabel, negra, por polvos para hechicerías. Campeche.	Isabel, negra	Que regrese un hombre con el que había reñido	Tomó polvos y le pidió a una yndia que se llama Catalina Puc que lo hiciera volver	Desconocido
11	AGN/ Inquisición/ Vol. 360/ 1627/ Fs. 383. Denunciación de Mari Pérez contra Agustina, negra, por usar polvos para hechicerías. Sinaloa.	Agustina, negra esclava	Para evitar que un hombre la quisiese dexar.	“después del acto con un paño se limpiase y recogiese aquella simiente y después metiese el dicho paño en un hoyo y lo dexase allí y asi no la dexaría ni llegaría a otra mujer”	Desconocido
12	AGN/ Inquisición/ Vol. 365/ 1628 Sin foliación. Contra sí misma JoanaGonzalez por usar consejos que le dieron	Mariana, mulata	Que la quieran mucho.	“Echara la simiente de su marido en un tocomate de chocolate y que se lo diese al dicho su marido”.	Desconocido

	unas indias y una mulata.				
13	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/Fs. 251. Contra la mulata Carbo por usar una raíz para que la quisieran. Zacatecas.	Carbo, mulata	Para que la quieran bien.	Traía “colgada al pezcuezo una raíz en una cinta”.	Desconocido
14	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/Fs. 242. Denuncia de sí y de otras María de Cervantes mulata.Zacatecas.	María de Cervantes, mulata	Para que la quisiesen bien.	Unas mulatas le dieron “en un trapo unos polvos o raíces y le pidieron quatro pesos y ella les dio tres y le dixeron que cada domingo que fuese a misa los llevase y los metiese en la pila de agua bendita tres domingos y rezase diez ave marías y diez paternóster y los ofreciese a San Juan” “Una yndia llamada Sevastiana ... le dio unos polvos [para que la quisiesen bien]... y le dixo que cada vez que le baxase su regla tomase la sangre y la diese a beber en el chocolate” “Otra yndia llamada María ... le dio unos polvos para que la quisiesen y se los dio y le dio un tostón por ellos”	Realizó lo recomendado-
15	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/ Fs. 239. Mem[ori]a de las Personas q[ue] los confesores me han remitido de yerbas y polvos amatorios. México.	a)Una mulata dio a María de Olivar b)Francisca, mulata c)Ysabel de la A, mulata libre d) Tomasa, mulata libre e) María, mulata, dio a Magdalena Mendes, mestiza	a)Para que la quisiesen bien y que un hombre con el que tenía tres hijos se casase con ella. b)para que los hombres la quisiesen bien. c) para que los hombres se murieran	a)“Una yerba [...] y se la dio en chocolate”. b)tomó yerbas y trajo consigo. c) Un chino le dio unos palillos de una yerba y le dijo que lo mascase o se untase con ello la pierna izquierda y que se morirían de amor los hombres por ella y le darían mucho dinero y que avía de dar una missa y ençender dos candelas. d) Tomó una yerba. e) le dio una yerba para que se la diese a un hombre con que trataba para que olvidase a otra que tenía y se la dio cuatro veces en el chocolate.	a)Desconocido b) Desconocido c) Desconocido d) Desconocido e) Desconocido

			de amor por ella y le dieran dinero. d) para que la quisiesen bien. e) para que un hombre olvidase a otra mujer.	[...] y le dio seis veces agua de su menstrea [...] y le dio cuatro veces un corazón de cuervo también para olvidarla [...] y otra vez le echo un cuervo y excrementos de la muger que pretendía que olvidase se los dio a beber en chocolate.	
16	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ Exp. 167/ 1629/ Fs. 148. Denuncia contra Luisa Hernández y contra Juana, negra, por dar polvos de uña a los hombres en las bebidas, para que las quisieran. San Luis Potosí.	Joana, esclava	Para que la quisiese vien un hombre.	“unos polvos [... de] uñas de los pies y de las manos [...] los diese a beber dos veces al hombre”	Desconocido
17	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ 1629/Fs. 246. Beatriz Ximenez mulata denuncia ceremonia con peyote.	Beatriz Ximenez, mulata	Para que la quisiesen bien	Una india llamada Ana le dio “unos polvos de rraices para que la quisiesen bien”.	Desconocido.
18	AGN/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Exp. 87/ 1640. México 1640; proceso en contra de María de Rojas mulata, proveniente de la Habana por brujería. Veracruz.	María de Rojas, mulata habanera	a) Para atravesar el corazón (amarre). b) Para mantener relaciones con un hombre casado.	a) “compro dos cuchillos nuevos y los cruçó y los metió debajo de una casa y dijo que con aquellos le tenía el corazón atrabesado”. b) a el tiempo de tener con la d[ic]ha Andrea copula cogía ella el semen y lo quemaba y que con eso lo tenia en su a mistad y con decirle esta oración que ella misma se la enseñó a esta delatante / seño ra Santa Marta dina sois y santa de mi señor Jesuchristo querida y amada [fs. 4 v] Y de	Desconocido

				<p>mi Santa la virgen Mariaguespeda y combidada por el monte Olibeteentrastéis y con la fiera serpiente y brava encontrastéis y en ella calbalgastéis y con la cruz la conjurastéis y con la cinta de buestra castidad la atastéis y por el pueblo entrastéis y a esos señores la entregastéis y dijist[e]is señoresau esta la fiera y brabaserpiente q[u]e se traga la gente tomalda y castigadla despededacadla y haced justicia de ella así como esto es verdad señora(Santa Marta Señora Santa Marta se q[u]e era la persona con quien bibia mal) conjurado y enhechizado y en canta partes desonestas que por serlo tanto se ponen y delas coiuntuas= y luego en acavar do de decir esta oración decía diablo cojue lo be adonde esta fulano y si estuviere a costado la cama tenga de espinas y la cabecera de hormigas y si estuviere sentado lo hará le cantar diablo cozuelo tráemelo luego diablo de la placa tráemelo a casa diablo de la calle tráemelo en el aire q[u]e venga sin que nadie me lo detenga nadie”</p>	
19	AGN/ Inquisición/ Vol. 561/ Exp. 1/ 1652. Proceso y causa criminal contra Mariana, mulata esclava de Alonso Díaz Barriga, vecino de	Mariana, mulata	Para que la quisiesen.	“Polvos pardos que se los diese al dicho hombre para que la quisiese y le tuviere amor” Recomendó: Echar un quajarón de sangre quando le viniese la costumbre y desecho muy bien en	Castigo inquisitorial.

	Pázcuaru. Michoacán.			chocolate dárselo a beber [con esto ella se había casado]. “Tierra de muertos para darle a los hombres para que me quieran”. Recomendó “labarse las partes bajas ya quel agua al calentarla y hacer allí el chocolate para dar a los hombres para que las quisieran. “sesos de mula ... para dar a los hombres para que las quisieran”	
20	AGN/ Inquisición/ Vol. 443/ Exp. 6/ 1659. Testificación contra Ana de Ortega por sospechas de brujería. Campeche.	Ana de Ortega, mulata natural de Sancto Domingo	Evitar que un hombre se embarque	ella le [494v] le asia volver porque le abiaquittado un boton del pañuelo y los pelos de debajo de los braços y de otras partes secretas	Castigo: Aunque este hecho no contiene en la obra __ supersticiosa; porque el medio de quitar el botón del pañuelo no causo nungun efecto en el moço a quien se quito; con todo las palabras de la muger suenan superstición en el animo en que el demonio suele de ordinario mezclar por alguna señal a que tiene vinculado el pacto por lo menos tacito
21	AGN/ Inquisición/ Vol. 363/ Exp. 18.	Francisco, esclavo	Atraer mujeres.	“le dio a este denunciante unas tierras que en el monte había quedado del pie de un arbolillo que con el aire se	Desconocido

	Contra Francisco por usar tierra de monte.			movía de todas partes y le dijo a este confesante eran buenas para atraer mujeres”	
22	AGN/ Inquisición/ Vol. 953/ Exp. 14. Contra Joseph Tadeo por usar huesos para atraer mujeres.	Joseph Tadeo, negro	Conseguir mujeres	Dio “un hueso de difunto diciéndole que era un remedio eficaz para conseguir mujeres”	Desconocido

ANEXO 11. Hablar por el pecho

Documento	Acusada	Solicitud	Contacto/ Precio	Solución	Información extra
AGN/ Inquisición/ Vol. 478/ Exp. 15/ 1613. Testificación contra Teresa, negra que habla por el pecho en Guatemala.	Teresa, negra	No especifica	No especifica	No especifica	Es visitada y consultada principalmente por negros
AGN/ Inquisición/ Vol 278/1614/ Fs. 151. Testimonios contra Francisco Puntilla.	Francisco Puntilla, negro bozal	Curar dolor de cabeza y parálisis facial.	---	Uso de gallinas prietas, extracción de gusanos, palitos, baño de yerbas.	-----
AGN/Inquisición/ Vol. 316/ Exp. 26/ 1617. Investigación sobre el caso de la negra bozal llamada Andrea que habla por el pecho en la Villa de Nexapa.	Andrea, negra bozal	Encontrar carga de grana.	Juan Bernabé, mulato, le fue recomendada por otras mulatas. <i>Pago: 1 peso.</i>	"hacia cuatro días que se llevaron la carga"	Descubre el paradero de personas.
AGN/ Inquisición/ Vol. 1542/ Exp. 2/ 1632. El licenciado Agustín Pérez de Ribera, patrocinador del Santo Oficio y Capellán de Monjas de Regina acusa a Catalina, negra que habla por el pecho y que vive en los portales de Tejada en la Ciudad de México.	Catalina, negra	Encontrar dinero hurtado.	Magdalena de las vírgenes, mulata.	No especifica	---
AGN/ Inquisición/ Vol. 373/ Exp. 20/ 1633. Testificación contra Ana, negra que decían hablaba por el pecho y contra Lucas de Madrid, astrólogo	Ana, negra	Encontrar diamante. Lo solicita: mujer española	Por medio de una negra llamada Clara. <i>Pago: 5 pesos.</i>	El diamante está enterrado en la casa y lo descubrirá una mujer morena a la que le duelan las piernas.	-----
AGN/ Inquisición/ Vol. 2300/ Exp. 19/ 1635. Papel con diversos delitos, entre ellos el de una negra que habla por el pecho.	Luisa, morena	Encontrar objetos perdidos.	Lucía morena, por recomendación de Luisa esclava.	Las cosas las tiene un mulato y otras más un gachupín y un negro llamado Juan	----

				Blas del doctor Betanzos.	
AGN/ Inquisición/ Vol. 385/ Exp. 4/ 1638. Información contra una mulata llamada Juana de Rincón, para que diga quién es el negro que habla por el pecho. Tepeaca.	Nombre desconocido, negro.	Encontrar tesoro Lo solicita: mujer española	Juana del Rincón, mulata.	Matar gallina, dos candelas, semen de tres encuentros sexuales.	----
AGN/ Inquisición/ Vol. 458/ Exp. 34/1659. Proceso y causa criminal contra Juana Carrosa, la sorda mestiza, para saber sobre la consulta a la negra pitonisa que habla por el pecho para descubrir una mina. Guastepec.	Ana, negra	Encontrar mina. Lo solicita: presunto hombre criollo.	Contratada por Domingo del Valle y otros hombres.	No especifica	Paradero de personas. Objetos perdidos.
AGN/ Inquisición/ Vol. 592/ Exp. 8 /1662. Contra Philippa anciana negra de tierra angola por hablar por el pecho.	Phelippa, negra de tierra angola	Encontrar mula. Solicita: Familia criolla	Phelippa es vecina del pueblo.	La mula se la llevó Cabello, amigo de la familia.	-----

ANEXO 12. Sanadoras.

Documento	Nombre	Objetivo/ Diagnóstico	Procedimiento/ Curación
AGN/ Inquisición/ 1241/ Exp. 34/ 171/ Fojas 302- 304.	Isabel Chiquita, negra.	Coger la sombra. Curar empacho.	"[...] resavatomava aquella agua y rociava la criatura y decía que el agua que quedaba le diesen a beber." "[...] tocó a dicha criatura la barriga dijo estas enpachada y pidió un huevo y estafiatey hizo un emplasto que le puso y que la dicha su hija pedía agua y que no queriendosela dar dijo dicha Ysabel que bien se la podían dar cosida."
AGN/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Caja 6716/ Expediente 087/ 1640.	María de Rojas, mulata.	Curar daño en la sombra.	"[...] al entrar de la yglesiadiras las palabras de la consagración que son estas diciendole unas palabras q[u]e no se acuerda [...]." "[...] entra y toma agua ben dita y echala hacia tras porq[u]e el mal que te hicieron fue en la sombra."
AGN/ Inquisición/ Vol. 318/ Ep. 9/ 1618.	Ana de Pinto, mulata.	Curar de bocaro. Curar Curar grandes melancolías.	Untar polvos disueltos en agua mientras trazaba cruces y decía palabras que los testigos no comprendieron. Administrar bebida a base de peyote. Colocar bolsita con pelos al interior, en la camisa del paciente.
AGN/ Inquisición/ Vol. 363/1629/ Fs. 249.	Úrsula, mulata.	"sanar a sus maridos y amigos y lo que pasava en el mundo."	Ceremonias con peyote.
AGN/ Inquisición/ Vol. 486/ Foja 266/ 1621/ Fs. 266.	María, negra esclava.	Evitar que los niños enfermaran de viruelas.	"[...] tomase cinco pedrezitas y las atase a un pañito y las tirase a la calle y no les darían viruelas a sus hijos"
AGN/ Inquisición/ Vol. 339/ Exp. 89/ 1620/ Fs. 564v.	Mulata de nombre desconocido.	Curar ligadura a un hombre.	Administrar bebida con nuez moscada, vino y otras cosas de la botica.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

_____, *La población negra en México*, 3era edición, México: INAH, 1989.

_____, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México: Universidad Veracruzana, 1992.

_____, *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Akomo Zogue, Cyriaque Simon Pierre, *La religiosidad Bantú y el Evangelio en África y en América (Siglos XVI-XVIII)*, Cartagena: Pluma de Mompox, 2008.

Bastide, Roger, *Las américas negras. Civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid: Alianza, 1969.

_____, *The African religions of Brazil: toward a sociology of the interpenetration of civilizations*, Baltimore: Jonh Hopkins University, 1978.

Bennett, Herman L., *Africans in colonial Mexico*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

Bolívar Aróstegui, Natalia, *Ta Makuende Yaya y las reglas de Palo Monte: mayombe, brillumba, kimbisa, shamalongo*, La Habana, Editorial José Martí, 2013.

Bristol, Joan, *Christians, blasphemers and witches. Afro-Mexican ritual practice in the seventeenth century*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.

_____, "Negotiatin authoity in New Spain: Blacks, mulattos and religious practice in the seventeenth century", (Tesis doctoral), University of Pennsylvania, 2001.

Cabrera, Lydia, *Reglas de Congo Palo Monte Mayombe*, Miami: Peninsular Printing, INC, 1979.

Cárdenas Santana, Luz Alejandra, *Hechicería, saber y transgresión: afromestizas ante la Inquisición: Acapulco, 1621-1622*, México: S/e, 1997.

_____, "Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII", en Desacatos, Núm. 9, primavera-verano 2002.

Cáceres, Rina, *Negros, mulatos, esclavos y libertos en Costa Rica siglo XVII*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2000.

_____, *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.

Carroll, Patrick J, "Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la Raza Cósmica perspectiva regional", en *Historia Mexicana*, XLIV, Número 3, enero-marzo, 1995.

Cavazzi, Giovanni António, *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Vol. I y Vol. II. Traducción, notas e índices de P. Graciano Maria de Leguizzano, introducción bibliográfica por F. Leite de Faria. Lisboa, Junta de investigações do ultramar, 1965.

Daysi Rubiera Castillo y Inés María Martiatu Terry, *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

El trabajo y los trabajadores de la historia de México, México: El Colegio de México/ Universidad de Arizona, 1979.

Espinosa Cortés, Luz María (ed), *Miradas y voces afromexicanas sobre salud-enfermedad en la costa chica de Guerrero y Oaxaca*, México, UNAM-CIALC, Plaza y Valdés Editores, Instituto de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, 2013.

Estudios Michoacanos VI, Zamora: El colegio de Michoacán, 1985.

Fernández Olmos, Margarite y Lizabeth Paravisini-Gebert, *Creole religions of the Caribbean. An introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, 2da edición, New York: New York University Press, 2011.

Fuentes Guerra, Jesús, *La regla del Palo Monte un acercamiento a la batuidad cubana*, La Habana: Ediciones UNIÓN, 2012.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2006.

González Torres, Yolotl, "¿Hay evidencias de la religión africana en México" en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto de Antropología e Historia*, No. 68, Octubre-diciembre 2002.

Hevia Lanier, Oilda y Daysi Rubiera Castillo (comps.), *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2016.

James Figuerola, Joel, *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana, Ediciones UNIÓN, 2001.

_____, *La brujería Cubana. La regla del Palo Monte*, Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2009.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1984.

Las mujeres en la historia de Colombia, Tomo II, Bogotá: Grupo Editorial Norma, Consejería Presidencial para la política social, 1995.

Ly, Madina y Achola O. Pala, *La mujer africana en la sociedad precolonial*, Barcelona: Ediciones del Serbal-UNESCO, 1982.

Lovejoy, Paul E., "The African Diaspora: revisionist interpretations of the ethnicity, culture and religion under slavery" en *Studies in the world history of slavery abolition and emancipation*, vol. II, núm. I, 1997.

Martínez González, Roberto, "El ihiyotl, la sombra y las almas aliento en Mesoamérica", *Cuicuilco*, Vol. 13, Núm. 38, septiembre-diciembre 2006.

Martínez Montiel, María Elisa (ed), *La presencia africana en México*, México, CNCA, 1993.

_____, *Africanos en América*, La Habana, Ciencias Sociales, 2008.

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.

_____ "África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII" disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2180533.pdf> [Consultado el 23 de abril de 2017].

Menjívar Ochoa, Mauricio. "Género y esclavitud en el Caribe durante la época colonial" en *inter.ca.mbio*, año 3, no. 4.

Mintz, Sidney W. y Richard Price, *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, México: CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana, 2012.

Moreno Fraginals, Manuel, *África en América Latina*, México, Siglo XXI, UNESCO, 1977.

Ngou-Mvé, Nicolás, *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994.

Palmer, Colin, "From africa to the America in the early black communities of the americas" en *Journal of World History*, núm. 7, 1996.

Porras Valentina, *Con la bendición de todos. Herencia y creatividad en la religiosidad popular cubana*, La Habana, Editorial José Martí, 2015. (Colección Fe).

Sandoval, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud. De instauranda Aethiopum salute*, Madrid, Alianza, 1987.

Restal, Matthew (coord.), *Beyond black and red*, Alburquerque, University of New Mexico Press, 2005.

Seed, Patricia, "The Social Dimensions if race: Mexico city 1753" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. LXII, Núm. 4, 1982.

Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Tercera Reimpresión, México: FCE, 1988.

Sweet, James H., *Recreating Africa. Cultura, kinship, and religion religion in the African-portuguese world, 1441-1777*, Chapell Hill-Londres: The university of North Carolina Press, 2008.

Vauhn, Bobby y Ben Vinson III, *Afroméxico*, México, FCE, 2005.

Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (comps). *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005. (Colección Africanía)

Velázquez, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México: PUEG-UNAM/INAH, 2006. (Colección Africanía, 2).

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde, *Afrodendientes en México una historia de silencio y discriminación*, México: CONAPRED, 2012. (En línea en <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/TestimonioAFRO-INACCSS.pdf>).

W. Slemes, Robert, "Malungu, ngoma vem!" en *Africa coberta e decoberta no Brasil*, *Revista USP*, num. 12, 1991-1992.