



El Diablo habita en la piel de cada mujer: Inquisición en el Nuevo Reino de Granada, el caso de tres mujeres acusadas de brujería y hechicería en la Cartagena de Indias del siglo XVII (1612 a 1636). Un estudio sociocultural a partir de las calidades sociales.

Johana Carvajal Arboleda

Trabajo de grado presentado para optar al título de Historiadora

Asesora

Judith Colombia González Eraso, Doctor (PhD) (C) en Sociología Flacso-Ecuador.

Mag. Historia y Lic. Historia Universidad del Valle - Colombia

Universidad Pontificia Bolivariana

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Historia

Medellín, Antioquia, Colombia

2025

El contenido de este documento no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o en cualquiera otra universidad.

Dedicatoria

A mis padres: Nancy Arboleda Posada y Carlos Mario Carvajal Torres, por su apoyo constante; además de darme las bases humanas y éticas, para mi formación estudiantil, profesional y personal.

A la memoria de mi abuela: Aurora Posada, que en paz descanse y esté en luz y quietud.

A Juan Felipe Calle Garzón: por su amor y compañía, por creer en mí.

A mi asesora: Judith González Eraso, por su acompañamiento, amor y paciencia.

A Margarita María Restrepo Olano: directora del programa de Historia de la Universidad Pontificia Bolivariana, por su apoyo constante en todos los ámbitos de mi vida.

A todos mis amigos y seres queridos por su amor y apoyo inmenso.

A la memoria de Lorenzana de Acereto, Elena de la Cruz y Paula de Eguiluz, no han sido olvidadas...

A Dios: en la inmensidad de significado y palabra.

“Todo lo hasta entonces oído, que tanto me encantara, se me volvió una vulgaridad. ¡Brujas!... ¡Eso sí era la atracción de la belleza! ¡Eso sí merecía que uno le consagrara todita su vida en cuerpo y alma!”

SIMÓN EL MAGO – TOMÁS CARRASQUILLA

"La naturaleza las hace brujas... Es el genio propio de la mujer y de su temperamento. La mujer nace hada. Por el retorno regular de la exaltación, es Sibila. Por el amor, Maga. Por su finura, su malicia (con frecuencia fantástica y bienhechora) es bruja y echa suertes, o por lo menos engaña, adormece las enfermedades. Todo pueblo primitivo tiene el mismo comienzo: lo vemos por los Viajes. El hombre caza y combate. La mujer se ingenia, imagina: engendra sueños y dioses. Cierta día es vidente: tiene las alas infinitas del deseo y del ensueño. Para contar mejor el tiempo, observa el cielo. Pero la tierra no está por ello menos en su corazón. Con los ojos bajos sobre las flores enamoradas, ella misma joven y flor, la mujer traba con las flores un conocimiento personal. Es mujer y les pide que curen a los que ella ama.”

LA BRUJA – JULES MICHELET

Agradecimientos

Finalizar un ciclo, como lo es el de la formación universitaria trae consigo un montón de sentimientos, sentimientos que oscilan entre la nostalgia, la tristeza (por dejar ir un lugar que te acogió con amor y te formó día a día para ser una excelente profesional), y especialmente; la alegría y felicidad por obtener el título por el que tanto luchaste en todos los aspectos: el de historiadora. Fueron muchos años bastante hermosos y difíciles, que me permitieron aprender, tanto de la historia universal, la historia de Colombia, sobre diversidad de autores y teorías historiográficas, y también sobre la vida y sobre mí. Este trabajo de grado en primer lugar, lo dedico a mí, por todo el esfuerzo, horas de trabajo, estudio, lecturas, escritura, horas sin dormir para poder terminar un ensayo, una exposición y estudiar para un parcial, por los esfuerzos cotidianos de lograr ir a la universidad día a día, por tener el privilegio de poder estar sentada en algún pupitre de alguna aula del campus, por tener la oportunidad de escuchar y ver a mis profesores y aprender de ellos tanto de la profesión como de la vida misma.

También dedico este trabajo a Dios, por permitirme la vida y las oportunidades de crecimiento personal y espiritual, a mis padres, Nancy Arboleda Posada y Carlos Mario Carvajal Torres, por crearme y permitirme ser la persona que soy hoy en día, por su acompañamiento, amor y formación: ética, personal y espiritual.

A mis amigos y seres queridos por permitirme la oportunidad de creer y sentir el amor, sin ustedes mi vida sería vacía, a mis profesoras y futuras colegas: Judith Colombia González Eraso y Margarita María Restrepo Olano, por ser maravillosos seres humanos, que me acompañaron constantemente en mi formación profesional y personal, porque incentivaron a que mi amor por la historia, fuera constante e inmensurable y mis ansias de aprender sigan vigentes hasta el día de hoy, a la memoria de mi abuela, que aunque no esté ya en este plano terrenal, la recuerdo día a día, diciéndome que sería una gran historiadora, solo por sus palabras nunca me desanimé ni tiré la toalla, su amor sigue en mí y estará por siempre, no queda más que conservar todo este amor en mi alma, gracias a todos los que me acompañaron, me dieron palabras de amor y apoyo, estarán por siempre guardados en mi corazón, hoy y siempre gracias, con inmenso amor y gratitud:

Johana Carvajal Arboleda

Tabla de Contenido

Resumen	9
Abstract	10
Introducción	11
Planteamiento del problema	12
Justificación	13
Objetivos	14
Estado del Arte	15
1. Una construcción histórica: imaginarios, modelos y representación de la brujería, la hechicería y la mujer en la historia neogranadina	46
1.1. La Inquisición: una Institución al servicio de la fe y en contra de la brujería	49
1.2.El delito de brujería en el Nuevo Reino de Granada: procedimientos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias	53
1.3.La feminidad en la sociedad neogranadina	57
1.4.Calidades sociales: quién eres, qué haces y cómo vives en el Nuevo Reino de Granada, un contexto sociocultural a partir del color de piel	60
2. Lorenzana de Acereto (1612 - 1614): una mujer blanca y huérfana de la élite de Cartagena a bruja reprendida y seducida por las armas del demonio, aspectos biográficos	

.....	62
2.1. Proceso de fe: los vestigios de la primera mujer acusada de brujería por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias67
2.2. La vida cotidiana de una mujer criolla del siglo XVII en la sociedad neogranadina74
2.3. Prácticas y saberes mágico religiosos de la mujer criolla en la colonia79
3. Elena de la Cruz (1633 - 1634): de la península a un aquelarre en las playas de Tolú, aspectos biográficos84
3.1. Proceso de fe: un juicio grupal, reuniones secretas sin pudor. Las brujas de Tolú, entre ellas una mujer española de la élite90
3.2. La vida cotidiana de una mujer española del siglo XVII en la sociedad neogranadina100
3.3. Prácticas y saberes mágico religiosos de la mujer española en la colonia104
4. Paula de Eguiluz (1635 - 1636), del África al Caribe: un viaje a las cárceles de la Inquisición para una mujer negra, aspectos biográficos110
4.1. Proceso de fe: trece años entre los pasillos del Santo Oficio114
4.2. La vida cotidiana de una mujer negra del siglo XVII en la sociedad neogranadina120
4.3. Prácticas y saberes mágico religiosos de la mujer negra en la colonia126
Conclusiones135
Fuentes Primarias139

Referencias	140
Bibliografía	142
Imágenes	147
Anexos	150

Siglas, acrónimos y abreviaturas

AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid, España.
PARES	Portal de Archivos Españoles. https://pares.cultura.gob.es/inicio.html
EXP	Expediente.
F	Folio.
V.	Vuelto.

Resumen

Este trabajo de grado analiza tres casos específicos de mujeres acusadas de brujería y hechicería por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias, ubicado geográficamente en el territorio del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII, entre los años de 1612 hasta 1636. Los casos estudiados son los de Lorenzana de Acereto (1612-1614), Elena de la Cruz (1633 - 1634) y Paula de Eguiluz (1635-1636), con el objetivo de mostrar los procedimientos judiciales, las sentencias, la duración de los proceso, y las prácticas mágico religiosas que solían realizar, destacando las diferencias de sus calidades sociales, sus vidas personales y los contextos socioculturales entre cada una de las acusadas: una peninsular, una criolla y una esclava horra (libre).

La investigación se basa en un análisis cualitativo, comparando y relacionando los tres casos para identificar diferencias y similitudes, lo que permite dar coherencia y orden al objeto de estudio que aquí se trabaja.

Palabras clave: cartagena de indias, nuevo reino de granada, procesos de fe, brujería, hechicería, inquisición.

Abstract

This paper analyzes three specific cases of women indicted for witchcraft and sorcery by the Tribunal of the Holy Office of the Inquisition in Cartagena de Indias, geographically located in the territory of the New Kingdom of Granada during the 17th century, between the years 1612 to 1636. The case of studie are: Lorenzana de Acereto (1612-1614); Elena de la Cruz (1633 -1634); and Paula de Eguiluz (1635-1636). This study aims to show the judicial proceedings, court judgments, the duration of the proceedings, and the magical religious practices that they used to perform, as well as highlighting differences in social standings, their personal lives, and socio-cultural contexts among each of the accused: a Peninsular, a Creole, and an horra slave (free). The research is based on a qualitative analysis that compares and relates the three cases in order to identify the similarities and differences facilitating coherence and organization of the subject of study under examination here.

Keywords: cartagena de indias, new kingdom of Granada, faith processes, witchcraft, sorcery, inquisition.

Introducción

Las brujas, la brujería y la hechicería, de la mano de sus imaginarios, han tenido gran relevancia a lo largo de la historia, se han creado fenómenos religiosos, mitos, leyendas, cuentos y tradiciones a través de ellas, un inmenso conglomerado en el que han participado niños, jóvenes, adultos y personas de la tercera edad.

Las sociedades se han construido también con base en su folclore y para la cultura occidental, las tradiciones orales y escritas sobre las brujas han creado un sinfín de escenarios, contextos y protagonistas, tal y como lo narra Julio Caro Baroja: “Pero la prueba de que el hecho de la Brujería en sí rebasa, por su complejidad, todas las explicaciones que se le han dado, es que en cada una de ellas parece haber un elemento de verdad y la cuestión es integrar estos elementos en un todo donde puedan quedar más ajustados”¹.

Estos grandes interrogantes también se replicaron a lo largo de esta investigación y por ello, con base en la documentación y textos consultados se busca intervenir a través de la historia, además de explicar y entender como funcionaron los distintos imaginarios sobre la brujería y la hechicería en el Nuevo Reino de Granada, concretamente, en el siglo XVII y como a partir de ellos la institucionalidad del Santo Oficio de la Inquisición, y su Tribunal que tuvo sede en Cartagena de Indias, inició un proceso tortuoso contra tres mujeres: Lorenzana de Acereto, Paula de Eguiluz y Elena de la Cruz, por medio de los documentos oficiales de los procesos de cada una de estas mujeres, se desglosará en una investigación que permita comprender los aspectos socioculturales de las mujeres en la época colonial, los porqué de sus sentencias y como desde su calidad social, se entendieron de manera diferente cada uno de sus actos y prácticas, y como tuvieron importancia en el voz a voz y las relaciones públicas y privadas de su entorno. Un testimonio histórico a partir de tres mujeres y su ser en el mundo para su contexto: el diablo que habita en su propia piel, la marca que condenaba para siempre el entorno, presente y futuro de las mujeres acusadas de brujas y hechiceras en el siglo XVII.

1. Julio Caro Baroja, *Las Brujas y su Mundo* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), 26.

1 Planteamiento del problema

La Santa Inquisición, tanto en su fase medieval como en la española, constituyó una de las instituciones más influyentes y controvertidas en la historia de Occidente. Su accionar estuvo marcado por la persecución de la herejía y la brujería, en un intento por salvaguardar la ortodoxia católica y erradicar cualquier desviación considerada una amenaza para la fe.

En el contexto del Virreinato de la Nueva Granada, y específicamente en la ciudad de Cartagena de Indias, el Tribunal del Santo Oficio llevó a cabo múltiples procesos de fe que reflejan las dinámicas sociales, políticas y culturales de la época. La historiografía ha abordado la Inquisición desde diversas perspectivas, analizando su estructura, sus métodos y su impacto en la sociedad colonial. Sin embargo, aún persisten vacíos en torno a la manera en que el tribunal diferenciaba su tratamiento de los acusados en función de su origen étnico, social y de género.

En este sentido, los casos de Lorenzana de Acereto (1612 – 1614), Elena de la Cruz (1633 – 1634) y Paula de Eguiluz (1635 – 1636) constituyen un corpus documental que permite evidenciar cómo el estatus social de las acusadas influyó en el desarrollo y resultado de sus juicios.

El análisis de estos procesos inquisitoriales resulta fundamental para comprender la manera en que la Inquisición operaba en América y cómo las diferencias de origen y condición social incidían en la aplicación de justicia. Lorenzana de Acereto, una española; Elena de la Cruz, una criolla; y Paula de Eguiluz, una esclava, representan tres perfiles distintos que revelan las complejidades del aparato inquisitorial y su relación con las estructuras sociales coloniales. De este modo, la presente investigación busca examinar las diferencias en el tratamiento de estas mujeres por parte del tribunal inquisitorial, considerando aspectos como las pruebas utilizadas en su contra, el desarrollo de sus juicios y las sentencias impuestas.

El estudio de estos procesos judiciales permitirá no solo caracterizar el funcionamiento del Santo Oficio en Cartagena de Indias, sino también aportar a la comprensión de los mecanismos de exclusión y control social en el periodo colonial. Además, contribuirá a visibilizar cómo el género y la pertenencia a determinados grupos sociales influían en la administración de justicia, brindando una nueva perspectiva sobre la construcción del poder y la disciplina en la sociedad inquisitorial.

2 Justificación

Es bien sabido que la Santa Inquisición, tanto medieval como española, y su tribunal, condujeron innumerables casos de brujería, herejía y otros delitos en defensa de la fe católica, procesos de los cuales se ha servido la historiografía, entre otras áreas de las ciencias sociales, para comprender el entramado y la mentalidad de las sociedades de la época, especialmente de la institución eclesiástica y, su polémico accionar que determinó e institucionalizó el radicalismo e intolerancia religiosa.

Se han realizado investigaciones que abordan inquisidores, brujas y su invención, sin duda los testimonios han sido un factor determinante para entender dicho contexto. Considero que este es el aporte principal de la investigación, en tanto, los tres casos que sustenta, evidencian ostensibles diferencias en el trato de las acusadas, lo cual está estrechamente relacionado con los estratos sociales, lo que supone un aporte significativo para el estudio de la historia de la inquisición en Colombia y el tratamiento de este tipo de casos jurídicos.

De acuerdo con lo anterior, la presente investigación busca poner a dialogar tres casos puntuales de mujeres acusadas de brujería y hechicería por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en Cartagena de Indias, desde un arco temporal comprendido entre 1612, donde se sitúa el primer caso, hasta 1636, fecha del último proceso. Estos casos se reflejan en los autos y procesos de fe de: **Lorenzana de Acereto (1612 – 1614), Elena de la Cruz (1633 – 1634) y Paula de Eguiluz (1635-1636)**, con los cuales se pretende mostrar cómo se llevaron a cabo los procesos de fe de las mujeres implicadas, por qué se dieron las sentencias y el tiempo que tomó cada uno de ellos.

3 Objetivos

3.1 Objetivo general

Caracterizar los procesos de fe por brujería y hechicería, de Lorenzana de Acereto, Elena de la Cruz y Paula de Eguluz para identificar, desde las calidades sociales de cada una de ellas y desde sus posiciones de mujeres españolas, criollas y esclavas. sus diferencias socioculturales como elemento diferenciador del tratamiento en el Tribunal de la Santa Inquisición de Cartagena de Indias entre los años de 1612 a 1636.

3.2 Objetivos específicos

- Determinar el contexto y la calidad social a la que pertenecía cada una de las acusadas, su procedencia y las razones de su llegada o presencia en Cartagena de Indias.
- Caracterizar cada uno de los casos con base en los documentos donde reposan los procesos de fe de las acusadas.
- Describir las sentencias, cuáles fueron las razones para determinarlas, las consecuencias para las acusadas y los alcances de cada una de las sentencias.

4 Estado del Arte

4.1. Los antecedentes historiográficos a través de una línea del tiempo

En la década del setenta del siglo XX, ante la crisis del estructuralismo y la historia sin sujeto, entramos a nuevas formas de hacerse la historia, gracias al giro lingüístico cultural (*Linguistic Turn*) que demarca nuevas formas de investigar desde el análisis de los discursos, los estudios por la subalternidad y los estudios de género marcaron su influencia en la historia cultural, de las mentalidades de la Escuela de Annales, así como la Escuela de Microhistoria italiana, hasta algunos estudios de carácter marxistas se interesaron por temáticas donde se exploraron diversas investigaciones historiográficas sobre la brujería, hechicería e Inquisición, las cuáles han sido estudiadas por múltiples autores y autoras a lo largo del siglo XX y XXI. Líneas de historizar que no fueron ajenas a Colombia.

Aunque ya en el campo historiográfico Jules Michelet² desde la historia romántica se había interesado en este tema, la Escuela de Annales brindó un enfoque innovador al campo de la historiografía, y contribuyó de manera significativa a la comprensión y estudio de la brujería, la hechicería y su relación con la Inquisición como objetos históricos, alejándose de narrativas de la historia tradicional que tenían como orientación los grandes acontecimientos de Europa y sus figuras políticas.

Con las nuevas orientaciones de larga duración y su atención a la mentalidad colectiva, algunas de las figuras más relevantes de la Escuela de los Annales, como Marc Bloch³, Jacques Le Goff⁴ y

². Jules Michelet (1798 – 1874), fue un historiador francés, una de sus obras más famosas es *La Bruja* (Barcelona: Labor, 1984) (publicada originalmente en 1862), en esta obra el historiador, hace una exploración única, con un carácter literario fascinante, donde aborda el papel de la brujería en la historia de la Europa medieval, y como estuvo supeditada al rol de la mujer, en este ámbito, Michelet ve en la figura de la bruja un arquetipo revolucionario, donde no eran simplemente mujeres acusadas por delitos religiosos, sino una representación de los oprimidos, especialmente de las mujeres campesinas pobres que buscaban la supervivencia en medio de una sociedad feudal dominada por la Iglesia y los hombres. Michelet también teorizó sobre la brujería entendiéndola como un conjunto de prácticas religiosas de carácter primitivo que estaban relacionadas con la naturaleza y la fertilidad, las cuales estaban asociadas con antiguos cultos paganos.

³. Marc Bloch (1886 – 1944), fue un historiador y medievalista francés, miembro de la Escuela de los Annales.

⁴. Jacques Le Goff (1924 – 2014) fue un historiador y medievalista francés, fue también un importante y reconocido miembro de la Escuela de los Annales.

Georges Duby⁵ abrieron nuevas puertas para la exploración historiográfica alrededor de las creencias y los miedos colectivos, y como estos tuvieron influencia en los fenómenos de la brujería, la hechicería y su persecución inquisitorial.

Los aportes significativos de la Escuela de los Annales a este objeto de estudio, se da por medio de cuatro elementos, el primero, la historia de las mentalidades, la cual consiste en estudiar (como su nombre lo dice) ‘‘las mentalidades’’ colectivas ayudando a comprender los fenómenos de la brujería, la hechicería y la Inquisición como sucesos que reflejaban miedos arraigados profundamente en las sociedades medievales y modernas, tanto de Europa, como del Nuevo Mundo.

Desde el estudio por parte de la Escuela de los Annales, las creencias sobre la brujería, la hechicería y las prácticas de tortura y persecución de la Inquisición, son interpretadas como construcciones sociales arraigadas a algunos mitos y tradiciones, más que como simples aberraciones, desvíos de conducta o sucesos sobrenaturales.

El segundo elemento, está relacionado con los estudios de larga duración refiriéndose al análisis de los fenómenos históricos en períodos extensos de tiempo, Fernand Braudel⁶, fue el principal defensor de esta teoría⁷. Para el caso de esta investigación, el enfoque de la larga duración, permitió estudiar no solo el auge de los juicios de brujas en un momento puntual, sino también cómo estas prácticas evolucionaron a lo largo de los siglos, en diferentes contextos socioculturales, religiosos, políticos y geográficos.

El tercer elemento se compone de la interdisciplinariedad, Annales propuso una historia interdisciplinaria, y en el estudio de la brujería, la hechicería y la Inquisición, incorporaron

⁵. Georges Duby (1919 – 1996). Fue un historiador francés, enfocado principalmente en el estudio de la historia social y cultural de Europa en la Edad Media, fue igualmente, al igual que los anteriores historiadores, un miembro importante y reconocido de la Escuela de los Annales.

⁶. Fernand Braudel (1902 – 1985). Fue un historiador francés, su principal enfoque historiográfico fue alrededor de la economía y la geografía de la historia de las civilizaciones, la cual nombró como la historia total, fue también miembro destacado de la Escuela de los Annales.

⁷. La teoría de la larga duración que planteó Fernand Braudel, se refiere a una propuesta de la historiografía que busca la comprensión de la historia no solo desde eventos y acontecimientos aislados o inmediatos, sino desde diversas estructuras y procesos que perduran durante largos períodos de tiempo. Esta teoría también enfatiza en el análisis de las dinámicas profundas y persistentes en lugar de centrarse exclusivamente en los acontecimientos y/o personajes destacados.

herramientas de la antropología, la sociología y la psicología para entender y analizar las prácticas de persecución, tortura y miedo colectivo. Esto les permitió teorizar, por ejemplo, cómo las acusaciones de brujería estaban ligadas a conflictos de poder, tensiones económicas y dinámicas, y relaciones sociales complejas.

Por último, el cuarto elemento es la microhistoria, aunque este elemento también es influenciado por otros movimientos historiográficos, Annales y sus seguidores promovieron la historia a través de estudios de casos y eventos puntuales (como los juicios individuales de brujas), que permitieron comprender la vida cotidiana y la manera en que las personas se relacionaban con la brujería en diferentes regiones y épocas. Incluso fuera de Francia, esta corriente se desplazó a otros territorios de Europa, teniendo como referencia a Italia, donde fueron varios historiadores italianos quienes en la década de los setenta exigieron al Vaticano la apertura de algunos fondos Inquisitoriales para su consulta y estudio, siendo el historiador Carlo Ginzburg⁸ el más reconocido, el cual aborda la brujería y la hechicería desde una perspectiva cultural y antropológica, explorando cómo estas creencias populares reflejaban estructuras más amplias de pensamiento en diferentes comunidades (especialmente rurales) y épocas.

Su análisis en la brujería surge como medio para entender las formas de pensamiento no oficiales, marginadas o reprimidas por las instituciones hegemónicas, como la Iglesia. Ginzburg propone que las creencias y rituales asociados con la brujería tienen conexiones profundas con cultos chamánicos y prácticas ancestrales que sobrevivieron y se transformaron en la Europa medieval y moderna, por medio de las creencias populares, la tradición oral, la interacción entre clases sociales y la persistencia de rituales culturales a lo largo del tiempo.

En lo que respecta al preciso objeto de estudio de esta investigación sobre la brujería, hechicería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada, con base en el Tribunal del Santo Oficio en la Cartagena de Indias del siglo XVII; y según la búsqueda y el rastreo de las fuentes bibliográficas; donde fue

⁸. Carlo Ginzburg (1939). Es un historiador italiano ampliamente reconocido por su enfoque y estudio de la microhistoria, corriente de la historiografía que busca estudiar minuciosamente eventos, acontecimientos, personajes, sociedades y comunidades aparentemente pequeñas en detalle, para analizar y entender cómo se reflejan y amplifican diversas las dinámicas de una sociedad o un período de la historia en específico. La microhistoria se caracteriza también por su metodología interdisciplinaria donde la historia trabaja de la mano con la antropología, la literatura y la sociología, entre otros campos de las humanidades.

necesario poner un margen de tiempo que no superara los treinta años de haber sido publicadas, se encontró como evidencia que los principales autores y los textos que han abordado este tema específico se han desarrollado desde una periodicidad a partir de 1994 al 2022, y que han servido como referencia para el desarrollo de este trabajo de grado, dichos autores se mencionan desde un análisis interconectado que busca entrelazar la discusión sobre el objeto de estudio en desarrollo, estos autores son los siguientes:

El trabajo del historiador español Juan Blázquez Miguel (1994)⁹, tiene un carácter que aborda los temas de la mujer y su relación con los conflictos de poder por parte de instituciones como la Iglesia Católica alrededor de Europa (siendo principalmente un estudio sobre historia relacional entre España y la América colonial) y el Nuevo Mundo.

En el transcurso de su texto se ejemplifican diversos procesos de fe a lo largo del continente americano, mencionando la relevancia del Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias, por encima de los otros dos tribunales: el de Nueva España y el de Virreinato del Perú, argumentando que el de Cartagena de Indias tuvo una incidencia por los delitos de brujería y hechicería durante el siglo XVII del 24,5% más que los otros dos tribunales; cifra que atribuye a 584 causas por dichos delitos recogidas entre los tres tribunales, donde en la sola Cartagena de Indias hubo 240 reos.

Desde su análisis cuantitativo, su estudio relacional, su prosística y su trabajo de la historia, la cultura y las supersticiones tanto en España como en distintas regiones de América, esta obra se considera relevante para esta investigación, pues encausa desde múltiples aristas de información y reflexión necesaria en torno al objeto de estudio de nuestro interés.

Tal es el caso y la relación de los textos y documentos de la historiadora colombiana Anna María Splendiani (1996a, 1997b, 2014c)¹⁰, quien ha sido una de las pioneras en la investigación de este

⁹. Juan Blázquez Miguel, "Brujas e Inquisidores en la América colonial (1569 -1820)", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, N.º 7 (1994): 71-98. <https://doi.org/10.5944/etfiv.7-1.1994.330>

¹⁰. a) Ana María Splendiani, "Los protestantes y la Inquisición", *Anuario Colombiano De Historia Social Y De La Cultura*, n.º 23 (enero) (1996): 6 - 31. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16430>.

b) Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997) (Vol. I, II y IV).

tema, tanto en Colombia, como a lo largo de Hispanoamérica y España; ha desarrollado un amplio campo de trabajo donde no solo ha profundizado sobre el Santo Oficio de la Inquisición como tribunal designado en Cartagena de Indias y los delitos de fe por brujería y hechicería, sino que ha hecho el trabajo de transcribir diversos documentos de autos de fe establecidos por la Inquisición en Cartagena desde 1610 a 1660, por diversos delitos, tales como la herejía y apostasía. Donde analiza algunos casos de personas acusadas por haber sido protestantes y judíos, y, además, negarse a su conversión al catolicismo y la importancia sociocultural que tenía para la época dichos delitos, en las transcripciones.

Splendiani en el primer volumen hace un importante acercamiento a la historia de la Inquisición en Europa, su relevancia para la Monarquía Hispánica y su desplazamiento a los territorios colonizados en el Nuevo Mundo.

Cabe aclarar que para esta investigación se trabajó con el *Tomo I (historia de la Inquisición)*, *Tomo II (años 1610 a 1637)*, trabajando solo en los casos que corresponden para esta investigación (*Lorenzana de Acereto, Elena de la Cruz y Paula de Eguiluz*), así como el *Tomo IV (Glosario, índice onomástico, índice toponímico, índice de reos)*, este último Tomo es relevante también, pues permite situarnos en el contexto del tiempo y espacio de la época y tener mucha más claridad; y donde están las transcripciones de los documentos correspondientes a las fuentes primarias de este trabajo de grado.

La narrativa de Splendiani, parece influenciada por historiadores de antaño como Jules Michelet, pues más que dar explicaciones y definiciones tediosas y complejas, permite al historiador y al lector percibir que dichas personas acusadas, especialmente en los delitos de brujería y hechicería, siendo mujeres en su mayoría y víctimas de su tiempo, también tenían una humanidad, un nombre, unos sueños y una cotidianidad como todos los demás de su época y territorios.

c) Splendiani, ‘El Santo Oficio En Cartagena De Indias: El Delito De brujería’, *Memoria Y Sociedad* 2 (3) (2014): pp. 5-20.

Contemporánea a Splendiani, la historiadora colombiana Diana Luz Ceballos (1994a, 2001b, 2002c)¹¹, en sus trabajos alrededor del tema de investigación sobre la Inquisición en Cartagena de Indias durante el siglo XVII y los delitos de brujería y hechicería, comparte similitudes con Splendiani, pues en sus obras, Ceballos hace un recorrido preciso sobre la historia de la Inquisición, tanto en Europa como en América, haciendo especial énfasis en las prácticas mágico religiosas realizadas por las negritudes (en su mayoría esclavizadas), así como las poblaciones mestizas, y también las élites, resaltando el sincretismo religioso alrededor de estas prácticas y como se consolidaban con una relevancia social; pero que para la época actual pasarían desapercibidas o serían vistas como simple charlatanería.

Para Diana Luz, la figura de la bruja toma una imagen mítica y simbólica que compartían y analizaban también autores como Julio Caro Baroja¹², Gustav Henningsen¹³ y Carlo Ginzburg. Poco a poco, esta figura se va fragmentando y desmitificándose, permitiendo vislumbrar el papel de la mujer para la sociedad neogranadina del siglo XVII y como dicha imagen está estrechamente relacionada con los contextos propios de la época alrededor de la mujer y su relación con lo religioso, lo cultural, lo social e incluso lo político, en el margen de la vida pública y privada y los espacios en los que la mujer ejercía, si le era posible, su individualidad y también su relación con los otros. Ceballos, al igual que Splendiani, analiza diferentes casos donde los delitos de brujería y hechicería son explicados desde una perspectiva de la microhistoria, la historia comparada y la

¹¹. a) Diana Luz Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994).

b) Ceballos Gómez, *La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XVII* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas - Escuela de Historia, 2001).

c) Ceballos Gómez, *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002).

¹². Julio Caro Baroja (1914 -1995). Fue un historiador y antropólogo español, especializado en la historia y la etnografía de las tradiciones populares de España y Europa, fue un investigador sumamente reconocido por sus estudios sobre la historia de la brujería, la hechicería y la Inquisición, tanto en España y Europa, como América. Algunas de sus obras más relevantes son, *Vidas mágicas e Inquisición* (Madrid: Taurus, 1967), *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio* (Madrid: Alianza, 2006), y, *Las brujas y su mundo* (Madrid: Alianza, 2015).

¹³. Gustav Henningsen (1934 – 2023). Fue un historiador y antropólogo social danés. Considerado por muchos académicos como uno de los mayores investigadores sobre el tema de la brujería en la historia y la antropología. Entre sus obras más importantes se encuentran, (Ed.) *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution* (Leiden – Boston: Brill, 2004), *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española* (Madrid: Alianza, 2010), y, *En busca de la verdad sobre la brujería. Los memoriales del inquisidor Salazar y otros documentos relevantes sobre el auto de fe de 1610* (Navarra: Universidad Pública de Navarra, 2022).

historia relacional, desenmarañando dichas historias a partir de la relevancia y gravedad con que se miraban estos delitos, tanto desde la esfera social, como la eclesiástica e institucional hace aproximadamente 400 años atrás.

Por su parte, también contemporáneo a las dos autoras anteriores, en los trabajos de Jaime Humberto Borja Gómez (1996a(ed.), 1998b)¹⁴, el historiador colombiano establece el concepto del demonio desde la mirada occidental y hace una exploración a lo largo de la historia de dicho concepto, para descender finalmente y de manera puntual en el territorio de la Nueva Granada, desde la conquista hasta el siglo XVIII, Borja, caracteriza en los protagonistas principales a los indígenas, negros (horros, libres y esclavos), judíos, moros, y mujeres, así como a la concepción de la sexualidad en dichas épocas y su relación con el mal, el miedo, la sociedad, la moralidad imperante y los recursos institucionales de la época como la iglesia y la inquisición.

Borja, explora desde la demonización establecida hacia los agentes anteriormente mencionados, como el poder hegemónico establecía un miedo irracional como poder coercitivo hacia las prácticas mágico religiosas que se escapaban de la preeminencia católica, y que, se resumían en un mero temor hacia lo desconocido, un temor hacia estos agentes que se escapaban de los márgenes y moldes establecidos por la sociedad y la visión eurocéntrica de la colonia. Aun cuando el imperante pavor hacia lo inexplorado dominaba la psique colectiva, poco a poco fueron surgiendo los sincretismos religiosos mediados de una u otra forma por estos agentes subalternos y su relación intrínseca y desigual con aquellos que les sometían.

Estos sincretismos se dieron tanto como un medio de supervivencia y memoria de sus propias creencias, tradiciones y ritos, así como, el inevitable mestizaje que se gestó en el territorio de Nueva Granada, y toda América, como tal. La muerte estaba constantemente presente y era cotidiana para los neogranadinos, desde su esfera pública como privada, y las causas eran diversas: la proliferación de enfermedades que eran comunes para la época, y algunas de ellas difíciles de tratar,

¹⁴. a) Jaime Humberto Borja Gómez, *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Ariel, 1996).

b) Borja Gómez, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás* (Bogotá: Ariel, 1998).

el precario manejo de la higiene y la salubridad, las guerras, sus batallas y asedios, la esperanza de vida (que era mucho más corta que en la actualidad), los índices demográficos, entre otros.

El discurso teológico sobre la muerte dominaba las conciencias de las personas, ya que, sus actos eran mediados de alguna u otra forma por el miedo, el miedo al pecado y que al momento de llegar su muerte y pasar a esa otra vida: ‘la vida eterna’; estuvieran condenados perpetuamente a las perversidades y sufrimientos del infierno, por lo que la vigilancia, el control y el castigo por parte de las corporaciones coloniales eran comunes, especialmente hacia las clases subalternas, como las mujeres y la servidumbre.

Es por esto, que la mayoría de los acusados y procesados por el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias, fueron mujeres (en su mayoría de origen africano, pero también sucumbieron ante el tribunal mujeres criollas y blancas de la élite), judeoconvertos y esclavos, para el caso de los indígenas, en la mayoría de circunstancias, fueron intervenidos por otras formas e instituciones eclesiásticas, pues por mandato real, los indígenas eran desconocedores de la fe cristiana, y por ello, debían ser evangelizados.

Se podría pensar que las premisas de Jaime Humberto Borja Gómez, están fuertemente marcadas y tienen una estrecha influencia en las obras de los historiadores de la Escuela de los Annales, así como, de los historiadores Ruggiero Romano¹⁵ y Luis Vitale¹⁶, en cuanto a que, se vislumbra una importante ejecución de la historia social, la historia cultural y la historia de las mentalidades: hay una predilección por enmarcar en su narrativa sujetos históricos considerados marginados, de clases subalternas, tales como las mujeres, los indígenas, los esclavos y los perseguidos (ya fuera

¹⁵. Ruggiero Romano (1923 – 2002). Fue un historiador italiano especializado en la historia social, también destacó por su enfoque de la historia económica tanto de América Latina como Europa. Entre las obras más destacadas encontramos, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma* (México, D.F: Siglo XXI, 1971), *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica* (México, D.F: FCE y El Colegio de México, 1993), y, *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI – XVIII* (México, D.F: FCE y El Colegio de México, 2004).

¹⁶. Luis Vitale (1927 – 2010). Fue un historiador, filósofo y activista político argentino, fue reconocido por sus importantes aportes a la historiografía latinoamericana desde un enfoque de la historia social y política con una perspectiva marxista. Algunas de sus obras más importantes son, *La Mitad Invisible de la Historia. El protagonismo social de la mujer latinoamericana* (Buenos Aires: Sudamericana – Planeta, 1987), *Introducción a una Teoría de la Historia para América Latina* (Buenos Aires: Planeta, 1992), e, *Historia Social Comparada de los Pueblos de América Latina* (Punta Arenas: ATELI, 1998).

por sus creencias religiosas, sus orígenes o su sexualidad). En Borja, hay un importante nexo de estos sujetos históricos con la religión como elemento de sumisión, dominación y control de sus vidas, tanto en un entorno social como individual.

Casi una década después (nueve años), la historiadora española María de Jesús Torquemada Sánchez (2011)¹⁷, explora en su investigación el papel del Santo Oficio y su importante protagonismo en la construcción de sus narrativas de género en la cultura hispánica, alrededor de su trabajo, Torquemada Sánchez se centra en analizar cómo las distintas estructuras inquisitoriales no solo buscaban por medio del control los aspectos religiosos de la cultura, sino también regular y vigilar los roles femeninos y su comportamiento en la sociedad colonial del siglo XVII. Uno de los principales temas que la autora aborda son la relación de la mujer y la religión, en donde examina cómo las mujeres fueron vistas desde una dualidad, tanto como agentes del peligro espiritual, y su relación con el mal y lo demoníaco (practicantes de la herejía, la apostasía, la brujería y la hechicería); así como también guardianas de la moral religiosa (representadas en la mujer monja, la mártir, la mujer virgen).

También repercute en su trabajo, el tema del control social ejercido sobre la mujer, en él, Torquemada Sánchez analiza cómo el uso del aparato inquisitorial fue implementado para reforzar jerarquías y estructuras patriarcales, y como éste limitó las libertades de las mujeres bajo la excusa de preservar la ortodoxia católica, es interesante percibir en su trabajo cómo también las representaciones de la feminidad se dieron en la simbología del arte y la literatura de la época, las cuales de alguna u otra forma alimentaban imaginarios y miedos colectivos promovidos por el Santo Oficio.

Su trabajo es crucial para entender el entrecruce entre religión, poder y género en el contexto sociocultural y religioso hispánico, desde un enfoque particular en la Inquisición, la construcción de la feminidad y las dinámicas de poder, puede verse la influencia de autores ya mencionados

¹⁷. María Jesús Torquemada Sánchez, ‘‘Apuntes sobre inquisición y feminidad en la cultura hispánica’’, *FORO. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, Nueva Época*, n° 14, (2011): 101-118. <https://revistas.ucm.es/index.php/FORO/article/view/38211/36970>

anteriormente, como la historiadora Diana Luz Ceballos Gómez, así como, de Enrique Gacto Fernández¹⁸, Bartolomé Escandell¹⁹, y María Cristina Navarrete²⁰, quiénes han abordado profundamente temáticas como el derecho en los procesos inquisitoriales, la historia de los tribunales del Santo Oficio tanto en América como España, y la historia social de las minorías en la colonia como las mujeres y las negritudes en el Nuevo Reino de Granada.

También español, el historiador y psicólogo Luis Carlos Restrepo Martínez²¹, explora alrededor de su investigación cómo durante el siglo XVII el papel de las mujeres acusadas de brujería y hechicería por el Tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias, estuvo supeditado por los discursos religiosos que intervenían sobre las acusaciones, la mirada de la sociedad y los inquisidores. Se indaga igualmente, sobre los distintos significados que tenían las muy diversas prácticas mágico religiosas que se utilizaban en múltiples contextos sociales, políticos, religiosos y culturales de la época; en la tesis de Restrepo Martínez, se analiza el discurso inquisitorial y los testimonios de las mujeres condenadas por brujería y hechicería entre los años de 1610 a 1650.

Es interesante ver como un capítulo completo está dedicado a uno de los casos que nos corresponde, el de Lorenzana de Acereto, en él, el autor aborda su proceso inquisitorial y un poco de la vida de

¹⁸. Enrique Gacto Fernández (1944). Es un catedrático español de Derecho, especializado en historia del Derecho privado y procesos inquisitoriales. Algunas de sus obras más importantes son, *La filiación no legítima en el derecho histórico español* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1969), *La condición jurídica del cónyuge viudo en el Derecho visigodo y en los Fueros de León y Castilla* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975), y, *Estudios jurídicos sobre la Inquisición española* (Madrid: Dykinson, 2012).

¹⁹. Bartolomé Escandell (1924 – 2012). Fue un historiador español, especializado en historia de la Inquisición, y la historia de las Islas Baleares. Algunas de sus obras más sobresalientes son, *Historia de la Inquisición en España y América* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984), *Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio; Inquisición y sociedad peruanas en el siglo XVI*, en J. Pérez Villanueva (Dir.), *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes* (Madrid: Siglo XXI, 1980), y, *Teoría del discurso historiográfico* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1992).

²⁰. María Cristina Navarrete (falleció en 2024). Fue una historiadora colombiana, reconocida por su trabajo sobre la historia de la esclavitud. los cimarrones, los palenques y la diáspora judeoconversa en el Nuevo Reino de Granada. Entre sus principales publicaciones destacan, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena, siglo XVII* (Cali: Universidad del Valle, 1995), *San Basilio de Palenque: memoria y tradición. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano* (Cali: Universidad del Valle, 2008), y, *La diáspora judeoconversa en Colombia, Siglos XVI y XVII. Incertidumbres de su arribo, establecimiento y persecución* (Cali: Universidad del Valle, 2010).

²¹. Luis Carlos Restrepo Martínez, “El discurso de las condenadas; brujas y hechiceras en la Inquisición de Cartagena de Indias Siglo XVII (1610 – 1650)” (tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2012). <http://hdl.handle.net/10872/11993>

la acusada para poner en contexto el porqué de las acusaciones sobre ella, y los supuestos delitos que cometió.

Algunos de los aspectos claves en el trabajo de Restrepo Martínez, son el análisis del discurso inquisitorial, pues el autor examina y evalúa diferentes registros judiciales y actas inquisitoriales, para identificar diversas narrativas e imaginarios sobre la brujería y la hechicería construidos por el Tribunal del Santo Oficio, que repercutían negativamente sobre las acusadas y sus sentencias. Otro aspecto importante, es el rol de la mujer en la colonia y en la sociedad neogranadina, pues las mujeres, especialmente, pertenecientes a calidades sociales vulnerables como las esclavas y mestizas, fueron frecuentemente señaladas de ser portadoras del mal, de tener una relación con el Diablo o de ejercer prácticas mágicas como la brujería y la hechicería.

Restrepo Martínez estudia también las distintas dinámicas de poder entre la Iglesia, la religión católica y la sociedad colonial, evaluando como dicho control sobre las mujeres se reflejaba inconscientemente y directamente a través de discursos en contra de prácticas malignas, consideradas demoniacas, y las acusaciones por brujería y hechicería a mujeres servía como un elemento de orden social, en una sociedad rodeada de incertidumbre y desconocimiento.

El autor atribuye también en estas mujeres acusadas un cierto espíritu de agencia y resistencia, pues, aunque perseguidas, algunas mujeres de origen africano, utilizaban prácticas mágicas como herramientas de resistencia frente a la opresión, y además tenían la influencia y la posibilidad de repercutir con estas prácticas en algunas mujeres blancas y de la élite, como en el caso de Paula de Eguíluz.

Por parte de Restrepo Martínez, hay importantes contribuciones a este trabajo de grado, estas son: la revisión crítica de fuentes, pues denota un análisis detallado de algunos casos puntuales encontrados en archivos y sus fondos inquisitoriales, aportando de alguna u otra forma, una perspectiva renovada sobre la historia colonial del Nuevo Reino de Granada, y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias. Otra contribución relevante, es la visión interseccional en su investigación, pues en ella destaca cómo raza, género y clase social influyeron

en los procesos inquisitoriales, exponiendo así, las complejas dinámicas de discriminación, opresión y segregación que se daban en la colonia.

Entre las influencias más notables en torno a su investigación se puede vislumbrar el trabajo de historiadores como Henry Kamen²², René Millar Carvacho²³, y Nathan Watchel²⁴, quienes han tratado en sus obras e investigaciones la Inquisición española y su relevancia e influencia en la América colonial, los procesos de fe contra personas acusadas de brujería, hechicería, judeoconversos, los iluminados o ‘‘alumbrados’’ y su relación con el misticismo, entre otros delitos que fueron tratados por el Santo Oficio.

Retornando a la historiografía nacional, la historiadora colombiana Ana María Díaz Burgos (2013a, 2019b, 2020c)²⁵, quien es un referente en la actualidad como exponente e investigadora sobre el tema de la brujería como fenómeno histórico y social, en sus trabajos desarrolla diversos análisis históricos a través del rol de las mujeres, sus conocimientos y las distintas dinámicas de poder ejercidas sobre ellas por la Iglesia y la Inquisición, en la Cartagena colonial del siglo XVII.

²². Henry Kamen (1936). Es un historiador británico. Se ha especializado en la historia de España y Europa durante los siglos XVI y XVII, teniendo como énfasis temáticos de investigación la Inquisición española, desde una perspectiva que pone en tela de juicio la controvertida ‘‘leyenda negra’’, desafiando a la academia, y a diversas teorías instauradas durante años frente a la institución inquisitorial. Algunas de sus obras son, *La Inquisición española. Una revisión histórica* (Barcelona: Crítica, 1999), *La sociedad europea, 1500-1700* (Madrid: Alianza, 1986), y, *Los desheredados. España y la huella del exilio* (Madrid: Aguilar, 2007).

²³. René Millar Carvacho (1945). Es un historiador chileno, especializado en historia colonial y eclesiástica, teniendo como énfasis el estudio de la Inquisición en América durante la colonia, así como, las prácticas religiosas durante el Virreinato de Perú. Entre sus obras más destacadas se encuentran, *La Inquisición de Lima (1697-1820)* (Madrid: Deimos, 1998), *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima* (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile y Universidad Católica del Perú, 1998), y, *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano* (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2000).

²⁴. Nathan Wachtel (1935). Es un historiador y antropólogo francés. Especializado en la historia colonial de América Latina, teniendo como énfasis de estudio las sociedades indígenas y su impacto e interacción sociocultural durante la conquista y colonia, así como la historia de los judeoconversos en el territorio brasileño. Algunos de sus trabajos más importantes son, *La lógica de las hogueras* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), *La fe del recuerdo. Laberintos marranos* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), y, *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1997).

²⁵. a) Ana María Díaz Burgos, ‘‘A Cartography of Sorcery: Mapping the First Auto de Fe in Cartagena de Indias, 1614’’, *Colonial Latin American Historical Review* 1:3 (Summer 2013): pp. 243–272.

b) Díaz Burgos, ‘‘Tras la conjuración de brujería en Cartagena de Indias (1634-1636): retractaciones, espacios carcelarios y tortura’’, *Edad De Oro*, n.º 38 (octubre de 2019): pp. 315-27. <https://doi.org/10.15366/edadoro2019.38.017>

c) Díaz Burgos, *Tráfico de Saberes: Agencia Femenina, Hechicería e Inquisición en Cartagena de Indias (1610-1614)* (Madrid - Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2020).

En las obras de Díaz Burgos consultadas para este trabajo de grado, se puede presenciar el énfasis de cómo las mujeres utilizaron diferentes prácticas de carácter mágico y no institucionalizadas (como la hechicería y la brujería) como elementos de resistencia y agencia para negociar y resignificar sus vidas, sus condiciones y creencias en una sociedad profundamente patriarcal, jerarquizada y desigual.

La autora ve en la hechicería y la brujería ciertas formas de resistencia, pues varias mujeres de diferentes calidades sociales se involucraron en estas prácticas, no solo como una forma de creencia espiritual, sino también como una forma de táctica para resistir y sobrevivir a los entornos represivos en donde se encontraban condicionadas, ya fuera por la Iglesia, el hombre o la sociedad. Las redes creadas para esta agencia eran de gran importancia, pues denotaban como de mujeres a mujeres se transmitían de manera oral, con un carácter sumamente secreto sus conocimientos y prácticas, generando redes de aprendizajes que desafiaban de una u otra forma las estructuras oficiales de poder y conocimiento.

Las acusaciones a diferentes mujeres por parte del Tribunal de Cartagena de Indias, también denotaba las constantes tensiones sociales que se vivían en la época y que también se reflejaban sobre las mujeres que tenían conocimientos no admitidos por la Iglesia y la sociedad, los cuales generaban temor, pues se creía que estas mujeres tenían una alianza con el diablo, y el mal en sí mismo.

Díaz Burgos da voz a las mujeres cuya historia ha sido silenciada a lo largo del tiempo, mostrando cómo el conocimiento femenino operaba en los márgenes de una sociedad dominada por hombres y por el poder colonial, así como también examina los elementos clave del sistema represivo, incluyendo el uso de la tortura, las condiciones en los espacios carcelarios y las retractaciones de las acusadas en sus confesiones y testimonios, como parte del control social ejercido por la Inquisición. Entre las influencias y referencias teóricas y bibliográficas que usa la historiadora, se

encuentran autoras como Solange Alberro²⁶, Luz Adriana Maya Restrepo²⁷, y Fermina Álvarez Alonso²⁸, historiadoras también, quienes a lo largo de su profesión han desarrollado diferentes investigaciones y obras en torno a los estudios de género, y su relación con la brujería y la hechicería, así como también, la persecución por parte del Santo Oficio de la Inquisición en territorios de América.

Para este trabajo de grado ha sido importante la interdisciplinariedad, por eso se consultó parte de la obra del antropólogo español Gerardo Fernández Juárez (2014a, 2917b)²⁹, quién en sus trabajos analiza los diferentes sistemas de creencias que se instauraron en la América Latina colonial y cómo estos interactuaban con las jerarquías de poder y con la vida cotidiana de las distintas comunidades. Es importante destacar la relación entre antropología e historia por parte del autor, pues aplica herramientas interdisciplinarias para estudiar los diversos archivos históricos donde consultó procesos de fe por brujería, y en dónde desentraña el gran el impacto cultural y político que tuvo la Inquisición y otros sistemas represivos por parte de la Iglesia.

Fernández Juárez, investiga cómo las múltiples prácticas asociadas a la brujería y los aquelarres han sido representadas y enfrentadas en distintas épocas y regiones, desde la Península Ibérica

²⁶. Solange Alberro (1946). Es una historiadora de origen francés quien ha desarrollado sus investigaciones en torno a la historia colonial de Nueva España (actualmente México), especializándose en temas como la Inquisición, la mujer y la sociedad novohispana. Entre sus obras más relevantes encontramos, *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México* (México, D.F: El Colegio de México, 1987), *Inquisición y sociedad en México, 1571 – 1700* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1988), y, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades* (México, D.F: El Colegio de México, 2013).

²⁷. Luz Adriana Maya (1965). Es una historiadora colombiana. Se ha especializado en los estudios de género, la brujería en el Nuevo Reino de Granada y en las prácticas socioculturales y religiosas de los esclavos africanos en el Nuevo Reino de Granada. Algunos de sus trabajos más influyentes son, *Atlas de culturas Afrocolombianas* (Bogotá: Ministerio De Educación, 2002), *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005), y, *¡Mandinga Sea! África en Antioquia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2015).

²⁸. Fermina Álvarez Alonso (1961). Es una historiadora española, se ha especializado en temas como los estudios de género, las sociedades coloniales en Hispanoamérica, y la Inquisición. Entre sus obras más importantes destacan libros como, *Consagración y contemplación. El P. Morales, contemplativo e impulsor de vocaciones contemplativas* (Madrid: Encuentro, 1997), *La Inquisición en Cartagena de Indias durante el siglo XVII* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999), y, *Cum Petro et sub Petro. Primado y episcopado del Vaticano I al Vaticano II* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2020).

²⁹. a) Gerardo Fernández Juárez, “Un “Zugarramurdi” caribeño: Las brujas de Tolú y Cartagena (1633)”, *Revista Internacional de los estudios vascos*, Vol. 59, Nº. 1, (2014): 52 – 79.

b) Fernández Juárez, *Brujería y aquelarres en el mundo hispánico. Una antropología de contrastes* (Quito: Ediciones Abya -Yala, 2017).

hasta América Latina, centrándose en la cosmovisión y la cultura popular por parte de las comunidades que han creado y mantenido a lo largo del tiempo sistemas de creencias que mezclan elementos indígenas, africanos y europeos, algo común dado por el mestizaje y los sincretismos religiosos.

Es interesante percibir como el autor en uno de sus textos, analiza los paralelismos y semejanzas entre los juicios de brujería en Zugarramurdi, España, y el proceso inquisitorial llevado a cabo entre Tolú y Cartagena de Indias en 1633, el cual fue conocido como ‘las brujas de Tolú’, en él, Fernández Juárez examina cómo las creencias y prácticas vinculadas a la brujería fueron también abordadas por la Inquisición en el Caribe, destacando la constante presión entre los diferentes contextos culturales europeos, africanos e indígenas, y las dinámicas específicas del poder colonial en América Latina. Este enfoque de historia comparativa revela similitudes y divergencias en el tratamiento de los acusados de brujería en ambos escenarios y contextos.

También el autor, desde una mirada antropológica estudia el concepto del aquelarre en el mundo hispánico, donde gracias a este concepto, muchas de las manifestaciones de la brujería, o sobre ella, fueron percibidas y enfrentadas por las autoridades coloniales, eclesiásticas e inquisitoriales, y que fueron también resultado de la mezcla (sincretismo) de las muy diversas cosmovisiones mágico religiosas y espirituales indígenas, africanas y europeas, en las acusaciones asociadas a los delitos de fe por brujería y hechicería.

Destaca en Fernández Juárez, los diferentes contrastes culturales y políticos que influyeron de una u otra forma en la construcción del imaginario colectivo y religioso sobre la brujería en diferentes regiones del mundo hispánico y cómo han ido evolucionado a lo largo del tiempo, y la gran capacidad del autor de trazar conexiones entre el pasado y el presente en torno a estas prácticas y creencias.

Se pudo encontrar en los textos de Fernández Juárez, referencias e influencias bibliográficas y teóricas de autores como Fernando Cervantes³⁰, Manuel Tejado Fernández³¹, y Rafael Antonio Díaz Díaz³², quienes han desarrollado estudios sobre la sociedad de Cartagena de Indias en el siglo XVII, la brujería en el Nuevo Reino de Granada, así como, la diversidad de creencias religiosas en Hispanoamérica en la época colonial y su persecución por parte de la Inquisición.

Por su parte, el historiador puertorriqueño Pablo L. Crespo Vargas³³, enfatiza en su ponencia cómo las mujeres de las élites coloniales de la Cartagena de Indias del siglo XVII, utilizaban la magia como cierta forma de rebeldía mediada por la curiosidad y la diversión, frente al sistema patriarcal en el que solían ser víctimas por parte de sus esposos o familiares, en la ponencia, Crespo Vargas menciona tres casos puntuales de mujeres de la alta sociedad: Ana María de Olarreaga, Isabel Carvajal, y el que más nos compete para este trabajo de grado: Lorenzana de Acereto, estas tres mujeres fueron acusadas por los delitos de brujería y hechicería por el Tribunal de Cartagena de Indias, pero a diferencia de otras mujeres como las esclavas o las criollas pobres, gozaron de beneficios frente a sus sentencias, pues solo debieron pagar una cuota a la Inquisición (las cuales en gran parte les fueron devueltas pues se consideraron excesivas por parte de la Inquisición y fueron sometidas a apelación).

³⁰. Fernando Cervantes (1958). Es un historiador mexicano especializado en la historia social y cultural de Hispanoamérica en la colonia, así como también, en la historia de las religiones, y la conquista de América. Algunos de sus trabajos son, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización en Hispanoamérica* (Barcelona: Herder, 1996), *The Inquisition* (London: Catholic Truth Society, 2006), y, *Conquistadores. Una historia diferente* (Madrid: Turner Noema, 2021).

³¹. Manuel Tejado Fernández (Se desconoce fecha de nacimiento y muerte). Fue un historiador español, especializado en la historia social y cultural, con énfasis en la historia social de Cartagena de Indias, sus obras más reconocidas son, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1954), *Historia del Comercio* (Zaragoza: Librería General de Zaragoza, 1960), e, *Historia de la Cultura* (Zaragoza: Librería General de Zaragoza, 1972).

³². Rafael Antonio Díaz Díaz (Se desconoce fecha de nacimiento). Es un historiador colombiano, experto en estudios africanos y afrocolombianos, entre sus temas de investigación se encuentra el estudio de las diásporas africanas, así como, la historia cultural, y los estudios subalternos. Entre sus publicaciones más relevantes se encuentran, *Continentes. Atlas de Geografía e Historia* (Bogotá: Norma, 2000), *Esclavitud, región y ciudad: El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2001), y, *Africana. Aproximaciones, trazos y abordajes* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2020).

³³. Pablo L. Crespo Vargas, "Mujeres de la élite social cartaginense del siglo XVII y el uso de la magia como expresión de rebeldía". *En Ponencia en el V Coloquio de Historia de la Mujer*, 1 – 10. (Utua: Recinto de Utua, Universidad de Puerto Rico, 16 de marzo 2016).

Así como también sus sentencias fueron leídas en privado y en secreto para evitar el escándalo en la sociedad, y no fueron sometidas a realizar un auto de fe en público, a diferencia de la mayoría de mujeres que eran sentenciadas por estos mismos delitos.

Crespo Vargas menciona también que estas mujeres no hacían uso de estas prácticas por necesidad económica y financiera, sino como modo de diversión, y también mediadas por el desconocimiento y la búsqueda de respuestas o venganzas, generalmente a sus esposos o amantes, pues muchas eran maltratadas física y mentalmente, o sus parejas les eran infieles.

En esta ponencia, Crespo Vargas menciona como referencias a autores que han abordado el tema de la Inquisición tanto en Hispanoamérica como en Cartagena de Indias, como José Toribio Medina³⁴, y Pedro V. Sosa Llanos³⁵.

Para el 2018, la historiadora y antropóloga colombiana Angélica María Molina Bautista³⁶, para su tesis de maestría (con un enfoque en la historia social y cultural del Caribe colonial), explora la vida cotidiana, las prácticas culturales y de brujería de las comunidades africanas y afrodescendientes en la Cartagena de Indias del siglo XVII, como elemento de resistencia por parte de las mujeres, y cómo éstas usaban diversidad de prácticas espirituales y mágicas, para desafiar y burlar las múltiples estructuras de poder que vulneraban su integridad como personas esclavizadas.

En su tesis realiza un estudio detallado y exhaustivo sobre las mujeres de origen africano, y cómo algunas de ellas fueron procesadas por la Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, menciona algunos casos puntuales como el famoso proceso de las Brujas de Tolú y hace énfasis en dos mujeres relacionadas a este caso: Lucía Biáfara y Ana Carabalí (1625 – 1634), así como

³⁴. José Toribio Medina (1852 – 1930). Fue un historiador, abogado e investigador chileno, considerado un erudito y coleccionista de documentos que han servido para la preservación de la historia de su país. Entre sus trabajos más importantes se encuentran, *La Inquisición en Cartagena de Indias*, [1899] 2ª ed. (Bogotá: Editorial Carlos Valencia, 1978), *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)* (Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg, 1887), y, *La imprenta en Cartagena de las Indias (1809-1820). Notas bibliográficas* (Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1904).

³⁵. Pedro V. Sosa Llanos (1960 – 2011). Fue un historiador venezolano, especializado en historia social, entre sus temas de investigación se encuentran la Inquisición en Venezuela. Entre sus publicaciones más importantes se encuentra el siguiente libro, *Nos los inquisidores: El Santo Oficio en Venezuela* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005).

³⁶. Angélica María Molina Bautista, “Brujería, hechicería y vida cotidiana en mujeres de origen africano, procesadas en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII” (tesis de maestría en Estudios de Género, El Colegio de México, 2018).

también, en el territorio de Panamá con María López de Aguirre (1655), Juana de Estupiñán en Tunja (1656), y las Brujas de la Habana, con Ana de Brito (1656 -1660), todas ellas acusadas por los delitos de brujería y hechicería y trasladadas a Cartagena de Indias, para sus correspondientes procesos con el Tribunal del Santo Oficio.

Molina Bautista, también se enfoca en cómo las acusaciones de brujería y hechicería se entrelazaban con la vida cotidiana, la espiritualidad y las estrategias de resistencia de estas mujeres y cómo integraban prácticas espirituales propias de su herencia cultural, a menudo criminalizadas como brujería o hechicería, y la constante vigilancia por parte del Tribunal del Santo Oficio a las prácticas culturales y espirituales de las comunidades de origen africano. Es importante resaltar la influencia y mención de autores como Roger Bastide³⁷, María del Carmen Borrego Plá³⁸, y Nicolás del Castillo Mathieu³⁹, quienes han trabajado alrededor de las comunidades africanas y afrodescendientes en los territorios de América en la época colonial.

Por último, y con la publicación más reciente, de la mano de la interdisciplinariedad y en trabajo conjunto, los académicos colombianos⁴⁰: la educadora Pilar Vargas Arana, la antropóloga Luz Marina Suaza Vargas y el historiador Pablo Rodríguez Jiménez, trabajan en el capítulo dos de este libro sobre las hechiceras del Nuevo Reino de Granada, en él los autores ofrecen un análisis en donde se aborda el fenómeno de la hechicería y la brujería en el contexto colonial en el territorio

³⁷. Roger Bastide (1898 – 1974). Fue un sociólogo y antropólogo francés. Se especializó en las culturas africanas, y afrodescendientes de territorios como Brasil. Algunos de sus estudios más importantes son, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo* (Madrid: Alianza Editorial, 1969), *Sociología de la Religión* (Gijón: Jucar, 1985), y, *O Candomblé da Bahia* (São Paulo: Companhia Das Letras, 2001).

³⁸. María del Carmen Borrego Plá (1928 – 2011). Fue una historiadora española. Se especializó en historia social y económica, y enfatizó sus áreas de investigación en la historia colonial de América y la historia de la esclavitud de las comunidades africanas traídas al Nuevo Mundo. Sus obras más importantes son, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1973), *Cartagena de Indias en el siglo XVI* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1983), y, *El Jerez, hacedor de cultura. Génesis de una expansión: desde los orígenes hasta 1492* (Cádiz: Consejo Regulador del Vino de Jerez - Cajasol, 1998).

³⁹. Nicolás del Castillo Mathieu (1933 – 2007). Fue un historiador, abogado e intelectual colombiano. Se especializó en historia de la esclavitud en América y la historia colonial de Colombia. Algunas de sus publicaciones más importantes son, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos* (Bogotá: Instituto Caro y cuervo, 1982), *Descubrimiento y conquista de Colombia (1500 – 1550)* (Bogotá: Gamma,1990), y, *Así es Cartagena* (Bogotá: Gamma, 1997).

⁴⁰. Pilar Vargas Arana, Luz Marina Suaza Vargas, Pablo Rodríguez Jiménez - *Otros mundos en este. Ritos, prácticas y creencias esotéricas en Colombia* (Bogotá: Ariel, 2022). Capítulo 2. Las hechiceras del Nuevo Reino de Granada: 45 – 87.

neogranadino, explorando el papel de las mujeres acusadas de estas prácticas por la Inquisición por medio de cinco casos puntuales: el de Juana García (siglo XVI), Lorenzana de Acereto, María Ramírez, Paula de Eguiluz (siglo XVII) y Cipriana Parra (siglo XIX).

También se exploran temas relevantes para esta investigación, algunos de ellos son: la persecución inquisitorial de la hechicería y la brujería, donde por medio de estos casos y sus procesos judiciales contra estas mujeres, se permite evidenciar que por medio de estas acusaciones también se registraban desigualdades sociales, discriminación, tensiones de carácter cultural, económico y religioso, donde la mujer se consideraba un chivo expiatorio como medio para culpabilizarla sobre diferentes problemas sociales, creencias y supersticiones.

Otro tema es el de las prácticas culturales y espirituales, pues los autores en este capítulo y en relación con cada uno de los casos, hace hincapié sobre las creencias y rituales asociados con la brujería y la hechicería, y como estaban relacionados también con un profundo sincretismo que estaba vinculado a tradiciones de carácter religioso a las culturas indígenas, africanas, y el catolicismo traído por los españoles, pues se ejemplifican algunos rituales en los que además de oraciones, instrumentos y artilugios también se relegaban al papel de la mujer, pues solo era posible realizarse entre ellas y que se integraban también a la vida cotidiana de las mujeres en la colonia sin importar su calidad social: hechizos contra la infidelidad, el mal de amor, los maltratos físicos y psicológicos, la atracción sexual, e incluso el aborto.

Es importante recalcar como los temas de la figura de la hechicera y la bruja, estaban también supeditados al control social y de la mujer, ya que, las mujeres, especialmente aquellas en condiciones y posiciones de vulnerabilidad, eran percibidas como portadoras de poderes sobrenaturales, relacionados con el mal o malos presagios, y por lo cual, dichas percepciones de la sociedad las convertían en un blanco fácil de la represión y la vulneración de su individualidad, así como, el poder que ejercía la Iglesia por medio de la Inquisición, servía también como elemento de control, tanto mental, como físico y social, y permitía que las mujeres siguieran siendo jerarquizadas, criminalizadas y maltratadas.

Para concluir, en la construcción de este capítulo se evidencia la mención e influencia de autores como María Tausiet⁴¹, Sonia Göggel⁴², y César Aguirre⁴³, quienes han centrado sus investigaciones en las creencias religiosas, la historia de las religiones y teniendo como tal, diversas publicaciones sobre la brujería y la hechicería, tanto en Europa, como en Colombia.

4.2. Historia de la brujería, hechicería e inquisición en Europa: Un recorrido de la Edad Media a la mirada transnacional

Para poder comprender la construcción del imaginario colectivo y social en torno a la brujería y su persecución en Cartagena de Indias del siglo XVIII, es necesario exigirse, en primer lugar, un análisis desde los cimientos historiográficos que lo preceden en el contexto europeo. La tradición inquisitorial, las prácticas judiciales y las creencias populares que se desplegaron en el Nuevo Reino de Granada, tienen una genealogía que se remonta a los procesos de consolidación de la autoridad eclesiástica y estatal en Europa desde la Edad Media. Por esta razón, resulta fundamental revisar la producción historiográfica que, desde enfoques diversos y complementarios, han analizado el fenómeno de la brujería, la hechicería y la Inquisición en el contexto europeo, permitiendo establecer un diálogo que sirva de base para una comprensión transnacional y comparativa.

El historiador francés decimonónico Jules Michelet, con *La bruja*⁴⁴ (*La Sorcière*, libro publicado originalmente en 1862), fue pionero en la representación de la bruja como figura femenina

⁴¹. María Tausiet (1963). Es una historiadora española, quién se ha especializado en historia de las religiones, teniendo como enfoque las creencias y prácticas religiosas. Es autora de obras como, *Un Proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispado de Zaragoza: (contra Catalina García, vecina de Peñarroya)* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988), *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el s. XV* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2000; 2.ª ed. Madrid: Turner, 2004), *Los posesos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución* (Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 2002).

⁴². Sonia Göggel (Se desconoce fecha de nacimiento). Es una antropóloga y etnógrafa colombiana, quien ha tenido relevancia como investigadora en la Universidad de los Andes, se ha especializado en diversas temáticas, donde resaltan los estudios sobre la magia, la brujería y la Inquisición en la España moderna y sus colonias, así como, los indígenas chimilas. Es autora de publicaciones como, ‘Jaques Rossiaud, La Prostitución en el Medioevo’, *Historia Crítica* 01 (1989): 93 -97. <http://journals.openedition.org/histcrit/28237>

⁴³. César Aguirre (Se desconoce fecha de nacimiento). Es un historiador colombiano, especializado en historia social y cultural de Colombia, teniendo como enfoque la medicina tradicional, la brujería y la Inquisición en la época colonial. Su publicación más destacada es, "El Paradigmático caso de Cipriana Parra. Una anciana curandera del altiplano cundiboyacense en el emprendimiento en la república neogranadina", (Tesis de pregrado. Universidad Externado de Colombia, 2012).

⁴⁴. Jules Michelet, *La bruja* (Barcelona: Labor, 1984).

reprimida por las estructuras patriarcales y eclesiásticas del Antiguo Régimen, esta es una obra profundamente enraizada en el romanticismo y en su visión particular de la historia, es un texto a medio camino entre el ensayo histórico y la narrativa literaria. Su enfoque, aunque no responde a los parámetros historiográficos contemporáneos y actuales, introduce precedentes desde una visión simbólica que humaniza e individualiza a las acusadas y las convierte en sujetos históricos de resistencia y agencia. Michelet no solo plantea en este texto una narrativa alternativa al discurso inquisitorial que estaba ligado a las estructuras de poder, sino que inaugura una sensibilidad crítica política y sociocultural que influenciaría a múltiples investigaciones posteriores sobre la mujer bruja y su represión. Su trabajo, aunque un poco mal entendido más como una obra literaria que a un tratado histórico, permanece como un hito interpretativo que buscó resignificar el papel de la mujer en la historia de la brujería desde un contexto europeo.

Varias décadas después, el historiador italiano Carlo Ginzburg, y de quien ya se ha hablado con anterioridad, en su obra *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre* (1991)⁴⁵, introduce una metodología desde su conocida microhistoria, en donde se centra en las creencias religiosas y mágicas de los campesinos europeos desde la visión reinterpretada por los inquisidores. A diferencia de Michelet, Ginzburg se apoya en un exhaustivo trabajo de fuentes documentales, y propone que muchas de las acusaciones de brujería respondían a la persistencia de religiones populares precristianas, y las particularidades de individuos marginados como leprosos, judíos, musulmanes, herejes y mujeres, leídas por la Inquisición como manifestaciones demoníacas, el papel del Aquelarre es fundamental, y se entiende como una reunión nocturna donde brujas y brujas se reunían en secreto para hacer pactos y ritos con el demonio.

Esta lectura establece un puente entre la cultura popular y la construcción del enemigo interno, destacando la tensión entre la normatividad del poder eclesiástico y las prácticas rituales y mágico religiosas de carácter comunitario, sirviendo como ejemplo paradigmático del modo en que el discurso de la brujería fue una construcción impuesta sobre creencias autóctonas indoeuropeas, por el aparato inquisitorial.

⁴⁵. Carlo Ginzburg, *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre* (Barcelona: Muchnik, 1991).

Julio Caro Baroja (1995a, 2003b,2006c)⁴⁶, quien fue un importante antropólogo e historiador español, retoma y amplía estas interpretaciones desde un enfoque histórico-antropológico. Caro Baroja analiza los contextos sociales, económicos y culturales en los que se desarrollaron las persecuciones. Su trabajo se centra especialmente en el País Vasco y Navarra, regiones donde las tensiones locales y la figura del inquisidor se entrelazan con la conflictividad social. Caro Baroja coincide con Ginzburg en la necesidad de entender el fenómeno como una construcción cultural, pero incorpora la dimensión institucional del Santo Oficio y la forma en que este interactúa con las denuncias vecinales y la cultura popular. Su estilo, profundamente ensayístico, le permite entrelazar la erudición con una mirada reflexiva que enfatiza el carácter simbólico del inquisidor como figura de poder.

Desde una línea estructuralista, el historiador francés Jacques Le Goff, en su obra *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XVI-XVIII* (1998)⁴⁷, no aborda directamente la brujería, pero ofrece una interpretación crucial para comprender el papel de las desviaciones religiosas como mecanismos de control social. Desde la perspectiva de la historia de las mentalidades, Le Goff sitúa la persecución de las herejías dentro de una larga duración donde la Iglesia se configura como institución reguladora de la moral, y del comportamiento social y colectivo.

Esta perspectiva permite contextualizar la cacería de brujas que sufrió Europa a través de varios siglos, como una manifestación más desde la lucha contra la disidencia, conectando así también, con la mirada de Caro Baroja sobre el papel de la Inquisición en la construcción del orden social. Le Goff aporta, un marco teórico general que complementa las miradas específicas sobre la brujería, anclando el fenómeno en las estructuras del poder eclesiástico y su lógica de disciplinamiento, represión, culpa y miedo tanto en la sociedad como en los individuos.

⁴⁶. a) Julio Caro Baroja, *De nuevo sobre la historia de la brujería (1609 – 1619)* (Navarra: Gobierno de Navarra, 1995).

b) Baroja, *Las brujas y su mundo* (Madrid: Alianza, 2003).

c) Baroja, *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio* (Madrid: Alianza, 2006).

⁴⁷. Jacques Le Goff, *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XVI – XVIII* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1998).

Silvia Federici (2004a, 2021b)⁴⁸, historiadora y filósofa italo-estadounidense marxista, aporta al tema de la brujería una mirada desde la acumulación capitalista, desde una visión radical al problema, parte de una perspectiva marxista y feminista, planteando que la caza de brujas fue una estrategia central para el surgimiento del capitalismo, ya que, permitió el control del cuerpo femenino, la desarticulación del saber ancestral y la subordinación del trabajo reproductivo.

Federici retoma elementos simbólicos propuestos anteriormente por Jules Michelet, pero los reinterpreta desde una crítica materialista que vincula la persecución de mujeres con la instauración de nuevas formas de explotación económica y disciplinamiento y represión social. En su planteamiento, el cuerpo femenino es el territorio sobre el cual se impone un nuevo orden disciplinario, no solo desde la religión sino desde la economía política emergente, convirtiendo la figura de la bruja en emblema de una resistencia derrotada por el capital y la explotación de la mujer.

El historiador danés Gustav Henningsen, considerado uno de los mayores folkloristas expertos en el estudio de la brujería y la Inquisición en Europa, en su obra *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española* (2010)⁴⁹, introduce una perspectiva innovadora al analizar el papel de ciertos inquisidores que actuaron como defensores de las acusadas. Su trabajo revela la existencia de tensiones internas dentro de la estructura institucional del Santo Oficio y cuestiona la imagen unívoca del inquisidor como agente del terror y culpa. Esta perspectiva se complementa y genera una visión dialéctica, con la lectura del *Malleus Maleficarum*, lo que permite también observar los contrastes entre la teoría represiva y la práctica judicial, así como, la extensa complejidad del aparato inquisitorial. Henningsen aporta una necesaria matización que humaniza, incluso, algunos sectores de la propia Inquisición, lo cual complejiza el juicio histórico sobre el fenómeno que se trabaja en esta investigación.

⁴⁸. a) Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de sueños, 2004).

b) Federici, *Brujas, caza de brujas y mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños, 2021).

⁴⁹. Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española* (Madrid: Alianza, 2010).

Finalmente, el *Malleus Maleficarum*⁵⁰ (publicado originalmente en 1486), escrito por los inquisidores y frailes dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jakob Sprenger constituye un texto fundacional de los tratados y textos inquisitoriales, los cuales la consolidaron el discurso demonológico y misógino que justificó la caza de brujas y persecución masiva de mujeres durante siglos.

Aunque su inclusión en este estado del arte puede parecer anacrónica desde una perspectiva historiográfica, su valor radica en el impacto doctrinal que tuvo en la construcción de la figura de la bruja como enemiga de la fe cristiana y del orden social que la mujer debía representar. Esta obra, sistematiza las sospechas sobre las mujeres, su sexualidad, sus saberes y su relación con el demonio, estableciendo una lógica persecutoria que influyó tanto en los procesos judiciales como en el imaginario colectivo.

Su lectura permite comprender no solo los fundamentos ideológicos de la represión, persecución y sentencia, sino también, los marcos conceptuales que historiadores como Federici, Caro Baroja o Ginzburg han problematizado desde distintas perspectivas. *El Malleus* es, por tanto, una fuente imprescindible y necesaria para rastrear la genealogía y el origen del miedo, del control social y de la institucionalización de la violencia contra las mujeres en nombre de la fe.

En conjunto, esta revisión cronológica e intertextual evidencia la riqueza de enfoques desde los cuales se han abordado el fenómeno de la brujería y la Inquisición en Europa. Lejos de tratarse de una historia lineal, se trata de un campo en constante relectura, donde convergen la historia cultural, la antropología, la teoría feminista y los estudios del poder. Estas interpretaciones resultan esenciales para abordar los casos del Nuevo Reino de Granada, pues muchas de las prácticas y discursos que se consolidaron en Europa fueron posteriormente trasladados, adaptados y reinterpretados en el contexto colonial. La especificidad de Cartagena de Indias, marcada por una estructura social jerarquizada y racializada, obliga a reconsiderar las categorías europeas desde una perspectiva situada, sin perder de vista sus orígenes y proyecciones transnacionales. Así, el análisis comparativo permite identificar las continuidades y rupturas entre las experiencias europeas y

⁵⁰. Heinrich Kramer, Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum* (Madrid: Verbum, 2020).

americanas, enriqueciendo la comprensión de los procesos de persecución, sentencia y resistencia en ambos contextos históricos.

4.3. Brujería, hechicería e inquisición desde el contexto Hispanoamericano

Abordar el fenómeno de la brujería, la hechicería y la Inquisición en el Nuevo Reino de Granada no puede desligarse del contexto más amplio de la Hispanoamérica colonial. Las dinámicas de persecución, represión, juicio y sentencia, de la mano del control social adquirieron características propias en los territorios americanos, marcadas por la interacción entre estructuras de poder europeas y realidades sociales profundamente diversas y sincréticas, tanto en términos étnicos, culturales, sociales, como religiosos. Así, resulta imprescindible considerar una historiografía que se ha centrado en comprender cómo se resignificaron en América los discursos y prácticas heredados y traídos desde Europa.

La historiadora francesa, nacionalizada mexicana, Solange Alberro, en su obra *Inquisición y sociedad en México, 1571–1700* (1988)⁵¹, presenta un análisis minucioso del funcionamiento del Santo Oficio en el virreinato de la Nueva España, destacando su carácter profundamente adaptativo. La autora muestra cómo la Inquisición no solo operó como una institución represiva, sino también como una estructura de mediación entre diferentes calidades sociales. Alberro subraya que el Santo Oficio en Hispanoamérica no replicó de forma mecánica el modelo peninsular, sino que se adaptó y transformó al interactuar de diferentes maneras con un entorno en el que convergían indígenas, criollos, mestizos, esclavizados africanos y europeos, lo que se entiende como el mestizaje y el sincretismo que representa al continente americano.

Esta interacción dio lugar a formas de control social que, si bien se sustentaban en la doctrina católica, estaban profundamente marcadas por la lógica colonial. La autora también identifica cómo las denuncias de brujería y superstición eran utilizadas estratégicamente dentro de las comunidades locales, reflejando tensiones sociales más amplias y complejas.

⁵¹. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571 – 1700* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).

Por su parte, el historiador mexicano Fernando Cervantes, en su texto *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización en Hispanoamérica* (1996)⁵², realiza una revisión crítica del papel del diablo en la construcción del imaginario religioso y cultural colonial. Cervantes argumenta que la evangelización de los pueblos originarios estuvo atravesada por la necesidad de identificar en sus creencias, fenómenos religiosos, y rituales manifestaciones del demonio.

De esta manera, el discurso demonológico no solo justificó la empresa evangelizadora e inquisitorial, sino que también sirvió como instrumento de imposición cultural y control ideológico. Su análisis permite comprender cómo el diabolismo fue de una u otra forma, una herramienta clave en la configuración de una hegemonía espiritual y social que vinculó las prácticas religiosas indígenas con la brujería y la hechicería, redefiniendo los marcos de la otredad dentro del orden colonial. Cervantes contribuye, así, a una lectura crítica y necesaria sobre la manera en que se trasplantaron (y distorsionaron) los conceptos europeos de herejía, brujería y hechicería para adaptarlos a la lógica de dominación en Hispanoamérica.

Finalmente, el estudio de la historiadora estadounidense Susan Midgen Socolow (con traducción del inglés al español por la escritora argentina Luisa Fernanda Lassaque), en la obra *Las mujeres en la América Latina colonial* (2016)⁵³, ofrece una mirada de género sobre las dinámicas sociales, jurídicas, religiosas y culturales que afectaron a las mujeres en los territorios coloniales. La historiadora explora cómo las representaciones de la feminidad en América Latina estuvieron atravesadas y marcadas por una profunda doble moral impuesta tanto por el patriarcado colonial como por la Iglesia y sus instituciones eclesiásticas, como el Santo Oficio de la Inquisición.

En este marco interpretativo, la figura de la mujer acusada de brujería y hechicería, adquiere particular relevancia, al ser entendida como portadora de saberes populares, curativos y espirituales que desafiaban el orden establecido. Socolow evidencia cómo el control del cuerpo, la mente y la

⁵². Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización en Hispanoamérica* (Barcelona: Herder, 1996).

⁵³. Susan Midgen Socolow, Luisa Fernanda Lassaque (traductora), *Las Mujeres En La América Latina Colonial* 1a. ed. (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016).

sexualidad femenina en el contexto colonial se vinculó estrechamente con las acusaciones de brujería y hechicería, lo cual revela una continuidad (pero también una especificidad) con respecto al modelo europeo inquisitorial. Su enfoque permite visibilizar el papel central de las mujeres en la vida cotidiana colonial, tanto en la esfera pública como privada, y cómo la persecución de prácticas heterodoxas estuvo mediada por factores de género, clase y calidad social.

4.4. Brujería, hechicería, inquisición y magia: desde un contexto interdisciplinar

La comprensión de la brujería, la hechicería y la Inquisición en el Nuevo Reino de Granada exige un enfoque interdisciplinar que supere las fronteras de la historia institucional o meramente religiosa. Las dimensiones sociales, simbólicas, culturales y filosóficas de estos fenómenos requieren ser analizadas a partir de marcos teóricos y metodológicos que provienen de la antropología, la sociología y la filosofía. Este cruce de saberes nos permite enriquecer la mirada historiográfica, especialmente cuando se trata de entender la complejidad de las calidades sociales, las prácticas culturales cotidianas y los discursos de poder que moldearon la vida pública y privada de los sujetos en la colonia.

Desde la historia social, los aportes del historiador colombiano Jaime Jaramillo Uribe, en su artículo *Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada* (1965)⁵⁴, abrieron una discusión crucial sobre la estratificación colonial haciendo hincapié al término que se usará en este trabajo de grado: ‘calidades sociales’, particularmente, en relación con el mestizaje.

Su estudio permite la comprensión de las calidades sociales como construcciones culturales e históricas, profundamente vinculadas al ordenamiento del poder colonial. Este enfoque es clave para analizar cómo las mujeres acusadas de brujería eran ubicadas en lugares específicos del espectro social, cultural y religioso, definiéndose según su origen étnico, condición económica y reputación moral.

⁵⁴. Jaime Jaramillo Uribe, “Mestizaje Y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del Siglo XVIII”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, no. 3 (1965): 21–48. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29674>.

Desde la perspectiva antropológica, el antropólogo austrohúngaro Bronislaw Malinowski, en su obra clásica *Magia, Ciencia y Religión* (publicada originalmente en 1948) (1994)⁵⁵, plantea que la magia no puede ser analizada desde una mirada reduccionista ni como mera superstición, sino como un sistema de conocimiento con lógica propia, inserto en el tejido social y cultural. Esta perspectiva nos permite interpretar las prácticas mágico-religiosas no como desviaciones, sino como formas de comprensión del mundo profundamente significativas para los actores sociales y los individuos en sí mismos. Aplicado al contexto colonial, este enfoque ayuda a entender por qué ciertas mujeres fueron vistas como portadoras de saberes peligrosos, al tiempo que revela las tensiones entre cosmologías populares, sincretismos religiosos, y discursos oficiales.

Las investigaciones de diversos autores compiladas por la edición de la antropóloga colombiana Beatriz Castro Carvajal en el *Historia de la vida cotidiana en Colombia* (1996)⁵⁶, destacan la importancia de los aspectos domésticos, laborales y culturales en la configuración del orden social. Las prácticas cotidianas (como la alimentación, el uso del espacio doméstico y las relaciones de vecindad) se convierten en claves para comprender cómo se vivía, se reproducía y también se resistía al control social en la sociedad colonial. Estas aproximaciones permiten vincular el estudio de la Inquisición con el análisis de la vida diaria y de las formas simbólicas que tejían lo público y lo privado.

El antropólogo y filósofo francés René Girard, en su libro *La violencia y lo sagrado* (2006)⁵⁷, aporta una clave para entender la dinámica del sacrificio y la construcción de la víctima expiatoria. Girard sostiene que las sociedades canalizan sus tensiones internas mediante la identificación de un "otro" sobre el cual se proyectan los miedos y el desorden. En el caso colonial, las mujeres acusadas de brujería encarnan esta función simbólica: se convierten en chivos expiatorios de las crisis morales, sexuales, espirituales, y sociales de su comunidad. Esta lectura permite comprender la función social de los juicios de brujería como rituales de culpa y purificación colectiva.

⁵⁵. Bronislaw Malinowski, *Magia, Ciencia y Religión* (Barcelona: Ariel, 1994).

⁵⁶. Editora. Beatriz Castro Carvajal, *Historia de la vida cotidiana en Colombia* (Bogotá: Grupo Norma, 1996).

⁵⁷. René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 2006).

Regresando a la disciplina histórica, la historiadora francesa Michelle Perrot, en *Mi historia de las mujeres* (2009)⁵⁸, introduce una dimensión autobiográfica y reflexiva que enriquece el análisis histórico de género. Perrot destaca la importancia de recuperar las voces femeninas invisibilizadas por la historia tradicional, y reivindica una historiografía que no solo analiza las estructuras del poder, sino también las experiencias individuales y colectivas de las mujeres. Su mirada permite pensar el estudio de la brujería desde una óptica necesaria y empática, que reconoce a las mujeres acusadas como sujetos históricos complejos, activos y resistentes.

El historiador colombiano Gregorio Saldarriaga, en *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada: siglos XVI y XVII*. (2011)⁵⁹, explora cómo los hábitos alimenticios, las prácticas culinarias y las creencias en torno a los alimentos formaban parte de la construcción identitaria y social en la colonia. La comida, como espacio simbólico, refleja relaciones de poder, de exclusión y de pertenencia. Esta perspectiva resulta clave para entender cómo los saberes femeninos y religiosos, ligados a la cocina y la salud podían ser interpretados como herejía, e incluso, hechicería o brujería en contextos de vigilancia inquisitorial por parte del Santo Oficio.

Los volúmenes editados por los historiadores Jaime Humberto Borja Gómez y Pablo Rodríguez, en el libro *Historia de la vida privada en Colombia. Las fronteras difusas del siglo XVI a 1880. V.I.* (2011)⁶⁰, aportan estudios fundamentales para entender la relación entre vida doméstica, poder y religiosidad. En particular, los capítulos de Diana Luz Ceballos y María del Pilar López revelan cómo el control de la vida privada, especialmente en relación con las mujeres, estuvo vinculado a la acción inquisitorial. Las tensiones entre el espacio público y el privado, entre la cristiandad impuesta y las creencias populares, permiten observar la Inquisición como un actor que intervenía activamente en la intimidad de los sujetos, redefiniendo las fronteras entre lo permitido, lo perseguido, y lo sancionado.

⁵⁸. Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).

⁵⁹. Gregorio Saldarriaga, *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada: siglos XVI y XVII* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2011).

⁶⁰. Editores. Jaime Humberto Borja, Pablo Rodríguez, *Historia de la vida privada en Colombia. Las fronteras difusas del siglo XVI a 1880. V.I* (Bogotá: Taurus, 2011). Capítulo: La vida en casa en Santa Fe en los siglos XVII y XVIII, María del Pilar López Pérez, pp. 83 – 106. Capítulo II. Los poderes y la cristiandad. Ante las llamas de la Inquisición, Diana Luz Ceballos Gómez, pp. 110 – 140.

Ahora, desde el ámbito de la sociología, la socióloga alemana Maria Mies, en *Patriarcado y acumulación a escala mundial* (2019)⁶¹, ofrece una mirada feminista y crítica sobre los vínculos entre la subordinación de las mujeres y la expansión del capitalismo. Mies argumenta que el cuerpo femenino fue uno de los primeros territorios colonizados por el capital, mediante la subordinación del trabajo reproductivo y el control de los saberes tradicionales. Esta visión permite releer los procesos inquisitoriales no solo como actos de censura y prohibición religiosa, sino también, como parte de una reorganización estructural del poder que implicaba la destrucción de formas de conocimiento no patriarcales ni mercantilizadas.

Finalmente, desde la filosofía posestructuralista, el filósofo e historiador francés Michel Foucault, en su texto clásico *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (publicado originalmente en 1975) (2023)⁶², ofrece herramientas esenciales para analizar las técnicas de poder, vigilancia y normalización que se implementaron a través de instituciones represivas como la Inquisición. Foucault identifica una transición desde formas de castigo público hacia mecanismos más sutiles de control social, centrados en el cuerpo y en la disciplina.

En el contexto del Nuevo Reino de Granada, esta perspectiva ayuda a pensar la Inquisición no solo como una institución represiva, sino también, como un dispositivo de poder y control que regulaba comportamientos, discursos y deseos, especialmente en relación con las mujeres y los sectores subalternos.

En síntesis, el análisis historiográfico y bibliográfico realizado en este estado del arte permite comprender que la brujería, la hechicería y la Inquisición, lejos de ser fenómenos exclusivamente religiosos, deben entenderse como expresiones complejas de dinámicas sociales, culturales y de poder, profundamente enraizadas en el contexto colonial hispanoamericano. Las fuentes revisadas evidencian que estos procesos no pueden ser estudiados sin considerar el entrecruzamiento de factores como el género, la raza, la clase y la cultura popular, articulados en torno a dispositivos de control, disciplina y exclusión.

⁶¹. Maria Mies, *Patriarcado y acumulación a escala mundial* (Madrid: Traficantes de sueños, 2019).

⁶². Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (Madrid: Siglo XXI, 2023).

El enfoque interdisciplinar adoptado ha demostrado la importancia de integrar perspectivas provenientes de la antropología, la sociología, la filosofía y la historia cultural, para dar cuenta no solo del funcionamiento institucional de la Inquisición, sino también de sus implicaciones en la vida cotidiana de los sujetos e individuos. En particular, se destaca cómo la construcción de las calidades sociales (entendidas como categorías históricas de jerarquización) incidió de forma decisiva en la selección, interpretación y sanción de comportamientos considerados erróneos y desviados, y los cuales debían sancionarse y corregirse.

Este recorrido ha permitido consolidar aproximaciones teóricas y metodológicas que han afianzado los estudios sobre mujeres brujería, magia e inquisición a lo largo del proceso histórico europeo y latinoamericano, terreno que se nos presenta más sólido para proponer distintos abordajes interpretativos.

El objetivo del siguiente acápite es remitirnos a la discusión de los tres casos puntuales de mujeres acusadas de brujería en la Cartagena del siglo XVII, ofreciendo claves para una lectura situada que reconozca las continuidades entre los discursos coloniales desde el centro a la periferia, discursos y prácticas de represión, en donde la resistencia y las formas de agencia femenina las encontramos desplegadas por las acusadas. Así, se propone una interpretación que no solo reconstruya las estructuras de dominación y poder, sino que también visibilice las estrategias simbólicas, las formas de resistencia y los márgenes de acción de quienes, desde los bordes, fueron parte activa de la historia: las mujeres.

Discusión

1. Una construcción histórica: imaginarios, modelos y representación de la brujería, la hechicería y la mujer en la historia neogranadina

A lo largo del extenso siglo XVII neogranadino, la construcción simbólica de la figura de la bruja y la hechicera se articuló desde una matriz de control moral, social y religioso que tenía como objetivo central regular el cuerpo y la palabra femenina, ya lo mencionaba Michelet, ‘‘No se toleraba que sus mujeres, sus hijas, fueran castas y honestas. Estas mujeres no tenían derecho a ser respetadas. Su honor no les pertenecía’’⁶³. Esta figura, lejos de ser homogénea, fue moldeada por una extensa red de imaginarios que cruzaban la tradición cristiana, el derecho inquisitorial, los saberes médicos coloniales y las creencias populares. En este sentido, la mujer acusada de brujería no era únicamente una transgresora religiosa, sino también una amenaza al orden establecido en términos sociales e intrínsecos.

Las representaciones sobre la brujería y la hechicería en el contexto neogranadino respondieron a modelos heredados del imaginario europeo medieval, pero adquirieron rasgos específicos en el espacio americano⁶⁴. En la sociedad colonial, la figura de la mujer sospechosa de prácticas mágicas fue asociada con sectores racializados, pobres, huérfanas, viudas, esclavas o curanderas, es decir, con mujeres que ocupaban posiciones marginales o ambiguas dentro del orden social, aunque por supuesto, también las mujeres de la élite, blancas criollas y peninsulares estuvieron inmersas en procesos de fe por ser sospechas de bujería y hechicería⁶⁵.

La bruja se convirtió en una categoría socialmente construida para señalar y sancionar a quienes desbordaban los límites establecidos por la moral cristiana y patriarcal.

El peso de las jerarquías sociales y raciales del periodo colonial incidió fuertemente en la forma en que se construyeron estas representaciones. En muchos casos, mujeres de origen africano o indígena, que conservaban saberes tradicionales y prácticas medicinales propias de sus culturas,

⁶³ Jules Michelet, *La bruja* (Barcelona: Labor, 1984), 28.

⁶⁴ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571 – 1700* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 19 – 24.

⁶⁵ Diana Luz Ceballos Gómez, ‘‘Los poderes y la cristiandad. Ante las llamas de la Inquisición.’’ En *Historia de la vida privada en Colombia. Las fronteras difusas del siglo XVI a 1880. V.1*. Editado por Jaime Humberto Borja Gómez y Pablo Rodríguez Jiménez, 110–140 (Bogotá: Taurus, 2011).

fueron rápidamente asociadas con lo prohibido, lo irracional o lo demoníaco. Esta asociación respondía a una lógica de dominación que buscaba no solo erradicar las costumbres ancestrales, sino también subordinar a los grupos sociales que las portaban. La hechicería, entonces, era una etiqueta proyectada sobre las mujeres que escapaban a los márgenes del control religioso y político⁶⁶.

Esta construcción simbólica fue reforzada por la acción del Tribunal del Santo Oficio, que a través de sus procesos judiciales configuró una imagen normativa de lo aceptable y lo peligroso. Las prácticas asociadas a la curación, el uso de hierbas, la adivinación, los rezos y conjuros eran susceptibles de ser interpretadas como actos demoníacos o herejes. En este marco, la hechicería no era comprendida como un simple acto supersticioso, sino como una forma de desobediencia espiritual y social. El aparato inquisitorial codificó estas acciones como delitos graves, lo que permitió ejercer un control sobre los cuerpos femeninos, sus saberes y su circulación dentro de la comunidad.

De igual forma, los discursos teológicos y jurídicos de la época reforzaron la imagen de la mujer como un ser más propenso al pecado, a la desviación y a la influencia demoníaca⁶⁷. La literatura inquisitorial, los manuales de confesión y los tratados de demonología construyeron una figura femenina que oscilaba entre la víctima del demonio y su colaboradora voluntaria. Esta ambigüedad facilitaba que cualquier comportamiento anómalo y suspicaz, cualquier rumor o enemistad, pudieran activar una sospecha y desencadenar un proceso inquisitorial.

Los procesos y sus posteriores autos de fe⁶⁸, las confesiones extraídas bajo coacción, las denuncias vecinales y los registros inquisitoriales conforman un registro que no solo evidencia la persecución, sino también la construcción de un discurso hegemónico sobre la mujer. Este discurso no era uniforme, sino que se nutría de tensiones sociales, rivalidades personales, prejuicios étnicos y miedos colectivos, por lo que la imagen de la bruja respondía tanto a los intereses del poder como

⁶⁶ Angélica María Molina Bautista, ‘Brujería, hechicería y vida cotidiana en mujeres de origen africano, procesadas en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII’ (tesis de maestría, El Colegio de México, 2018), 1- 2. <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/mg74qm37v?locale=es>

⁶⁷ Heinrich Kramer, Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum* (Madrid: Verbum, 2020), 49 - 50.

⁶⁸ Alberro, *Inquisición y sociedad*, 66 – 69. Ver también Anexo A.

a la imaginación social, y su construcción fue resultado de una interacción entre agentes institucionales, religiosos y populares.

En los espacios de sociabilidad cotidiana (el hogar, la cocina, la plaza, las fiestas, la iglesia) se configuraban también las bases de estas representaciones. La mujer que conocía remedios, que hablaba sola, que tenía conocimientos sobre la fertilidad, la natalidad, o los sueños, podía ser rápidamente señalada. La frontera entre lo permitido y lo prohibido era difusa e inestable, y esa ambigüedad convertía a la hechicera y a la bruja en figuras ambivalentes: por un lado, se les temía y se les castigaba; por otro, se les consultaba y se recurría a ellas en momentos de crisis personales. Esta contradicción revela que la brujería y la hechicería no eran solo unos imaginarios represivos, sino también unas expresiones simbólicas del deseo popular por acceder a otras formas de saber y poder.

La representación de la bruja en la historia neogranadina no fue una invención aislada, sino una construcción histórica alimentada por imaginarios colectivos, modelos culturales importados y mecanismos de exclusión social estructurada. La hechicería y la brujería, fueron tanto unas acusaciones como unas etiquetas simbólicas que permitían controlar, disciplinar y silenciar a aquellas mujeres que ocupaban un lugar incómodo para el orden colonial.

Este proceso de construcción discursiva es clave para comprender las dinámicas de género, poder y agencia en el contexto del tribunal inquisitorial de Cartagena de Indias durante el siglo XVII. Comprender esta construcción histórica implica también reconocer que detrás de cada expediente inquisitorial consultado se halla no solo una historia individual, sino también una estructura de representación que se sostenía sobre el miedo y el silencio, el deseo de control y la necesidad de afirmar una visión única del mundo.

1.1. La Inquisición: una Institución al servicio de la fe y en contra de la brujería

La Santa Inquisición surge en la Edad Media⁶⁹. Se fundó en el año de 1184 en una zona al sur de Francia llamada Languedoc para combatir principalmente la herejía de los cátaros y valdenses, quienes se establecieron y difundieron por Europa Occidental a mediados del siglo X, estas sectas se lograron arraigar hacia el siglo XII⁷⁰.

En el año de 1249 se fundó en el reino de Aragón la primera inquisición “estatal” conocida. En la Edad Moderna, se unió Aragón con Castilla y ésta se extendió por todo el territorio dándose a conocer de manera general como la “Inquisición española” (1478 – 1821), la cual estuvo bajo el control directo de la monarquía hispánica⁷¹. Y que posteriormente se extendió a los territorios colonizados en América, también funcionó bajo el mando del Reino de Portugal la Inquisición portuguesa, que se extendió también a Brasil (1536-1821), y bajo el mando vaticano la Inquisición romana (1542, para el año de 1965 se reajustó, y hasta el día se conoce como La Congregación para la doctrina de la Fe⁷²).

Aunque en los países con fieles mayoritariamente protestantes⁷³ también se dieron persecuciones, en esta situación particular, fue, contra los propios católicos, contra reformistas radicales (conocidos como anabaptistas) y contrasupuestos acusados practicantes de brujería y magia. Los tribunales se conformaban con base en el marco del poder real o local y estos no constituyeron una institución específica.

La Inquisición real logró establecerse en la Corona de Castilla en el año de 1478, por la bula papal de Sixto IV: “*Exigit sinceræ devotionis*”, cuyo fin era combatir las prácticas judaizantes de los

⁶⁹ Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez, y Emma Cecilia Luque de Salazar, *Cincuenta Años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. Vol.1. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997), 41 - 42.

⁷⁰ Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición V.1*, 43 -46.

⁷¹ *Ibíd.*, 67 – 68.

⁷² Dicasterio para la Doctrina de la Fe, “Perfil – Historia”. Acceso el 06 de junio de 2025. <https://www.doctrinafidei.va/es/profilo/storia.html>

⁷³ Splendiani, “Los protestantes y la Inquisición,” *Anuario Colombiano de Historia Social Y de La Cultura*, no. 23 (1996): 6–31. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16430>.

judeoconversos en Sevilla⁷⁴. A diferencia de los preceptos de la Inquisición medieval, esta dependió de manera directa de la monarquía, es decir, de los Reyes Católicos⁷⁵.

Posteriormente al ser emitida una bula en 1483⁷⁶, la Inquisición se extendió por diferentes territorios de España, como los de la Corona de Aragón, incluyendo Sicilia y Cerdeña, y que se desplazó posteriormente, también a los territorios americanos (hubo tribunales en México, Lima y Cartagena de Indias), se nombró Inquisidor General a Tomás de Torquemada⁷⁷.

La Inquisición fue la única institución común para los españoles, con distinción de la propia Corona, la cual sirvió como un instrumento de poder real⁷⁸. Era un organismo interestatal, que actuaba de ambos lados entre las dos coronas de Castilla y Aragón. La Inquisición española⁷⁹ realizó su actividad en sus territorios americanos conquistados a través de los tres tribunales específicos, o también llamados tribunales del Santo Oficio: Los de Lima y México (Virreinato del Perú y Nueva España, que se fundaron en 1579)⁸⁰ y el de Cartagena de Indias (en 1610).

En el resto de las colonias en América, también funcionó esta institución por medio de un comisario y el sistema de notarios y familiares⁸¹ (quiénes eran considerados como delatores oficiales). En Brasil, estuvo al mando de la “Inquisición Portuguesa” la cual estaba bajo el dominio de la jurisdicción del tribunal de Lisboa y que actuaba a través de “visitas inquisitoriales” (se le consideraba un tribunal itinerante).

En Cartagena de Indias se establece en 1610 un nuevo tribunal, para mejorar la sobrecarga y responsabilidades de los ya establecidos tribunales de los Virreinos de Perú y de Nueva España. El tribunal de Cartagena de Indias, impartía autoridad sobre los arzobispados en América Central

⁷⁴. Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición V.I.*, 69.

⁷⁵. *Ibíd.*

⁷⁶. *Ibíd.*, 71.

⁷⁷. *Ibíd.*

⁷⁸. *Ibíd.*, 72.

⁷⁹. Ver Anexo B.

⁸⁰. *Ibíd.*, 85 – 106.

⁸¹. Ver Anexo C.

y los territorios del norte de América del Sur, los principales territorios serían: Santa Fe de Bogotá, Santo Domingo, Panamá, Santiago de Cuba, Santa Marta, entre otros⁸².

El tribunal de Cartagena de Indias, y tal como lo indica Ceballos Gómez:

(...) Se ocupará consecuentemente con la brujomanía en el período comprendido desde la fecha de su fundación hasta aproximadamente 1680, yendo en contravía de las directrices dictadas por la Suprema [Inquisición] en Madrid. Será el único lapso en el que la brujería diabólica, resabio de herejía, representará una preocupación seria para este Tribunal y las víctimas serán los negros, los mulatos, mujeres blancas y unos pocos hombres blancos⁸³.

Sería un punto relevante para los procesos por brujería en el territorio suramericano, siendo incluso uno de los tribunales más importantes al lado del tribunal del Virreinato del Perú. Tal como lo menciona la autora, en Cartagena de Indias se llevarían principalmente procesos contra mujeres blancas (españolas y criollas) y mujeres negras y de ascendencia africana, noteniendo registro en este tribunal de mujeres indígenas acusadas (ya que, según lo estipulaba La Real Cédula de 1569⁸⁴, emitida por Felipe II, prohibió al Santo Oficio procesar a los indígenas en los territorios americanos, en razón de su condición de neófitos en la fe cristiana. La instrucción y corrección de sus prácticas religiosas quedó así en manos del clero doctrinero, fuera del ámbito inquisitorial formal).

Esta distinción, como lo muestra Alberro⁸⁵, permitió que la Inquisición centrara su persecución en otros grupos sociales como los mestizos, mulatos, africanos y españoles, considerados plenamente responsables de sus actos heréticos.

Dichas acusaciones se basarían en los mismos imaginarios que inquisidores en Europa utilizarían para detectar y enjuiciar a mujeres acusadas por brujería, y que se basaban en manuales como: el ‘‘Malleus Malleficarum’’ (popularmente conocido como ‘‘El Martillo de las Brujas’’) escrito y publicado por los dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger en 1486, y el ‘‘Directorium

⁸². Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición V.1*, 107 – 120.

⁸³. Diana Luz Ceballos Gómez, *La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XVII* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas - Escuela de Historia, 2001), pág. 3.

⁸⁴. Ver Anexo D.

⁸⁵. Alberro, *Inquisición y sociedad*, 18 – 25.

inquisitorium” escrito y publicado por Nicolás Aymerich en 1503, poniéndolos como ejemplo, al ser los más relevantes y conocidos, aunque existieron diversidad de dichos manuales⁸⁶.

En casi todos los testimonios está el imaginario común de que dichas mujeres llamadas y acusadas como “brujas” hacían un pacto con el demonio y que consistía en una serie de supuestos rituales que iban desde tener relaciones sexuales con dicho demonio, encuentros nocturnos con otras brujas (conocidos como aquelarres), sacrificios de recién nacidos y animales como gatos, gallinas, conejos o cabras, hasta poder volar por las noches o convertirse en animales gracias a los supuestos poderes mágicos de algunos ungüentos y que más tarde se descubriría que éstos tenían efectos alucinógenos pues se usaban en ellos, algunas mezclas de plantas como la belladona⁸⁷, brugmansia⁸⁸, acónito⁸⁹, beleño⁹⁰, mandrágora⁹¹, entre otras plantas tóxicas y con propiedades psicoactivas⁹².

En algunos casos tratados por el tribunal de Cartagena de Indias se evidenciarían que en los procesos por brujería y hechicería había una marcada diferencia social, habiendo algunos casos de mujeres de la alta y media calidad social como lo eran **Lorenzana de Acereto** y **Elena de la Cruz**, ambas de origen y/o ascendencia peninsular. Y mujeres esclavas como **Paula de Eguiluz**, de ascendencia africana.

Es curioso como a pesar de diferencias tan marcadas en un ámbito social, todas estas mujeres recibieron ratos, juicios y condenas similares. En dichos juicios y en sus posteriores confesiones, también se evidenciarían los imaginarios mencionados anteriormente, teniendo mucho más peso en las mujeres esclavas.

⁸⁶. Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición V.1*, 59 - 65.

⁸⁷. Ver Anexo E.

⁸⁸. Ver Anexo F.

⁸⁹. Ver Anexo G.

⁹⁰. Ver Anexo H.

⁹¹. Ver Anexo I.

⁹². Academia Nacional de Medicina de Colombia, “La despensa de las brujas: el uso extraterapéutico de las plantas psicotrópicas”, Encolombia. Acceso el 1 de mayo de 2025. <https://encolombia.com/medicina/revistas-medicas/academedicina/va119/extraterapeutico-plantas-psicotropicas/>

La figura del mal y el pecado encarnado en la mujer sería también un discurso preponderante a favor de las condenas y en contra de las acusadas, además de su estrecha relación y vínculo con el supuesto demonio y sus formas diabólicas de proceder y de cómo esto afectaría el buen nombre de su calidad, la religión católica y especialmente de las mujeres acusadas, quienes sufrirían diversidad de vejámenes, discriminaciones, agresiones físicas y verbales, además de exclusiones, exilios y tormentos. Estas situaciones afectarían la vida privada, familiar y social de dichas mujeres.

1.2. Los delitos de fe por brujería y hechicería en el Nuevo Reino de Granada: procedimientos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias

El Nuevo Reino de Granada, a comparación del Virreinato del Perú y el Virreinato de Nueva España no contaba con grandes ciudades, por ello, los procesos de justicia resultaban tediosos y difíciles de manejar para las autoridades y las personas acusadas por el Santo Oficio de la Inquisición que habitaban en las periferias del territorio, muchas debían ser trasladadas hasta Cartagena de Indias, o en muchos casos, los procesos terminaban olvidados por falta de personal, espacios, tiempo y dinero. Para el siglo XVII Cartagena de Indias se posicionaba como la ciudad más importante del Nuevo Reino de Granada, tanto por sus implicaciones económicas y por ser un punto que permitía la movilidad hacia los demás lugares del territorio, así como por tener un puerto que también servía para el tránsito y comercio ultramarino hacia otros lugares de América o el ‘Nuevo Mundo’.

El 8 de marzo de 1610 se estableció en el territorio de Cartagena de Indias el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición por orden de la real cédula de Felipe III⁹³, el cual estaba destinado a mejorar los sobrecargos de los otros dos tribunales (de los Virreinos del Perú y Nueva España) y para que se hiciera un mejor manejo de los procesos, sumarios y reos pertenecientes al propio territorio del Nuevo Reino de Granada.

Las cárceles en el Nuevo Reino de Granada no contaban con las mejores condiciones higiénicas y de salubridad, por ello muchos reos debían ser trasladados para algunas cárceles del Santo Oficio,

⁹³. Ana María Díaz Burgos, *Tráfico de Saberes: Agencia Femenina, Hechicería e Inquisición en Cartagena de Indias (1610-1614)* (Madrid - Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2020), 19 - 28.

así sus crímenes no estuvieran relacionados con esta institución, aun así, las cárceles de la Inquisición tampoco contaban con las mejores condiciones, especialmente, por las condiciones climáticas de la ciudad y las condiciones de higiene y salubridad de la época, muchos reos al encontrarse en malas condiciones de salud debían ser trasladados a la casas de las autoridades, o manejar su proceso fuera de la cárcel, incluso.

En el caso de las mujeres, pues era poco frecuente que existieran cárceles para ellas, muchas también eran llevadas a casas de las autoridades, personajes importantes de la sociedad, o debían ser reclusas en sus propias viviendas o en conventos, donde tenían unas mejores condiciones de salud y alimentación que al ser encerradas en dichas cárceles o calabozos del Santo Oficio que solían tener problemas de humedad, roedores, iluminación (oscuridad) y malos olores, así lo menciona Ceballos Gómez:

Cuando las había eran malsanas, húmedas e inseguras, y a falta de ellas, se guardaban los reos en las casas de las autoridades de la localidad cuando éstas se prestaban para ello, o en casa de alguna personalidad del lugar cuando se hacían fiadores de algún reo; si esto no ocurría se daba el caso de que tuvieran tiendas acondicionadas para el efecto, Las cárceles del Secreto del Santo Oficio no eran mucho mejores, y si se le agrega el clima de Cartagena, al igual que en las ciudades calurosas, se podrá intuir el mal estado en el que se encontraban los reos que allí eran reclusos, incluso en las cárceles de lugares con climas más benignos los reos acababan enfermado o muriendo, situación reforzada por ser la justicia poco expedita y demorar tanto en el levantamiento de los sumarios. El aislamiento, que en teoría deberían guardar los presos civiles o de la Inquisición, con el fin de que no se comunicaran los detalles del proceso, rara vez se cumplía. Las mujeres solían contar con más suerte gracias a la casi total inexistencia de cárceles femeninas, generalmente corrían con la fortuna de ser depositadas bajo la custodia de algún ciudadano importante, lo que les evitaba tener que vivir durante meses en lugares tan poco salubres⁹⁴.

Las mujeres acusadas por la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII por los delitos de brujería y hechicería solían ser mujeres con conocimiento de las plantas: tanto para usos medicinales, la partería o el “buen querer” (menjurjes y mezclas de plantas cuya finalidad eran la de realizar hechizos o encantamientos para que los esposos o amos de sus clientas las trataran

⁹⁴. Diana Luz Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería, e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios* (Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994), 114.

mejor, no continuaran con las infidelidades, o en el caso de las esclavas, sus amos no las sobrecargarán de labores, trabajos y maltratos).

Para la sociedad colonial el concepto de individualidad era confuso, pues las normativas sociales se imponían en igualdad de condiciones, y en el caso de las mujeres, estas normativas se consideraban más represivas. La gran mayoría de mujeres procesadas por la Inquisición de Cartagena por los delitos de brujería y hechicería, eran mujeres que de alguna u otra forma rompían con dichos lineamientos, ya sea porque estaban solteras para su edad, tenían habilidades y conocimientos en partería y yerbatería y hacían uso de esto para curar tanto de manera física o “sentimental”, o solían desobedecer a los mandatos de sus superiores (padres, hermanos, esposos, tutores, Iglesia).

A pesar de que los delitos de brujería y hechicería para algunos inquisidores de la época en el territorio carecían de sensatez y estaban más que todo relacionados con la superstición y la ignorancia, para muchos otros que conservaban idearios medievales traídos de Europa, estos delitos eran un gran peligro, un problema moral para la sociedad cristiana y debían tratarse con urgencia, pues eran un mal que corrompía a las personas (en especial a las mujeres, por su supuesta debilidad hacia lo desconocido y lo malvado) y requerían que desde las leyes y la justicia del momento se resolvieran con prontitud dichos delitos (aunque en muchos casos eran procesos sumamente demorados, por la falta de pruebas, testimonios, interrogatorios, entre otros).

En la sociedad del Nuevo Reino de Granada, la conducta individual estaba duramente vigilada y castigada de manera explícita por la misma población, por eso, habían comportamientos que se consideraban prohibidos de manera pública, tanto para los hombres como para las mujeres y quien llegase a incurrir en alguno sería condenado tanto por el voz a voz, el cotorreo, los rumores, como por la evasión de interacción social con la persona implicada, pues se consideraba un deshonor tener relaciones sociales con personas que rompieran con estas dinámicas y normativas y demostraran públicamente participar en aquellos comportamientos prohibidos.

Por ello, el Santo Oficio de Cartagena de Indias, en vista de proceder de manera cautelosa y prudente frente a posibles delitos se encargó de establecer familiares en la vida cotidiana de la

población (delatores oficiales), y además estableció una ventana de la denuncia donde de manera discreta las personas denunciaban a alguna persona que cometía un presunto delito por medio del anonimato.

Susan Socolow enfatiza lo siguiente:

En el siglo XVII, la gran mayoría de las mujeres llamadas a comparecer ante la Inquisición eran curanderas, practicantes de la medicina tradicional o hechiceras (también llamadas “feiticerías”), que solían lanzar hechizos. Mientras se consideraba que las primeras utilizaban la magia o pociones para curar, estas últimas invocaban la magia y los hechizos para hacer el mal. Si bien la Inquisición procesó a ambos grupos de mujeres por desviarse del dogma del libre albedrío, en España y en el continente americano estas sanadoras populares y brujas eran vistas, a menudo, por las autoridades como personas motivadas por la ignorancia⁹⁵.

A pesar de que algunas autoridades eclesiásticas y civiles consideraban que muchas mujeres recurrían a la brujería y la hechicería motivadas por la ignorancia, el desconocimiento o incluso la desesperación ante situaciones personales o sociales adversas, también se sostenía que tales prácticas estaban estrechamente ligadas a la desobediencia, la rebeldía y la influencia del mal y del demonio. Bajo esta premisa, el cuerpo femenino era concebido como un espacio permeable a las tentaciones del maligno y, por tanto, requería un control mucho más estricto que el ejercido sobre los hombres.

Esta vigilancia se ejercía desde múltiples frentes: la familia, la comunidad y, sobre todo, las instituciones religiosas. Se fiscalizaban de forma minuciosa aspectos como sus relaciones personales, sus conversaciones cotidianas, los juegos en los que participaban, sus opiniones, su comportamiento en público, su aspecto físico, e incluso sus salidas a la calle. En el caso de las mujeres blancas o pertenecientes a los sectores altos de la sociedad, estas salidas estaban generalmente condicionadas a la compañía de otras mujeres de su círculo, familiares o figuras de autoridad, especialmente cuando se trataba de asistir a misa, al mercado o a reuniones sociales.

⁹⁵. Susan Midgen Socolow, *Las mujeres en la América Latina colonial* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016), 187.

Este estricto control respondía a la concepción profundamente arraigada de que la mujer era por naturaleza débil, emocionalmente inestable y proclive a la curiosidad. Una curiosidad que, si no era contenida o dirigida por los valores cristianos, podía conducirla al pecado y, por tanto, poner en riesgo la salvación de su alma. En este sentido, la vigilancia tenía un fin no solo moral sino espiritual: preservar a la mujer de la caída, proteger su pureza y garantizar su obediencia a los valores establecidos por el orden patriarcal y religioso.

Desde temprana edad, las mujeres eran adoctrinadas en el miedo al castigo divino, a la condena eterna, y al escarnio social. Se les imponía una carga emocional que las obligaba a moldear su conducta según lo que se esperaba de ellas como hijas, esposas o madres ejemplares. Cualquier transgresión, especialmente si provenía de una mujer de la élite, no solo implicaba consecuencias individuales (como la imposibilidad de contraer matrimonio si era soltera, o el abandono por parte del esposo si ya estaba casada), sino que también acarreaba un fuerte estigma para toda la familia, deshonrando su nombre y reputación. En este contexto, los pecados o desviaciones femeninas no eran vistos como faltas personales aisladas, sino como afrentas al orden social y religioso, que debían ser corregidas, castigadas o, en casos extremos, ejemplarizadas ante la comunidad.

1.3. La feminidad en la sociedad neogranadina

En la sociedad neogranadina del siglo XVII, la feminidad fue una construcción cultural fuertemente condicionada por los valores cristianos, las jerarquías sociales coloniales y las dinámicas de poder patriarcales. Ser mujer en el Nuevo Reino de Granada no significaba simplemente ocupar una posición biológica distinta, sino asumir una identidad modelada por una serie de discursos normativos que articulaban lo femenino desde la subordinación, el deber moral y la vigilancia constante⁹⁶. En este sentido, la feminidad se erigió como una categoría relacional e históricamente situada, marcada por tensiones entre las normas impuestas desde las instituciones coloniales (particularmente la Iglesia y el aparato jurídico) y las prácticas cotidianas de las mujeres, que a menudo desbordaban o desafiaban esos límites.

⁹⁶. Pablo L. Crespo Vargas, ‘Mujeres de la élite social cartaginense del siglo XVII y el uso de la magia como expresión de rebeldía’. *En Ponencia en el V Coloquio de Historia de la Mujer*, 1 – 10. (Utuado: Recinto de Utuado, Universidad de Puerto Rico, 16 de marzo 2016), 6.

El ideal femenino promovido por la Corona española y por la Iglesia católica se sustentaba en una imagen dicotómica y moralizante: por un lado, la mujer virtuosa, sumisa, recatada y piadosa, modelo encarnado por la Virgen María; por otro, la mujer desviada, sensual, ruidosa o rebelde, asociada con la figura de Eva, la tentadora, o incluso con la bruja. Esta oposición simbólica no era inocente, sino que justificaba un sistema disciplinario que pretendía normar la vida femenina en todas sus dimensiones: desde la vestimenta y la conducta pública hasta la sexualidad, los afectos y el cuerpo⁹⁷. La virginidad, el matrimonio y la maternidad eran los pilares del modelo femenino ideal, y las mujeres que se apartaban de este camino eran percibidas como peligrosas o desviadas, susceptibles de ser corregidas, castigadas o eliminadas simbólicamente a través del escarnio, el encierro o la inquisición.

En este contexto, el cuerpo femenino se convirtió en territorio de disputa. No solo era objeto de control y domesticación, sino también espacio de resistencia y expresión. El cuerpo de la mujer (sobre todo el de aquellas pertenecientes a los sectores populares, indígenas, africanas o mestizas) era visto con sospecha por su supuesta cercanía con lo irracional, lo natural o lo instintivo. La medicina colonial y la teología cristiana coincidían en asociar el cuerpo de la mujer con la debilidad física y moral, y en atribuirle una mayor propensión a las tentaciones demoníacas. Esto explica en parte por qué las mujeres fueron mayoritariamente señaladas en los procesos inquisitoriales por delitos como la superstición, la hechicería, la brujería o el maleficio.

La Inquisición, como brazo ideológico de la Iglesia en América, desempeñó un papel fundamental en la configuración de la feminidad colonial. No solo regulaba las creencias y prácticas religiosas, sino que intervenía en la moral pública, incluyendo la vigilancia de las costumbres sexuales, los rumores, las prácticas curativas y los saberes tradicionales. Mujeres curanderas, parteras, rezanderas o simplemente aquellas que sabían demasiado o hablaban de más, podían ser denunciadas ante el tribunal del Santo Oficio. Estas acusaciones, muchas veces fundadas en

⁹⁷. López Pérez, María del Pilar, "La vida en casa en Santa Fe en los siglos XVII y XVIII". En *Historia de la vida privada en Colombia. Las fronteras difusas del siglo XVI a 1880. V.I.* Editado por Jaime Borja, Pablo Rodríguez, 80-107. (Bogotá: Taurus, 2011).

tensiones vecinales, celos, resentimientos o conflictos interpersonales, ponían en evidencia las múltiples formas en que lo femenino era interpretado como espacio de riesgo moral y espiritual⁹⁸.

Por otra parte, la feminidad en la sociedad neogranadina no puede analizarse sin atender a las profundas desigualdades sociales y raciales que estructuraban el orden colonial. La experiencia de ser mujer variaba radicalmente según la pertenencia étnica, el estatus legal, la clase social o el lugar de residencia. Las mujeres blancas peninsulares o criollas, por ejemplo, contaban con mayores recursos para proteger su honra o intervenir en disputas legales, mientras que las mujeres indígenas, negras esclavizadas o mestizas estaban mucho más expuestas a la violencia estructural y a la estigmatización. Estas diferencias no solo afectaban sus condiciones materiales de existencia, sino también la forma en que su feminidad era percibida y juzgada por la sociedad.

A pesar del peso de estas estructuras, las mujeres en el Nuevo Reino de Granada no fueron sujetos pasivos ni meras víctimas. Muchas encontraron formas de agencia, de negociación y de transgresión dentro de los márgenes permitidos. Algunas usaron el lenguaje religioso a su favor, simulando visiones o experiencias místicas; otras acudieron a los saberes tradicionales, a la magia o al uso de plantas con fines curativos o espirituales; otras tantas se sirvieron de su red de relaciones para protegerse o manipular a sus acusadores. Esta capacidad de maniobra, aunque limitada, revela una compleja interacción entre imposición y resistencia, entre norma y desviación.

En síntesis, la feminidad en la sociedad neogranadina fue una categoría históricamente producida desde los discursos del poder, profundamente atravesada por el género, la raza y la clase. Comprender su funcionamiento en el marco de la Colonia resulta indispensable para abordar los procesos de estigmatización y persecución de mujeres acusadas de hechicería o brujería, ya que estos no responden únicamente a prácticas concretas, sino a la manera en que ciertas formas de ser mujer se tornaron intolerables para el orden patriarcal-colonial. Así, la figura de la bruja, lejos de ser un simple arquetipo, condensa los miedos, tensiones y contradicciones que definieron la experiencia femenina en el Nuevo Reino de Granada.

⁹⁸. Pilar De Zuleta, ‘‘La vida cotidiana en los conventos de mujeres’’. En *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Editado por Beatriz Castro Carvajal, 421 – 445. (Bogotá: Grupo Norma, 1996).

1.4. Calidades sociales: quién eres, qué haces y cómo vives en el Nuevo Reino de Granada, un contexto sociocultural a partir del color de piel

En el entramado colonial del Nuevo Reino de Granada, la vida cotidiana, las oportunidades, los derechos y hasta la percepción moral de los individuos estuvieron profundamente determinados por una estructura social rígida, jerarquizada y racializada que organizaba a la población en lo que se conocía como “calidades sociales”. Esta noción, más allá de una simple categorización étnica o socioeconómica, funcionó como un sistema integral de clasificación social que articulaba color de piel, origen, estatus legal, ocupación y reputación, condicionando así la forma en que cada persona era percibida y tratada por las autoridades, la Iglesia y la comunidad⁹⁹.

En la práctica, estas calidades se tradujeron en una forma de estratificación social impuesta por el orden colonial, en la que no existía una ciudadanía igualitaria, sino un régimen de distinciones que fijaba la posición de cada quien desde su nacimiento. A la cúspide se situaban los españoles peninsulares, quienes detentaban el poder político, económico y religioso. Les seguían los criollos (españoles nacidos en América), que, aunque gozaban de privilegios y fortunas, eran considerados inferiores frente a los nacidos en la metrópoli. Por debajo de ellos se encontraban los mestizos, mulatos, zambos, indígenas y personas esclavizadas de origen africano, quienes ocupaban posiciones progresivamente marginales tanto en lo simbólico como en lo material. Estas calidades no eran estáticas: podían ser negociadas, manipuladas o incluso blanqueadas simbólicamente, pero siempre bajo condiciones estrictas y dentro de los límites de un sistema que mantenía el privilegio racial como pilar del orden colonial¹⁰⁰.

El color de piel, en particular, operaba como un marcador social decisivo. No solo indicaba el lugar que una persona ocupaba en la escala social, sino que también se asociaba con valores morales, capacidades intelectuales y predisposiciones naturales. A los blancos se les atribuía racionalidad, virtud, limpieza de sangre y aptitud para gobernar; en contraste, a las personas negras o indígenas se les asociaba con lo irracional, lo sucio, lo bárbaro o lo pecaminoso. Estas asociaciones eran

⁹⁹. Jaime Jaramillo Uribe, “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n°3 (1965), 21- 23. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29674>

¹⁰⁰. Jaramillo Uribe, “Mestizaje y diferenciación social”, 23 – 27.

reforzadas por el discurso teológico y por las prácticas jurídicas coloniales, que reproducían el racismo estructural como parte de un modelo teocéntrico, jerárquico y excluyente.

Este sistema de calidades sociales impactaba de forma aún más compleja en la vida de las mujeres. El género y la raza actuaban de manera interseccional, de modo que las mujeres no eran oprimidas solamente por su condición de género, sino también por su pertenencia étnica y su lugar en la jerarquía social. Mientras que una mujer blanca y rica podía aspirar a una vida bajo el resguardo de la honra, las mujeres negras, indígenas o mestizas estaban expuestas a formas más agudas de violencia simbólica, sexual y laboral. Su trabajo era explotado en labores domésticas, rurales o en oficios informales; sus cuerpos eran sexualizados, utilizados o violentados con impunidad, y su palabra, muchas veces, carecía de valor ante los tribunales o las autoridades¹⁰¹.

La Inquisición, como expresión del poder eclesiástico y colonial, también operó dentro de esta lógica de calidades. Aunque en teoría cualquier cristiano podía ser sujeto de juicio, en la práctica fueron las mujeres de sectores populares y racializados quienes sufrieron con mayor frecuencia las acusaciones de brujería, superstición o idolatría. No era casualidad que muchas de las mujeres procesadas por el Santo Oficio fueran negras esclavizadas, mulatas libres, indígenas o mestizas que ejercían oficios populares (curanderas, parteras, cocineras, lavanderas) y que, además, tenían acceso a saberes ancestrales o prácticas medicinales no reguladas por la Iglesia. Estas mujeres eran especialmente vulnerables a la denuncia, no solo por su actividad, sino por el lugar que ocupaban en la estructura social: su color de piel, su oficio, su modo de hablar, incluso su forma de vestir, eran interpretados como señales de desviación, herejía o amenaza para el orden establecido¹⁰².

Las calidades sociales, en consecuencia, no solo regulaban lo que una persona podía hacer, sino también cómo era mirada y juzgada por los demás. En una sociedad donde la reputación era clave para la legitimidad, cualquier desviación del comportamiento esperado podía traducirse en sospecha o castigo. Las mujeres racializadas eran vistas como más propensas al pecado, al escándalo, a la promiscuidad o a la magia. Esta percepción colectiva se alimentaba del prejuicio y del rumor, y encontraba en los procesos inquisitoriales una vía institucional para su reproducción.

¹⁰¹. *Ibíd.*, 27 – 36.

¹⁰². *Ibíd.*, 41 – 43.

En muchos casos, los testimonios recogidos por los inquisidores dan cuenta de cómo la calificación social del acusado influía en la interpretación de los hechos: lo que en una mujer blanca podía verse como devoción o melancolía, en una mujer negra o mestiza podía entenderse como posesión, herejía o pacto con el demonio.

Por otro lado, las calidades sociales también podían ser manipuladas en el discurso judicial. Algunos individuos intentaban “mejorar” su calidad alegando un mestizaje favorable, una crianza entre blancos o una conversión fervorosa al cristianismo. Este fenómeno de “blanqueamiento simbólico” revela que las calidades no eran categorías cerradas, sino construcciones móviles y negociables, pero siempre dentro de un sistema profundamente desigual. La posibilidad de ascenso o reconocimiento dependía del contexto, de las redes sociales, del prestigio alcanzado y, en muchos casos, de la mirada del otro: la mirada del inquisidor, del vecino, del cura, del amo o del escribano¹⁰³.

En suma, las calidades sociales constituyen un eje clave para comprender la vida cotidiana en el Nuevo Reino de Granada, especialmente en lo relativo a las experiencias femeninas dentro del sistema colonial. La intersección entre color de piel, género, oficio y reputación moldeó las condiciones de existencia, las formas de control y las posibilidades de resistencia. En el caso de las mujeres acusadas de brujería en Cartagena de Indias, estas calidades permiten leer los procesos inquisitoriales no solo como actos de censura religiosa, sino como mecanismos de regulación social y racial. Al analizar las calidades sociales de las mujeres procesadas, se revela un trasfondo estructural de desigualdad y violencia simbólica que atravesaba sus cuerpos, sus voces y sus formas de vida.

2. Lorenzana de Acereto (1612 – 1614): una mujer blanca y huérfana de la élite de Cartagena a bruja reprendida y seducida por las armas del demonio, aspectos biográficos

El estudio de las mujeres acusadas de brujería en el contexto del Nuevo Reino de Granada ha permitido comprender con mayor profundidad cómo se articulaban las categorías sociales de raza,

¹⁰³. *Ibíd.*, 36-40.

género, clase y religión en los mecanismos de control ideológico y judicial del Imperio Español. Entre las figuras más singulares de este universo inquisitorial se encuentra Lorenzana de Acereto, quien ostenta el particular lugar de ser la primera mujer encausada por el Tribunal del Santo Oficio en la Cartagena del siglo XVII. A través de su biografía no solo se puede reconstruir el perfil de una criolla de élite enfrentada al poder eclesiástico, sino también, desentrañar las lógicas que hicieron de su cuerpo y su palabra espacios de sospecha, vigilancia y castigo.

El propósito de este apartado es exponer las dimensiones biográficas de Lorenzana, en su contexto histórico y sociocultural, con la finalidad de evidenciar cómo su condición de mujer blanca, criolla y huérfana funcionó tanto como un escudo contra el juicio punitivo de la Inquisición, así como también un elemento de vulnerabilidad, especialmente en el marco de una comunidad marcada por la prudencia y la rigidez moral, las jerarquías de "sangre" y el miedo a lo diabólico.

Lorenzana de Acereto, según lo indica Restrepo Martínez, ‘‘ se calcula que en el año 1586 – nació Lorenzana de Acereto y, a los cuatro años de edad, su madre murió dejando huérfana a Lorenzana’’¹⁰⁴. En la ciudad de Cartagena de Indias hacia finales del siglo XVI, cuando la ciudad se consolidaba como un nodo estratégico del Caribe hispano, atravesado por el comercio atlántico, la trata esclavista, las redes administrativas imperiales y los miedos religiosos a la herejía, la idolatría y la magia.

Aunque no se ha conservado un acta bautismal u otro documento que certifique con precisión su origen familiar, el expediente del Tribunal del Santo Oficio deja entrever que Lorenzana pertenecía al grupo social de los criollos blancos, es decir, descendientes de españoles o europeos nacidos en América, su padre fue Jácome de Acereto, comerciante italiano de origen genovés, y Mari Pérez de Espinosa, española originaria de Talavera de la Reyna, quien murió cuando Lorenzana tenía cuatro años¹⁰⁵.

¹⁰⁴. Luis Carlos Restrepo Martínez, “El Discurso de las Condenadas; brujas y hechiceras en la Inquisición de Cartagena de Indias Siglo XVII (1610 - 1650)” (Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2013), 31. <http://saber.ucv.ve/handle/10872/11993>.

¹⁰⁵. Pilar Vargas Arana, Luz Marina Suaza Vargas, y Pablo Rodríguez Jiménez, “Capítulo 2. Las hechiceras del Nuevo Reino de Granada,” En *Otros Mundos En Este. Ritos, prácticas y creencias esotéricas en Colombia* (Bogotá: Ariel, 2022), 59.

Pero fue su condición de huérfana a una edad muy temprana lo que hizo una diferencia crítica en cómo era vista y tratada por su sociedad inmediata, de acuerdo a la investigación de Restrepo Martínez, se nombra lo siguiente frente a su orfandad:

Esto supuso la ausencia de la figura materna, pero también del padre, ya que, al perder a su mujer, Jácome decidió trasladarse a Porto Bello, en Panamá.

Lorençana se ve súbitamente desprovista de ambos progenitores, cuya ausencia intenta suplir un tío suyo, un fraile llamado Luis Gómez de Espinosa, presbítero residente entonces en Cartagena de Indias y hermano de la difunta María.

El padre decidió dar la tutela de la niña al cuñado. Durante algún tiempo, el fraile se encargó de la custodia y educación de Lorençana, su sobrina.

No sabemos en qué condiciones lo hizo, pero es importante resaltar que cuando Lorençana tenía aproximadamente doce años, contrajo matrimonio con un hombre de treinta y siete años de edad y escribano de profesión¹⁰⁶.

Ser huérfana en el universo colonial no era simplemente una falta de amor o recursos, sino, sobre todo, una desprotección simbólica: sin la protección de un padre o un hermano mayor, una mujer dependía de la evaluación de aquellos con quienes convivía, cuyas miradas moldeaban su espacio y convertían su comportamiento en un "mensaje a descifrar" diario.

En una cultura donde el honor de la familia descansaba en el comportamiento de las mujeres, la mera falta de alguien que pudiera dar fe de tal comportamiento era sospechosa. A pesar de su situación, Lorenzana fue capaz de establecer relaciones con las élites, de lo cual da prueba su matrimonio con un escriba real llamado Andrés del Campo¹⁰⁷, (25 o 25 años mayor que ella, pues cuando fue entregada en matrimonio, Lorenzana tenía 12 años y Andrés del Campo entre 37 y 38 años)¹⁰⁸, lo que indica una cierta cantidad de capital social y relacional.

Pero a pesar de esta unión con el ejército imperial, de alguna manera estos vínculos no parecían suficientes para borrar los efectos negativos sobre él, indudablemente contribuidos por sus estilos de vida no ortodoxos, sus relaciones y formas extremas de devoción.

¹⁰⁶. Restrepo, "El discurso de las condenadas", 31 – 32.

¹⁰⁷. Vargas, Suaza, y Rodríguez, *Otros Mundos*, 62 – 66.

¹⁰⁸. Restrepo, "El discurso de las condenadas", 33.

El matrimonio de Lorenzana con un funcionario público de la administración virreinal le otorgó un lugar destacado dentro del esquema social cartagenero. El escribano era un agente clave en los circuitos de poder, encargado de registrar testamentos, contratos, negocios, y de actuar como fedatario del Rey. Esta unión con un hombre de letras y de poder institucional debió haber conferido a Lorenzana cierta estabilidad material y visibilidad pública, lo que sugiere que no era una mujer marginal en el sentido económico o social.

Sin embargo, la vida matrimonial de las mujeres criollas no estaba exenta de contradicciones. Si bien el matrimonio garantizaba un estatuto de "honestidad" y una forma de vida legítima, también suponía el encierro en un espacio doméstico donde se esperaba de la esposa obediencia, sumisión, y una religiosidad normada por el clero. Las mujeres que manifestaban inquietudes intelectuales, que se interesaban por lo espiritual fuera del dogma o que tomaban decisiones sin consultar a sus maridos eran fácilmente etiquetadas como rebeldes, "altivas", o incluso peligrosas. Así lo fue Lorenzana¹⁰⁹, de quien se dijo que practicaba oraciones y fórmulas extrañas, sin el acompañamiento ni aprobación de la Iglesia.

Es significativo que, en su expediente inquisitorial, se mencione los hijos que tuvo con el escribano, dando a entender que tenía un rol activo como madre (fuente central de legitimidad femenina en la época), según se evidencia, tuvo cuatro hijos, tres niños y una niña, así lo menciona el autor Restrepo, "dijo que haura dies y seis años se casó con Andrés del Campo en esta ciudad y durante el dicho matrimonio a tenido a Julio del Campo de doze años y a Pedro Jácome de quatro años y el último Andrés niño de dos meses y Thomasa de edad de trese años"¹¹⁰.

El hogar de Lorenzana, como el de muchas mujeres de su clase, era un espacio poroso entre lo público y lo privado¹¹¹. Allí no solo se desarrollaba la vida cotidiana, sino que también circulaban conocimientos, relatos, objetos y prácticas de origen diverso: desde oraciones tradicionales hasta recetas médicas, desde fórmulas de protección hasta conjuros amorosos. Muchas de estas prácticas se transmitían oralmente entre mujeres de distintos orígenes étnicos: criollas, negras esclavizadas,

¹⁰⁹. Ana María Díaz Burgos, "A Cartography of Sorcery: Mapping the First Auto de Fe in Cartagena de Indias, 1614", *Colonial Latin American Historical Review* 1, no. 3 (2013): 243–272.

¹¹⁰. Restrepo, "El discurso de las condenadas", 34.

¹¹¹. *Ibíd.*, 35.

indígenas, mestizas y mulatas, lo que generaba un sincretismo cultural y religioso que escapaba al control de la Iglesia.

Es en este contexto donde probablemente Lorenzana accedió a saberes que, aunque habituales en la vida colonial, eran percibidos como potencialmente peligrosos por el Santo Oficio. Sus criadas o esclavas, mujeres con tradiciones africanas y americanas, pudieron haber sido fuentes de conocimiento sobre rezos, hierbas, “dichos” y “palabras” consideradas mágicas. El problema no era tanto el uso de estos recursos, como el hecho de que fueran empleados por una mujer blanca, sin supervisión religiosa, y en espacios donde se cruzaban afectos, deseos y voluntades. Este cruce entre género, poder y saber fue leído por la Inquisición como signo de transgresión¹¹².

El proceso inquisitorial contra Lorenzana no puede entenderse sin atender al papel central del cuerpo femenino en la construcción de lo demoníaco. En el imaginario de los jueces inquisidores, la mujer era considerada un ser más susceptible a la corrupción espiritual debido a su naturaleza “débil”¹¹³, “voluble” y “pasional”¹¹⁴. Esta visión derivaba tanto de la tradición teológica medieval como de la filosofía aristotélica, y se proyectaba en las prácticas judiciales coloniales a través de un control estricto de la conducta corporal.

Lorenzana fue acusada de pronunciar oraciones amorosas no autorizadas, de realizar actos con supuestas intenciones mágicas y de seducir a un hombre con medios ocultos. Estas acusaciones revelan cómo el deseo femenino, especialmente cuando escapaba a la lógica del matrimonio cristiano, era leído como señal de pacto con el demonio. El amor, lejos de ser un sentimiento privado, era un campo político y moral. Que una mujer buscara controlar su destino afectivo era, en sí mismo, una amenaza al orden establecido.

¹¹². Restrepo, “El discurso de las condenadas”, 41.

¹¹³. Silvia Federici, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de sueños, 2004), 157.

¹¹⁴. Heinrich Kramer, Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum* (1486; reimpr., Madrid: Verbum, 2020), 52.

La biografía de Lorenzana de Acereto se sitúa en una zona de ambigüedad histórica, a pesar de no existir mucha información sobre su vida, ella era una mujer que no encarnaba el arquetipo de la bruja rural europea ni el de la esclava sanadora afroamericana.

Tampoco representaba a la santa obediente o la mujer devota. Su figura está atravesada por múltiples contradicciones: fue blanca, pero sospechada; fue casada; fue parte de la élite, pero sola y señalada. Esta posición ambivalente la hizo visible y vulnerable a los ojos de un tribunal que buscaba ejemplos tempranos para consolidar su autoridad en América.

Lorenzana no fue simplemente víctima de una estructura opresiva. Ella fue capaz de alterar, a través de sus rituales, de su vida doméstica; su de su conocimiento ilícito, un modo de agencia que siempre estaba circunscrito, pero también hostil al orden simbólico colonial. Su biografía, tal como se lee entre líneas, revela una existencia de resistencia diaria, de búsqueda de poder personal y de reconfiguración de roles impuestos.

2.1. Proceso de fe: los vestigios de la primera mujer acusada de brujería por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias

El proceso inquisitorial contra Lorenzana de Acereto comienza en el año de 1612 (pero se oficializa en 1613)¹¹⁵, y no solo constituye un hito legal y religioso en la historia del Nuevo Reino de Granada, sino que también ofrece un testimonio contundente de las prácticas de control moral y social en una sociedad profundamente estructurada por las jerarquías sociales. Lorenzana se considera, según la historiografía, la primera mujer en ser formalmente acusada ante el Tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias, así inauguró una serie de procedimientos que incluían la acusación de brujería, supersticiones e infracciones de género, convirtiendo su cuerpo en el depósito simbólico de la vigilancia eclesiástica sobre los cuerpos y los saberes femeninos.

En esta sección, se explora la formación de la fe de Lorenzana de Acereto mediante el expediente que aún se conserva en Madrid, en el Archivo Histórico Nacional de España (AHN, 1612–1614.

¹¹⁵. Restrepo, ‘El discurso de las condenadas’, 46.

Signatura: INQUISICIÓN,1620, Exp.1.) en el Portal del PARES¹¹⁶, además se anexará la transcripción de Anna María Splendiani¹¹⁷. Se mencionan también algunas de las acusaciones, las declaraciones y los testimonios tomados de su caso, el lenguaje de los inquisidores, la respuesta de la acusada y el resultado simbólico y jurídico del asunto. Enmarcado dentro de un enfoque sociocultural, este estudio contribuye a entender cómo la Inquisición se constituyó como una institución disciplinaria a través del castigo ejemplar y, en ese proceso, las mujeres blancas también se convirtieron en el objetivo de sospecha, censura y represión.

La fundación formal del Tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias en 1610 fue un brazo del proyecto imperial español de vigilancia ideológica y supresión religiosa en las Américas¹¹⁸.

Debido a su posición estratégica en el Caribe y también a su papel como un importante puerto en el sistema atlántico, Cartagena fue uno de los enclaves prioritarios para reducir la propagación de pensamientos heréticos, creencias supersticiosas y/o prácticas religiosas no certificadas desde la perspectiva oficial de la unidad espiritual del imperio¹¹⁹.

En este contexto, el caso de Lorenzana de Acereto debe verse dentro de la política simbólica: su juicio permitió al nuevo tribunal poner en evidencia su poder, crear precedentes y advertir al resto de la población (sobre todo a mujeres, sectores criollos y populares) lo que era aceptable o no en materia religiosa.

El expediente inquisitorial contra Lorenzana indicaba varios cargos, destacando su empleo de fórmulas supersticiosas con fines amorosos. Las más comunes son aquellas que describen los intentos de las mujeres por atraer a un hombre o asegurar una relación amorosa mediante palabras mágicas¹²⁰. Estas palabras, muy significativamente, no siempre eran extensas y complicadas; pero

¹¹⁶. AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid, España), Sección Inquisición, Proceso de fe de Lorenzana de Acereto, natural de Cartagena de Indias, por hechicería y supersticiones, 1612–1614, sign. INQUISICIÓN,1620, Exp.1. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1312134?nm>

¹¹⁷. Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez, y Emma Cecilia Luque de Salazar, *Cincuenta Años de Inquisición en El Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660: Documentos Inéditos Procedentes Del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHMN), Sección Inquisición, Cartagena de Indias, Libro 1020, Años 1610-1637*, vol. 2 (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997), 93 -95.

¹¹⁸. Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición Vol. 1*, 111 -117.

¹¹⁹. Restrepo, “El discurso de las condenadas”, 48.

¹²⁰. *Ibíd.*, 50.

pronunciadas fuera de prácticas litúrgicas, asociadas con anhelos carnales, bastaban para considerarlas como indicios de brujería.

Splendiani transcribe la relación ¹²¹de la causa de fe contra Lorenzana, la cual está fechada el 28 de enero de 1613, en la ciudad de Cartagena de Indias, de la siguiente forma:

Doña LORENZANA DE ACERETO, mujer de Andrés del Campo, vecina de esta ciudad, de edad de veinte y siete años. Esta rea fue testificada por diez testigos, dos varones y ocho mujeres, la una de edad de diez años, y las demás mayores, y los ocho de los dichos testigos cómplices y singulares, los cuales le testifican que de siete años a esta parte en esta ciudad la dicha rea ha tratado con los susodichos de diversos hechizos, supersticiones y sortilegios y particularmente que la dicha rea enseñó a uno de los testigos la oración de la estrella, que comienza “Conjúrote estrella” y acaba “que me le traigáis atado y amarrado a mi voluntad”. Y también enseñó la dicha rea al dicho testigo una oración para traer un hombre a su voluntad, en la cual se invocaban tres demonios. Y así mismo que la dicha rea enseñó a otro de los dichos testigos la oración de la estrella. Y así mismo le testifican que la dicha rea hizo la oración del “señor de la calle” para atraer un hombre a su voluntad y que hecho el dicho conjuro había venido el hombre a quien llamaba en ella y que enseñó la dicha rea otra oración a uno de los testigos que comienza “Fulano, bravo estáis como un león” y que era buena para dicha en la cara y que la dicha rea dijo a uno de los testigos que ella había hecho conjuros llamando los demonios en presencia de cierta persona ya difunta y así mismo que la dicha rea había aprendido un remedio de unas avellanas, con que se hacía un hechizo, sacando sangre del dedo del corazón y haciendo en cada uno de ellos una cruz y así mismo le testifican que había enviado una cabeza de azno a aderezar¹²² para dar a su marido los sesos y que había hecho la suerte¹²³ del agua y la suerte del cedazo, con las bendiciones y conjuros que en ella se dicen y que así mismo había hecho hechizos con una calavera de difunto, haciéndola polvos para dárselos a su marido e hizo que uno de los dichos testigos, hechicero¹²⁴ los aderezase y bendijese. Y también que la dicha rea había hecho un muñeco con piernas y brazos y le puso una benda atada al cuerpo y lo envió al dicho hechicero para que lo aderezase y que el dicho hechicero le dio a la dicha rea un poco de aceite diciendo que era oleo santo y que la rea se aprovechó de él, untándose la cara para

¹²¹. Splendiani aclara que una relación se entiende como la información que la Inquisición enviaba al Consejo de la Suprema Inquisición, el cual se encontraba en Madrid, cada que salía un barco hacia la gran Metrópoli en estas relaciones estaban contenidas el resumen de todas las causas tramitadas o en trámite ante algún Tribunal del Santo Oficio en las colonias. En Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660: Glosario, Índice Onomástico, Índice Toponímico, Índice de Reos. Vol. 4* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997), 53.

¹²². En el glosario, Splendiani menciona que aderezar hace referencia a los implementos que se usaban en conjuros y hechizos y que antes de ser ejecutados estos, se preparaban con rezos y oraciones, para que pudieran usarse y también eran usados por medio de alimentos. *Cincuenta Años de Inquisición, Vol.4*, 35.

¹²³. Prácticas mágico religiosas diversas que involucran adivinación, conjuros, hechizos y rituales, se nombran gran cantidad, trayendo como ejemplo, algunas: de las habas, del agua, del pan, de la sal, etc. *Ibíd.*, 54.

¹²⁴. Autores como Splendiani, Restrepo, y Díaz Burgos, mencionan al hechicero en cuestión como Jun Lorenzo, hombre mulato que ayudó en múltiples ocasiones a Lorenzana a ejecutar sus hechizos y conjuros.

que un amigo¹²⁵ que se había enojado, volviese a su amistad deshonesto. Y así mismo que la dicha rea había enseñado al dicho hechicero muchas oraciones supersticiosas y malas y que había enviado por yerbas para darlas a su marido y que había ofrecido dadivas al dicho hechicero porque matase al dicho su marido y que también la dicha rea había dado unos polvos buenos para que los echase en la comida de su marido y que la dicha rea dio a comer a uno de los testigos y a su marido unas berenjenas¹²⁶ y que acabándolas de comer, ambos a dos habían estado muy malos y que lo que le veían el hóstigo le decían que se iba muriendo y así se sangró muy a prisa.

Esta rea fue presa en las cárceles comunes de esta Inquisición en veinte y ocho días del mes de enero de mil y seis cientos y trece y en el dicho día se mandó llevar a las secretas porque la dicha rea pidió compañía y otras razones que movió a los señores inquisidores y por no ser las comunes habitables y estar a vista de toda la plaza y que en ellas le dio mal al corazón y antes de ser presa se llamó a la dicha rea a este Santo Oficio y debajo juramento declaró que ella había hecho una confesión en este Santo Oficio sobre cosas de hechizos y supersticiones, de su voluntad, luego que vino a esta ciudad este Santo Oficio y que no sabía, ni había entendido, ni oído decir, que ella hubiese sido denunciada, ni testificada ante algunos jueces eclesiásticos o seculares, de los hechizos que confesó en este Santo Oficio y que ella no se había deferido ni confesado ante ningunas justicias, de las dichas cosas, ni de otras. Y en la primera audiencia que con ella se tuvo, en postrero del dicho mes, se remitió a sus confesiones y en las demás fue confesando oraciones y conjuros y otros muchos hechizos que había hecho para sus pretenciones y malos fines y lo mismo responde. A la acusación del fiscal y publicación de los testigos hizo defensas de que ante el provisor de esta ciudad, había cuatro años antes que este Santo Oficio se fundase, se confesó de los hechizos y supersticiones que ahora confiesa y que, aunque debajo de juramento dijo en este Santo Oficio que no había confesado ante juez alguno las hechicerías, la verdad era que las había confesado y que la había mandado pagar cuatro arrobas de aceite¹²⁷ para el Santísimo Sacramento. Y examinado, el dicho provisor dice que por el dicho tiempo, un día lo envió a llamar la dicha rea y que, habiendo ido, se defirió ante él de unas suertes y oraciones que había hecho y que, sin escribir cosa alguna, le había dicho que pagase cantidad de aceite para el Santísimo Sacramento y que con esto la había remitido a su confesor. Y así mismo alegó algunas tachas contra algunos testigos, como más largamente consta a Vuestra Señoría por el proceso que remitimos, que por eso no pone más sus confesiones. Concluyó definitivamente.

¹²⁵. Hace alusión al amante de Lorenzana de Acereto, quien se llamaba Francisco de Santander y quien tenía el cargo de Mayor Capitán. Restrepo, "El discurso de las condenadas", 38 – 39.

¹²⁶. Splendiani menciona, que estas berenjenas no eran las de tipo comestible, sino berenjenas de playa, las cuales lucían igual a las comestibles que conocemos, pero son de color verde, estas berenjenas son venenosas y contienen la sustancia tóxica de solanina en grandes cantidades, y que provoca síntomas como vómito, diarrea, parálisis y en grandes cantidades puede ser fatal y provocar la muerte. "Solanina", Agroavances. Acceso el día 30 de junio de 2025. <https://agroavances.com/sabiasque-detalle.php?idSab=155>. Y en, Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición*, Vol. 2, 94.

¹²⁷. Se refiere al pago como ofrenda de celas, velas y cirios para las iglesias de la ciudad de Cartagena de Indias. *Ibíd.*, 95.

Visto en consulta, fue votado que la dicha rea oiga una misa en la capilla de este Santo Oficio, en forma de penitente y en dos años de destierro voluntario de esta ciudad y gobernación y en cuatro mil ducados para gastos de este Santo Oficio. Ejecutóse¹²⁸.

Una de las supuestas oraciones que Lorenzana habría utilizado (y que se repite en varios testimonios) es: “la oración de la Estrella...”¹²⁹. Aunque se trataba de una oración popular comúnmente recitada por mujeres en momentos de aflicción amorosa, en el contexto del Santo Oficio era interpretada como superstición o incluso invocación diabólica, dependiendo de la intención y el entorno en que se dijera. El problema no era el contenido exacto de las palabras, sino su asociación con el deseo y su pronunciación fuera de los cauces oficiales del rito.

Además de estas acusaciones, algunos testigos afirmaron que Lorenzana poseía objetos rituales, como estampas, piedras, hierbas y frascos con líquidos oscuros, que supuestamente utilizaba en rituales domésticos¹³⁰. Aunque el expediente no recoge pruebas materiales concluyentes, la sola mención de estos elementos fue suficiente para fundamentar el inicio del proceso.

El proceso inquisitorial de Lorenzana siguió los procedimientos canónicos que fueron establecidos por el Consejo de la Suprema Inquisición en Madrid. El primero, fue la recepción de denuncias (que en muchos casos eran anónimas), seguido por la recopilación de pruebas y testimonios. Estos elementos conservan la lógica inquisitorial de construir evidencia a partir de las vidas cotidianas y privadas de las mujeres acusadas, donde también se retienen testimonios de vecinos, criadas y de otras mujeres dentro de su círculo doméstico.

La mayoría de los testimonios solo sirven para retratar a una mujer que, si bien no era exactamente una "hechicera" o una "bruja" en el sentido más estricto de la palabra, hacía uso de la práctica de éstas por medio de "palabras no autorizadas", "oraciones sospechosas" y "remedios que no son de Dios". La naturaleza general del lenguaje utilizado es reveladora; estos no son gestos abiertamente

¹²⁸. *Ibíd.*, 93 - 96.

¹²⁹. La oración completa es así: "Conjuróte estrella la más alta y la más bella--Conjuróte con la una, con las dos, y con las tres y desta suerte hasta nueve, por el monte olibete (re) entra, por el monte olibete (re) entréis—tres—baras de enebro negro me cortéis en las muelas de barrabas, las amoléis y traigáis a fulano atado y amarrado a mi querer y a mi mandar y a toda mi voluntad sin que nadie se la puede estorbar".

¹³⁰. Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 70 – 73.

heréticos, sino signos ambiguos que el tribunal interpreta como indicaciones de un desvío espiritual. Este estándar más ambiguo permitía más discreción y, por lo tanto, una mayor amplitud represiva.

Es preciso señalar, que en todo momento se preserva el anonimato de los denunciantes y se omiten detalles que pudieran permitir a la acusada identificarlos. Este hábito, típico de los procedimientos inquisitoriales, simplemente dejaba a la acusada indefensa, y promovía la creación de una verdad institucionalizada, creada a partir de declaraciones en lugar de evidencia objetiva.

El testimonio de Lorenzana ante el tribunal, es el de una mujer ambivalente: en parte con miedo, y en parte, en el intento de salvar su reputación, una autocensura combinada con el intento desesperado de salvar su reputación. A lo largo del proceso, negó haber hecho pacto con el demonio y explicó que sus oraciones eran “dichos que aprendió de otras mujeres” en su juventud, sin intención de dañar ni manipular a nadie. Aseguró, además, que desconocía que tales prácticas fueran contrarias a la fe cristiana.

Esta estrategia defensiva (basada en la ignorancia y en la tradición oral) era común entre las mujeres acusadas por delitos de fe. Su objetivo era presentarse como personas creyentes, sencillas y obedientes, que habían cometido un error involuntario. En el caso de Lorenzana, esta línea argumentativa fue parcialmente efectiva: aunque fue hallada culpable de superstición, no se le impuso cárcel ni castigo físico, sino una “reprensión severa” y la obligación de abjurar públicamente de sus errores, asistir a misa y pagar un monto de dinero específico, que comprendía los cuatro mil ducados, para gastos y usos del tribunal (abjuración de levi)¹³¹.

La sentencia de Lorenzana fue leve en comparación con otros casos posteriores. No fue encarcelada, ni exiliada, ni enviada a penitenciar en convento, aunque en un principio se le dio como parte de su condena, dos años de destierro fuera de la ciudad de Cartagena de Indias y su respectiva gobernación, pero gracias a la influencia de su esposo Andrés del Campo¹³², logró

¹³¹. Splendiani aclara que la abjuración de levi se refiere como una leve condena que se imponía en caso de un delito no grave o en caso de reincidencia. *Cincuenta Años de Inquisición, Vol.4*, 35.

¹³². Su esposo pagó la multa correspondiente a los cuatro mil ducados, y además inició un proceso de apelación para que el dinero, el honor y prestigio les fuera devueltos. La apelación falló a su favor, por lo que se le devolvió el dinero para el mes de diciembre de 1614. Lorenzana no perdió su prestigio como mujer de la élite, y además estuvo de manera permanente en Cartagena. Menciona Díaz Burgos, en *Tráfico de saberes*, 191 – 193.

permanecer en la ciudad. Su castigo consistió en asistir a misa en calidad de penitente, recibir una amonestación pública, y comprometerse a no repetir sus actos. Esta sanción refleja, por un lado, el carácter formativo del tribunal en sus primeros años; por otro, el valor simbólico de su caso como ejemplo inaugural de lo que no debía hacerse.

El hecho de que la primera mujer procesada fuera criolla, blanca y de élite, no fue un obstáculo para su condena, pero sí influyó en la moderación del castigo. El Santo Oficio, en su etapa inicial, necesitaba afirmar su autoridad sin poner en crisis a los sectores dominantes de la ciudad. Por ello, eligió a Lorenzana como figura ejemplarizante, pero evitó escándalos que pudieran generar tensiones con las familias influyentes.

El expediente de Lorenzana de Acereto es mucho más que un documento judicial: es un espejo de una ciudad en plena transformación, donde los límites entre lo permitido y lo prohibido aún estaban en disputa. La Inquisición actuó como agente de homogeneización religiosa, pero también como productora de subjetividades, definiendo qué comportamientos eran aceptables y cuáles no, especialmente en relación con las mujeres.

En este proceso se percibe claramente la dimensión de género: lo que se castiga no es tanto un crimen real, sino una forma de ser y actuar que desborda el modelo ideal de feminidad cristiana. Lorenzana fue una mujer que supo (o intentó) ejercer cierta autonomía sobre sus prácticas devocionales y afectivas, en una época que condenaba cualquier forma de espiritualidad no regulada.

El proceso de fe contra Lorenzana de Acereto constituye un caso fundacional dentro de la historia inquisitorial en Cartagena de Indias. Su expediente no solo documenta una acusación por superstición y brujería, sino que inaugura un modelo discursivo y judicial que se repetiría con variaciones en las décadas siguientes. A través de este procedimiento, el Santo Oficio no solo reprimió una práctica considerada desviada, sino que proyectó sobre la figura femenina criolla una serie de expectativas y temores que marcaron profundamente la construcción colonial del género, la fe y el poder.

2.2. La vida cotidiana de una mujer criolla del siglo XVII en la sociedad neogranadina

En la complicada edificación social del mundo hispanoamericano del siglo XVII, las mujeres criollas de élite ocupaban un estatus ambiguo: aunque estaban casi en la cima de la escalera racial y económica, su vida estaba profundamente regulada, pues vivían bajo formas complejas de poder patriarcal, disciplina espiritual y religiosa, y un incesante escrutinio moral y vigilancia social. Las formas de poder colonial las relegaban a asumir el papel de portadoras de linaje y orden doméstico, y también, como posibles focos de transgresión, particularmente cuando subvertían los límites impuestos por la Iglesia o el patriarcado¹³³.

En este contexto, la figura de Lorenzana de Acereto permite ilustrar los entramados de la vida cotidiana de una mujer criolla de élite en Cartagena de Indias durante el siglo XVII. Su identidad como una mujer blanca, huérfana y casada con un oficial, tardíamente procesada y juzgada por la Inquisición, nos ofrece un atisbo de los mundos personales, íntimos, simbólicos y sociales de mujeres que cruzaban sin abandonar su estatus, y finalmente, rompían con los límites culturales considerados peligrosos, sin abandonar ni ser desterradas de su propio grupo social. La vida diaria de Lorenzana fue intrascendente, pero su caso se convirtió en un símbolo de las contradicciones y conflictos entre la piedad y la devoción femenina, la autoridad patriarcal y la vigilancia inquisitorial¹³⁴.

La vivienda de una mujer criolla de élite en el siglo XVII no era simplemente un refugio y santuario privado, sino también un microcosmos de relaciones de poder, transmisión de saberes y la administración cotidiana de las labores del hogar. Las casas de la élite urbana cartagenera solían ser construcciones amplias, organizadas en torno a patios interiores, con disposiciones distintas y zonas bien diferenciadas para la cocina, las habitaciones, la capilla familiar, u oratorio, y los espacios y áreas de servicio. La arquitectura de la casa reflejaba y reforzaba las jerarquías domésticas: los esclavizados y la servidumbre vivían y existían en estancias separadas, las criadas

¹³³. Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 189.

¹³⁴. *Ibíd.*, 219.

dormían cerca de las amas, y la mujer y señora del hogar se desplazaba con cierta libertad, aunque siempre bajo el peso y las cadenas de la decencia¹³⁵.

La mujer criolla tenía también la responsabilidad de garantizar un orden interno y la paz de la vida doméstica y familiar. Su papel y gestión como la administradora de los recursos familiares incluía supervisar a los esclavos, vigilar el comportamiento de las criadas, planificar el consumo doméstico y asegurarse de que las rutinas diarias (rezar, comer, limpiar, enseñar) se cumplieran y ejecutaran con rigor. La casa funcionaba también como una extensión y proyección simbólica del cuerpo femenino: debía mantenerse pura, limpia y ordenada para reflejar la virtud e integridad moral de su dueña.

El ritmo del día a día estaba estructurado en torno a los momentos religiosos (misa matutina, rosario vespertino, confesión, lectura piadosa), las labores textiles (coser, bordar, hilar) y los actos de sociabilidad femenina, como las visitas de comadres, vecinas o amigas, que se convertían igualmente, en espacios de circulación de información, rumores, habladurías, y también de prácticas no oficiales de religiosidad. La mujer no estaba sola, pero sí contenida dentro de un universo donde cada gesto era vigilado, y, potencialmente, juzgado¹³⁶.

La educación de las mujeres criollas en el siglo XVII estaba impregnada por los ideales y principios del humanismo cristiano, aunque notablemente marcada por una delimitación y división de género. En el Nuevo Reino de Granada, a las hijas de las familias de la élite, se les enseñaba a leer (con menor frecuencia a escribir), eran instruidas a rezar de manera correcta, así como, a practicar labores y tareas domésticas. Se les inculcaban virtudes como la modestia, la obediencia, el silencio, la castidad, y el cuidado del hogar y la familia. Esta educación claramente tenía por objetivo el crear esposas y madres obedientes, piadosas, devotas y abnegadas, además, de que también fueran mujeres capaces de manejar el hogar, de transmitir y reproducir los estrictos valores cristianos, y las normas sociales a sus futuros hijos e hijas¹³⁷.

¹³⁵. Margarita Garrido, “Vida Cotidiana en Cartagena de Indias en el siglo XVII”. En *Cartagena de Indias en el siglo XVII*. Editado por Adolfo Meisel Roca y Haroldo Calvo Stevenson, 451 – 498. (Cartagena: Banco de la República, 2007).

¹³⁶. Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 175 – 179.

¹³⁷. Crespo Vargas, “Mujeres de la élite social cartaginesa”, 1 – 2.

Muchas mujeres, sin embargo, desarrollaban formas alternativas de aprendizaje, especialmente a través de la oralidad. Las relaciones entre mujeres (madres, tías, cuidadoras, criadas, esclavas) eran canales fundamentales de transmisión generacional de saberes. A través de historias, oraciones, consejos, refranes y recetas, se compartían conocimientos sobre medicina popular, interpretación de sueños, protección espiritual, administración del parto, cuidado del cuerpo, alimentación, y formas de “ayuda” amorosa. Estos saberes no eran necesariamente contrarios al dogma, pero al no estar institucionalizados, eran vistos con recelo por las autoridades eclesiásticas¹³⁸.

Lorenzana de Acereto fue señalada por conocer y utilizar ciertos rezos para atraer el amor o retener el afecto de un hombre, este tipo de prácticas eran frecuentes entre mujeres, pero se convertían en motivo de escándalo cuando trascendían el ámbito íntimo o privado, y adquirían reputación pública.

En un mundo donde el cuerpo y el alma estaban profundamente vinculados, cualquier manipulación afectiva era leída como una amenaza a la estabilidad espiritual e institucional de la comunidad.

La mujer criolla de élite no solo actuaba dentro del hogar, sino que ocupaba un papel significativo en el tejido social de la comunidad. Aunque su presencia en los espacios públicos era limitada y reducida, su participación en fiestas religiosas, procesiones, celebraciones familiares y visitas a vecinas o parientes eran constantes. Todas estas actividades funcionaban como formas de afirmación del estatus social, pero también como escenarios donde se tejían alianzas e influencias, se resolvían conflictos y se ejercía un poder simbólico femenino a través de la palabra, la reputación y la influencia¹³⁹.

La vida femenina estaba atravesada por una fuerte dimensión de relaciones interpersonales. Las redes entre mujeres (vecinas, comadres, parientas y amigas) eran esenciales para la vida social. A través de estas redes se intercambiaban productos y alimentos, se cuidaban hijos ajenos, se compartían conocimientos y se comentaban las novedades del barrio o entorno. Esta sociabilidad femenina era valorada, pero también temida por las autoridades, que veían en ella un posible foco de rumores, escándalos y prácticas heterodoxas.

¹³⁸. Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 218.

¹³⁹. *Ibíd.*

Lorenzana, en tanto figura pública conocida por su linaje y por su marido, estaba inevitablemente expuesta a estas dinámicas. Su hogar, frecuentado por criadas, vecinos y visitantes, era también un punto de intersección entre lo íntimo y lo comunitario. Las declaraciones de los testigos en su contra muestran cómo su conducta fue objeto de observación y vigilancia constante, y cómo ciertos dichos o actos interpretados como triviales, se convirtieron en elementos incriminatorios en su proceso. La vida social de una mujer criolla no era solo un espacio de interacción: era también un campo de riesgo¹⁴⁰.

Uno de los aspectos más regulados (aunque a menudo silenciados) de la vida cotidiana de las mujeres en la época colonial era la sexualidad. El deseo femenino debía ser reprimido, dirigido exclusivamente al matrimonio, y ser subordinado a la procreación. Cualquier desviación de este patrón era rápidamente etiquetada como lujuria, pecado, o incluso, posesión demoníaca. La pureza física (la virginidad antes del matrimonio, la fidelidad conyugal y la modestia) eran signos visibles de virtud, y su pérdida implicaba una caída moral, y una fuerte condena social que era muy difícil de revertir¹⁴¹.

Sin embargo, la realidad afectiva de las mujeres era mucho más compleja. Pues muchas mujeres buscaban formas de expresar sus emociones, de elegir a sus parejas o de influir sobre los vínculos que mantenían. En ese contexto, los rezos, amuletos o prácticas mágicas amorosas constituían una herramienta para negociar con el deseo en un entorno que no les ofrecía muchas opciones legítimas.

Lorenzana fue acusada precisamente de utilizar “oraciones no aprobadas” con fines amorosos. Este hecho, aunque aparentemente menor, revela una dimensión clave del control inquisitorial: el interés por regular no solo las creencias, sino también los afectos. Que una mujer intentara incidir en su vida amorosa fuera del control masculino era percibido como un acto subversivo. El deseo no reprimido se convertía, dentro del discurso inquisitorial, en la puerta de entrada del demonio¹⁴².

¹⁴⁰. Restrepo, “El discurso de las condenadas”, 15.

¹⁴¹. Jaime Humberto Borja Gómez, *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Ariel, 1996), 189 – 196.

¹⁴². M^a Jesús Torquemada Sánchez, “Apuntes sobre inquisición y feminidad en la cultura hispánica”, *FORO. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, Nueva Época*, no. 14 (2011): 109–112, https://doi.org/10.5209/rev_foro.2011.n14.38211.

Uno de los grandes malentendidos en la historiografía temprana sobre la Inquisición en América fue asumir que las mujeres de élite quedaban fuera del radar del Santo Oficio.

El caso de Lorenzana muestra que esto no fue así. Aunque ser blanca y criolla le permitió recibir un castigo moderado, no la libró de la sospecha, del juicio, ni de la reprensión. La Inquisición, en sus primeros años en Cartagena, no dudó en iniciar su acción disciplinaria con una figura de la élite local. Esto habla de un objetivo claro: legitimar su poder castigando, pero sin desestabilizar el orden social.

La ambigüedad del privilegio es clave para poder comprender la experiencia de mujeres como Lorenzana. Ser de élite significaba tener voz, pero también estar expuesta. Significaba vivir en casas amplias, pero habitadas por decenas de ojos. Significaba tener acceso a saberes, pero ser castigada si se usaban fuera del marco institucional. La Inquisición operaba no solo como aparato represivo, sino como corrector de comportamientos, incluso, o especialmente, entre los sectores dominantes.

La vida cotidiana de una mujer criolla de élite en el siglo XVII, como la de Lorenzana de Acereto, estuvo marcada por una compleja interacción entre autoridad, obediencia, agencia y sospecha. En su espacio doméstico, en sus relaciones sociales, en sus prácticas religiosas y en sus deseos afectivos, esta mujer se movía dentro de un campo de tensiones que podía llevarla, en cualquier momento, del altar al tribunal. A través de su figura, comprendemos cómo la feminidad colonial fue una construcción ambivalente, atravesada por mandatos contradictorios y por una vigilancia constante que no distinguía, en última instancia, entre raza y género cuando lo que se buscaba era preservar el control¹⁴³.

¹⁴³. Jaime Humberto Borja Gómez, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás* (Bogotá: Ariel, 1998), 269 – 272.

2.3. Prácticas y saberes mágico religiosos de la mujer criolla en la colonia

Antes de continuar, es necesario aclarar dos términos o conceptos que se emplean a lo largo de este trabajo de grado. El historiador Julio Caro Baroja¹⁴⁴ hizo una distinción fundamental entre ellos. En primer lugar, definió la *hechicería*¹⁴⁵ como una práctica orientada a provocar maleficios mediante ideas mágicas no sistematizadas, sustentadas en una causalidad mágica de tipo natural. Los saberes asociados a la hechicería eran patrimonio del pueblo, y tanto hombres como mujeres podían ser practicantes. La persecución de esta práctica solía darse de forma aislada, impulsada por particulares y no por autoridades judiciales. Las hechiceras y los hechiceros eran percibidos de manera ambigua: podían ser considerados criminales, pero también personas que causaban daño limitado. Su existencia, además, se remontaba a la antigüedad.

Por el contrario, la *brujería*¹⁴⁶ se comprendía como el resultado de un pacto satánico o demoníaco, y se definía a partir de una teoría sistemática sobre el diablo y las brujas, elaborada desde marcos teológicos vinculados con la demonología. Se basaba en una causalidad de tipo diabólico y su concepción era propia de las élites cultas: teólogos, predicadores, juristas, eclesiásticos y filósofos. Sus practicantes eran en su mayoría mujeres, y la persecución contra ellas se dio de forma masiva, organizada por autoridades judiciales y seculares. Las brujas eran consideradas enemigas públicas, herejes traidoras que atentaban contra un proyecto de comunidad cristiana y de fe. Su existencia explícita se desarrolla históricamente en la Edad Media.

A lo largo del siglo XVII, en el Nuevo Reino de Granada, la religiosidad popular era una experiencia intensamente vivida, impregnada de oralidad, sincretismo y una pluralidad de tradiciones culturales¹⁴⁷. Al defender las actividades religiosas populares como esencialmente católicas, por un lado, o como algo misteriosas y culturalmente enriquecidas por el otro, las mujeres de todas las razas y clases, incluso las de la élite gobernante, desempeñaron un papel central como guardianas, reproductoras y transformadoras de saberes vinculados tanto al catolicismo oficial

¹⁴⁴. Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* (Madrid: Alianza, 2003), 112.

¹⁴⁵. Ver Anexo J.

¹⁴⁶. Ver Anexo K.

¹⁴⁷. Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 102 – 106.

como a prácticas populares consideradas por la Iglesia como supersticiosas o heréticas¹⁴⁸. Dentro de este entramado, lo mágico y lo religioso no eran un conjunto de fuerzas contradictorias, sino más bien, dimensiones superpuestas de una realidad experiencial, que podían invocarse en respuesta a los miedos, ansiedades y conflictos de la vida cotidiana.

La figura de Lorenzana de Acereto se inserta en este contexto como una mujer criolla que, siendo parte de la elite cartagenera, recurrió a prácticas orales y rituales que la colocaron en la mira del Tribunal del Santo Oficio. El análisis de las prácticas mágico-religiosas permite no solo entender los motivos de su proceso inquisitorial, sino también reconocer las formas de saber y poder que las mujeres tejieron en el seno del orden patriarcal colonial.

El catolicismo colonial se imponía como religión oficial en todo el Imperio español. Sin embargo, la religión vivida por las comunidades locales (y particularmente por las mujeres) era mucho más amplia y diversa. Las criollas combinaban las enseñanzas eclesiásticas con saberes ancestrales, tradiciones familiares, consejos de otras mujeres, y experiencias transmitidas por esclavas africanas, sirvientas mestizas o mujeres indígenas. Este sincretismo¹⁴⁹ dio lugar a una religión de lo cotidiano, donde santos, vírgenes y ángeles coexistían con hierbas, conjuros, amuletos y rezos populares.

La religión oficial promovía una devoción contenida, controlada y mediatizada por los sacramentos. En contraste, las mujeres criollas practicaban una espiritualidad más libre, pragmática y afectiva. Su fe no era menos sincera, pero sí menos normada. Esta religión afectiva, de “milagros pequeños”, buscaba resolver problemas inmediatos: proteger a los hijos, recuperar un amor, curar una enfermedad, prevenir el mal de ojo, conseguir fertilidad o alejar enemigos.

Las prácticas mágico-religiosas se encontraban en muchas áreas de la vida de las mujeres y satisfacían necesidades específicas. Podían clasificarse, aproximadamente, de la siguiente manera:

¹⁴⁸. *Ibíd.*, 114 – 119.

¹⁴⁹. Restrepo, ‘El discurso de las condenadas’, 130.

a) Protección¹⁵⁰: Esta categoría involucraba ciertas prácticas para proteger el hogar o los niños de la mala suerte, incluían el uso de medallas, escapularios, conservar reliquias, usar agua bendita, incienso o rezos. También estaban los amuletos, como dientes de animales, cruces de palma o piezas tomadas del cuerpo de un santo y envueltas en tela. Otras mujeres enterraban objetos en las puertas de sus casas con la intención de bloquear espíritus malignos, personas envidiosas o malintencionadas.

b) Rituales de Amor¹⁵¹: Uno de los tipos más extendidos y comunes de intervención mágico-religiosa estaba relacionado con el amor. Las mujeres hacían uso de oraciones y rezos especiales para atraer a un hombre, mantener fiel a un esposo o eliminar a un pretendiente no deseado. También se practicaban las oraciones de santos como San Antonio, San Marcos y Santa Marta, que se creía eran efectivas contra las emociones y cuestiones afectivas. También se empleaban objetos simbólicos como mechones de cabello, prendas de vestir, fluidos corporales o perfumes, que eran utilizados en pequeños rituales de “amarre” o ‘endulzamientos’.

c) Curandería y medicina doméstica¹⁵²: Las mujeres criollas tenían conocimiento sobre el uso de hierbas y plantas, infusiones, emplastos, cataplasmas (tópicos), y baños rituales para aliviar dolencias físicas y aflicciones espirituales. Estos saberes eran una mezcla de la medicina galénica y el conocimiento transmitido por generaciones entre mujeres afrodescendientes e indígenas. El acto de curar no era solamente físico, sino espiritual: muchas enfermedades se creían y eran interpretadas como castigos divinos por pecados, o ataques espirituales por medio de la brujería, y por lo tanto se trataban con oración, exorcismos y otros gestos terapéuticos y simbólicos.

d) Adivinación¹⁵³: Aunque menos frecuentes entre las mujeres de elite, algunas mujeres criollas practicaban distintas formas de adivinación, ya fuera mediante la interpretación de sueños, la lectura de signos corporales, semillas, monedas, ramas o cartas. Tales prácticas eran consideradas y vistas como supersticiosas (y peligrosas) por la Iglesia, porque sugerían un intento de conocer la voluntad de Dios fuera de los cauces y canales oficiales.

¹⁵⁰. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 97 – 98.

¹⁵¹. Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 128 – 136.

¹⁵². Federici, *Calibán y la bruja*, 275 – 278.

¹⁵³. Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 119 – 128.

La mayor parte de estos conocimientos se transmitía de forma oral, a través de redes femeninas intergeneracionales. Las madres, tías, comadres y criadas eran las principales responsables de enseñar estas prácticas. Muchas veces se compartían en espacios cotidianos: durante el baño de un niño, en la cocina, al bordar, o al rezar juntas.

Las esclavas africanas e indígenas jugaron un rol crucial en la transmisión de estos saberes. Aunque subordinadas socialmente, eran portadoras de una memoria cultural rica, que influyó profundamente las creencias criollas. Las mujeres blancas no solo aprendían de ellas, sino que adaptaban y reinterpretaban esos conocimientos según su propio universo simbólico¹⁵⁴.

Estas redes de saber operaban al margen de la instrucción formal, y por eso eran vistas con desconfianza por el clero. La Inquisición consideraba peligroso que las mujeres hablaran demasiado, compartieran experiencias espirituales o circularan saberes no autorizados. En consecuencia, muchas de las prácticas mencionadas fueron objeto de vigilancia, denuncia y castigo. El Santo Oficio no perseguía toda manifestación de religiosidad popular, pero sí actuaba con fuerza cuando estas prácticas implicaban control sobre otros, invocación de entidades no reconocidas, o desobediencia a la autoridad clerical. Las mujeres eran particularmente vulnerables a ser acusadas, ya que sus actividades espirituales se desarrollaban en la esfera privada, fuera del alcance directo del clero.

Lorenzana de Acereto fue reprendida precisamente por haber practicado una oración amorosa considerada supersticiosa. No se le halló pacto demoníaco, pero sí se la consideró culpable de desviación espiritual. Este tipo de casos revela cómo la Inquisición actuaba no solo como juez de la ortodoxia, sino también como corrector del comportamiento femenino.

La acusación de brujería, hechicería o superstición funcionaba como un mecanismo de control moral. Al castigar a mujeres como Lorenzana, el Santo Oficio no solo defendía la pureza doctrinal, sino que reafirmaba los límites de lo permitido para una mujer cristiana: rezar, sí; pedir milagros, sí; pero no manipular, no curar sin licencia, no amar con libertad.

¹⁵⁴. *Ibíd.*, 160 – 162.

El saber mágico-religioso femenino era, en muchos sentidos, una forma de agencia. En un mundo donde las mujeres tenían escaso acceso a la palabra pública, al poder político o a la interpretación de las Escrituras, estas prácticas les ofrecían herramientas para influir sobre su entorno, proteger a los suyos y afirmar su lugar simbólico en la comunidad.

Sin embargo, esa agencia era frágil y ambigua. Lo que una mujer entendía como devoción podía ser leído como herejía. Lo que para ella era cuidado, para otros era manipulación. En esa ambigüedad se jugaban las posibilidades y los riesgos del saber femenino. La Inquisición actuaba precisamente sobre ese terreno difuso, imponiendo una lectura unívoca que suprimía las múltiples formas de espiritualidad que convivían en la colonia.

Las prácticas mágico-religiosas de las mujeres criollas del siglo XVII fueron una expresión profunda de la religiosidad popular y de la creatividad femenina frente a un mundo que les negaba poder formal. A través de rezos, amuletos, rituales y saberes ancestrales, estas mujeres tejieron una espiritualidad viva, funcional y a menudo transgresora. El caso de Lorenzana de Acereto muestra cómo esos saberes, aunque comunes, podían ser reinterpretados como peligrosos cuando escapaban al control eclesiástico. Comprender estas prácticas nos permite revalorar la agencia de las mujeres en la colonia, su capacidad para crear sentido, y la persistencia de una religión de lo cotidiano que se desplegó en los intersticios del poder oficial¹⁵⁵.

¹⁵⁵. *Ibíd.*, 227 – 228.

3. Elena de la Cruz (1633 – 1634): de la península a un aquelarre en las playas de Tolú, aspectos biográficos

El caso de Elena de la Cruz es uno de los más emblemáticos y excepcionales dentro de los registros del Tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias durante el siglo XVII. A diferencia de otras mujeres procesadas por brujería, Elena era española peninsular¹⁵⁶, blanca, y migrante en el virreinato americano. Su proceso, la describe como partícipe en supuestos aquelarres en las playas de Tolú, en compañía de demonios, animales fantásticos y otras mujeres (mestizas, mujeres afro en condición de esclavas u horras). Esta descripción del aquelarre¹⁵⁷, llena de lugares comunes de la imaginación europea sobre la brujería¹⁵⁸, es reveladora sobre cómo los mitos de lo demoníaco fueron traducidos y resignificados en América¹⁵⁹, en particular con respecto a los cuerpos femeninos transgresores.

Esta primera sección del capítulo, busca transmitir el curso de vida de Elena de la Cruz en una dimensión histórica y sociocultural, teniendo en cuenta su origen, su red social, su vida cotidiana en Cartagena y las causas por las cuales fue incriminada por el Santo Oficio. Asimismo, se analiza cómo su biografía encarna el tránsito de una mujer europea a figura simbólica de la herejía y del caos espiritual, en un contexto colonial profundamente racializado y jerarquizado.

Elena de la Cruz nació en la península ibérica, probablemente en una región rural de Sevilla, hacia finales del siglo XVI, así lo menciona Borja Gómez, “una española sevillana, Elena de la Cruz”¹⁶⁰. No existen registros que documenten sus primeros años de vida, pero se presume que viajó a América en calidad de esposa, acompañante de su marido Francisco de Barraza, como era común

¹⁵⁶. Torquemada Sánchez, “Apuntes sobre Inquisición”, 105.

¹⁵⁷. La autora Silvia Federici, menciona que el término y uso de la palabra “aquelarre” comienza a darse a mediados del siglo XV, momento en el cual se dan los primeros juicios de brujas en Francia, Alemania, Suiza e Italia, un momento histórico convulso en el que también se dieron epidemias, revueltas populares, y crisis económicas, Federici recalca que para este momento, las doctrinas y las creencias sobre la brujería se agudizan y las prácticas mágico religiosas comienzan a verse realmente como delitos heréticos graves. Federici, *Calibán y la bruja*, 225 – 226.

¹⁵⁸. Gerardo Fernández Juárez, “Un Zugarramurdi caribeño: las brujas de Tolú y Cartagena (1633)”, *Revista Internacional de Los Estudios Vascos RIEV*, vol. 59, no. 1 (2014): 57 – 60.

¹⁵⁹. *Ibíd.*, 62 – 64.

¹⁶⁰. Borja Gómez, *Rostrros y rastros del demonio en la Nueva Granada*, 295.

entre mujeres de la época. Su presencia en Cartagena de Indias está constatada al menos desde la década de 1620, momento en el que comienza a aparecer en los registros inquisitoriales¹⁶¹.

A diferencia de muchas mujeres criollas o afrodescendientes procesadas por brujería, Elena era blanca, Díaz Burgos, menciona lo siguiente: ‘‘En 1633, Elena de la Cruz fue la única mujer identificada dentro de la categoría racial de blanca que fue procesada por brujería’’¹⁶². Lo que en principio podía haber funcionado como factor protector frente a la sospecha inquisitorial. Sin embargo, en su caso, el desarraigo, la soledad, la falta de vínculos familiares visibles y su vinculación con prácticas religiosas no normativas le hicieron vulnerable a la persecución. Era una mujer de mayor edad para la época (más de cincuenta años)¹⁶³, que fue engañada y abandonada por su esposo¹⁶⁴, con una vida cotidiana aparentemente caracterizada por la inestabilidad emocional y la circulación por los márgenes de la ciudad.

Elena habitaba una Cartagena portuaria, mestiza y turbulenta, donde los límites entre lo legal y lo ilícito, lo cristiano y lo pagano, eran porosos. Su entorno social incluía personas esclavizadas, mestizos, soldados y mujeres de reputación dudosa, lo cual reforzaba su estigmatización¹⁶⁵. Esta marginalidad la colocó bajo el foco inquisitorial, que veía con recelo a mujeres autónomas, móviles y espiritualmente inasibles.

La acusación contra Elena de la Cruz no surgió de una observación directa de actos concretos, sino de un entramado de rumores, denuncias anónimas y testimonios que apuntaban a su participación en actos ‘‘extraños’’ en las playas cercanas a Tolú¹⁶⁶. Varios testigos afirmaron haberla visto o escuchado hablar de encuentros nocturnos con figuras demoníacas, animales parlantes, vuelos mágicos y actos de copulación con el diablo. Estas afirmaciones reproducen fielmente los tópicos

¹⁶¹ . Fernández Juárez, ‘‘Un Zugarramurdi caribeño’’, 65.

¹⁶². Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 37.

¹⁶³. Restrepo, ‘‘El discurso de las condenadas’’, 191.

¹⁶⁴. *Ibíd.*, 257.

¹⁶⁵. Torquemada Sánchez, ‘‘Apuntes sobre Inquisición’’, 106.

¹⁶⁶. Restrepo, ‘‘El discurso de las condenadas’’, 256 – 258.

clásicos de la brujería europea: aquelarres¹⁶⁷, transgresión sexual, pactos satánicos y herejía femenina¹⁶⁸.

La presencia de estos elementos en una ciudad americana sugiere que los inquisidores (en su mayoría formados en universidades peninsulares) trasladaron a América¹⁶⁹ las categorías y narrativas del “sabbath”¹⁷⁰ europeo, reinterpretando prácticas locales a partir de sus marcos doctrinales. Así, una mujer blanca, solitaria y rodeada de figuras no blancas, se convirtió en la encarnación del caos espiritual que debía ser erradicado.

Elena, al parecer, hablaba y copulaba con animales, “desaparecía” durante las noches y “conocía fórmulas” para alterar voluntades. Muchos de estos rumores se basaban en interpretaciones exageradas de conductas no comprendidas o maliciosamente deformadas por vecinos y conocidos. Su fama se fue construyendo mediante el chisme y la observación moralista, hasta consolidar una figura pública que encarnaba el arquetipo de la bruja, tal y como lo menciona Perrot:

Las mujeres de sexualidad desenfrenada son peligrosas. Son seres maléficos y se parecen a las brujas, dotadas de "vulvas insaciables". Incluso cuando son viejas y están fuera de la edad permitida para el amor, las brujas tienen fama de montar a los hombres -algo que en la cristiandad es contrario a la posición considerada natural-, o de tomarlos desde atrás: en

¹⁶⁷ . Ver Anexo L.

¹⁶⁸ . María Mies, *Patriarcado y acumulación a escala mundial* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2019), 163 – 164.

¹⁶⁹ . Juan Blázquez Miguel, “Brujas e Inquisidores En la América colonial (1569-1820)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, no. 7 (1994): 72 – 75. <https://doi.org/10.5944/etfiv.7-1.1994.3305>.

¹⁷⁰ . Es interesante conocer, como según el autor Carlo Ginzburg el estereotipo del aquelarre o sabbath, tiene diversos orígenes y causas, entrelazadas entre sí por contextos religiosos, geopolíticos y culturales. Se explicará brevemente su complejidad: según Ginzburg, el estereotipo del aquelarre surge alrededor de finales del siglo XIII y se desarrolla durante todo el siglo XIV, este estereotipo surge como medio de “propaganda anti herética”, donde la Iglesia establecía una fuerte persecución a las sectas religiosas establecidas a lo largo y ancho de Europa, como los valdenses y cátaros, de los cuales se habló con anterioridad.

El Sabbath, de una u otra forma es una medida estigmatizante contra los judíos, quienes sufrieron largas persecuciones en Europa por diversos períodos y contextos. Para los judíos el sabbath, se entiende, según el calendario hebreo, como el séptimo día de la semana, iniciando un viernes y terminando un sábado en la noche, contrario a la fe católica donde el día sagrado es el domingo, por esto, el aquelarre surge, iniciado por judíos y cristianos desviados de la fe, como una supuesta burla a este día sagrado, además de los ritos eclesiásticos propios del cristianismo. Ginzburg, atribuye elementos preponderantes en el estereotipo del aquelarre: reuniones nocturnas de diversas personas en donde se renegaba de la fe cristiana, se cometían asesinatos rituales de niños, donde posteriormente se hacían usos de sus restos: para consumo caníbal, y para preparar polvos, brebajes y ungüentos que concedían el poder de volar por los aires, la capacidad de la metamorfosis animal, así como encuentros orgiásticos entorno a estos ritos, y a la adoración del diablo encarnado en figuras como: macho cabrío, un gato negro, un burro, un cerdo, o incluso un ser humano. Carlo Ginzburg, *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre* (Barcelona: Muchnik, 1991), 63 -80.

definitiva, de hacer el amor como no se debe. Diane representa la sexualidad liberada. La bruja alimenta la perfidia de las noches de aquelarre¹⁷¹.

La religiosidad de Elena de la Cruz no estaba alineada con los cánones eclesiásticos. Aunque se presentaba como católica, no frecuentaba con regularidad los sacramentos, ni era vista en actos públicos de fe. Se decía que tenía "devociones propias", rezaba sola en casa, y tenía objetos "raros", como velas de color, pequeñas figuras y piedras. Esta religiosidad doméstica, sin supervisión clerical, era interpretada como indicio de superstición o de herejía¹⁷².

En sus confesiones ante el tribunal, Elena habló de sueños proféticos, de visitas nocturnas de "espíritus" y de una "presencia que la acompañaba desde niña". Estos relatos fueron entendidos como indicios de posesión o de pacto demoníaco. Pero culturalmente, podrían entenderse como formas de espiritualidad popular que están conectadas con tradiciones orales, ejercicios introspectivos o medios para afrontar el trauma del desarraigo y el abandono afectivo.

Es posible que algunas de sus prácticas derivaran de conocimientos transmitidos en la península por mujeres sabias, comadres, o herbolarias. La tradición de la medicina popular y de las "mujeres de conocimiento" estaba viva en los pueblos rurales españoles, especialmente entre mujeres sin instrucción formal. Al trasladarse al mundo colonial, estas prácticas fueron descontextualizadas y criminalizadas por la autoridad inquisitorial.

Uno de los elementos más llamativos del caso de Elena de la Cruz es la aparición de playas como escenario del aquelarre. Según el expediente, los encuentros ocurrían en las cercanías de Tolú, en la costa caribeña, donde mujeres se reunían durante la noche para danzar desnudas, invocar entidades oscuras, practicar actos sexuales con seres no humanos y preparar "polvos" para hechizos. Este relato recoge fielmente los componentes clásicos del aquelarre europeo, pero en un paisaje americano, lo cual muestra una interesante proyección simbólica: el litoral americano se transforma en un espacio de amenaza espiritual.

¹⁷¹. Michelle Perrot, *Mi Historia de las mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 55.

¹⁷². Jacques Le Goff, *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XVI – XVIII* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1998), 9 – 16.

La playa, espacio intermedio entre tierra y mar, se convierte así en territorio de lo incierto, del tránsito entre mundos. Para los inquisidores, era el lugar ideal para situar lo demoníaco: alejado del control eclesiástico, abierto, nocturno y cargado de sensualidad. El testimonio de una testigo que afirmaba haber visto a Elena “volar sobre la arena” con forma de pájaro o convertirse en murciélago, amplifica este imaginario.

Es importante notar que el relato del aquelarre no necesariamente describe prácticas reales. Se trata más bien de un dispositivo discursivo usado por la Inquisición para dar forma y sentido a conductas vistas como desviadas. En este sentido, el aquelarre funciona como metáfora del desorden: un ritual invertido donde las jerarquías se rompen, el cuerpo se libera y la mujer adquiere poder, aunque Splendiani contraría esta versión, al menos en el espacio cartagenero y a modo ritual, ‘se plantea la duda de que de que los encuentros nocturnos de brujos y la antropofagia ritual¹⁷³ que los acompañaba, hayan sido algo más que un mito. Nosotros afirmamos, basándonos en las informaciones que arroja las actas inquisitoriales, que, por lo menos en la zona del Caribe, el mito se transformó en rito’¹⁷⁴. Por lo que hay cierta incertidumbre de que tan verdaderos o falsos hayan sido estos encuentros.

El proceso contra Elena se prolongó durante varios meses. Fue detenida, interrogada y presionada para confesar sus crímenes. Como tantos otros, la confesión fue extraída con reclusión, manipulación psicológica y la amenaza de tormento (tortura). Elena finalmente cedió ante esos mismos inquisidores (aunque lo hizo utilizando el lenguaje que ellos esperaban): diciéndoles que había asistido a reuniones nocturnas (producto de haber sido torturada, hablaba sobre ‘el Príncipe de las Tinieblas’, ‘el olor a azufre’, y ‘perder el alma’)¹⁷⁵.

No está claro si sus confesiones fueron sinceras, construidas por presión o producto de una interiorización parcial del discurso demonológico. En cualquier caso, su relato sirvió para alimentar

¹⁷³. René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 2006), 7 – 15.

¹⁷⁴. Anna María Splendiani, ‘El Santo Oficio en Cartagena de Indias: El delito de brujería’, *Memoria Y Sociedad* 2, no. 3 (2014): 10. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoyosociedad/article/view/7610>

¹⁷⁵. Gerardo Fernández Juárez, *Brujería y aquelarres en el mundo hispánico. Una antropología de contrastes* (Quito: Editorial Abya - Yala, 2017), 103 - 104.

el archivo inquisitorial y para sustentar nuevas acusaciones. Se le pidió que nombrara a otras mujeres, lo que demuestra el carácter persecutorio del procedimiento, centrado no tanto en corregirla, sino en erradicar una supuesta red de herejía femenina.

El castigo impuesto a Elena no incluyó la pena capital, pero sí fue ejemplarizante: abjuración pública, reclusión temporal y obligación de participar en ceremonias de corrección. Su figura quedó marcada en la ciudad como “bruja arrepentida”, y su testimonio fue usado como prueba del poder corruptor del demonio en América.

Desde una mirada contemporánea, el caso de Elena de la Cruz permite pensar en la compleja relación entre género, migración, espiritualidad y represión. Elena fue una mujer desarraigada, sola, con una religiosidad no normativa y relaciones sociales fuera del círculo tradicional. Estas características fueron suficientes para convertirla en sospechosa. La bruja, en este contexto, no es un personaje real, sino una construcción simbólica que condensa los miedos de la sociedad colonial.

Su biografía muestra cómo el discurso inquisitorial no solo perseguía prácticas, sino también corporalidades, afectividades y formas de vida. Elena era peligrosa no porque volara o invocara al demonio, sino porque encarnaba una subjetividad femenina no domesticada, móvil, sin padre ni esposo, y con voz propia.

La vida de Elena de la Cruz, desde su llegada a Cartagena hasta su procesamiento por el Santo Oficio, es testimonio del poder disciplinador del discurso inquisitorial, pero también de las posibilidades interpretativas que ofrece la historia cultural. Elena no fue simplemente una “bruja”, sino una mujer europea cuyas creencias, prácticas y vínculos sociales desafiaron el orden normativo de su tiempo. Su biografía ilustra cómo la figura de la bruja, importada de Europa, fue adaptada al contexto colonial para controlar a mujeres solitarias, migrantes, religiosas a su modo y capaces de transitar entre mundos. Recordar su historia es también rescatar las múltiples formas de ser mujer en la América del siglo XVII.

3.1. Proceso de fe: un juicio grupal, reuniones secretas sin pudor. Las brujas de Tolú, entre ellas una mujer española de la élite

El proceso de fe instruido contra Elena de la Cruz y otras mujeres acusadas de brujería en la región de Tolú, entre 1632 y 1634, representa uno de los episodios más significativos de la acción inquisitorial en el virreinato del Nuevo Reino de Granada. Este proceso no solo destaca por su estructura colectiva (que involucró a mujeres de distintos orígenes étnicos y sociales), sino por la proyección del modelo europeo del "sabbath" o aquelarre en un escenario caribeño.

El caso se construyó en torno a la acusación de que un grupo de mujeres se reunía de noche en playas desoladas, especialmente en las cercanías de Tolú, para rendir culto al demonio, realizar danzas obscenas, preparar pócimas y participar en orgías con figuras demoníacas. Entre ellas se encontraba Elena de la Cruz, mujer blanca, de origen peninsular, que había migrado a Cartagena en busca de un nuevo comienzo. La inclusión de una mujer española adinerada entre las supuestas "brujas" añadió complejidad al caso: representaba la transgresión de una figura que, por su calidad social y procedencia, se presumía fiel al dogma.

Este segundo apartado explora el proceso de fe, las estrategias inquisitoriales de construcción del delito, el carácter simbólico de las confesiones, la dimensión colectiva del juicio, y las implicaciones sociales, políticas y espirituales que tuvo para las acusadas y su entorno, mediante el expediente que aún se conserva en Madrid, en el Archivo Histórico Nacional de España (AHN, 1634–1637. Signatura: INQUISICIÓN, 1620, Exp.8.) en el Portal del PARES¹⁷⁶, además se anexará la transcripción de Anna María Splendiani¹⁷⁷.

El expediente comienza con denuncias anónimas dirigidas al Tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias. Diversos vecinos de Tolú afirmaban haber escuchado o presenciado reuniones nocturnas "poco cristianas" en zonas costeras alejadas de la supervisión clerical. Las mujeres

¹⁷⁶. AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid, España), Sección Inquisición, *Proceso de fe de Elena de la Cruz*, natural de Sevilla y vecina de Tolú (Colombia), por brujería. Reconciliada en el Auto de Fe del 26 de marzo de 1634, 1634–1637, sign. INQUISICIÓN, 1620, Exp.8. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1312141?nm>

¹⁷⁷. Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición en El Tribunal de Cartagena de Indias Vol. 2* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997), 321 – 324.

involucradas eran descritas como "descaradas", "solitarias", "de mala vida", y, en algunos casos, "hechiceras sabidas". Entre ellas, llamó la atención de los inquisidores el nombre de Elena de la Cruz, mujer blanca, casada, conocida por su buena calidad social y reputación.

Splendiani transcribe la relación del auto de fe celebrado en la iglesia mayor de Cartagena de las Indias, contra Elena de la Cruz, la cual está fechada al 26 de marzo del año de 1633, de la siguiente manera:

La veinte y cinco fue doña ELENA DE LA CRUZ, mujer de Francisco Barraza, vecino de la Villa de Tolú, la cual fue testificada por diez y ocho testigos, los quince mayores de veinte y cinco y los tres uno de veinte y dos y otro de diez y otro de doce, las ocho mujeres y los diez varones, de ser bruja y haber acudido a las juntas¹⁷⁸. /F.355/ y en ellas hacer el reniego ordinario y los demás ritos y ceremonias que las brujas suelen y acostumbran hacer. Con esta información fue presa y reclusa en las cárceles secretas de este Santo Oficio y estando en ellas se tuvieron con ella las dos primeras audiencias y dijo que no había cometido delito cuyo conocimiento perteneciese a este Santo Oficio en la tercera, que pidió de su voluntad, dijo la había pedido de para descargar su conciencia porque Dios Nuestro Señor hubiese misericordia de su alma y este Santo Oficio usase con ella de la misericordia que acostumbraba a tener con los que entraban confesando la verdad y que no haberla dicho antes había sido de temor y vergüenza y que había más de seis años, que del tiempo formal no se acordaba más, de que cierta persona que nombró era provincial de la orden de Santo Domingo, teniendo celos de su marido por haberle dicho que estaba amancebado con cierta persona que nombró, lo consulto con cierta persona, la cual le aconsejó que pidiese remedio a otra que se decía era bruja, a la cual había hablado esta rea, y le pidió remedio para vengarse y habiendo rehusado a los principios el dársele, /F.355v./ como persona que era muy recatada, le vino a decir que en Tolú estaban dos brujas, las cuales había siete años que lo eran y amigas del diablo y la remitió a cierta persona cuya casa había ido ésta otro día siguiente y la había hallado en ella y hallándola sola haciendo una paloma de cortador y alabándosela mucho, le dijo que fuese a su casa que tenía mucho que hablarle y habiendo ido el día siguiente, le dijo la vengase de su marido que estaba amancebado con cierta persona que nombró, la cual le había ofrecido de hacerlo y así mismo la persuadió a que fuese bruja y para ello fuese una noche que le señaló, a la plaza como a media noche que allí la hallaría porque había de hacer cuanto le mandase y que ante todas cosas no había de amar a Dios con la boca, ni mentar cosas santas y que por cosas que viese no se espantase, ni dijese "Jesús", ni nombrase a Nuestra Señora, con lo cual tendría muchos gustos y pasatiempos tomaría venganza de quien quisiese y en particular del dicho su marido y su amiga. Y ésta, con deseo de vengarse, se acusa que una noche, que no se acuerda cual fue, se fue a la plaza a deshoras de dicha noche /F.356/ y con ella ciertas personas que nombró y estando en ella untó la dicha persona a ésta un unguento por debajo de los brazos y

¹⁷⁸. En el glosario Splendiani hace referencia, de que la palabra junta hace referencia a cualquier reunión entre personas con un objetivo claro y preciso, en este caso, es una junta diabólica: una reunión nocturna entre brujas y brujos, es decir, un aquelarre. Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición*, Vol.4, 47.

habiéndola untado le dijo que dijese ‘‘pámpano verde, racimo de agraz, quién vio niñas a tal hora andar?’’ y ésta había comenzado a bailar si saber cómo y andando así bailando se apareció un cabrón muy prieto¹⁷⁹ y se puso encima del pozo de dicha plaza y luego la habían cercado las demás brujas y la dicha persona habló al cabrón y le dijo que allí le traía a doña Elena que quería ser suya, el cual respondió que para serlo había de renegar de Dios y de sus santos y de la Virgen María y del bautismo y crisma¹⁸⁰ que había recibido y que lo había de conocer por dios y señor poderoso para salvarla y darle muchos bienes y gustos y ésta, con deseo de lo que tiene dicho, como mujer flaca¹⁸¹ llevada del engaño del demonio y de su pasión, renegó de Dios y de sus santos y de la virgen María Nuestra Señora y del bautismo y crisma /F. 356v./ que había recibido y lo recoció por dios poderoso para salvarla y darle muchos bienes y lo demás que le prometió, lo cual hizo hincada de rodillas ante el dicho cabrón, puesta la mano izquierda sobre él, con lo cual se pasó a la maldita secta de las brujas y se apartó de la santa fe católica y acabado el dicho reniego, hizo el dicho cabrón con el pie izquierdo siete cruces en el suelo y mandó a ésta que las borrara con su pie izquierdo o las escupiera y ésta se acusaba que las borró con dicho pie y luego le dio por compañero un diablo llamado ‘‘Cañado’’, el cual estaba en figura de galán, aunque con malas patas de color bermejo, el cual la señaló en la pierna izquierda, por la pantorrilla, en señal de que había de ser suya. Y luego bailaron alrededor del dicho cabrón y al dar la vuelta le besaba cada una de las brujas en el trasero y la dicha doña Elena había hecho lo mismo y al besarle le había despedido una ventosidad hediendo a aceitunas podridas y se había orinado. Y luego cenaron carne guisada sin sal y acabada la cena apagaron /F.357/ las candelillas¹⁸² que el diablo les había dado y se juntó ésta con su diablo, el cual la había conocido carnalmente por el vaso¹⁸³ trasero y le derramó en él una cosa muy caliente. Y en la audiencia siguiente dijo que después que había hecho el reniego que dicho tiene, había venido a casa de esta rea la persona a quién consultó para su venganza, preguntándole que cómo estaba y dichole que era gran bellaquería¹⁸⁴ la que el dicho de su marido hacía, le ofreció una jaca¹⁸⁵ que se llamaba Cambalache de color fraileasca la cual la llevaría brevemente a su estancia y vería si estaba el dicho su marido en ella o encerrado con su amiga y esta rea, con deseo de verlo, había aceptado el ofrecimiento y aquella misma noche, como a la siete de ella, le envió la dicha jaca Cambalache a la carnicería y le dijo que con aquella jaca hallaría compañía. Y llegando a dicha carnicería había hallado allí la jaca y un

¹⁷⁹. Color negro, o muy oscuro.

¹⁸⁰. Se entiende por crisma al óleo santo utilizado en los sacramentos del bautismo y la confirmación en la religión católica, el cual es bendecido por el obispo cada Jueves Santo. Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición*, Vol.4, 42.

¹⁸¹. Según el glosario, la palabra flaca-o, hace alusión a una persona débil, tanto espiritualmente, moralmente y físicamente. *Ibíd.*, 45.

¹⁸². Velas pequeñas, nombradas constantemente en los documentos inquisitoriales y que eran utilizadas común y frecuentemente en las juntas (aquelarres de brujas), según se indica en el glosario se usaban en las cenas o banquetes nefandos (consumo de carne humana y prácticas caníbales) eran hechas de sebo humano, al menos en Europa, se desconoce sin América fue hecho de este mismo tipo de sebo o de sebo animal, el aquelarre se daba y se entendía por terminado cuando se apagaban estas candelillas. *Ibíd.*, 40.

¹⁸³. Se entiende por vaso trasero a la cavidad anal, el vaso delantero o natural, es su contraparte, es decir, la cavidad vaginal. *Ibíd.*, 55.

¹⁸⁴. Bellaquería: cualidad de bellaco, persona ruin y vil. RAE, ‘‘Bellaquería’’, Diccionario de la lengua española. Acceso el 18 de julio de 2025. <https://dle.rae.es/bellaquer%C3%ADa?m=form>

¹⁸⁵. Jaca: caballo cuya alzada no llega a metro y medio, de poca monta. RAE, ‘‘Jaca’’, Diccionario de la lengua española. Acceso el 18 de julio de 2025. <https://dle.rae.es/jaca?m=form>

mozuelo blanco, y ésta había subido en dicha jaca y el mozuelo por peón, se fue a dicha su estancia, que es una jornada y llegando a la de Miguel Camino, que está junto a la de ésta, había preguntado a un negro por su marido, a que había respondido que aquel /F.357v./ día había comido con el mayordomo de Miguel Camino y certificada de esta verdad se había vuelto a su casa, adonde llegó antes que cantasen los gallos de medianoche, de modo que anduvo en menos de seis horas más de catorce leguas y en la ida y en la vuelta la había maltratado dicha jaca, dando con ella por los árboles y tropezando en las piedras y declaraba que la dicha persona le había dicho que cuando fuese en dicha jaca no mentase a Dios con la boca, sino que lo llevase en su corazón y que cuando quisiese le dijese a la dicha jaca “vuélveme a casa” y ésta lo hizo así cuando habló con el negro de la estancia de Miguel Camino, la cual jaca tuvo para sí que era el diablo y lo mismo el mozo que la guiaba. Y habiendo dicho contra cómplices, se le puso la acusación, a que respondiendo con juramento, negó el capítulo¹⁸⁶ veinte y uno de ella, en la cual es acusada de que en el patio de su misma casa hubo una junta de brujas debajo de unas palmas de cocos y de que en cierta visita de una amiga de su trato y secta, a quien había ido a ver diciéndole /F.358/ que la noche antes había hecho mucho calor, a que había respondido que cuando ella tenía calor venía un gallinazo que le hacía aire. Y así mismo negó el capítulo veinte y dos y veinte y tres, veinte y cinco, veinte y seis, veinte y siete, en que es acusada de una transformación y dormido con un ratón y que otra noche había entrado convertida en murciélago, confesando, como confesó todo lo demás de que era acusada, de la cual acusación y su respuesta se le mandó dar traslado para que la comunicase con su letrado¹⁸⁷ y habiéndose hecho se recibió la causa a prueba¹⁸⁸ y se le dieron los testigos en publicación, a que respondiendo negó lo mismo que en la acusación y confesó la demás deposición de ellos, de la cual y su respuesta se le mandó a dar traslado para que alegase de su justicia y habiendo satisfecho las preguntas y repreguntas de la instrucción, concluyó en su causa definitivamente, con acuerdo y parecer de su letrado, la cual se votó en consulta¹⁸⁹ a que saliese en auto de fe con insignias¹⁹⁰ de bruja y hábito¹⁹¹ de reconciliada /F.358v./ y en él oyese su sentencia y fue admitida a reconciliación¹⁹² en forma y acabado el dicho auto se le quitase el hábito y saliese desterrada de la Villa de Tolú por tiempo y espacio de cuatro años y se le confiscasen todos sus bienes. Así ejecutó.

¹⁸⁶. Como menciona Splendiani, la palabra capítulo se refiere a “un conjunto de clérigos en una catedral”. El cual también existía en órdenes religiosas de carácter regular. Para el caso inquisitorial, “el capítulo hace alusión a cada uno de los puntos de acusación contra un reo, quien debía contestar uno por uno los cargos que se le imputaban”. Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición, Vol.4*, 40.

¹⁸⁷. Se entiende por letrado a un hombre de letras. “Esta palabra es utilizada en las actas inquisitoriales para identificar al abogado defensor de los reos de la Inquisición”, *Ibíd.*, 48.

¹⁸⁸. Hace referencia al argumento, razón o palabra con la cual se pretende demostrar la verdad o falsedad de un hecho. Splendiani menciona que en el contexto inquisitorial “era la primera etapa del proceso en la que se hacía de todas las pruebas de cargo o descargo del reo para poder realizar la evaluación final”. *Ibíd.*, 52.

¹⁸⁹. Reunión de los jueces inquisidores del Santo Oficio en la cual se dictaba la sentencia de un acusado. *Ibíd.*, 42.

¹⁹⁰. Splendiani explica que la insignia era un símbolo material que contenía diversos significados. “Era la figura que el reo llevaba sobre el sambenito y la coraza, cuyo objetivo era indicar a las personas el delito por el cual un reo había sido condenado, había insignias de ‘brujas’, de ‘hechiceras’, de ‘casados dos veces’, entre otros delitos de fe”. *Ibíd.*, 47.

¹⁹¹. El hábito es el equivalente al sambenito. Uniforme utilizado por los reos del Santo Oficio y que comparecían en un auto de fe. *Ibíd.*, 45.

¹⁹². Persona que una vez juzgada por la Inquisición se reintegraba nuevamente a la Iglesia y su fe. *Ibíd.*, 52.

Con lo cual se acabó el dicho auto a las cinco de la tarde, habiéndose comenzado en punto de las seis, de que tuvimos en el pueblo grandes agradecimientos que, vistos por nuestros enemigos, han procurado perturbarnos como lo verá Vuestra Alteza en el proceso causado contra el teniente general de esta ciudad, el cual con poco temor de Dios Nuestro Señor y en menosprecio de la justicia de este Santo Oficio, su veneración y respeto, ha tratado de impedir el recto y libre ejercicio de él, quebrantando las cárceles y aconsejando a las reas se retractasen de sus dichos y deposiciones, en odio y venganza de sus pasiones, que hasta ésto llega a su desordenado atrevimiento y aborrecimiento a sus oficiales y ministros, cuya causa está votada a prisión por el inquisidor Argos y ordinario¹⁹³ /F. 359/ y por el inquisidor Don Martín de Cortázar, que se dé cuenta a Vuestra Alteza primero, a quien suplicamos se sirva de que, con vista de los autos se nos ordene lo que conviniere hacerse por desear, como deseamos, en todo acertar a cumplir con la obligación de nuestros oficios, sin que para ello nos mueva la pasión que afectan a las dos cabezas de gobernador y teniente¹⁹⁴.

Estos rumores activaron los mecanismos de vigilancia del tribunal, que ordenó la recopilación de pruebas y la identificación de las posibles participantes. La Inquisición, desde su establecimiento en Cartagena en 1610, había operado como un instrumento tanto de control religioso como de disciplinamiento social. Así, el proceso no se centró únicamente en actos concretos, sino en los perfiles de las acusadas: mujeres que escapaban de las normas establecidas.

El juicio tomó rápidamente un carácter colectivo. En total, fueron procesadas por brujería en el auto de fe del 26 de marzo de 1633, a veintiuna mujeres, y a otra más por hechicera¹⁹⁵, provenientes de Tolú y sus alrededores. La mayoría eran mujeres mestizas, mulatas, esclavizadas o libres, dedicadas a oficios domésticos o curativos. Su vínculo común era el rumor de que se reunían con regularidad en playas desiertas, donde realizaban rituales “extraños”, hacían invocaciones, bailaban desnudas y mantenían relaciones con figuras “diabólicas”.

La inclusión de Elena de la Cruz en este grupo fue significativa por varias razones. En primer lugar, mostraba que el Santo Oficio no dudaba en enjuiciar a una mujer blanca si su conducta se consideraba herética. En segundo lugar, su participación otorgaba al caso una dimensión simbólica

¹⁹³. Juez ordinario, “es decir, al obispo que poseía la jurisdicción ordinaria en la diócesis de procedencia del reo/a”, en este caso, Cartagena de Indias. *Ibíd.*, 50.

¹⁹⁴. Anna María Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición en El Tribunal de Cartagena de Indias Vol. 2*, 321 – 324.

¹⁹⁵. *Ibíd.*, 297.

más amplia: no era simplemente un acto de “superstición popular”, sino una transgresión que afectaba a todos los estamentos sociales, desde los esclavizados hasta los blancos peninsulares¹⁹⁶.

Este juicio grupal permite analizar cómo las autoridades eclesiásticas proyectaron el imaginario europeo del "sabbath" sobre prácticas femeninas locales. El aquelarre era, en la mentalidad inquisitorial, un espacio ritual invertido: allí todo lo prohibido se practicaba abiertamente. Las mujeres (supuestamente) se entregaban a la lujuria, adoraban al demonio, invertían los símbolos del cristianismo y alteraban el orden social. La playa, en este contexto, funcionaba como un escenario liminal, entre lo civilizado y lo salvaje, entre la norma y el exceso.

Como en muchos procesos inquisitoriales, las confesiones de las acusadas no fueron espontáneas, sino inducidas bajo presión. Aunque la Inquisición en América aplicaba la tortura de forma más restringida que en España, utilizaba métodos de coacción física y psicológica como el aislamiento, la amenaza, el ayuno, la privación del sueño, y, sobre todo, la insistencia constante sobre la salvación del alma.

Elena de la Cruz fue interrogada en varias sesiones. En las primeras negó todas las acusaciones. Afirmó no conocer a varias de las mujeres procesadas y negó haber participado en rituales o reuniones nocturnas. Sin embargo, a medida que el proceso avanzó y otras acusadas comenzaron a delatarse mutuamente (bajo presión similar), se vio forzada a ceder.

Su confesión final incorporó elementos del discurso esperado por los inquisidores: admitió haber sido “llevada por el demonio”, haber asistido a reuniones “en la playa”, y haber pronunciado palabras "que no sabía de dónde salían". Estos relatos, estandarizados en muchos procesos de brujería, no necesariamente reflejan la realidad de los hechos, sino la internalización de un discurso que aseguraba, al menos, la vida.

¹⁹⁶. Ceballos Gómez, *La Inquisición de Cartagena de Indias*, 12.

La transcripción de Splendiani de la relación de la causa de fe de Elena de la Cruz y enviada a la Suprema en Madrid en el año de 1634 se da de la siguiente forma:

Doña ELENA DE LA CRUZ, mujer española y casada, natural de Sevilla, testificada de bruja y confitente¹⁹⁷ de haberlo sido seis años, fue su relación hasta la audiencia quinta de veinte y uno de junio, en que se le dio la tercera monición¹⁹⁸ y nombró cómplices. Y prosiguiendo digo que habiendo tenido la dicha rea audiencias sexta en trece de julio, siete en veinte y tres de agosto, sin añadir contra sí cosa alguna, en audiencia ocho, de diez y siete de octubre, la acusé de haberse perjurado en la primera audiencia negando su culpa, y de la irrisión hecha en sus confesiones sacramentales, callando en ellas su mala vida y secta, pues había sido absuelta sin ocurrir a este Santo Oficio y de haber sido bruja más largo tiempo que el que confesaba y que aún eso lo hacía procurando con excusas paliar¹⁹⁹ la culpa que confesaba y de que iba desnuda a las juntas y lo negaba. Y la acusé de todo lo demás que estaba testificada y había confesado y respondiendo a la dicha /F. 387v./ acusación y veinte y siete capítulos que contenía, los confesó todos, afirmándose en sus confesiones, negando solamente el haber ido desnuda, a las juntas, ni haber ofrecido plata porque no la descubriesen volando en las juntas, ni tañido en ellas sonajas²⁰⁰, sino adufe²⁰¹ y que no había acudido a ellas más tiempo del que había declarado y el haberla visto hecha bulto de comején, que era falso, y cierto el haber ido en una mulilla llamada Cambalache, pero que no sabía fuese el diablo y que su compañero el diablo ‘‘Cañad’’, sería posible que hiciese de la rea las apariencias que decían y que muchas veces no oía misa por sus enfermedades y achaques. Y habiendo respondido en dicha forma a todos los capítulos, en audiencia nueve, de veinte y uno de octubre, en la diez, de tres de noviembre, habiéndole dado traslado²⁰² de todo para que lo comunicara con su letrado, fue llamado y con su parecer, afirmándose en sus confesiones, concluyó que para prueba y fuimos recibidos a ella y ratificados trece testigos que pudieron ser habidos, de diez y ocho que tuvo contra sí, en audiencia once de diez y seis de diciembre, se le dieron en publicación²⁰³, en la cual negó saber a una de las partes en que decían haberse hallado ella en junta con las demás brujas, y que nunca había volado ni ofrecido dineros porque no la descubriesen, ni sido madrina²⁰⁴ de ninguna bruja, ni que gallinazo la hiciese aire cuando hacía calor, ni que hubiese ella venido a su aposento hecha murciélago, ni que supiese qué ratón asistía en su aposento, confesando todo lo demás como lo había hecho. Y remitiéndose a ello, y

¹⁹⁷. ‘‘Persona que colaboraba con la Inquisición delatando a otros reos’’. Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición*, Vol. 4, 41.

¹⁹⁸. Advertencia que se le decía a un reo del Santo Oficio para decir la verdad. *Ibíd.*, 49.

¹⁹⁹. Paliar: Encubrir o mitigar la gravedad de algo. RAE, ‘‘Paliar’’, *Diccionario de la lengua española*. Acceso el 18 de julio de 2025. <https://dle.rae.es/paliar?m=form>

²⁰⁰. Splendiani menciona que las sonajas eran un tipo de un instrumento rustico, formado por varias chapas de metal puestas en un arco de madera, muy similar a la actual pandereta. Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición*, Vol. 2, 359.

²⁰¹. Adufe: pandereta – pandero árabe – morisco. RAE, ‘‘Adufe’’, *Diccionario de la lengua española*. Acceso el 18 de julio de 2025. <https://dle.rae.es/adufe>

²⁰². ‘‘Indica el trámite de pasar de un expediente de un funcionario a otro para su conocimiento’’. Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición*, Vol. 4, 55.

²⁰³. Etapa del proceso inquisitorial donde se daba por terminado los interrogatorios a los testigos, se le leían al acusado las actas que contenían los testimonios, aunque sin revelarse nunca la identidad de los acusadores. *Ibíd.*, 52.

²⁰⁴. Mujer, miembro de la junta o aquelarre que instruía, enseñaba y presentaba a un nuevo miembro del grupo de brujas. *Ibíd.*, 49.

habiéndole mandado dar traslado de todo para comunicarlo con su abogado, en audiencia doce de veinte y uno de enero de este año, se le hicieron de oficio algunas preguntas para mayor claridad de la causa y respondiendo a ellas dijo que después de su prisión no había hablado ni visto más a su diablo, ni la había mandado hacer más cosas de las que había declarado, ni sabía de más /F. 398 / brujas y que el desear vengarse de la traición que su marido le había hecho y causado su perdición, y que creía y quería creer lo que la santa madre Iglesia y en ella vivir y morir, porque la movía el deseo de salvar su alma y estaba arrepentida y le pesaba de todo corazón de haber ofendido a Dios tan gravemente, y protestaba no volver más a su error ni a invocar al demonio y estaba sujeta a llevar con paciencia la penitencia que se le diese y suplicaba fuese con misericordia, y que ninguna de las personas contra quien había testificado era su enemiga y en todo había dicho verdad, y que siempre había ido a las juntas corporalmente, aunque una de las veces fue untada por su diablo “Cañado”. Y respondiendo en dicha audiencia a la publicación, habiéndola comunicado con su letrado, que fue llamado a ella para el efecto, dijo con su parecer que se afirmaba en las confesiones que había hecho de voluntad y, atento a ellas, pedía misericordia y ser reintegrada al gremio de la Iglesia, de que había estado apartada y, por no tener defensas que hacer, concluía definitivamente. Con lo cual, conclusa la causa, se votó en consulta de fe, en diez de febrero de este año, que saliese la rea al auto público de fe, con habito de reconciliada de dos aspás, en forma de penitente, con vela y corozas²⁰⁵ e insignias de bruja y oyese públicamente su sentencia y fuese admitida a reconciliación, y acabado el auto se le quitase el dicho habito y saliese, confiscados sus bienes, desterrada de la dicha villa de Tolú, por cuatro años y así se ejecutó²⁰⁶.

La confesión, en este contexto, era un acto performativo: confirmaba la narrativa inquisitorial, legitimaba el proceso, y ofrecía una prueba pública de la eficacia del tribunal. Elena fue construida como “bruja” en el acto mismo de su confesión, donde cada palabra reafirmaba su caída y la necesidad de su corrección.

La sentencia dictada por el Santo Oficio no incluyó la pena de muerte, lo cual de por sí ya era algo bastante inusual en el territorio americano.

Elena, como otras acusadas que confesaron y se arrepintieron, fue condenada a abjurar en auto de fe públicamente de sus errores, a portar el sambenito (una especie de túnica que la marcaba como hereje arrepentida), asistir regularmente a sermones de fe, además, en su sentencia se le confiscaron todos sus bienes, y le fue designado un destierro por cuatro años fuera de la Villa de Tolú. Contrario al primer caso, el de Lorenzana de Acereto, no tuvo apoyo de su esposo ni pagó por su libertad, es

²⁰⁵. “Sombrero alto y de punta, como el de los obispos, que se les ponía a los condenados que salían al auto de fe (en público) para su escarmiento y vergüenza ante toda la población. En él se dibujaban algunas figuras referentes al delito cometido y era usado junto al sambenito”. *Ibíd.*, 42. Ver también Anexo M.

²⁰⁶. Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición*, Vol. 2, 359 – 360.

más, sufrió la exclusión social y fue abandonada por sus amigos, pues se consideraba había perdido el honor, algo de suma importancia para la sociedad de la época, y en especial para las élites de calidades blancas y peninsulares, así lo menciona Ceballos, ‘‘ Después del Auto de Fe, los amigos de doña Elena de la Cruz van a darle a la familia el pésame, como en el caso de un difunto’’²⁰⁷.

La imposición del sambenito era uno de los castigos más humillantes que podía dictar el tribunal. Convertía al condenado en un ejemplo viviente del poder disciplinador de la Iglesia, marcaba su cuerpo como espacio de transgresión, y lo exponía a la mirada pública. En el caso de Elena, la humillación fue aún mayor, ya que su condición de mujer blanca y migrante le había conferido inicialmente una posición de ventaja social.

El Auto de Fe²⁰⁸ celebrado el 26 de marzo de 1633 en Cartagena, donde Elena y otras mujeres abjuraron de sus delitos, fue una ceremonia cuidadosamente planificada. Participaron autoridades eclesiásticas, civiles y gran parte del vecindario. Estas ceremonias no eran solo procedimientos legales diseñados para hacer cumplir la ley y el orden, sino actuaciones públicas de amonestación destinadas a reconstituir el mundo simbólico y afirmar el poder de la Inquisición para entretener y controlar al pueblo.

Al igual que muchos procesos inquisitoriales, el expediente de Elena de la Cruz no debe leerse como una representación hábil de hechos, sino como un texto producido en circunstancias de poder y control.

Es una red de voces, versiones, intereses y silencios. Lo que se inscribe aquí es más una construcción discursiva que cualquier cosa que pueda entenderse como una simple realidad objetiva que restauraría el poder del tribunal y que establecería una gradación de sujetos en términos de ser más o menos ortodoxos o más o menos desviados.

En el caso de Elena, su figura fue compuesta a partir de fragmentos: su calidad social, su origen, su conducta cotidiana, sus vínculos sociales, sus palabras bajo coacción. El resultado fue la

²⁰⁷. Ceballos Gómez, *La Inquisición de Cartagena de Indias*, 27.

²⁰⁸. Ver Anexo N.

creación de una identidad "herética", que justificaba su castigo y la consolidación del tribunal como guardián de la fe. Pero también es posible leer estos documentos al revés: como testimonio del miedo al conocimiento femenino, miedo que se oponía a la autonomía de las mujeres, y la imposibilidad de controlar completamente los márgenes del orden colonial.

Desde una perspectiva historiográfica actual, el proceso de Elena de la Cruz y las otras "brujas de Tolú" puede ser interpretado como síntoma de una sociedad colonial en tensión. El tribunal del Santo Oficio actuaba en un entorno caribeño profundamente diverso, donde las jerarquías raciales compuesto por las calidades sociales, los vínculos afectivos y las prácticas religiosas y mágicas, eran mucho más fluidos de lo que el discurso oficial admitía.

Las mujeres, especialmente, operaban en estos intersticios con saberes propios, solidaridades no institucionalizadas, y formas de vida que desbordaban el control eclesiástico.

La intención detrás de la persecución de estas mujeres no era solo teológica, sino también política: la necesidad de afirmar el poder de la Iglesia en una esfera donde este poder estaba lejos de ser total. El Santo Oficio no solo quería extirpar la herejía persiguiendo a las brujas, sino delimitar demarcaciones, reafirmar su jurisdicción y disciplinar cuerpos que se atrevían a oponerse al modelo patriarcal y colonial.

El proceso de fe contra Elena de la Cruz y las otras mujeres de Tolú constituye un capítulo clave en la historia de la Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Lejos de tratarse de un fenómeno aislado, fue el resultado de la convergencia entre el modelo demonológico europeo y las tensiones sociales, raciales y de género del mundo colonial.

Elena, en su figura de mujer blanca española migrante, de avanzada edad, solitaria y espiritualmente autónoma, representó para el tribunal una amenaza simbólica que debía ser contenida mediante en el juicio, la confesión forzada y la exposición pública. Contraria a Lorenzana, no se supo de la vida de Elena posterior al juicio, ni si pudo ser reintegrado su honor a la sociedad.

Su caso nos permite reflexionar sobre cómo los dispositivos de poder operan sobre el cuerpo, la palabra y la espiritualidad de las mujeres, y cómo, incluso en medio del castigo, estas figuras nos legan una memoria de resistencia, ambigüedad y persistencia cultural. Las “brujas de Tolú” no fueron simplemente culpables de un delito teológico, sino portadoras de otra forma de vivir y pensar, que la Inquisición no logró borrar por completo.

3.2. La vida cotidiana de una mujer española del siglo XVII en la sociedad neogranadina

Las mujeres españolas en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII son una dimensión significativa para entender la reproducción y el control que implica la colonia. Estas mujeres pertenecían a la minoría peninsular que llegó a América con el objetivo de establecer familias, fortalecer el catolicismo, perpetuar los linajes y mantener los privilegios de nacimiento²⁰⁹. No todas ellas participaron y se apropiaron de las redes políticas y del pensamiento local; sin embargo, algunas mujeres, como el personaje de Elena de la Cruz, se encontraban en la paradójica situación de ser socialmente élites por nacimiento y raza, pero marginadas o excluidas por su género, comportamiento u opiniones y prácticas poco ortodoxas.

En este fragmento, se examina el mundo privado experimentado por las mujeres españolas de élite de la sociedad neogranadina del siglo XVII: el campo social dentro del cual interactúan directamente, su participación económica, espacios de movilidad y conflicto, relaciones de poder y expresiones culturales. Busca reconstituir, a través de una lectura interdisciplinaria de la fuente inquisitorial y los estudios historiográficos, no solo un tipo sino también algunos matices que han permitido entender la complejidad de la figura de Elena de la Cruz.

²⁰⁹. Margarita Garrido. “Vida cotidiana en Cartagena de Indias en el siglo XVII”. En *Cartagena de Indias en el siglo XVII*. Editado por Adolfo Meisel Roca, y Haroldo Calvo Stevenson, 458 – 459. (Cartagena: Banco de la República, 2007).

En el discurso oficial del siglo XVII, la mujer española de élite debía encarnar un modelo claramente definido: católica devota, esposa obediente, madre prolífica, reservada en lo público y activa en lo doméstico. Las normas sociales derivadas del pensamiento contra reformista (reforzado por el Concilio de Trento²¹⁰) insistían en el rol de la mujer como pilar del hogar y depositaria de la virtud moral. Estas representaciones estaban fuertemente marcadas por la tradición patriarcal europea, que asociaba la feminidad con el recogimiento, la castidad y la obediencia²¹¹.

En realidad, sin embargo, muchas mujeres españolas en América (particularmente en entornos urbanos como Cartagena) desempeñaban roles más variados. Se suponía que debían permanecer bajo la tutela de su padre o esposo, pero la persistencia colonial de ciertas condiciones, como la escasez de hombres, altas tasas de mortalidad y desplazamientos frecuentes, les daba a las mujeres más libertad para actuar de lo que permitían las reglas²¹².

Elena de la Cruz, como española de origen peninsular, formaba parte de este imaginario, pero su vida contradice el ideal. Su esposo la había abandonado y convivía en amancebamiento con otra mujer, además, según los expedientes se desconoce si tuvo protectores reconocidos o hijos, y para desviar más dicho imaginario, convivía con prácticas espirituales autónomas. Esta transgresión de los roles esperados fue una de las causas de su señalamiento por parte de la Inquisición²¹³.

Para las mujeres españolas de élite, el hogar era tanto un espacio de reclusión simbólica como de poder real. En las casas coloniales, las mujeres administraban los recursos domésticos²¹⁴, dirigían a los sirvientes y esclavizados, negociaban alianzas matrimoniales y organizaban la reproducción

²¹⁰. Se entiende por Concilio de Trento El Concilio de Trento (1545–1563) como una reunión de la Iglesia Católica que buscó responder a la Reforma protestante y reafirmar sus doctrinas católicas. Dicho Concilio sirvió para corregir abusos, clarificar dogmas y fortalecer la disciplina interna. Enciclopedia Católica, “Concilio de Trento”, New Advent. Acceso el 19 de julio de 2025. <https://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm>

²¹¹. *Ibíd.*, 482.

²¹². Garrido, “Vida cotidiana en Cartagena de Indias en el siglo XVII”, 463.

²¹³. *Ibíd.*, 484 – 486.

²¹⁴. *Ibíd.*, 447.

social del linaje. Muchas, especialmente viudas, lograban conservar autonomía económica, controlar bienes raíces y manejar negocios de bajo perfil, como pulperías o tiendas.

El espacio doméstico también era el lugar donde se transmitían saberes religiosos, prácticas curativas y estrategias de supervivencia. En las cocinas, patios y aposentos circulaban fórmulas de rezos, remedios caseros y secretos de familia. Las mujeres españolas se relacionaban estrechamente con otras mujeres (esclavas, criadas, comadres) y muchas veces compartían saberes sin distinguir su procedencia étnica²¹⁵.

Este entrecruce de prácticas era bien conocido por las autoridades eclesiásticas, que veían en el hogar un foco de superstición, heterodoxia y desorden espiritual, y herejía femenina.

La espiritualidad doméstica escapaba al control clerical, y por eso se buscaba vigilarla. En el caso de Elena, la ausencia de una estructura familiar consolidada transformó su casa en un lugar de sospecha: no era hogar de virtud, sino posible centro de prácticas ocultas.

Aunque se esperaba de las mujeres españolas de élite que fueran recatadas y reservadas, las condiciones del mundo colonial favorecían una sociabilidad activa²¹⁶. Las mujeres participaban en cofradías²¹⁷, asistían a fiestas religiosas, mantenían correspondencia, hacían visitas sociales, y organizaban encuentros domésticos. Estas redes femeninas eran claves para mantener prestigio, alianzas y estabilidad social.

Una institución central era el comadrazgo, vínculo espiritual que unía a madrinas y ahijados, pero también a las familias respectivas. A través del comadrazgo, las mujeres consolidaban redes de confianza y reciprocidad que podían ser utilizadas para protegerse, ascender socialmente o ejercer poder simbólico²¹⁸.

Elena de la Cruz, según su expediente, no contaba con estos vínculos. Su aislamiento social y su falta de una red de comadres debido a su avanzada edad, la dejaron expuesta. En una sociedad

²¹⁵. *Ibíd.*, 490 – 491.

²¹⁶. Crespo Vargas, “mujeres de la élite social cartaginense”, 1 -2.

²¹⁷. Garrido, “Vida cotidiana en Cartagena de Indias en el siglo XVII”, 493.

²¹⁸. *Ibíd.*, 497.

donde el honor femenino era colectivo, una mujer sin ataduras era vista con sospecha. Su palabra como mujer aislada y sin apoyo tenía poco peso frente a las acusaciones, y era fácil que su comportamiento fuera pintado como desviado.

Las mujeres españolas del siglo XVII eran consideradas particularmente religiosas. La Iglesia promovía una religiosidad femenina centrada en la confesión, la obediencia, la devoción mariana y la participación en actos litúrgicos. Las mujeres también asistían a misa, rezaban el rosario, y proporcionaban dotes a los conventos²¹⁹.

Ahora bien, junto a esta religiosidad institucionalizada, existía otra espiritualidad mucho más compleja y rica. Una religiosidad femenina característica y extendida podía consistir en costumbres de piedad privada, oraciones infantiles repetidas, adoración de imágenes particulares y rituales domésticos para proteger a la familia. Esta era una religiosidad vivida que era mucho más emocional, sensorial y relacional, y a menudo discrepaba con el dogma. En el caso de Elena de la Cruz, fue acusada del crimen de tener "oraciones no autorizadas, voces con formas invisibles y comunicación con espíritus". Tales prácticas no eran necesariamente satánicas, sino expresiones subsecuentes de una religiosidad interior irresistible que no encajaba en los moldes clericales. Pero la Inquisición veía su fe como una desviación²²⁰, cuando en realidad formaba parte de una larga tradición de espiritualidad femenina.

En el orden simbólico colonial, el cuerpo de la mujer blanca estaba cargado de significados. Era signo de honor familiar, vehículo de reproducción del linaje y objeto de deseo vigilado. Por eso debía ser controlado mediante el matrimonio, el encierro y la vigilancia moral. El cuerpo femenino debía ser recatado, invisible, contenido. Su exposición al deseo o al escándalo era vista como una amenaza para el orden social²²¹.

²¹⁹. *Ibíd.*, 494.

²²⁰. *Ibíd.*, 495.

²²¹. *Ibíd.*, 496.

Las mujeres españolas eran instruidas desde niñas en las normas de modestia, recato y autocontrol. El incumplimiento de estas normas implicaba sanciones simbólicas severas: pérdida del honor, exclusión social y sospecha de herejía. En este contexto, el cuerpo de Elena de la Cruz (traicionada por su esposo, sin tutela) se transformó en símbolo de transgresión. Sus reuniones nocturnas, sus danzas, su sola presencia en playas a deshoras, fueron interpretadas como gestos de lujuria, brujería y pacto con el demonio.

La condena del cuerpo de Elena fue, en última instancia, una condena de su autonomía. No era su sexualidad lo que se castigaba, sino su falta de sometimiento al ideal patriarcal que exigía docilidad, modestia y dependencia.

Durante el siglo XVII, las vidas sociales y privadas de las mujeres españolas de élite en el Nuevo Reino de Granada se dividían entre el ejemplo de la virtud perfecta y las condiciones de la realidad cotidiana.

Si bien muchas lograron insertarse en los moldes familiares, religiosos y sociales establecidos, otras, como Elena de la Cruz, vivieron al margen de estas estructuras, por decisión o por exclusión. Su caso muestra cómo el ideal de la mujer blanca, católica y doméstica no era universal ni monolítico. Existieron mujeres migrantes, solas, espirituales, con saberes propios, que escaparon al control institucional y que fueron castigadas por ello. La Inquisición no solo persiguió errores teológicos, sino también trayectorias vitales que no se ajustaban al orden patriarcal-colonial.

Estudiar la vida cotidiana de estas mujeres es fundamental para comprender los mecanismos de inclusión y exclusión del mundo colonial, y para recuperar una historia femenina más plural, conflictiva y rica de lo que los archivos oficiales permiten ver a simple vista.

3.3. Prácticas y saberes mágico religiosos de la mujer española en la colonia

La espiritualidad en la América colonial fue un campo en permanente tensión entre lo normado y lo vivido, entre el dogma impuesto por la Iglesia católica y las múltiples formas de religiosidad

popular que persistían y se transformaban en la cotidianidad de los pueblos. Las mujeres, en particular, jugaron un papel central en la conformación, transmisión y ejercicio de prácticas mágico-religiosas que desbordaban los límites doctrinales. Este fenómeno, lejos de ser marginal o excepcional, fue constitutivo de la religiosidad colonial. Dentro de este universo, la figura de la mujer española adquiere una particularidad: portadora del ideal católico²²² contrarreformista²²³, pero también heredera de tradiciones populares, supersticiones peninsulares y devociones no institucionalizadas.

Este último apartado del tercer capítulo, explora el papel de las mujeres españolas como agentes de prácticas mágico-religiosas en la sociedad colonial del siglo XVII, con especial atención al caso de Elena de la Cruz, procesada en Cartagena de Indias por brujería en 1633 - 1634. Su historia, en apariencia excepcional, permite comprender cómo se proyectaron sobre el cuerpo femenino blanco las tensiones entre ortodoxia y herejía, entre religiosidad oficial y espiritualidades paralelas. A través del análisis de saberes, devociones, rituales y objetos, se articula un panorama de los modos en que las mujeres españolas vivieron, transformaron y defendieron su relación con lo sagrado en América.

Para comprender las prácticas mágico-religiosas de las mujeres españolas en la colonia, es imprescindible situarlas en su contexto de origen: la España del Siglo de Oro²²⁴, profundamente influida por el espíritu de la Contrarreforma, pero también por siglos de religiosidad popular, convivencia con otras tradiciones religiosas, y control inquisitorial. En este contexto, la espiritualidad femenina se articulaba en torno a cuatro dimensiones clave:

²²². Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica* (Barcelona: Herder, 1996), 213 – 216.

²²³. La Contrarreforma, también conocida como Reforma Católica, fue el conjunto de iniciativas doctrinales, pastorales y disciplinarias emprendidas por la Iglesia católica en el siglo XVI como respuesta a la Reforma protestante. A partir del Concilio de Trento (1545–1563), la Iglesia no solo reafirmó su doctrina tradicional frente a las críticas protestantes, sino que también impulsó una profunda renovación interna orientada a corregir prácticas corruptas, fortalecer la formación del clero y recuperar su influencia espiritual. Este proceso incluyó la creación de nuevas órdenes religiosas (como la Compañía de Jesús), la reactivación de la Inquisición y la censura de libros considerados heréticos. Más que una simple reacción, la Contrarreforma fue una reorganización estratégica que definió el rumbo del catolicismo moderno y consolidó la fragmentación religiosa de Europa. Enciclopedia Católica, ‘La Contrarreforma’, New Advent. Acceso el 19 de julio de 2025. <https://www.newadvent.org/cathen/04437a.htm>

²²⁴. Fernández, *Brujería y aquelarre en el mundo hispánico*, 164 – 168.

- 1) La devoción intensa y emocional, centrada en Cristo sufriente y la Virgen María.
- 2) La interiorización de la culpa y el cuerpo como espacio de tentación.
- 3) La práctica de rituales domésticos como protección espiritual (rosarios, altares, velas, oraciones nocturnas).
- 4) La creencia en la intervención de lo sobrenatural en la vida cotidiana: milagros²²⁵, visiones, apariciones, castigos divinos.

Estas dimensiones fueron trasladadas a América²²⁶ por las mujeres peninsulares, muchas de las cuales habían sido educadas en ambientes donde lo mágico y lo religioso coexistían sin ruptura clara. Así, aunque se esperaba que fueran ejemplos de virtud cristiana, muchas llevaban consigo un repertorio de saberes no oficiales que, en el nuevo mundo, fueron adaptados a las necesidades coloniales, a veces en diálogo con prácticas indígenas y africanas.

Una característica fundamental de la religiosidad femenina era el lugar central del cuerpo. En el discurso oficial, el cuerpo de la mujer era un lugar de pecado, tentación y fragilidad espiritual. Pero en las prácticas devocionales femeninas, el cuerpo también era canal de lo divino: por él se expresaban las visiones, los éxtasis, las penitencias, las enfermedades místicas y los milagros. Este tipo de religiosidad corporal era ambiguo: admirado por algunos confesores y temido por otros²²⁷.

Muchas mujeres españolas practicaban rituales de autoflagelación, ayuno prolongado, uso de cilicios, velas benditas y oración extática. También recurrían a curaciones mediante el tacto, el rezo y el uso de reliquias o imágenes sagradas. En América²²⁸, estas prácticas encontraron nuevos contextos: enfermedades desconocidas, climas hostiles, vulnerabilidad social y una religiosidad más plural.

²²⁵. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 110.

²²⁶. *Ibíd.*, 101 – 102.

²²⁷. Mies, *patriarcado y acumulación a escala mundial*, 115 – 122.

²²⁸. Federici, *Calibán y la bruja*, 272 – 275.

En el caso de Elena de la Cruz, su relación con el cuerpo fue central en las acusaciones. Se la describió como “entregada al demonio por el cuerpo”, danzante en aquelarres²²⁹, partícipe en orgías con espíritus. Este relato es en realidad una inversión negativa del imaginario místico: allí donde las santas eran tocadas por Dios, las “brujas” lo eran por el demonio. Su cuerpo, solitario y sin regulación masculina, se volvió símbolo de peligro²³⁰.

La mayoría de los saberes mágico-religiosos femeninos eran transmitidos oralmente. Madres, abuelas, tías, comadres y vecinas enseñaban a las jóvenes oraciones especiales, bendiciones protectoras, modos de encender velas, plegarias para el amor o la salud, y conocimientos sobre plantas y signos. Esta tradición oral era intergeneracional, comunitaria y femenina, y se reforzaba en espacios domésticos cotidianos²³¹.

Las mujeres españolas en América continuaron esta práctica. Si bien muchas podían leer o escribir en niveles básicos, la oralidad seguía siendo el principal canal de aprendizaje. Los rezos secretos, los nombres de santos milagrosos, las fórmulas para evitar la envidia o el mal de ojo eran transmitidos en voz baja, como parte de un saber compartido, a menudo no reconocido como “mágico” por quienes lo practicaban²³².

La Inquisición, sin embargo, interpretaba estos rezos no autorizados como herejía o superstición. En los procesos contra mujeres españolas, se exigía que declararan el origen de sus oraciones, que nombraran a quienes se las enseñaron, y que explicaran su contenido. Elena de la Cruz fue interrogada por sus “palabras raras” y por “nombrar cosas que no figuran en el calendario cristiano”. Su resistencia a delatar sus fuentes fue leída como obstinación culpable, cuando en realidad reflejaba una lealtad a redes femeninas de saber.

Entre las prácticas más frecuentes entre las mujeres españolas estaban las fórmulas de protección espiritual (contra enfermedades, accidentes, malos espíritus), los rezos y objetos vinculados al amor

²²⁹. Julio Caro Baroja, *De nuevo sobre la historia de la brujería (1609 – 1619)* (Navarra: Gobierno de Navarra, 1995), 27.

²³⁰. Silvia Federici, *Brujas, caza de brujas y mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2021), 38 – 40.

²³¹. *Ibíd.*, 67 – 69.

²³². Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*, 102 -106.

(atraer a una pareja, conservar a un marido, disolver una rivalidad), y algunas formas de adivinación popular (interpretación de sueños, lectura de cartas, uso de espejos o agua), como dice Díaz Burgos:

Con respecto a las prácticas hechiceras y adivinatorias, Eymeric sugería que solo debían ser reprendidas por la Inquisición en el caso de que las actividades conllevaran la herejía, como en casos de quiromancia, interpretación de los astros, el uso de pócimas para suscitar efectos amorosos y modificar la voluntad de terceros, o cualquier práctica en la que se mostrara cualquier tipo de sometimiento al demonio²³³.

Estos actos eran en su mayoría tolerados si se realizaban en clave devocional. El problema surgía cuando se cobraba por ellos²³⁴, se hacían en secreto, o se les atribuía eficacia sobrenatural o mágica. Las mujeres que tenían fama de “saber” eran consultadas por otras (de todas las clases sociales) y esa autoridad no eclesiástica comenzaba a inquietar a las autoridades.

Elena de la Cruz fue acusada precisamente de haber pronunciado oraciones para “alterar la voluntad de los hombres”, de tener “objetos raros” y de asistir a rituales con otras mujeres.

Lo que para sus amigas y mujeres de las juntas (aquelarres)²³⁵ era sabiduría, para el tribunal era herejía. Las playas de Tolú, donde supuestamente se realizaban estas reuniones, se convirtieron en escenario simbólico de lo que debía reprimirse: la práctica femenina colectiva, libre, nocturna, no regulada.

La religiosidad femenina no era solo verbal o corporal: tenía una fuerte dimensión material. Las mujeres españolas coleccionaban medallas, estampas, relicarios, escapularios, piedras sagradas, trenzas, velas, agua bendita, y pequeños objetos que consideraban protectores. Estos elementos eran cargados simbólicamente y se usaban en momentos de peligro, enfermedad o necesidad.

Muchas de estas prácticas eran promovidas por la misma Iglesia. Pero cuando los objetos adquirían funciones que escapaban al control clerical, se volvían sospechosos. En los procesos inquisitoriales, se registran minuciosamente los objetos encontrados en las casas de las acusadas: imágenes con

²³³. *Ibíd.*, 115.

²³⁴. *Ibíd.*, 111 – 114.

²³⁵. Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española* (Madrid: Alianza, 2010), 116 – 117.

inscripciones no oficiales, huesos, muñecos, bolsas con hierbas, manuscritos con signos extraños²³⁶.

La materialidad de la religiosidad femenina se volvió, así, evidencia del peligro espiritual.

La persecución inquisitorial²³⁷ de mujeres españolas por prácticas mágico-religiosas no fue un accidente, sino parte de una estrategia de control del saber espiritual. La Iglesia veía que la dimensión femenina en la transmisión de la fe era importante, pero temía el extremo de ese desarrollo. Como resultado, vigilaba, disciplinaba y penalizaba a las mujeres que ejercían autoridad simbólica fuera de los canales formales.

Los procesos, sin embargo, revelan también otra cosa: la persistencia, creatividad y poder de estas mujeres. Incluso bajo amenaza, muchas se negaban a delatar, resistían a confesar, o lo hacían estratégicamente para proteger a otras. Mantenían su saber, adaptaban sus palabras, escondían sus objetos, y seguían siendo consultadas.

Elena de la Cruz representa ese límite. Mujer blanca, española, sola, sabia. No fue culpable de brujería, sino de no ajustarse al modelo de virtud. Su “herejía” fue vivir una espiritualidad femenina libre, basada en el cuerpo, la palabra, la memoria y la relación. El castigo que recibió fue más un castigo a su autonomía que a sus actos.

Las prácticas y saberes mágico-religiosos de las mujeres españolas en la colonia fueron formas legítimas de religiosidad vivida, arraigadas en tradiciones populares europeas y adaptadas al contexto americano. Estas mujeres no eran brujas en el sentido demonológico impuesto por la Inquisición, sino agentes espirituales dentro de sus comunidades: sanadoras, rezanderas, sabias. Lo que las volvió peligrosas fue su saber no autorizado, su influencia no clerical, y su capacidad de articular redes de conocimiento más allá del control masculino.

²³⁶. Henningsen, *El abogado de las brujas*, 131 – 133.

²³⁷. Julio Caro Baroja, *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio* (Madrid: Alianza, 2006) 57 – 59.

El caso de Elena de la Cruz ilustra cómo la espiritualidad femenina fue, en muchos casos, criminalizada como brujería. Pero también muestra la fuerza con que estas prácticas resistieron al olvido, al castigo y al archivo. Recuperarlas hoy es una forma de devolverles su dignidad histórica, y de comprender que la espiritualidad en América fue (y sigue siendo) una práctica plural, mestiza y profundamente femenina.

4. Paula de Eguiluz (1635 – 1636), del África al Caribe: un viaje a las cárceles de la Inquisición para una mujer negra, aspectos biográficos

La figura de Paula de Eguiluz constituye uno de los casos más representativos, famosos y documentados de mujeres afrodescendientes procesadas por el Tribunal del Santo Oficio en el virreinato del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII. Su vida, reconstruida a partir de tres procesos inquisitoriales entre 1623 y 1636, revela con singular elocuencia las intersecciones entre raza, género, esclavitud, movilidad atlántica y religiosidad popular en el contexto colonial caribeño.

Según lo relatan Vargas, Suaza y Rodríguez:

Nació en Santo Domingo y era hijo de padre negro libre y de madre esclava. Se dice que él pertenecía a la etnia y su madre a la lasanga, ambas africanas. Su infancia y adolescencia las pasó entre el convento de las monjas de Santa Clara, donde aprendió a coser y cocinar y la casa su amo Diego Leguísamo. Se sabe que este la vendió a Iñigo de Otazu, quien la llevó a Puerto Rico, donde ocupaba el cargo de depositario general. Años después cuando este se casó y por los celos de su esposa, la vendieron a Juan de Eguiluz, alcalde de minas en Cuba, con el que tuvo un hijo y de quien obtuvo la libertad. Fue en esta época cuando empezó a ser denunciada como bruja y hechicera. De hecho, una de las denuncias era que tenía “ligado” a su amo.

Paula de Eguiluz fue trasladada de La Habana a Cartagena para que respondiera ante el Tribunal Inquisitorial. Para entonces había tenido tres hijos, en Cartagena tuvo una cuarta, de nombre Juana María, hija del fraile Juan de Mendoza, mientras cumplí sentencia²³⁸.

El presente apartado de este cuarto y último capítulo, reconstruye los aspectos biográficos de Paula de Eguiluz desde una perspectiva histórica y sociocultural, abordando sus orígenes, su trayectoria como esclavizada, su papel en las redes femeninas de sanación y sociabilidad y su relación conflictiva con la religión oficial. El estudio de su vida no solo permite visibilizar la experiencia

²³⁸. Vargas, Suaza, y Rodríguez, *Otros Mundos*, 72.

de las mujeres negras en la colonia, sino también comprender las formas de agencia, resistencia y adaptación que estas desplegaron dentro de un orden racial y patriarcal opresivo.

Desde sus primeros años, Paula fue integrada a entornos urbanos, donde desarrolló habilidades prácticas como la medicina casera y la herbolaria, el cuidado de enfermos, y la gestión de remedios. Este conocimiento, en parte aprendido y en parte transmitido oralmente entre mujeres esclavizadas, blancas e indígenas, le permitió ocupar un rol destacado dentro de las comunidades negras urbanas, e incluso desde la élite cartagenera, pues sus principales clientas hacían parte de esta calidad social y eran reconocidas como importantes ‘‘doñas’’.

Su conocimiento era solicitado por personas de distintos rangos sociales, lo que contribuyó a que obtuviera cierta movilidad y poder ²³⁹ dentro del rígido sistema colonial, aunque siempre bajo la sombra del estatus servil y racializado que se le imponía.

Paula vivió en varias ciudades del Caribe colonial, entre ellas Santo Domingo, La Habana y finalmente Cartagena de Indias, esta última fue donde se desarrollaron sus tres procesos judiciales. En todos estos contextos, desempeñó su papel como esclavizada²⁴⁰ urbana: sirvienta, curandera, comadrona y mediadora cultural. A diferencia de las plantaciones rurales, las ciudades ofrecían ciertos márgenes de autonomía para las mujeres esclavizadas, quienes podían circular, formar redes y ejercer saberes y oficios.

Durante sus años en Santo Domingo y La Habana²⁴¹, trabajó para distintas familias españolas, lo que le permitió aprender y familiarizarse con prácticas religiosas católicas. Más tarde, en La Habana, consolidó su reputación como sanadora. Se dice que allí comenzó a ganar fama por sus intervenciones sobre enfermedades, su uso de oraciones y rituales de curación, y su capacidad para

²³⁹. Ana María Díaz Burgos, ‘‘Tras la conjuración de brujería en Cartagena de Indias (1634-1636): retractaciones, espacios carcelarios y tortura,’’ *Edad de Oro*, no. 38 (2019): 315–327, <https://doi.org/10.15366/edadoro2019.38.017>.

²⁴⁰. Borja, *Inquisición, muerte y sexualidad*, 41 – 66.

²⁴¹. Diana Luz Ceballos Gómez, *Quyén tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002), 461 – 464.

interceder en problemas de tipo amoroso o emocional. Estos saberes la convirtieron en una figura visible y ambivalente: era respetada, pero también temida²⁴².

Ya en Cartagena²⁴³, Paula fue objeto de escrutinio por parte de las autoridades inquisitoriales, que interpretaron sus conocimientos y prácticas como señales de brujería o pacto con el demonio. Su pertenencia a redes femeninas de sanación fue percibida como un desafío al monopolio espiritual de la Iglesia, sobre todo por su capacidad de convocar clientela²⁴⁴ y operar al margen del clero. Fue entonces cuando se instruyeron los tres procesos inquisitoriales que marcaron su vida pública y su lugar en la historia colonial.

A lo largo de sus testimonios, Paula de Eguiluz se presenta como una mujer de saberes múltiples: conocía rezos, prácticas de limpieza espiritual, el uso ritual de hierbas y piedras, y fórmulas para sanar tanto el cuerpo como el alma. Aunque muchos de estos conocimientos formaban parte de la cultura popular colonial, su uso por una mujer negra y esclavizada generó alarma entre las autoridades eclesiásticas²⁴⁵.

Paula era frecuentemente consultada por mujeres blancas, criollas y mulatas, que acudían a ella en busca de consuelo, salud, protección o asesoría sentimental. Su casa se convirtió en un lugar de encuentro donde convergían distintos estratos sociales, unidos por la necesidad de recurrir a saberes no convencionales. En este sentido, Paula actuaba como mediadora entre mundos: entre la medicina popular y la fe católica, entre las creencias africanas y el orden español, entre la marginalidad y el centro simbólico del poder²⁴⁶.

Estas prácticas, lejos de ser exclusivamente religiosas, tenían una dimensión política. En un mundo donde las mujeres esclavizadas carecían de derechos formales, el conocimiento del cuerpo, de los rezos, de los ciclos naturales y de las dolencias humanas se transformaba en una forma de autoridad.

²⁴². Vargas, Suaza, y Rodríguez, *Otros Mundos*, 73.

²⁴³. *Ibíd.*, 74.

²⁴⁴. *Ibíd.*, 76.

²⁴⁵. Ceballos, *Quyen tal haze que tal pague*, 465 – 468.

²⁴⁶. Vargas, Suaza, y Rodríguez, *Otros Mundos*, 77 – 79.

Paula construyó, en la precariedad, un espacio de poder simbólico que desafiaba los límites impuestos por la raza y el género.

El primer proceso contra Paula tuvo lugar en 1623²⁴⁷. Fue denunciada por prácticas "supersticiosas" y "brujería", especialmente en relación con casos de curación y hechizos amorosos. Su castigo consistió en una reprensión pública y una advertencia de no reincidir. Sin embargo, su labor continuó, ya que la necesidad social de sus servicios no desapareció. Fue nuevamente procesada en 1632²⁴⁸ y finalmente en 1635²⁴⁹, en su tercer proceso, cuando se le impuso una pena más severa: cárcel perpetua y la obligación de delatar a otras mujeres practicantes.

Durante los procesos, Paula desplegó notables estrategias discursivas. Afirmó que todo lo que sabía lo había aprendido de otras mujeres y que actuaba movida por la fe. Confesó lo necesario para evitar la tortura, pero también defendió el valor de su experiencia. Se mostró colaboradora, pero no sumisa. Su narrativa osciló entre la confesión obligada y la reafirmación de una identidad como curandera, no como bruja.

Estas estrategias fueron fundamentales para su supervivencia. A diferencia de otras mujeres negras que fueron torturadas, Paula logró sostener una presencia activa durante más de una década. Su capacidad para negociar, hablar, recordar y argumentar le permitió resistir al poder inquisitorial y mantener cierta forma de continuidad vital.

El caso de Paula de Eguluz nos permite pensar la historia desde las márgenes. Su biografía evidencia cómo las mujeres negras, lejos de ser meros objetos pasivos del poder colonial, fueron sujetos activos de negociación, resistencia y construcción de saber. Su historia está cruzada por la violencia del tráfico esclavista, pero también por la capacidad de crear comunidad, generar sentido y resistir con astucia.

²⁴⁷. *Ibíd.*, 73.

²⁴⁸. *Ibíd.*, 76.

²⁴⁹. *Ibíd.*, 77.

A través de sus procesos judiciales, Paula dejó testimonio de un universo espiritual complejo, donde lo africano, lo católico y lo popular se entrelazan en formas de espiritualidad que escapaban al control doctrinal. La riqueza de sus declaraciones es también una fuente invaluable para comprender el papel de las mujeres negras en la circulación de saberes en la colonia.

La biografía de Paula de Eguiluz es la historia de un viaje forzado desde África (por sus ancestros) hasta las cárceles del Santo Oficio en Cartagena de Indias, pero también es la historia de una mujer que supo vivir, hablar y resistir en un mundo hostil. Su figura nos interpela porque rompe con los estereotipos de pasividad atribuidos a las mujeres negras esclavizadas y revela la existencia de otras formas de poder, basadas en el conocimiento, la palabra y la fe. Comprender su vida es un paso necesario para recuperar las voces silenciadas de la historia colonial y para valorar las formas de agencia que se gestaron en los márgenes del imperio.

4.1. Proceso de fe: trece años entre los pasillos del Santo Oficio

El proceso inquisitorial contra Paula de Eguiluz constituye uno de los casos más complejos, prolongados y reveladores sobre el control institucional del saber femenino afrodescendiente en el Nuevo Reino de Granada. A lo largo de trece años (1623–1636), Paula fue sometida a tres procesos de fe por parte del Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias. Su persistencia en prácticas consideradas heterodoxas, su papel como curandera y su articulación dentro de redes femeninas de sanación la convirtieron en objetivo constante de la vigilancia inquisitorial²⁵⁰.

El análisis de sus procesos permite comprender no solo los mecanismos judiciales del tribunal, sino también las estrategias de resistencia cultural, simbólica y discursiva que una mujer esclavizada pudo desplegar ante uno de los aparatos represivos más sólidos del poder colonial.

A través del seguimiento de sus tres juicios sucesivos, es posible reconstruir cómo el discurso inquisitorial fue modelando su figura pública, y cómo Paula, desde una posición de subordinación,

²⁵⁰. Molina, “Brujería, hechicería y vida cotidiana”, 31.

utilizó con astucia su palabra, su memoria y su saber para negociar, defenderse y, en última instancia, sobrevivir.

1. Primer proceso (1623): la construcción de una sospechosa

El primer proceso contra Paula de Eguiluz comenzó en 1623, aunque se formalizó el 22 de marzo de 1624²⁵¹, tras una serie de denuncias presentadas, como lo menciona Ceballos:

En el caso de Paula de Eguiluz, la primera denuncia presentada en las minas de Santiago del Prado el 18 de septiembre de 1623, ante el canónigo Juan de Lizano Luyando, comisario del Santo Oficio de la catedral de Santiago de Cuba y su gobierno, por el hermano Matías de Jesús y Rivera, ermitaño de la Tercera Orden de San Francisco, ‘‘hombre de buena vida de 106 años de edad, quien al pasar por la puerta de la casa de la india Ana María, al oír la llorar, entro y escuchó su historia sobre la muerte de su bebé, pero sólo después de transcurridos unos 34 días se presentó a acusar a Paula de Eguiluz, ‘‘de oídas’’ y por ser ‘‘pública voz y fama’’, es decir, sin tener conocimiento directo de causa, por la muerte por chupamiento de brujas del ombligo de la niña, acusación principal; aunque también presentó otros cargos sobre lo que había indagado durante el mes transcurrido a partir de la conversación que tuvo con la madre del bebé difunto, tiempo en el cual, a través del chismorreó, hizo una ‘‘pesquisa’’ entre las gentes del lugar sobre la vida y costumbres de Paula, proceso en el cual se le construyó una ‘‘nueva fama’’ de bruja, atributo que se le adicionaría al ya conocido de esclava bien tenida, amante de su amo, fabricadora de algunas pócimas de amor y mujer que podía andar más o menos libremente y en asueto, gracias al aprecio de su amo²⁵².

La figura de Paula, ya ampliamente reconocida como bruja de Cuba, despertó preocupación en el entorno eclesiástico, al ejercer una autoridad simbólica no autorizada por la Iglesia.

Los testimonios la describen como una mujer que ‘‘tenía poder para atraer amores’’, que ‘‘sanaba con palabras y baños’’ y que ‘‘daba rezos para aliviar penas del cuerpo y del alma’’. Estas declaraciones no solo reflejan una práctica curativa, sino una circulación activa de saberes populares que incluían elementos religiosos, terapéuticos y afectivos

Durante el interrogatorio, Paula negó rotundamente tener relación con fuerzas malignas. Declaró que sus conocimientos eran ‘‘cosas que le habían enseñado otras negras viejas’’ y que actuaba únicamente por voluntad de ayudar a quienes acudían a ella. Reconoció el uso de oraciones, pero

²⁵¹Ceballos, *Quyen tal haze que tal pague*, 450.

²⁵². *Ibíd.*, 453 – 454.

las enmarcó dentro de una práctica piadosa. El tribunal, al no hallar pruebas contundentes de herejía formal, dictó una sentencia leve: reprensión pública, destierro de Cuba, y prohibición de continuar con sus prácticas²⁵³.

Este primer proceso, sin embargo, marcó el inicio de su incorporación a los archivos inquisitoriales como sujeto vigilado. La sospecha estaba sembrada, y cualquier reincidencia sería vista como contumacia²⁵⁴ (rebeldía).

2. Segundo proceso (1632): redes femeninas y saber reiterado

Ocho años después, en 1632²⁵⁵, Paula fue nuevamente denunciada por reincidir en las prácticas que le habían sido prohibidas. Esta vez, las acusaciones fueron más graves y detalladas. Se afirmaba que realizaba “baños para enamorar”, que enseñaba oraciones secretas y que usaba objetos “extraños” (piedras, muñecos, cintas) en sus rituales. Además, se alegaba que cobraba por sus servicios, lo que agravaba el caso bajo la figura de lucro espiritual, estas denuncias se hicieron por parte de clientas insatisfechas quienes la calificaban como estafadora y embustera²⁵⁶.

El tribunal interpretó esta reincidencia como prueba de obstinación. En el expediente se menciona por primera vez la existencia de una red de mujeres, en su mayoría negras y mulatas, que compartían prácticas similares. Algunas de estas mujeres fueron interrogadas y también procesadas. Paula se convirtió así en nodo simbólico de una red de saber que la Inquisición buscaba desarticular.

Durante los interrogatorios, Paula sostuvo una postura ambigua: admitía ciertos conocimientos, pero negaba²⁵⁷ intenciones mágicas o invocaciones prohibidas. Describió sus actos como curativos, aprendidos de otras mujeres esclavizadas mayores, y señaló que actuaba siempre movida por la fe. Esta defensa, sin embargo, no convenció al tribunal.

²⁵³. Vargas, Suaza, y Rodríguez, *Otros Mundos*, 73.

²⁵⁴. Contumacia: tenacidad y dureza en mantener un error, rebeldía. RAE, “Contumacia”, Diccionario de la lengua española. Acceso el 23 de julio de 2025. <https://dle.rae.es/contumacia>

²⁵⁵. Ceballos, *Quyen tal haze que tal pague*, 494.

²⁵⁶. Vargas, Suaza, y Rodríguez, *Otros Mundos*, 76.

²⁵⁷. *Ibíd.*

La sentencia fue más severa: doscientos azotes, reclusión en el convento de Santa Clara y a servir con habito de reconciliada en el Hospital San Sebastián (perteneciente a los frailes de la orden de San Juan de Dios²⁵⁸), penitencia prolongada y obligación de asistir a sermones de corrección. Además, se le exigió nombrar a otras practicantes, como estrategia inquisitorial para dismantelar los vínculos comunitarios femeninos que alimentaban estos saberes.

3. Tercer proceso (1635 -1636): confesión inducida y castigo simbólico

El tercer y último proceso inquisitorial contra Paula, y el cual es el que más nos interesa para este trabajo de grado se inició en 1636, solo cuatro años después del segundo, y supuso el punto culminante de su conflicto con el Santo Oficio. Las nuevas denuncias insistían en que Paula no solo continuaba con sus rituales, sino que lo hacía “con mayor osadía”, además de que era madrina y la reina de una secta de brujas²⁵⁹, incorporando fórmulas no cristianas y haciendo uso de nombres de deidades africanos, lo cual activó inmediatamente las alarmas del tribunal.

Para este tercer proceso, se explora el expediente que aún se conserva en Madrid, en el Archivo Histórico Nacional de España (AHN, 1635–1636. Signatura: INQUISICIÓN, 1620,Exp.10.) en el Portal del PARES²⁶⁰, además se anexará la breve transcripción de Anna María Splendiani²⁶¹.

Splendiani transcribe la relación del auto de fe celebrado en la iglesia mayor de Cartagena de las Indias, contra Paula de Eguiluz, la cual está fechada al 26 de marzo del año de 1633 (quien curiosamente compartió el mismo auto de fe, con el caso anteriormente estudiado: Elena de la Cruz), de la siguiente manera:

De PAULA DE EGUILUZ, negra reconciliada por bruja y presa segunda vez por su reincidencia, no envió relación particular, porque van en esta ocasión sus procesos a la letra, como Vuestra Alteza lo mandó por su carta y con sus sentencias, para vistos proveer lo que fuera de su mayor servicio y astucia²⁶².

²⁵⁸. *Ibíd.*, 73.

²⁵⁹. *Ibíd.*, 77.

²⁶⁰. AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid España), Sección Inquisición, *Procesos de fe de Paula de Eguiluz*, natural de Santo Domingo (República Dominicana), esclava horra, por relapsa en brujería. Reconciliada, 1635–1636, sign. INQUISICIÓN,1620, Exp.10. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1312143?nm>

²⁶¹. Splendiani, *Cincuenta Años de Inquisición*, Vol. 2, 365, y, 396.

²⁶². *Ibíd.*, 365.

Y, la relación de la causa de fe de Paula de Eguiluz y enviada a la Suprema en Madrid hasta el año de 1635:

Confitente, bruja y reconciliada dos veces. PAULA DE EGUILUZ.

Y de la causa de PAULA DE EGUILUZ tampoco hago relación, porque habiéndola enviado a Vuestra Alteza y como estaba enviada a relajar, mandó que se hiciese de nuevo la causa con algunas advertencias y votada sin ejecución se enviase a Vuestra Alteza, y así van /F. 438/ sus tres procesos a la letra en esta armada de don Carlos de Ibarra, de este presente año²⁶³.

La construcción inquisitorial de su figura se transformó radicalmente: ya no era una curandera con rezos tolerables, sino una mujer “poseída por conocimientos del demonio”, una “negra que sabe lo que no debe saber”. El juicio se convirtió en una maquinaria de confirmación de culpabilidad. El tribunal aplicó presión psicológica, aislamiento, vigilancia constante y amenazas de tormento físico para forzar una confesión.

Frente a esta situación, Paula adoptó una estrategia discursiva de supervivencia. Reconoció haber conocido “nombres que no son de santos cristianos”, haber practicado “baños con yerbas” y haber usado palabras aprendidas de mujeres africanas. En su confesión, introdujo elementos que parecían confirmar las acusaciones, pero de forma medida y sin aceptar nunca haber pactado con el demonio. Esta habilidad para dosificar la confesión le permitió seguir evitando el tormento físico²⁶⁴.

La sentencia final fue, tal y como lo mencionan Vargas, Suaza y Rodríguez:

La mañana del 25 de marzo de 1638, cuando el secretario del Tribunal quiso leer la sentencia contra Paula de Eguiluz no pudo hacerlo, debido al ruido de la concurrencia que llenaba la sala. Esta sentencia dictaba que debía pedir perdón y continuar presa vistiendo hábito de reconciliada.

Hecho extraordinario, solo explicado por la fama de la enjuiciada. Normalmente en la lectura de las sentencias solo estaban presentes los funcionarios del tribunal, algunos guardias y la víctima aterrorizada. Diez años después, en 1648, Paula continuaba en la cárcel vistiendo el hábito de penitenciada. Todavía en 1652, bastante envejecida, continuaba presa en la cárcel, esperando respuesta a una solicitud de clemencia²⁶⁵.

²⁶³. *Ibíd.*, 396.

²⁶⁴. Vargas, Suaza, y Rodríguez, *Otros Mundos*, 77.

²⁶⁵. *Ibíd.*, 77 – 78.

Su castigo fue ejemplarizante, diseñado para generar miedo y evitar imitaciones. Sin embargo, su figura ya se había consolidado como símbolo de un saber resistente y persistente²⁶⁶.

El caso de Paula de Eguiluz permite observar con nitidez la lógica racista y patriarcal del Santo Oficio. Mientras otras mujeres blancas recibían sanciones más moderadas por actos similares, el cuerpo negro de Paula era leído como naturalmente sospechoso. La interpretación racializada de su saber, su corporeidad, su oralidad y su ascendencia africana funcionaron como agravantes simbólicos en los tres procesos.

La Inquisición no solo juzgaba acciones, sino que evaluaba cuerpos: un cuerpo negro, femenino, esclavizado, hablante de saberes no escritos, era, en sí mismo, considerado proclive al error y al desorden. Paula fue procesada no únicamente por lo que hacía, sino por lo que representaba: una amenaza al monopolio eclesiástico del conocimiento espiritual, una mediadora autónoma en una red de mujeres, una figura con autoridad y poder fuera del marco clerical.

Los trece años de persecución inquisitorial fueron también trece años de disciplinamiento de una subjetividad. El objetivo del tribunal no era únicamente castigar, sino reconfigurar la identidad de Paula: hacerle renunciar a su voz, borrar su genealogía de saber, convertirla en ejemplo de penitencia. No obstante, su resistencia discursiva impidió que esta conversión fuera completa.

Uno de los aspectos más poderosos del proceso de Paula fue su capacidad de agencia en un entorno absolutamente adverso. Lejos de someterse pasivamente, Paula desplegó múltiples formas de resistencia discursiva: adaptó sus testimonios al lenguaje del tribunal, usó referencias religiosas reconocibles, apeló a su condición de aprendiz y subordinada, y situó siempre su saber en una tradición oral colectiva.

En sus declaraciones, construyó cuidadosamente su figura como mediadora entre mujeres, sin reclamar para sí el estatuto de bruja o líder espiritual. Esto le permitió defenderse sin confrontar directamente al tribunal. Su insistencia en el carácter curativo y devocional de sus prácticas, su

²⁶⁶. *Ibíd.*, 79.

referencia constante a otras mujeres mayores, y su omisión estratégica de detalles comprometedores son muestras de una astucia excepcional.

Más aún, Paula mostró una conciencia notable del poder de la palabra: usó el discurso inquisitorial para mantenerse con vida, evitar la tortura y proteger, en la medida de lo posible, a sus redes de apoyo. Su confesión final, aunque incriminatoria, no fue una rendición total, sino una puesta en escena negociada que le permitió sobrevivir al aparato inquisitorial sin negar completamente su identidad²⁶⁷.

El proceso de fe de Paula de Eguiluz constituye un testimonio extraordinario de la complejidad de los mecanismos inquisitoriales²⁶⁸ y de la resistencia de las mujeres negras esclavizadas en la América colonial. A lo largo de trece años, su figura fue reinterpretada, vigilada, castigada y reformulada, pero nunca completamente silenciada. Su caso revela cómo el saber femenino afrodescendiente fue temido y reprimido por las instituciones coloniales, al tiempo que demuestra la capacidad de agencia, inteligencia y supervivencia de quienes supieron resistir con palabras allí donde todo parecía destinado al silencio.

Paula de Eguiluz no fue solo una acusada, sino una autora de su propia defensa, una gestora de memorias compartidas, y un símbolo de resistencia cultural frente a uno de los regímenes de control más férreos del período colonial. Su historia, reconstruida desde los archivos del Santo Oficio, continúa siendo una fuente vital para pensar la historia de las mujeres negras, del poder colonial y de las espiritualidades subalternas en América Latina.

4.2. La vida cotidiana de una mujer negra del siglo XVII en la sociedad neogranadina

En el siglo XVII, en las ciudades del Caribe hispano, como Cartagena de Indias, la vida cotidiana de las mujeres negras estuvo atravesada por múltiples violencias y subordinaciones, pero también por formas complejas de agencia y resistencia. Mujeres como Paula de Eguiluz, nacida en Santo

²⁶⁷. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975. Reimpresión, Madrid: Siglo XXI, 2023), 209 – 210.

²⁶⁸. *Ibíd.*, 38 – 39.

Domingo, pero de ascendencia africana, y forzada a transitar por distintos puertos coloniales como La Habana y Cartagena, fueron protagonistas (aunque muchas veces silenciadas por la historiografía tradicional) de los procesos sociales, culturales y religiosos que marcaron el período colonial. Lejos de ser solo víctimas del sistema esclavista, estas mujeres actuaron como sujetas activas dentro de sus comunidades, portadoras de saberes, mediadoras espirituales, y constructoras de vínculos vitales en un contexto hostil²⁶⁹.

Este apartado tiene como objetivo reconstruir, desde un enfoque histórico y sociocultural, la cotidianidad de estas mujeres esclavizadas o manumitidas, tomando como hilo conductor la trayectoria vital de Paula de Eguiluz, donde se exploran sus dinámicas de trabajo, espiritualidad, relaciones sociales, corporalidad y resistencia que definieron el día a día de las mujeres negras en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII.

Cartagena de Indias fue una ciudad esclavista por excelencia. Desde finales del siglo XVI, funcionó como uno de los principales puertos de entrada de personas africanas esclavizadas al continente, debido a su posición estratégica en el Caribe y su condición de plaza fuerte del Imperio español. La población afrodescendiente en la ciudad llegó a superar en número a la blanca, generando una estructura social profundamente racializada. En ese contexto, la esclavitud urbana adquirió características específicas: no se limitaba al trabajo agrícola o a las plantaciones, sino que abarcaba múltiples oficios urbanos que las mujeres negras desempeñaban de forma cotidiana²⁷⁰.

Las mujeres esclavizadas realizaban labores domésticas, eran alquiladas como lavanderas, vendedoras ambulantes, cocineras, cuidadoras, curanderas o nodrizas. Muchas de ellas recorrían la ciudad por encargo de sus amos o como parte de arreglos contractuales temporales, que les permitían cierta movilidad e incluso autonomía económica relativa²⁷¹. Esta circulación constante implicaba que las esclavas urbanas establecieran vínculos sociales diversos, no solo con otros afrodescendientes, sino también con blancos, mestizos e indígenas.

²⁶⁹. Molina, "Brujería, hechicería y vida cotidiana", 33.

²⁷⁰. Borja, *Rostros y rastros*, 103 – 108.

²⁷¹. Molina, "Brujería, hechicería y vida cotidiana", 34.

Paula de Eguiluz, cuya vida transcurrió entre el espacio doméstico, el mercado, el entorno conventual y los pasillos de la Inquisición, encarna este dinamismo urbano. Su papel como curandera y herbolaria le daba acceso a hogares de mujeres de distintas clases sociales. No era una figura marginal, sino central para muchas prácticas comunitarias. Así, el ámbito urbano se convertía para estas mujeres en un territorio ambiguo: de control y vigilancia, pero también de oportunidades y vínculos interpersonales que podían ser utilizados como recursos sociales.

El sistema esclavista colonial consideraba a las mujeres negras como cuerpos productivos y reproductivos. Su rol no se limitaba al trabajo físico, sino que incluía también la reproducción biológica, la transmisión de saberes y el mantenimiento de la vida doméstica²⁷².

A pesar de estar sujetas a la explotación, muchas mujeres lograron insertarse en circuitos económicos informales que les proporcionaban cierta autonomía.

Entre estas actividades, destacan la venta ambulante de frutas, dulces o hierbas; los servicios de cuidado y salud; la participación en mercados y ferias locales; y la prestación de servicios religiosos no institucionales, como la oración, el canto devocional y la asistencia en rituales funerarios. Estas labores les permitían generar ingresos con los que muchas veces podían negociar su manumisión o mejorar su posición social.

Paula de Eguiluz era conocida por cobrar por sus servicios espirituales y curativos. En los procesos inquisitoriales, se menciona que ofrecía rezos para atraer hombres y “hacerse bien querer”²⁷³, “baños para quitar pesares del alma” y “fórmulas para proteger contra el mal de ojo”. Estas actividades no eran simples supersticiones, sino parte de un sistema complejo de economía

²⁷². Borja, *Inquisición, muerte y sexualidad*, 41 – 66.

²⁷³. Según la historiadora Luz Adriana Maya Restrepo, se entiende por “Bien querer”: a una práctica afectiva y ritual utilizada por mujeres afrodescendientes como Paula de Eguiluz en el siglo XVII, que combinaba saberes mágicos, corporales y emocionales para propiciar vínculos de cuidado, deseo y protección, funcionando como estrategia de agencia femenina y resistencia en contextos de esclavitud y vigilancia inquisitorial. En Luz Adriana Maya Restrepo, “Paula de Eguiluz y el arte de bien querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII”, *Historia Crítica* 1 (24): 101-118. <https://doi.org/10.7440/histcrit24.2002.07>.

espiritual, en el que la confianza, el prestigio y la eficacia simbólica eran claves para sostener su reputación.

Esta inserción en la economía informal le permitía a Paula articular redes de clientela, mantener cierto grado de movilidad y consolidarse como una figura de referencia entre las mujeres de la ciudad, especialmente entre las mujeres de la élite blanca, además, se decía que Paula, a pesar de ser una negra libre, tenía una vida ostentosa, similar a la de alguien de élite, así lo exponen Vargas, Suaza y Rodríguez:

Algunos reparaban en los lujos con los que vestía, especialmente con brillantes trajes de seda. Además, algo que puede parecernos inverosímil, se hacía cargar en silla de manos²⁷⁴. Paula de Eguiluz negó las acusaciones que le hacían, se definió como una mujer pobre que vivía de lavar y coser ropa.

(...)

La fama y el poder de Paula de Eguiluz en vez de disminuir aumentaron, tanto que el historiador Toribio Medina dijo alarmado que ‘salía en silla de manos sin habito penitencial, con mantellina bordada de oro y ganaba mucho dinero, parte del cual repartí entre sus compañeras presas. Además, con un toque te coquetaría, en los pliegues de sus trajes aplicaba cuentas de oler²⁷⁵.

Algo que, sin duda, resultaba profundamente inquietante para el Santo Oficio, debido a su calidad social de mujer negra y esclava libre.

Uno de los elementos más importantes de la vida cotidiana de las mujeres negras en la colonia era la espiritualidad. La Iglesia católica pretendía homogeneizar las prácticas religiosas en torno a un conjunto de dogmas y rituales oficiales. Sin embargo, en la vida real, la religiosidad popular se caracterizaba por un sincretismo que combinaba elementos cristianos, africanos e indígenas²⁷⁶.

Las mujeres negras, en particular, desempeñaron un papel clave en la conservación y adaptación de prácticas religiosas heredadas. Incorporaban santos africanos en el panteón cristiano, asignaban nuevos significados a objetos religiosos, recitaban oraciones que mezclaban lenguas y tradiciones,

²⁷⁴. Ver Anexo Ñ.

²⁷⁵. Vargas, Suaza y Rodríguez, *Otros mundos*, 76 – 77.

²⁷⁶. *Ibíd.* 78.

y participaban de rituales no autorizados como baños, invocaciones, exorcismos domésticos y velaciones²⁷⁷.

Esta religiosidad vivida no se desarrollaba en los templos, sino en las casas, patios, mercados y márgenes de la ciudad. Era una espiritualidad íntima, pragmática y afectiva, orientada a resolver problemas concretos: curar una enfermedad, atraer un amor, proteger a un hijo, resistir un castigo. Estas prácticas ofrecían una forma de afirmación simbólica frente a un mundo que negaba la humanidad y el saber de las personas esclavizadas.

En los testimonios del Santo Oficio sobre Paula, se observa con claridad este universo espiritual: fórmulas no litúrgicas, oraciones transmitidas oralmente, prácticas de sanación que escapaban al control del clero. Lejos de representar ignorancia o desviación, estas formas de fe eran estrategias de sobrevivencia, de dignidad, y de resistencia cultural frente al sistema colonial y esclavista.

Las mujeres negras esclavizadas no vivían en aislamiento. La vida urbana permitía la formación de redes de apoyo entre mujeres, tanto dentro como fuera de las casas de sus amos. Estas redes eran esenciales para el cuidado de niños, la transmisión de conocimientos, la protección ante castigos, y la organización de pequeñas resistencias cotidianas.

Las “redes femeninas de saber” eran también espacios de formación espiritual. En ellas, las mujeres más viejas instruían a las más jóvenes sobre prácticas curativas, cantos rituales, oraciones especiales, uso de plantas y objetos protectores. Estas cadenas de transmisión no eran casuales: seguían reglas, se legitimaban por la experiencia, y garantizaban la preservación de una memoria cultural africana y afrodescendiente que la esclavitud intentaba erradicar.

En los juicios de Paula de Eguiluz, ella nombra reiteradamente a mujeres mayores que le enseñaron los rezos, los baños, los remedios. Esta genealogía femenina fue una forma de defenderse ante la Inquisición: al presentarse como aprendiz de otras, Paula desplazaba la responsabilidad directa, pero también reconocía una historia común de saberes compartidos. Este tipo de redes no eran solo

²⁷⁷. Molina, “Brujería, hechicería y vida cotidiana”, 84 – 124.

funcionales: eran políticas. Constituían una forma de comunidad que escapaba a la lógica del amor y que fortalecía la identidad colectiva en condiciones de opresión.

El cuerpo femenino negro fue objeto de múltiples formas de disciplinamiento: era cuerpo de trabajo, de castigo, de reproducción y de sospecha espiritual. La Iglesia, la justicia civil y el aparato inquisitorial coincidían en mirar estos cuerpos como vulnerables al pecado, inclinados a la lujuria y proclives a la superstición. Esta visión justificaba su represión y su vigilancia constante.

Sin embargo, el cuerpo también fue herramienta de agencia. Las mujeres negras lo usaron para trabajar, curar, seducir, proteger, bailar, parir y recordar. El cuerpo hablaba cuando no se podía escribir; actuaba cuando la palabra era peligrosa; resistía cuando la obediencia no bastaba. Las prácticas espirituales de Paula (baños, masajes, susurros, cantos, bailes) eran formas de poner el cuerpo en el centro de una espiritualidad encarnada, cotidiana, vivida.

La resistencia no siempre se manifiesta en gestos heroicos o rebeliones abiertas. En el caso de las mujeres negras del siglo XVII, la resistencia fue muchas veces sutil, diaria, silenciosa, pero no por ello menos efectiva. Decidir no delatar a una compañera, guardar una oración en secreto, ayudar a otra a escapar, enseñar una fórmula curativa, o negar una confesión eran formas de confrontar el poder con los medios disponibles.

Paula de Eguiluz desplegó una estrategia de resistencia discursiva admirable: moduló sus confesiones, evitó detalles comprometedores, protegió a sus redes, aceptó lo justo para no ser castigada severamente. No negó su saber, pero lo presentó como aprendido, heredado, usado para el bien. Esta forma de negociación constante fue una manera de mantener su dignidad en condiciones de subordinación extrema.

Estas resistencias se inscriben en lo que hoy llamaríamos una política de la vida: una manera de sostener la existencia, de preservar la memoria colectiva, de afirmar la humanidad frente a un sistema que se empeñaba en negarla.

La vida cotidiana de las mujeres negras en la sociedad neogranadina del siglo XVII fue profundamente compleja: marcada por la esclavitud, la violencia, el racismo y el sexismo, pero también por la creatividad, la espiritualidad, la solidaridad y la inteligencia práctica. A través del cuerpo, la palabra, la memoria y el gesto, estas mujeres construyeron espacios propios dentro de un mundo diseñado para excluirlas.

El caso de Paula de Eguiluz ilumina esta realidad desde dentro. Su trayectoria vital nos muestra no solo los límites del poder inquisitorial, sino también la fuerza de las redes femeninas, la persistencia de la espiritualidad africana, y la capacidad de las mujeres negras para actuar como sujetas históricas en medio del dolor y la opresión. Contar su historia, y la de tantas otras como ella, es un acto de justicia epistémica que nos obliga a repensar el pasado colonial desde sus márgenes y desde sus resistencias.

4.3. Prácticas y saberes mágico religiosos de la mujer negra en la colonia

En el entramado social y simbólico del mundo colonial, los saberes y prácticas mágico-religiosas fueron objeto de vigilancia, apropiación, transformación y persecución²⁷⁸. En el caso de las mujeres negras esclavizadas o manumitidas, estos saberes no solo representaban formas de religiosidad alternativa, sino también espacios de agencia y resistencia frente a la opresión estructural del sistema colonial.

En una sociedad que las deshumanizaba, despojándolas de nombre, lengua, tierra y linaje, muchas mujeres afrodescendientes articularon en sus cuerpos y palabras sistemas espirituales complejos, enraizados en sus tradiciones africanas y resignificados a través de la experiencia vivida en América.

En este último apartado se exploran algunos de los saberes mágico-religiosos de las mujeres negras en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII, centrándose en su papel como transmisoras, guardianas y ejecutoras de prácticas que combinaban elementos africanos, indígenas y católicos.

²⁷⁸. Foucault, *Vigilar y castigar*, 91.

A partir del estudio del caso de Paula de Eguiluz, pero también considerando una genealogía colectiva de mujeres afrodescendientes perseguidas por la Inquisición, se analizan las fuentes culturales de estos saberes, su dimensión simbólica, su funcionalidad social, las formas en que fueron criminalizados, y los mecanismos de resistencia que permitieron su persistencia a lo largo del tiempo.

Las mujeres negras traídas desde África occidental (mayoritariamente de zonas como el golfo de Guinea, el Congo y el actual Senegal) llegaron al Nuevo Reino de Granada con un bagaje cultural, lingüístico y espiritual que no fue completamente destruido por el sistema esclavista. Aunque el secuestro, la travesía atlántica y la esclavitud intentaron desarraigar a estas mujeres, muchas lograron preservar fragmentos de sus cosmovisiones, prácticas rituales y estructuras comunitarias²⁷⁹.

Una de las formas más potentes de conservación fue el sincretismo religioso²⁸⁰. Las mujeres esclavizadas incorporaron elementos del cristianismo católico a sus propias prácticas, no como una sumisión pasiva, sino como una estrategia de adaptación cultural. Así, santos católicos fueron identificados con deidades africanas; el agua bendita convivió con baños rituales; los rosarios se cargaron de significados protectores no sancionados por la Iglesia.

Este proceso dio lugar a una religiosidad sincrética rica y multifacética, que operaba en los márgenes del dogma y que respondía a necesidades vitales: sanar, proteger, mantener la memoria²⁸¹ y enfrentar el dolor de la esclavitud.

Paula de Eguiluz, curandera afrodescendiente juzgada tres veces por la Inquisición cartagenera, es ejemplo de esta continuidad y transformación. En sus declaraciones, menciona haber aprendido sus conocimientos de “mujeres viejas”, “madres” y “negras antiguas”. Esta afirmación revela la

²⁷⁹. Bronislaw Malinowski, *Magia, Ciencia, Religión* (Barcelona: Ariel, 1994), 6 -11.

²⁸⁰. Ceballos, *Quyen tal haze que tal pague*, 150 – 156.

²⁸¹. Malinowski, *Magia, Ciencia, Religión*, 11 – 13.

existencia de una genealogía femenina de saberes que trascendía generaciones y fronteras, sostenida por la oralidad, la práctica cotidiana y la memoria encarnada²⁸².

Los saberes mágico-religiosos no eran, en el contexto colonial, expresiones individuales desvinculadas del entorno. Muy por el contrario, formaban parte de una red de relaciones, obligaciones y necesidades compartidas. Las mujeres negras que dominaban estos saberes (llamadas en ocasiones curanderas, sabias, brujas²⁸³, rezanderas o parteras) ocupaban un rol social fundamental en sus comunidades, muchas veces más visible y eficaz que el de los representantes institucionales de la Iglesia.

Entre sus funciones estaban:

Sanar el cuerpo y el espíritu: Utilizando hierbas, oraciones, baños y masajes. Estas prácticas no distinguían entre dolencias físicas y espirituales, pues entendían el cuerpo como totalidad interconectada.

Así lo explica Ceballos:

ENSALMOS

Para curar heridas-ensalmo para hemorragias

Dominus vincit,

Dominus imperat,

Dominus regnat

Ab omni malo te defendat.

(Se repite tres veces en honor de la Santísima Trinidad).

Para estancar la sangre

Se dice.

Como Jesucristo murió en la cruz por ti,

esta sangre se tenga en ti

(Poniendo sobre la herida una cruz de paños limpios).

PARA CURAR

Ayudas

²⁸². *Ibíd.*, 24 – 27.

²⁸³. *Ibíd.*, 32 – 34.

Remedio español, que sirve de ayuda en cualquier enfermedad, se componen de miel de caña de azúcar, orines y sal.

Sobar los golpes

Práctica extendida entre los indios, y hoy popular en Colombia, para mejorar golpes grandes y luxaciones.

Para el dolor

Remedio indígena: colocarse hojas de yuca soasadas sobre el lugar doliente, sobre un golpe, por ejemplo.

Aceite de Romero

Algunas gotas en la bebida para curar males estomacales.

Aceite de ajenos dulces

Frotado sobre el vientre es bueno para curar males estomacales.

Polvos de piedra bezar

Con canela, reconfortan el estómago.

Contra la malaria y la fiebre

Tomar un hueso de muerto, un poco de omero, y unas cáscaras de naranja y ponerlas de un día para otro en el monumento. Al día siguiente hacerlo todo polvo y darlo de beber en el vino a la persona enferma para quitarle las cuartanas (fiebre) y después de darlo a la persona, decirle para que, del asco de haber tomado tal cosa, vomite.

Tierra de sepultura

Tomar tierra de sepultura recién quitada y metérsela en la boca a los niños, para quitarles el gusto por comer tierra. Con el asco de ser tierra de sepultura, no comerá tierra de allí en adelante²⁸⁴.

Proteger contra el daño²⁸⁵: A través de amuletos, rituales de limpieza, oraciones de resguardo, y “trabajos” destinados a neutralizar el mal de ojo o la envidia.

Mediar entre los vivos y los muertos: Escuchando sueños, interpretando signos o estableciendo vínculos con los ancestros.

²⁸⁴. Ceballos, *Quyén tal haze que tal pague*, 201 – 203.

²⁸⁵. Gregorio Saldarriaga, *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2011), 44.

Regular relaciones afectivas (bien querer – mal querer): En especial mediante rezos, baños y objetos de atracción o separación amorosa, dirigidos a resolver conflictos, fortalecer vínculos o recuperar afectos perdidos.

Vargas, Suaza y Rodríguez, exponen lo siguiente sobre el caso particular de Paula de Eguiluz:

En el segundo proceso que le hicieron por estos comportamientos, hubo quien declaró que ‘‘el zapatero Pedro de Cazorla la buscó para que le deshiciera un hechizo que le había hecho Marta de San Antón en una bebida de chocolate. Paula le tentó el estómago y le halló en él un bulto que estaba como bailando dentro del estómago, pidió un poco de aceite de romero y le dio una gota de el en un poco de vino’’. Como la preparación no dio resultado le suministró unos polvos que, según ella decía, le daba un diablillo amigo. Resultado de lo cual el zapatero recuperó su salud totalmente²⁸⁶.

Los mismos autores postulan lo siguiente sobre el caso de Paula y los rituales amatorios o de bien querer:

Paula de Eguiluz atendía también muchas mujeres que buscaban matrimonio o que querían reestablecer la cordialidad con sus maridos. Casos en los que recomendaba untarse polvo de junquillo en el rostro, en el cuerpo o aplicarlo a la comida de los amantes y maridos. Doña Bernarda Álvarez, señora prominente de la ciudad, se convirtió en clienta y amiga de Paula de Eguiluz. La consultaba con distintos propósitos y manifestaba que solo en ella confiaba.

(...)

Doña Ana de Fuentes una de las damas que acusó a Paula de Eguiluz, declaró que la consultó para que le diera algún remedio que le ayudara a mejorar la relación con su marido. Algo para lo cual Paula le pidió dos camisas, una de esta confesante y otra de su marido con que los dos hubiesen dormido juntos y unas calcetas y esarpines del dicho su marido, y unos cabellos del susodicho y pelos de su barba y la cabeza de esta, y, unos orines de ambos, todo lo cual se lo dio a la dicha Paula, y preguntándole esta para qué era aquello, le respondió que era para que su marido no tuviera mala condición y la quisiese mucho, y que había de picar todo aquello y meterlo en una olla debajo de la cama.

Como esta fórmula no dio resultado, Paula después le dijo que para que su marido la quisiera bien le diera en un trapito el semen del susodicho y que haría una torcida de él y lo quemaría mojado en aceite. Como el asunto no se solucionó, Paula le dijo:

que lavase sus partes vergonzosas con una poca cantidad de agua y con ella le aderezase unos huevos y se los diese a comer al dicho su marido para que la quisiese, y se acusa lo hizo una vez... y para el mismo efecto le dijo Paula que tomase un poco de carne de puerco y con ella le tomase la medida del miembro genital del dicho su marido y la tal medida la asase y se la diese de comer y esta se acusa lo hizo por una vez. Acusación que Paula

²⁸⁶. Vargas, Suaza y Rodríguez, *Otros mundos*, 73.

corrigió diciendo ‘... a la dicha doña Ana le dije que tomase la medida de su natura (y no la de su marido como lo refiere) y la asase y se la diese a comer a su marido²⁸⁷ ...

Para estos rituales era común utilizar otros fluidos corporales además del semen como sangre de menstruación, orina, y flujo vaginal.

Acompañar partos y muertes: Como parteras, cuidaban a las embarazadas y recién nacidos; como lloronas o rezanderas, ayudaban a despedir a los muertos.

Estas mujeres eran consultadas por otras esclavas, por mestizas y, en no pocas ocasiones, por mujeres blancas de sectores altos que recurrían a ellas cuando el clero no ofrecía respuestas satisfactorias. Este cruce social incomodaba a las autoridades coloniales²⁸⁸, pues revelaba la persistencia y legitimidad de formas de espiritualidad no controladas por la Iglesia.

En el imaginario colonial, el cuerpo femenino negro fue construido como un espacio de sospecha: considerado hipersexual, supersticioso, proclive al pecado y necesitado de disciplina. Sin embargo, en las prácticas mágico-religiosas afrodescendientes, el cuerpo era al mismo tiempo fuente de conocimiento, herramienta ritual y espacio de memoria.

Las mujeres negras utilizaban su cuerpo para sanar (a través del tacto, el masaje, la palabra), para proteger (colocando amuletos o símbolos en ciertas partes del cuerpo), para atraer o repeler (mediante gestos rituales), y para transmitir saberes. El cuerpo hablaba, recordaba, intercedía. No era solo instrumento: era archivo.

El caso de Paula es nuevamente revelador. En varios testimonios se afirma que “oraba con su cuerpo”, que “movía las manos cuando decía las palabras”, que “su voz cambiaba cuando estaba en ceremonia”. Estas descripciones dan cuenta de una espiritualidad performativa, donde cuerpo y espíritu no estaban separados. Esta encarnación del saber espiritual femenino fue una de las razones

²⁸⁷. Vargas, Suaza y Rodríguez, *Otros mundos*, 75.

²⁸⁸. Saldarriaga, *Alimentación e identidades*, 162 – 164.

por las cuales el Santo Oficio insistió en vigilarla: el conocimiento no estaba en un libro, sino en un cuerpo racializado y femenino que escapaba al control clerical.

La oralidad fue el canal privilegiado de transmisión de los saberes mágico-religiosos en las comunidades afrodescendientes. Las mujeres negras no solo memorizaban oraciones, sino que las adaptaban, las reformulaban, las dotaban de nuevos significados. Esta plasticidad del lenguaje era una forma de resistencia frente al canon, una manera de construir sentido en la experiencia colonial. Las palabras dichas en voz alta (en rezos, bendiciones, conjuros o invocaciones) eran performativas: tenían efectos reales. Por eso eran temidas. El Santo Oficio prestaba especial atención a las palabras que las mujeres pronunciaban durante sus prácticas, y en los procesos inquisitoriales se registraban con detalle fórmulas, frases y dichos que luego eran interpretados como herejía o pacto con el demonio²⁸⁹.

La palabra era, entonces, doblemente poderosa: como medio de conocimiento y como evidencia judicial. Paula de Eguiluz fue acusada por bruja, por "nombrar cosas que no se entienden", por "rezar con otras negras en la cocina". Cada palabra, lejos de ser neutra, podía ser leída como transgresión. La oralidad femenina negra se convirtió así en campo de disputa entre autoridad eclesiástica y saber popular.

Los saberes mágico-religiosos de las mujeres negras no eran aislados ni secretos individuales: formaban parte de redes comunitarias de aprendizaje, solidaridad y protección. Estas redes estaban compuestas por madres, tías, comadres, amigas, vecinas y compañeras de trabajo o esclavitud. A través de la cotidianidad (en la cocina²⁹⁰, en el baño, en la lavandería, en las esquinas del mercado o junto al lecho de parto) se transmitían conocimientos, se compartían prácticas, se corregían errores, se reforzaban memorias.

Estas redes eran profundamente afectivas, pero también políticas: sostenían la vida comunitaria, ofrecían apoyo en contextos de extrema vulnerabilidad, y protegían a sus miembros de la vigilancia

²⁸⁹. *Ibíd.*, 168 – 169.

²⁹⁰. Vargas, Suaza y Rodríguez, *Otros mundos*, 74 – 76.

colonial. En los procesos inquisitoriales, el silencio de las compañeras, la negativa a delatar o la defensa mutua eran formas de resistencia. A pesar de las amenazas, muchas mujeres se negaron a confesar lo que sabían, o lo hicieron minimizando los detalles.

Paula reconocía abiertamente que había aprendido de otras mujeres, a quienes nunca nombró completamente. Esa lealtad a su red no fue un acto menor, sino una forma de proteger a su comunidad ante la represión inquisitorial. La red era más que una estructura social: era un espacio de transmisión epistémica y de defensa colectiva.

El Santo Oficio construyó una narrativa específica para justificar la represión del saber mágico-religioso afrodescendiente. Esta narrativa combinaba racismo, misoginia y control espiritual. Se asumía que las mujeres negras, por su condición de esclavizadas y por su “naturaleza inferior”, eran más proclives a ser engañadas por el demonio. Además, se les atribuía una sexualidad desordenada, una fe ignorante y una oralidad sospechosa.

Esta construcción sirvió para legitimar procesos como el de Paula, donde la confesión fue forzada, los testimonios manipulados y las prácticas recontextualizadas como herejía. Lo que era una espiritualidad vivida se convirtió, en el lenguaje inquisitorial, en brujería. Las mujeres no eran reconocidas como sabias, sino como desviadas. Su conocimiento no era valorizado, sino criminalizado.

Aun así, la Inquisición no logró erradicar estos saberes. Su persistencia y reaparición en los archivos son muestra de que las mujeres negras continuaron practicando, enseñando y protegiendo su espiritualidad, incluso bajo amenaza de prisión, castigo o muerte.

Los saberes y prácticas mágico-religiosas de las mujeres negras en la colonia fueron mucho más que residuos culturales del África ancestral: fueron sistemas de conocimiento vivos, adaptativos y resistentes. A través del cuerpo, la palabra, la relación comunitaria y la espiritualidad sincrética, estas mujeres articularon formas de habitar el mundo que desafiaron los límites impuestos por la esclavitud, el racismo y el control eclesiástico.

El caso de Paula de Eguiluz no es una excepción, sino una manifestación documentada de una historia colectiva. Su figura sintetiza las tensiones entre saber y poder, entre oralidad y escritura, entre religión popular y dogma, entre cuerpo racializado y autoridad espiritual. Recuperar su voz (y la de tantas otras) es un acto de reparación histórica, pero también una invitación a pensar otras epistemologías posibles desde el sur global, desde los márgenes, desde las resistencias que no se dejaron colonizar del todo.

Conclusiones

Este trabajo de grado tuvo como objetivo principal caracterizar los procesos inquisitoriales por brujería y hechicería a partir de tres casos puntuales de mujeres acusadas por el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias entre los años 1612 y 1636. El análisis minucioso de los casos de Lorenzana de Acereto²⁹¹, Elena de la Cruz²⁹² y Paula de Eguiluz²⁹³ permitió evidenciar la complejidad de las estructuras sociales, religiosas y políticas del Nuevo Reino de Granada, especialmente en relación con la condición femenina, el poder institucional y las calidades sociales como elementos determinantes en el tratamiento judicial de las mujeres acusadas de delitos contra la fe.

Uno de los hallazgos más relevantes de esta investigación es la forma en que el estatus social, étnico y de procedencia de las acusadas determinó significativamente las condiciones del proceso judicial al que fueron sometidas. Mientras que Lorenzana de Acereto, mujer blanca, criolla y perteneciente a la élite cartagenera, fue tratada con ciertas consideraciones y privilegios, Paula de Eguiluz, mujer negra horra, fue objeto de un proceso prolongado, riguroso y con condiciones carcelarias precarias. Elena de la Cruz, mujer española, se vio implicada en un proceso grupal que pone de manifiesto las dinámicas del rumor, la sospecha y el miedo colectivo como catalizadores de persecuciones inquisitoriales.

El estudio comparativo de estos tres casos permitió evidenciar que las acusaciones por brujería y hechicería no se fundamentaban en pruebas empíricas objetivas, sino que eran el resultado de un entramado complejo de imaginarios colectivos, temores religiosos, conflictos interpersonales y prejuicios sociales. La Inquisición operaba como un mecanismo de control y disciplina, utilizando el aparato judicial y eclesiástico para sancionar conductas que desafiaban el orden social, la moral religiosa y las jerarquías impuestas por el sistema colonial.

²⁹¹. Ver Anexo O.

²⁹². Ver Anexo P.

²⁹³. Ver Anexo Q.

Desde una perspectiva de género, esta investigación ha evidenciado la forma en que las mujeres fueron doblemente victimizadas: por su condición de género y por su pertenencia a clases sociales subordinadas. El discurso inquisitorial construyó una imagen de la mujer como ser peligroso, vinculado a lo demoníaco, a lo irracional y a la transgresión. Esta construcción simbólica se sustentó en tratados demonológicos europeos como el *Malleus Maleficarum*, así como en el imaginario colectivo colonial, reforzado por los prejuicios raciales, sociales y de género imperantes en la época.

Asimismo, se ha puesto de manifiesto que las prácticas mágico-religiosas llevadas a cabo por estas mujeres eran mucho más que actos de superstición: constituían saberes ancestrales, estrategias de supervivencia y formas de agencia femenina frente a contextos de opresión estructural. Las curaciones, los conjuros, los rituales de protección, amor y fertilidad eran parte integral de una cosmovisión sincrética que combinaba elementos indígenas, africanos y europeos, y que respondía a las necesidades espirituales y materiales de las comunidades subalternas.

En este sentido, las prácticas atribuidas a la brujería y la hechicería pueden interpretarse también como formas de resistencia ante la imposición de un orden religioso y social hegemónico. La transmisión oral de saberes entre mujeres, el uso de la medicina natural, la reinterpretación de los rituales religiosos y la capacidad de influir en la vida cotidiana de otros mediante el conocimiento esotérico, dan cuenta de un entramado de significados que desafían la narrativa de pasividad que tradicionalmente se ha asignado a las mujeres coloniales.

El enfoque metodológico de este trabajo, basado en el análisis cualitativo, comparativo y relacional de fuentes primarias y secundarias, ha permitido profundizar en las condiciones concretas de vida de las mujeres procesadas por el Tribunal del Santo Oficio. A partir del examen de los expedientes inquisitoriales, se ha podido reconstruir parcialmente sus biografías, identificar los elementos que las llevaron a ser acusadas y analizar el impacto que sus procesos tuvieron en sus vidas personales y en su entorno social.

Este abordaje microhistórico ha sido enriquecido por la incorporación de teorías provenientes de la historia cultural, la antropología, los estudios de género y la historia de las mentalidades.

Desde el punto de vista historiográfico, este trabajo se inscribe en una tradición crítica que busca cuestionar las versiones oficiales de la historia y dar voz a los sujetos históricos marginados.

Autores como Carlo Ginzburg, Silvia Federici, Ana María Splendiani, Diana Luz Ceballos, entre otros, han sido fundamentales para resignificar la figura de la bruja como sujeto histórico con agencia, saber y capacidad de resistencia. En esta línea, se ha buscado desmontar el mito de la bruja como amenaza sobrenatural para revelar el entramado social, cultural y político que dio lugar a su construcción como enemiga pública.

La investigación también ha permitido establecer puentes entre la historia colonial y el presente, al evidenciar que muchas de las lógicas de control social, vigilancia sobre el cuerpo femenino y criminalización del saber ancestral, persisten de manera simbólica o estructural en nuestras sociedades actuales. De allí que el análisis histórico se convierta en una herramienta clave para comprender y cuestionar las formas contemporáneas de exclusión, discriminación y violencia de género.

En conclusión, este trabajo no solo ofrece una mirada detallada sobre tres procesos inquisitoriales ocurridos en Cartagena de Indias durante el siglo XVII, sino que contribuye a una comprensión más amplia del papel de la Inquisición en la configuración del orden colonial, de la condición femenina y de las prácticas culturales populares.

Reconocer a Lorenzana, Elena y Paula como sujetos históricos nos permite visibilizar una historia muchas veces silenciada, y a la vez, rendir homenaje a la memoria de miles de mujeres que fueron perseguidas por su saber, su diferencia o su libertad. Estas historias nos recuerdan que el diablo que se creía habitaba en su piel era, en realidad, el miedo al poder que ellas representaban en una sociedad que no sabía cómo nombrarlas, pero sí cómo castigarlas.

Este trabajo abre nuevas rutas de investigación en torno a los estudios sobre la brujería, la hechicería y la Inquisición en el Nuevo Reino de Granada, desde una perspectiva interseccional, de género y de historia cultural. También invita a seguir explorando la riqueza de los archivos inquisitoriales, no solo como fuentes de represión, sino como testimonio de las vidas, los saberes y las resistencias de quienes se atrevieron a vivir, amar y sanar fuera de los límites permitidos.

Fuentes primarias

Lorenzana de Acereto (1612 – 1614):

AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid, España). Sección Inquisición. Proceso de fe de Lorenzana de Acereto, natural de Cartagena de Indias, por hechicería y supersticiones. 1612–1614. Signatura: INQUISICIÓN,1620, Exp.1.

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1312134?nm>

Elena de la Cruz (1633 – 1634):

AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid, España). Sección Inquisición. Proceso de fe de Elena de la Cruz, natural de Sevilla y vecina de Tolú (Colombia), por brujería. Reconciliada en el Auto de Fe del 26 de marzo de 1634. 1634–1637. Signatura: INQUISICIÓN,1620, Exp.8.

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1312141?nm>

Paula de Eguiluz (1635 – 1636):

AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid, España). Sección Inquisición. Procesos de fe de Paula de Eguiluz, natural de Santo Domingo (República Dominicana), esclava horra, por relapsa en brujería. Reconciliada. 1635–1636. Signatura: INQUISICIÓN,1620, Exp.10.

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1312143?nm>

Transcripciones:

Splendiani, Anna María, José Enrique Sánchez Bohórquez, y Emma Cecilia Luque de Salazar. *Cincuenta Años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660: documentos inéditos procedentes del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Sección Inquisición, Cartagena de Indias, Libro 1020, Años 1610-1637. Vol. 2.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997.

Referencias

- Academia Nacional de Medicina de Colombia. “La Despensa de Las Brujas: El Uso Extraterapéutico de Las Plantas Psicotrópicas.” Encolombia.com | Plataforma de Comunicación Digital. Acceso el 30 de junio de 2025. <https://encolombia.com/medicina/revistas-medicas/academedicina/va119/extraterapeutico-plantas-psicotropicas/>
- AgroAvances. “Solanina, Un Tóxico NATURAL Presente En Algunos Alimentos.” AgroAvances. Acceso el 30 de junio de 2025. <https://agroavances.com/sabiasque-detalle.php?idSab=155>
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. “Perfil – Historia.” Doctrinafidei.va. Acceso el 6 de junio de 2025. <https://www.doctrinafidei.va/es/profilo/storia.html>
- Enciclopedia Católica. “Concilio de Trento.” New Advent. Acceso el 19 de julio de 2025. <https://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm>
- . “La Contrarreforma.” New Advent. Acceso el 19 de julio de 2025. <https://www.newadvent.org/cathen/04437a.htm>
- Garrido, Margarita. “Vida cotidiana en Cartagena de Indias en el siglo XVII.” En *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, Editado por Adolfo Meisel Roca y Haroldo Calvo Stevenson, 451–498. Cartagena: Banco de la República, 2007. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll18/id/316>
- Maya Restrepo, Luz Adriana. “Paula de Eguiluz Y El Arte Del Bien Querer. Apuntes Para El Estudio Del Cimarronaje Femenino En El Caribe, Siglo XVII.” *Historia Crítica* 1, no. 24 (2002): 101–118. <https://doi.org/10.7440/histcrit24.2002.07>
- RAE. “Adufe.” Diccionario de la lengua española. Acceso el 18 de julio de 2025.

<https://dle.rae.es/adufe>

———. “Bellaquería.” Diccionario de la lengua española. Acceso el 18 de julio de 2025.

<https://dle.rae.es/bellaquer%C3%ADa?m=form>.

———. “Contumacia.” Diccionario de la lengua española. Acceso el 18 de julio de 2025.

<https://dle.rae.es/contumacia>

———. “Jaca.” Diccionario de la lengua española. Acceso el 18 de julio de 2025.

<https://dle.rae.es/jaca?m=form>.

———. “Paliar.” Diccionario de la lengua española. Acceso el 18 de julio de 2025.

<https://dle.rae.es/paliar?m=form>.

Bibliografía

- Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ariel, 1996.
- . *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998.
- Caro Baroja, Julio. *De nuevo sobre la historia de la brujería (1609 – 1619)*. Navarra: Gobierno de Navarra, 1995.
- . *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 2003.
- . *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza, 2006.
- Ceballos Gómez, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- . *La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XVII*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas - Escuela de Historia, 2001.
- . “Los poderes y la cristiandad. Ante las llamas de la Inquisición.” En *Historia de la vida privada en Colombia. Las fronteras difusas del siglo XVI a 1880. V.1*. Editado por Jaime Humberto Borja Gómez y Pablo Rodríguez Jiménez, 110–140. Bogotá: Taurus, 2011.
- . *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- Cervantes, Fernando. *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder, 1996.

- Crespo Vargas, Pablo L. "Mujeres de la élite social cartaginense del siglo XVII y el uso de la magia como expresión de rebeldía". En Ponencia en el V Coloquio de Historia de la Mujer, 1 – 10. Utuado: Recinto de Utuado, Universidad de Puerto Rico, 16 de marzo 2016.
- De Zuleta, Pilar. "La vida cotidiana en los conventos de mujeres." En *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Editado por Beatriz Castro Carvajal, 421– 445. Bogotá: Grupo Norma, 1996.
- Díaz Burgos, Ana María. "A Cartography of Sorcery: Mapping the First Auto de Fe in Cartagena de Indias, 1614." *Colonial Latin American Historical Review* 1, no. 3 (2013): 243– 272.
- . *Tráfico de saberes. Agencia femenina, hechicería e inquisición en Cartagena de Indias (1610-1614)*. Madrid - Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2020.
- . "Tras la conjuración de brujería en Cartagena de Indias (1634-1636): retractaciones, espacios carcelarios y tortura." *Edad de Oro*, no. 38 (2019): 315–27.
<https://doi.org/10.15366/edadoro2019.38.017>
- Federici, Silvia. *Brujas, caza de brujas y mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021.
- . *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- Fernández Juárez, Gerardo. *Brujería y aquelarres en el mundo hispánico. Una antropología de contrastes*. Quito: Editorial Abya - Yala, 2017.
- . "Un Zugarramurdi caribeño: las brujas de Tolú y Cartagena (1633)." *Revista Internacional de Los Estudios Vascos*, Vol. 59, Nº. 1, (2014): 52 – 79.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 1975. Reimpresión, Madrid: Siglo XXI, 2023.
- Ginzburg, Carlo. *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Muchnik, 1991.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 2016.

Henningsen, Gustav. *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza, 2010.

Jaramillo Uribe, Jaime. “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII.” *Anuario Colombiano de Historia Social Y de La Cultura*, no. 3 (1965): 21–48. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29674>

Kramer, Heinrich, y Sprenger, Jacobus. *Malleus Maleficarum*. 1486. Reimpresión, Madrid: Verbum, 2020.

Le Goff, Jacques. *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XVI – XVIII*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1998.

López Pérez, María del Pilar. “La vida en casa en Santa Fe en los siglos XVII y XVIII.” En *Historia de la Vida privada en Colombia. Las fronteras difusas del siglo XVI a 1880. V.1*. Editado por Jaime Humberto Borja Gómez y Pablo Rodríguez Jiménez, 83–106. Bogotá: Taurus, 2011.

Malinowski, Bronislaw. *Magia, Ciencia, Religión*. Barcelona: Ariel, 1994.

Michelet, Jules. *La bruja*. 1862. Reimpresión, Barcelona: Labor, 1984.

Mies, Maria. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

Miguel, Juan Blázquez. “Brujas e Inquisidores en la América colonial (1569-1820).” *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia Moderna*, no. 7 (1994): 71–98.

<https://doi.org/10.5944/etfiv.7-1.1994.3305>

Molina Bautista, Angélica María. “Brujería, hechicería y vida cotidiana en mujeres de origen africano, procesadas en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII”. Tesis de maestría. El Colegio de México, 2018.

<https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10004970>

-
- Perrot, Michelle. *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Restrepo Martínez, Luis Carlos. “El discurso de las condenadas; brujas y hechiceras en la Inquisición de Cartagena de Indias siglo XVII (1610 - 1650)”. Tesis doctoral. Universidad Pablo de Olavide, 2013. <http://saber.ucv.ve/handle/10872/11993>
- Saldarriaga, Gregorio. *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2011.
- Socolow, Susan Midgen. *Las Mujeres en la América Latina colonial*. Traducción del inglés al español por Luisa Fernanda Lassaque. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- Splendiani, Anna María, José Enrique Sánchez Bohórquez, y Emma Cecilia Luque de Salazar. *Cincuenta Años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660. Vol. 1*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997.
- . *Cincuenta Años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660: Glosario, Índice Onomástico, Índice Toponímico, Índice de Reos. Vol. 4*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997.
- . “El Santo Oficio en Cartagena de Indias: El delito de brujería”. *Memoria Y Sociedad* 2, no. 3 (2014): 5–20.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/7610>
- . “Los protestantes y la Inquisición”. *Anuario Colombiano de Historia Social Y de La Cultura*, no. 23 (1996): 6–31.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/7610>
- Torquemada Sánchez, M^a Jesús. “Apuntes sobre inquisición y feminidad en la cultura hispánica”. *FORO. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, Nueva Época*, no. 14 (2012): 101–118.
https://doi.org/10.5209/rev_foro.2011.n14.38211

Vargas Arana, Pilar, Luz Marina Suaza Vargas, y Pablo Rodríguez Jiménez. “Capítulo 2. Las Hechiceras del Nuevo Reino de Granada.” En *Otros mundos en este. Ritos, prácticas y creencias esotéricas en Colombia*. Bogotá: Ariel, 2022.

Imágenes

Carmona Dávila, Doralicia. *1569 Real Cédula de Creación Del Santo Oficio de La Inquisición.*

2024. Memoria Política de México. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1569DRT.html#:~:text=D.,25%20de%20Enero%20de%201569&text=Y%20habiendo%20descubierto%2C%20e%20in%20corporado,y%20ejercicio%20del%20Santo%20Oficio.>

Carvajal Arboleda, Johana. *‘Bruja’ - Museo Histórico de Cartagena de Indias.* 2021. Archivo personal.

———. *“‘Hechicera’” - Museo Histórico de Cartagena de Indias.* 2021. Archivo personal.

———. *“‘Auto de Fe’” - Museo Histórico de Cartagena de Indias.* 2021. Archivo personal.

———. *“‘Escudo de La Inquisición’” - Museo Histórico de Cartagena de Indias.* 2021. Archivo personal.

Ezure, Mayumi. *Angel’s Trumpet, Brugmansia.* 2007. Página Web. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://huntbot.org/internatcat/artwork/ezure-mayumi.>

Goya, Francisco de. *Aquellos Polvos.* Los Caprichos (estampas y dibujos, 1797-1799) *Capricho*

23. Fundación Goya en Aragón. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://fundaciongoyaenaragon.es/obra/aquellos-polvos/893.>

———. *El Aquelarre.* 1798. Página Web. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://historia-arte.com/obras/el-aquelarre.>

Monarquía e Imperio: El reinado de Carlos V, John Lynch. *Estructura Inquisición - Cuadro*

Resumen de La Inquisición Española. 2011. La Inquisición española - Las relaciones entre

Iglesia y Estado. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://blogs.ua.es/relacioniglesiaestado/2011/06/25/la-inquisicion-espanola/>.

Museo Colonial, y Museo Santa Clara. *Silla de Manos, siglo XVII*. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.museocolonial.gov.co/colecciones/piezas-del-mes/Paginas/Silla-de-manos-.aspx>.

Otto Wilhelm Thomé. *Aconitum Napellus*. 1885. Libro. *Flora von Deutschland Österreich Und*

Der Schweiz. Acceso el 23 de julio de 2025

http://www.biolib.de/thome/band2/tafel_097.html.

Portal de Archivos Españoles, PARES. *Última Página Del Proceso de Fe de Elena de La Cruz,*

VERSO 2 – 470, 1634. 1634. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1312141?nm>.

———. *Última Página Del Proceso de Fe de Lorenzana de Acereto, VERSO 1 – 214, 1614*. 1614.

Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1312134?nm>.

———. *Última Página Del Proceso de Fe de Paula de Eguiluz, VERSO 155 – 816, 1636*. 1636.

Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1312143?nm>.

Real Jardín Botánico de Madrid. *Beleño – La Favorita de Las Brujas*. Exposición Mágicas,

Místicas y Medicinales. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.europeana.eu/es/exhibitions/magical-mystical-and-medicinal/henbane>.

———. *Belladonna – Alucinaciones, Ligereza Y Sensación de Volar*. Exposición Mágicas, Místicas

y Medicinales. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.europeana.eu/es/exhibitions/magical-mystical-and-medicinal/belladonna>.

———. *Mandrágora – El Grito Mortal*. Exposición Mágicas, Místicas y Medicinales. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.europeana.eu/es/exhibitions/magical-mystical-and-medicinal/mandrake>.

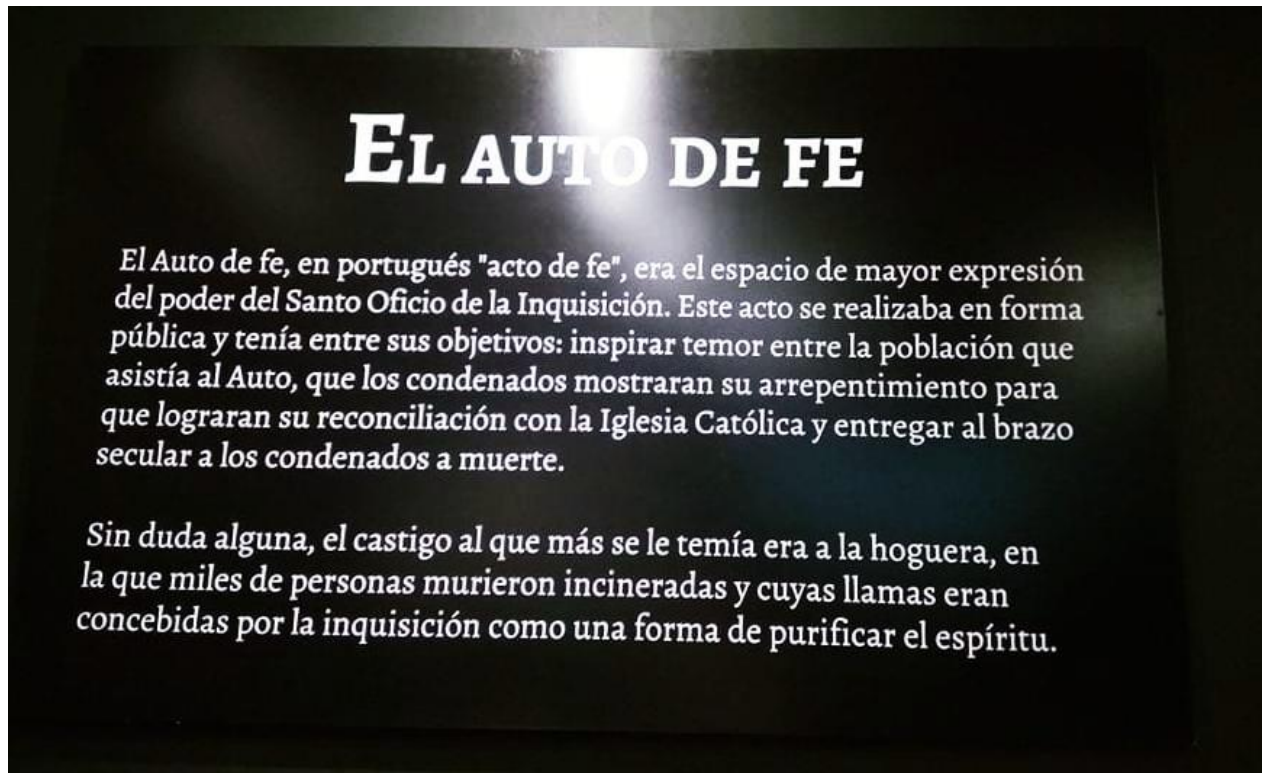
Rizi, Francisco. *Auto de Fe En La Plaza Mayor de Madrid*. 1683. Museo del Prado - Página Web Oficial. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/auto-de-fe-en-la-plaza-mayor-de-madrid/8d92af03-3183-473a-9997-d9cbf2557462>.

Anexos

Anexo A

“Auto de Fe”- Museo Histórico de Cartagena de Indias.



Nota. Descripción importante sobre la definición de El Auto de Fe.

Carvajal Arboleda, Johana, 2021. Archivo Personal.

Anexo B

“Escudo de La Inquisición” - Museo Histórico de Cartagena de Indias



Nota. El escudo de la Inquisición simboliza el poder y la autoridad del Santo Oficio durante la Edad Moderna. Compuesto por una cruz, una rama de olivo y una espada, representa la unión de la fe, la misericordia y la justicia (o castigo) impartida por la Iglesia. Esta iconografía buscaba reflejar la misión del tribunal: corregir las herejías y preservar la ortodoxia católica.

Carvajal Arboleda, Johana, 2021. Archivo Personal. Fuente de la definición: Museo de Historia de los judíos, “Escudo de la Inquisición”. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://visitmuseum.gencat.cat/es/museo/museu-d-historia-dels-jueus/objeto/escut-de-la-inquisicio>

Anexo C

Estructura Inquisición - Cuadro Resumen de La Inquisición Española.

LA INQUISICIÓN

El tribunal del Santo Oficio o de la Santa Inquisición fue fundado en 1233 por Gregorio IX con el propósito de perseguir cualquier tipo de herejía. En España se formaron los primeros tribunales hacia 1242, si bien su actuación fue muy moderada hasta el reinado de los Reyes Católicos, quienes utilizaron la institución como herramienta política para conseguir la unidad religiosa, y reforzar así la unidad territorial de sus reinos.

ESTRUCTURA DE LA INQUISICIÓN

Consejo de la Suprema e Inquisición General

Inquisidor General

Inquisidor (jurista)
Inquisidor (teólogo)

Fiscal o procurador fiscal
Receptor
Calificador
Alguacil

Notario de secuestros
Notario del secreto
Escribano general

Familiares
Comisarios
Nuncio
Alcaide
Portero
Otros

Tribunales provinciales o de distrito
Cada tribunal estaba constituido por:

Cargos menores

▲ El escudo de la Inquisición presenta una cruz central, una espada y una rama de olivo. Frecuentemente se acompañaba de la inscripción: Exurge domine et judica causam tuam. Psalm. 73 (Levanta señor y juzga tu causa. Salmo 73).

ETAPAS Y DESARROLLO DE LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA (1480-1813)

1478-1530	1530-1560	1560-1614	1615-1700	1701-1813
La masiva conversión de judíos despertó la desconfianza de la población y del Santo Oficio, por lo que la actividad del tribunal fue muy intensa. Se calcula que en las dos últimas décadas del siglo <i>xv</i> murieron en la hoguera más de 2.000 reos. Durante estos 50 años fueron procesadas más de 60.000 personas, y 5.000 relajadas al brazo secular (quemadas), la tercera parte de los condenados en toda la historia de la institución.	Llevada a cabo la gran represión de la etapa anterior, se inicia una fase menos activa, de afianzamiento de la organización.	Nueva fase de actividad en tres frentes: contra el protestantismo, contra los moriscos y contra los judíos portugueses tras la anexión de Portugal.	La expulsión de los moriscos modera la actividad de la Inquisición, aunque sigue la persecución de los criptojudíos.	Los Borbones ven con desconfianza el contrapoder de la Inquisición y van reduciendo su capacidad de influencia hasta su disolución (decreto de 1813), con el paréntesis de la breve restauración, puramente nominal, de Fernando VII entre 1814 y 1834.

Nota. La estructura de la Inquisición era jerárquica y centralizada. En la cima estaba el inquisidor general, seguido por tribunales y cargos como inquisidores, notarios, fiscales y comisarios, todos organizados para controlar y ejecutar las decisiones del Santo Oficio.

Monarquía e Imperio: El reinado de Carlos V, John Lynch. La Inquisición española - Las relaciones entre Iglesia y Estado. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://blogs.ua.es/relacioniglesiaestado/2011/06/25/la-inquisicion-espanola/>.

Anexo D

1569 Real Cédula de Creación Del Santo Oficio de La Inquisición.



Nota. Carmona Dávila, Doralicia. *1569 Real Cédula de Creación Del Santo Oficio de La Inquisición.* 2024. Memoria Política de México. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1569DRT.html#:~:text=D.,25%20de%20Enero%20de%201569&text=Y%20habiendo%20descubierto%2C%20e%20incorpora do,y%20ejercicio%20del%20Santo%20Oficio>

Anexo E

‘‘Belladona – Alucinaciones, Ligereza Y Sensación de Volar’’.



Nota. La belladona era usada por las brujas en ungüentos alucinógenos que provocaban visiones y la sensación de volar, aunque en dosis altas podía ser mortal.

Real Jardín Botánico de Madrid. *Belladona – Alucinaciones, Ligereza Y Sensación de Volar.* Exposición Mágicas, Místicas y Medicinales. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.europeana.eu/es/exhibitions/magical-mystical-and-medicinal/belladonna>

Anexo F

Angel's Trumpet, Brugmansia.



Nota. Las brujas usaban la brugmansia, o trompeta de los ángeles, por sus efectos alucinógenos. Aplicada en ungüentos, inducía visiones y estados de trance, aunque su toxicidad la hacía muy peligrosa.

Ezure, Mayumi. *Angel's Trumpet, Brugmansia.* 2007. Página Web. Acceso el 23 de julio de 2025.

[https://huntbot.org/internatcat/artwork/ezure-mayumi.](https://huntbot.org/internatcat/artwork/ezure-mayumi)

Anexo G*Aconitum Napellus*

Nota. El acónito, también llamado “matahombres”, era temido y venerado por su poder. Las brujas lo usaban en rituales para invocar espíritus o maldecir, aprovechando su veneno letal y su fama mística.

Otto Wilhelm Thomé. *Aconitum Napellus*. 1885. Libro. *Flora von Deutschland Österreich Und Der Schweiz*. Acceso el 23 de julio de 2025. http://www.biolib.de/thome/band2/tafel_097.html.

Anexo H

Beleño – La Favorita de Las Brujas



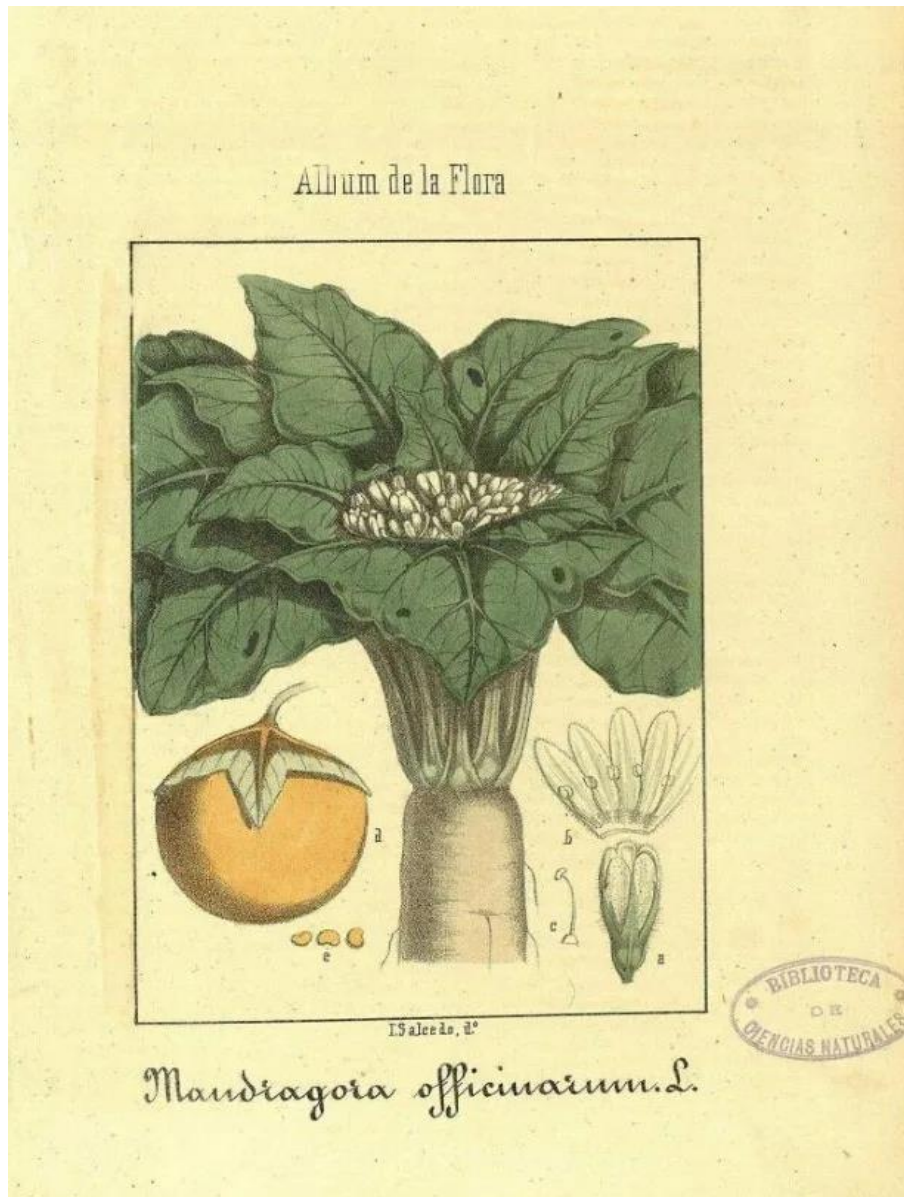
Nota. El beleño también era usado por las brujas en pócimas y ungüentos por sus efectos alucinógenos. Provocaba visiones y la sensación de volar durante sus rituales.

Real Jardín Botánico de Madrid. *Beleño – La Favorita de Las Brujas*. Exposición Mágicas, Místicas y Medicinales. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.europeana.eu/es/exhibitions/magical-mystical-and-medicinal/henbane>.

Anexo I

Mandrágora – El Grito Mortal



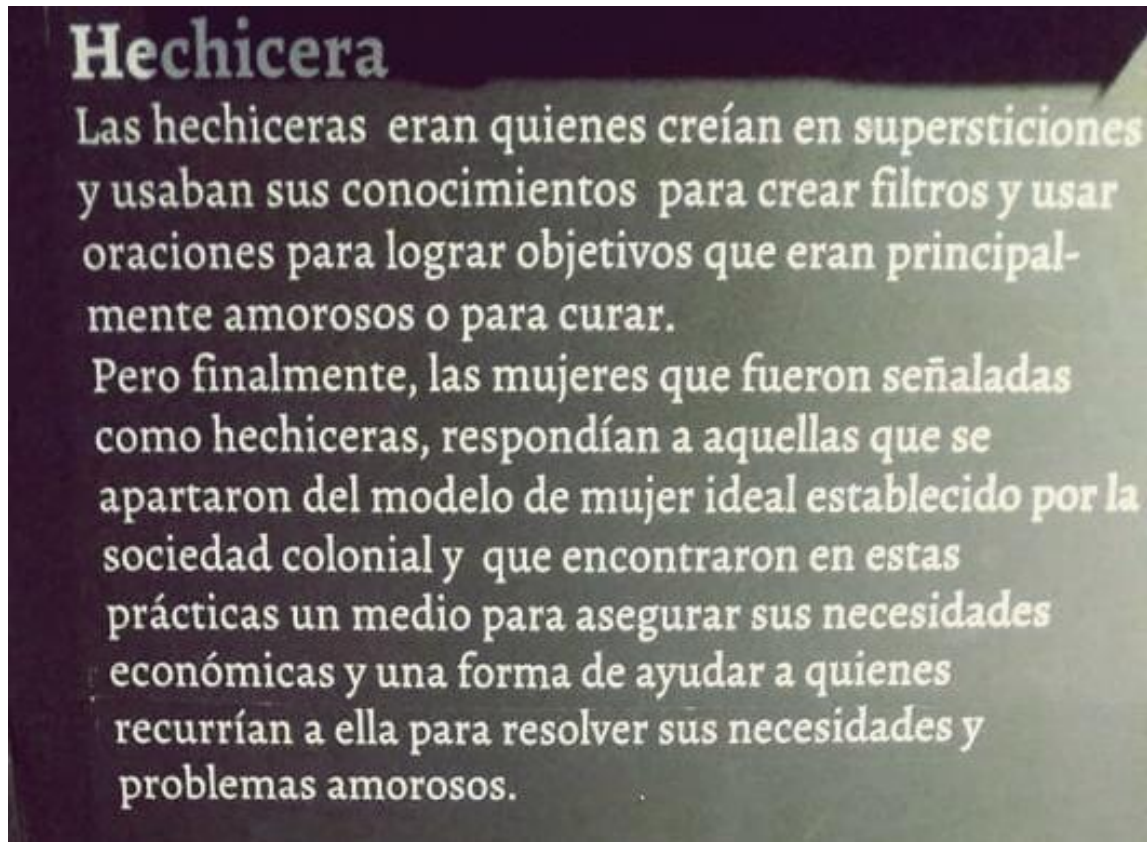
Nota. La mandrágora (raíz con forma humanoide) era esencial en los ungüentos de las brujas medievales para inducir visiones, transe y vuelo sobrenatural. Su toxicidad y el mito del "grito mortal al arrancarla" reforzaban su aura mágica y peligrosa.

Real Jardín Botánico de Madrid. *Mandrágora – El Grito Mortal*. Exposición Mágicas, Místicas y Medicinales. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.europeana.eu/es/exhibitions/magical-mystical-and-medicinal/mandrake>.

Anexo J

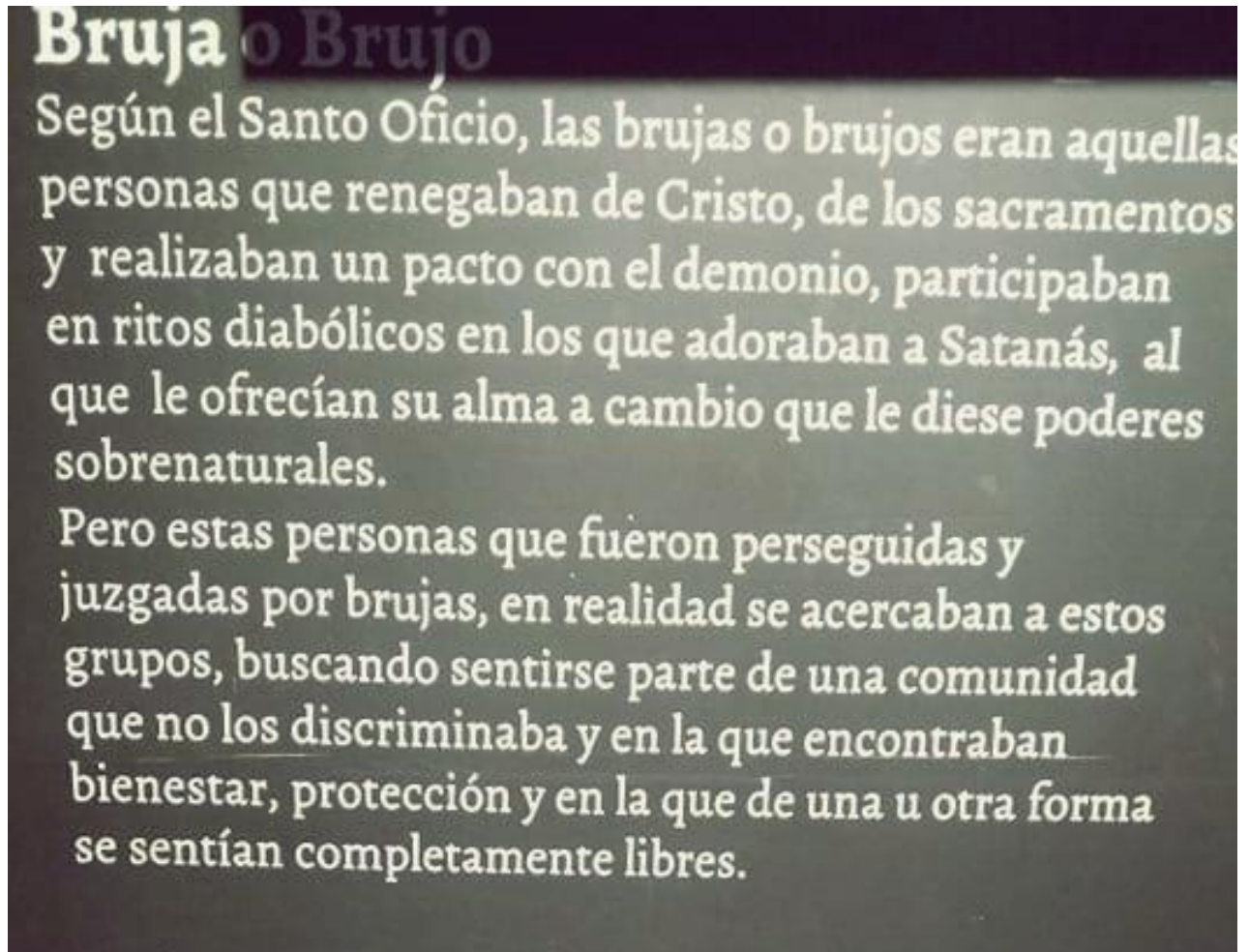
“Hechicera” - Museo Histórico de Cartagena de Indias.



Nota. Carvajal Arboleda Johana, 2021. Archivo personal.

Anexo K

‘Bruja o Brujo’ - Museo Histórico de Cartagena de Indias.



Nota. Carvajal Arboleda Johana, 2021. Archivo personal.

Anexo L

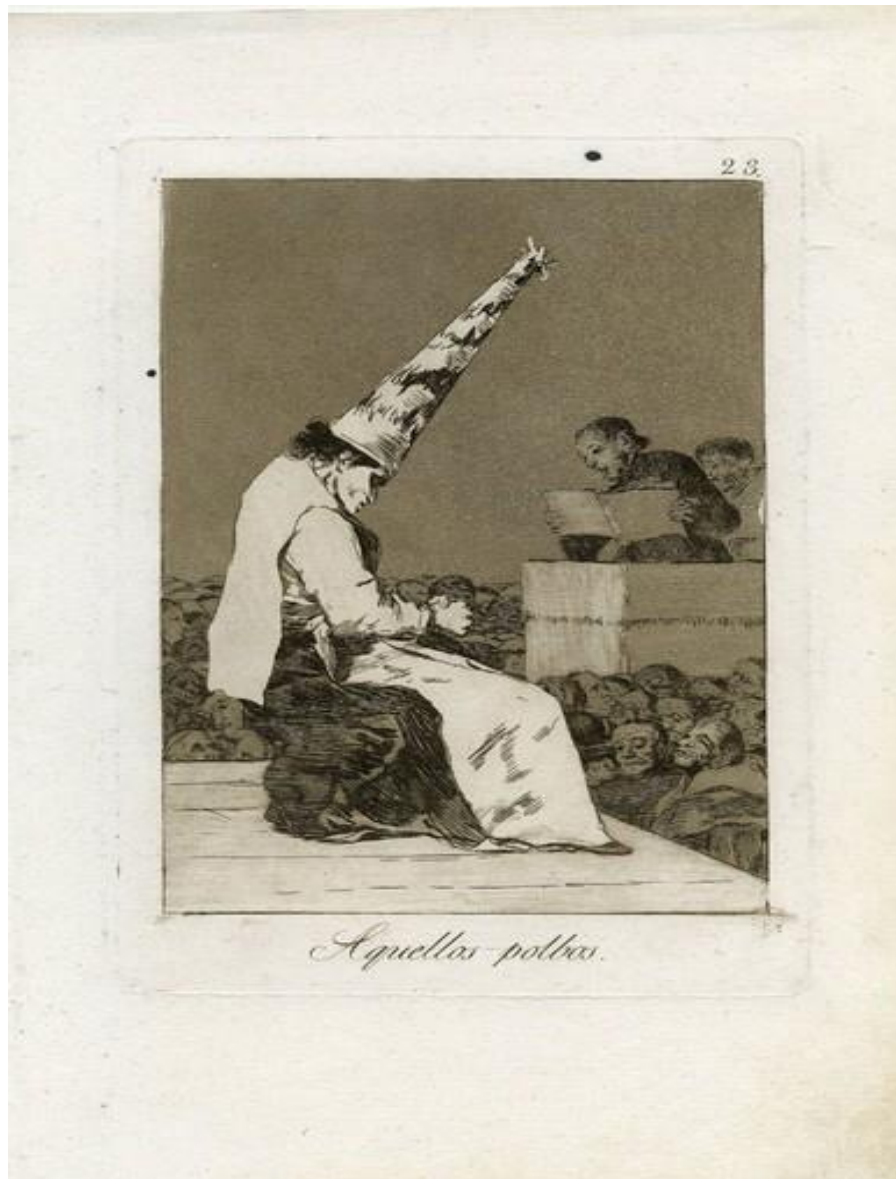
El Aquelarre



Nota. Goya, Francisco de. *El Aquelarre*. 1798, óleo sobre lienzo, (43 x 30 cm). Página Web. Acceso el 23 de julio de 2025. <https://historia-arte.com/obras/el-aquelarre>.

Anexo M

Aquellos Polvos



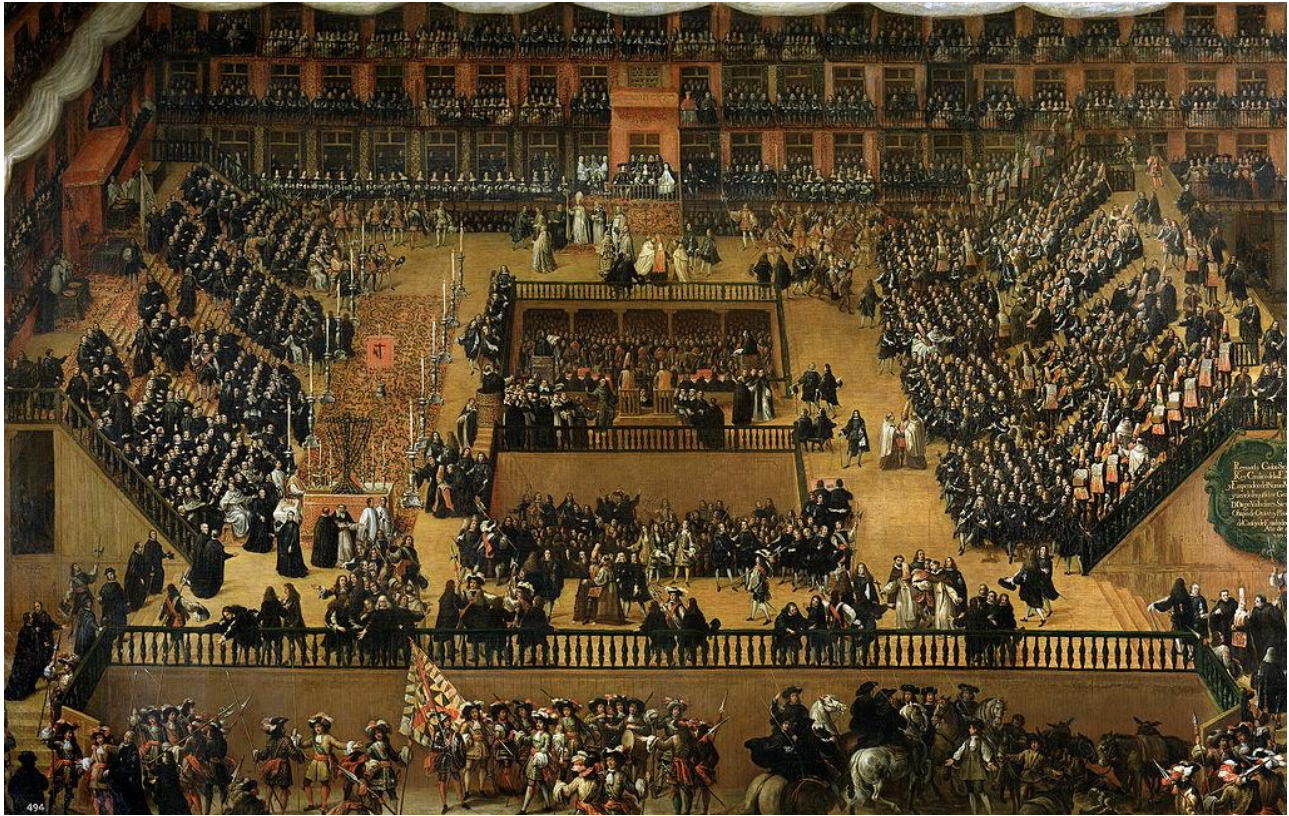
Nota. En la estampa *Aquellos polvos*, Goya muestra a un condenado por la Inquisición con sambenito y coroa, signos de humillación pública. El hábito de reconciliado indicaba que había confesado y sido perdonado, aunque seguía marcado por la vergüenza y la deshonra.

Goya, Francisco de. *Aquellos Polvos*. Los Caprichos (estampas y dibujos, 1797-1799) *Capricho* 23. Fundación Goya en Aragón. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://fundaciongoyaenaragon.es/obra/aquellos-polvos/893>.

Anexo N

Auto de Fe En La Plaza Mayor de Madrid. 1683.



Nota. Rizi, Francisco. *Auto de Fe En La Plaza Mayor de Madrid.* 1683. Museo del Prado - Página Web Oficial. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/auto-de-fe-en-la-plaza-mayor-de-madrid/8d92af03-3183-473a-9997-d9cbf2557462>.

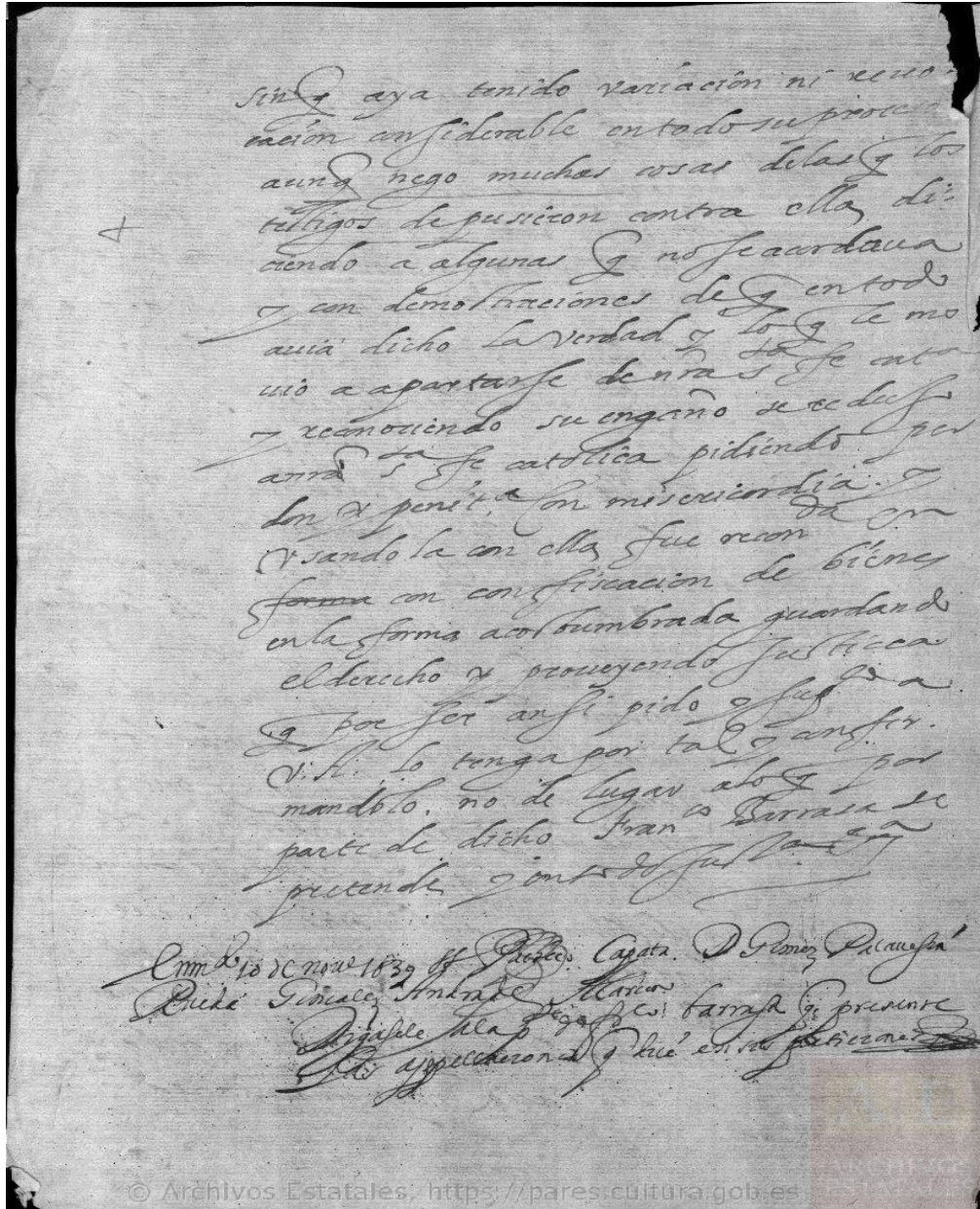
Anexo Ñ*Silla de manos, siglo XVII*

Nota. La silla de manos era usada como medio de transporte por las élites coloniales en el siglo XVII, simbolizaba el poder y la jerarquía social de la época. Su estructura en madera y cuero tachonado, con ventanas y herrajes laterales, refleja la sobriedad impuesta por las normas reales, pese a su función suntuaria.

Anónimo. Museo Colonial, y Museo Santa Clara. *Silla de Manos, siglo XVII*. Acceso el 23 de julio de 2025. <https://www.museocolonial.gov.co/colecciones/piezas-del-mes/Paginas/Silla-de-manos-.aspx>.

Anexo P

Última Página Del Proceso de Fe de Elena de La Cruz, VERSO 2 – 470, 1634.

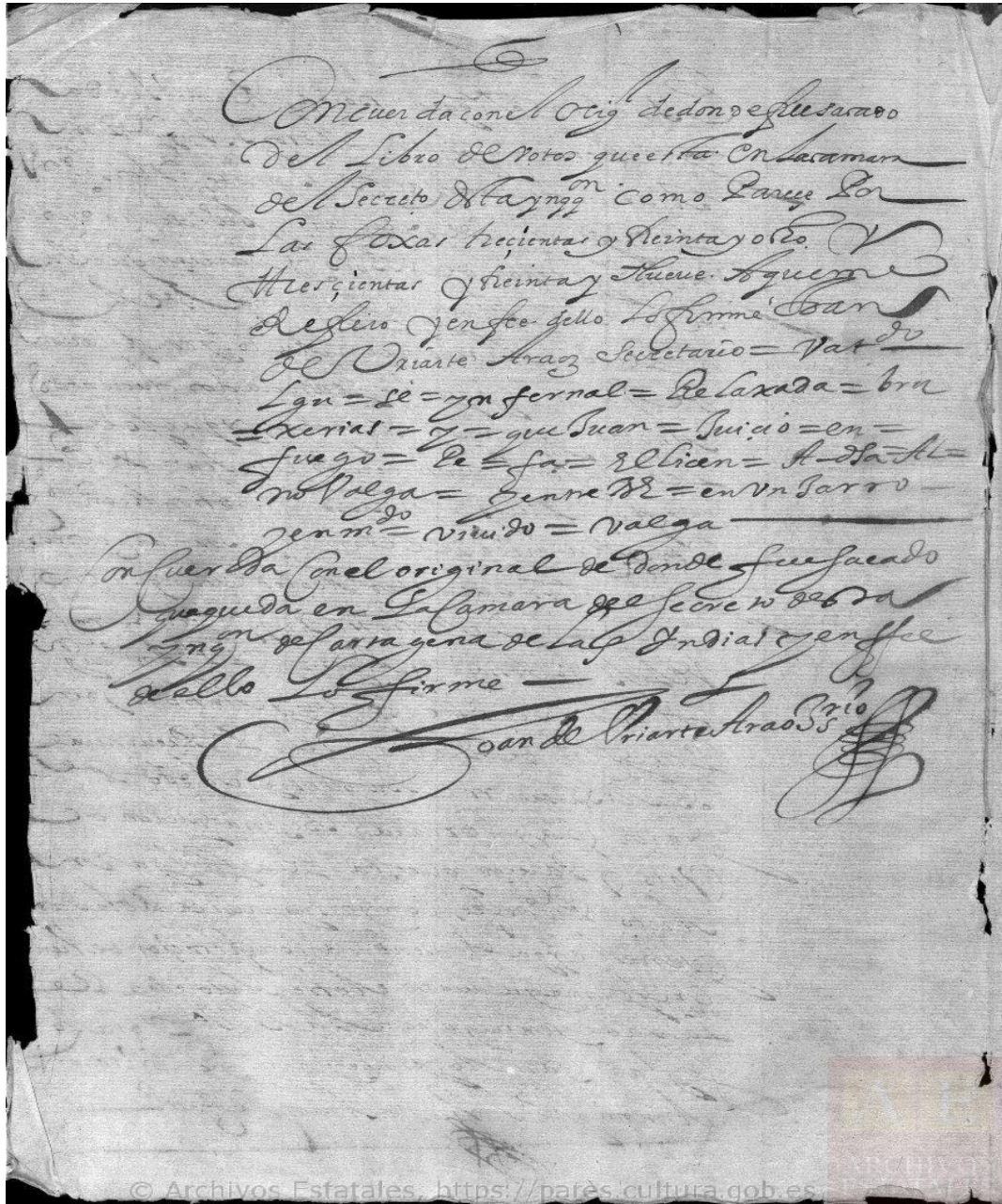


Nota. Portal de Archivos Españoles, PARES. Última Página Del Proceso de Fe de Elena de La Cruz, VERSO 2 – 470, 1634. 1634. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1312141?nm>.

Anexo Q

Última Página Del Proceso de Fe de Paula de Eguiluz, VERSO 155 – 816, 1636.



Nota. Portal de Archivos Españoles, PARES. Última Página Del Proceso de Fe de Paula de Eguiluz, VERSO 155 – 816, 1636. 1636. Acceso el 23 de julio de 2025.

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1312143?nm>.

