

# *La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial\**

GUSTAV HENNINGSSEN

## INTRODUCCION

Hace casi cuarenta años que el antropólogo norteamericano George M. Foster publicó su comparación clásica de la medicina popular en España e Hispanoamérica (Foster 1953). La base de dicho estudio fue un trabajo de campo realizado por el autor en España y la América Latina, así como una considerable bibliografía de estudios sobre la medicina popular en ambos continentes. Sin embargo no existe una sola referencia a la bibliografía histórica accesible en el momento en que él escribía, lo cual era natural en un tiempo en que la relación entre historiadores y antropólogos a penas sí existían. Foster se encontró con que un considerable número de «prácticas generales de curar» eran comunes a España y el Nuevo Mundo; por ejemplo el que una cura tuviese que repetirse nueve veces («el tratamiento de nueve días»), ser realizado en ayunas, en una encrucijada o en silencio (1953:212).

Hoy día sería posible una comparación como la de Foster, sobre una base histórica y a mucho mayor escala, gracias a la investigación histórica y antropológica realizada desde entonces. Será posible comparar el universo mágico del Nuevo Mundo con el de la Península Ibérica a través de la mayor parte de los siglos XVI y XVII. Las fuentes principales para tal estudio son los miles de documentos de la Inquisición española y la portuguesa recientemente descantados de los archivos del Santo Oficio.

---

\* Traducción de Marisa Rey-Henningsen.

## EL CUARTO COMPONENTE

Existe una rica bibliografía sobre la evangelización realizada por misioneros españoles y portugueses en América, sin que nada parecido se haya escrito sobre esa otra «evangelización» del Nuevo Mundo, simultáneamente realizada a través de canales no oficiales. Ya un contemporáneo de Colón, el franciscano fray Martín de Castañega, hizo sus comentarios sobre la contraposición entre el cristianismo oficial y la religión popular en España: «Dos son las iglesias de este mundo, una es católica, la otra es diabólica... [Así] como en la iglesia católica hay sacramentos por Cristo... así en la iglesia diabólica hay execramentos por el demonio y por sus ministros ordenados y señalados». Los execramentos, explica el buen fraile, son lo que «por vocábulo familiar llamamos supersticiones y hechicerías». A medida que leemos dicho tratado, impreso algunos años después de la muerte de su autor, vamos comprendiendo que tales «ministros ordenados y señalados» por el demonio, no son más que corrientes «conjuradores, hechiceros, nigromantes y adivinos», a los que hay que añadir «los brujos» o «xorguinos» como fray Martín los llama empleando un término vasco (Castañega 1530: Avii<sup>v</sup>-viii<sup>v</sup>, Biii<sup>v</sup>)

De esta abigarrada turba de lo que, con un término más neutral podríamos llamar *representantes de la religión, popular europea*, sabemos que casi 4.000 elementos comparecieron ante la Inquisición española, en el período de 1540 a 1700. De ellos, 451 fueron juzgados en Indias, por los tribunales de Méjico y Lima (fundados 1571) y Cartagena de Indias (fundado 1610).<sup>1</sup> Como comparación tenemos que la Inquisición portuguesa, en el mismo periodo, condenó unos 400 «supersticiosos»<sup>2</sup>, inclusive 33 perso-

<sup>1</sup> En el «Proyecto de relaciones de causas (1540-1700)» que es la base principal del presente trabajo hemos registrado, el profesor Jaime Contreras (Director del Departamento de Historia Moderna, Universidad de Alcalá) y un servidor, la totalidad de 3.532 «supersticiosos» de 19 tribunales de la Inquisición española (Contreras y Henningsen 1986:114). A esa cifra podemos ahora añadir 170 «supersticiosos» del vigésimo tribunal que he sacado del índice de procesos de la Inquisición de Cuenca (Pérez Ramírez 1982:145-332), mas hay que aumentar el número de «supersticiosos» de algunos de los otros tribunales que han sido mejor estudiados desde que hicimos nuestra estadística: Islas Canarias con 158 (cf. Fajardo Spínola 1992:380 ##87+96+79), Méjico con 70 (cf. Alberro 1988:386 col. 3 #138) y Toledo con 13 (Banco de datos de «supersticiosos» de la Inquisición de Toledo, por cortesía de Jean Pierre Dedicu, profesor de investigación en Meson des País Iberique, Universidad de Burdeos). Con la rectificación del número de «supersticiosos» del Santo Oficio de Cartagena de Indias (véase nota 13, abajo) la totalidad de causas de dicha categoría procesadas entre 1540 y 1700 eran 3867 (3532 + 170 + 158 + 70 + 13 ÷ 76), de los cuales 451 eran procesados por los jorales americanos (Méjico 144, Cartagena de Indias 188 y Lima 119).

<sup>2</sup> Sólo de la Inquisición de Evora disponemos de cifras exactas (Bethencourt 1990:490), mas para el siglo xvi existen unos cálculos de los tribunales de Lisboa y Coimbra (Bethencourt 1987:304-307). A juzgar por el diagrama que presenta Francisco Bethencourt, sobre «supersticiosos» de la Inquisición de Evora, hubo unas 120 causas entre 1540 y 1700, o sea 1,02 por cien del total de procesados de aquel tribunal. Bethencourt opina que los dos otros tribunales tuvieron el mismo porcentaje de «supersticiosos». Conforme a esta relación se

nas, que fueron arrestadas en el Brasil y llevadas a Portugal para juzgar sus causas en el tribunal de Lisboa (cf. Souza 1987:383). Gracias al copioso material, que nos ha sido legado de los dos lados del Atlántico, estamos en condiciones de aportar algo más a la antigua polémica sobre la dinámica y canales de difusión de la cultura popular, discusión que a menudo ha naufragado por falta de documentación histórica. Los archivos inquisitoriales nos descubren, de modo incomparable, las huellas que el llamado «evangelio negro» fue dejando por el Nuevo Mundo. Hoy día nos es posible identificar los turbios canales por los que aquél se dispersó y comprobar cómo a su paso fue adulterado con las creencias de los indios indígenas o de los negros africanos llevados a América como esclavos. Este inmenso proceso de aculturación ha sido, casi únicamente, estudiado desde arriba, más desde este ángulo sólo es posible divisar tres culturas: la cristiana, la indígena y la africana. Sin embargo, cambiando de perspectiva al contemplar el proceso de aculturación desde abajo, vemos que en lugar de los consabidos tres elementos culturales, obtenemos cuatro, debido a que los europeos que desembarcaron en el Nuevo Mundo, en su mayor parte, eran biculturales. Se trataba de una masa de gente común, que además de su educación cristiana, aportaron de una cultura popular autóctona, cuyo universo mágico-religioso emparentaba mejor con el de los indios y negros africanos que con la teología elitista cristiana.

Así, pues, vemos que todo un *corpus* de magia y creencias populares, fue trasplantado al Nuevo Mundo. Pero, sin la existencia de los archivos inquisitoriales, hubiésemos hoy carecido del inventario del acervo cultural clandestino, que cada inmigrante en particular transportó consigo. A este respecto, hay que advertir que, en Portugal, sólo se sabe de una bruja ejecutada por la Inquisición (Bethencourt 1990:405), y, en España, parece ser que no se superó el número de veintisiete quemadas de brujas.<sup>3</sup> Ésta, comparada con el resto de Europa, extremadamente baja frecuencia de quemadas, se debe al rotundo excepticismo inquisitorial en cuanto a la realidad de la brujería y eficacia de la magia, excepticismo que dominó durante los siglos XVI y XVII la mentalidad de los inquisidores mediterráneos. Al contrario de lo que ocurrió con el judaísmo, luteranismo y el mahometanismo, los inquisidores trataron la brujería y la hechicería con inusitada bc-

---

puede estimar que Lisboa tendría 176 y Coímbra unas 100 causas de supersticiosos, de un total respectivamente de 17,980 y 10,282 procesos inquisitoriales (cf. Amiel 1986:85).

<sup>3</sup> Diez de las ejecuciones de brujos por la Inquisición española ocurrieron antes de 1540 (cf. Monter 1990:256-8), el resto tuvieron lugar en dos grandes procesos, respectivamente en Barcelona 1549, con seis (Monter *ibid.*: 266) y en Logroño 1610 con once quemadas (Henningsen 1980:186-189). Podemos descartar las quemadas de brujas en los 1520 atribuidas al inquisidor Avellaneda en el país vasco, ya que tal inquisidor vasco nunca existió (Henningsen 1980:464; Monter 1990: 262). No existen estadísticas sobre el número de brujos quemados por las justicias seglar y episcopal, pero eran varios cientos (cf. Henningsen 1980:388 y Monter 1990:262). También en Portugal hubo quemadas de brujas por la justicia seglar (Bethencourt 1990: 405).

nignidad. Los reos eran normalmente sólo castigados por haberse entregado a la superstición. La pena variaba entre una simple reprimenda y el destierro perpétuo, dependiendo ello de hasta qué punto, el acusado creía en la magia.

Con el fin de aclarar las circunstancias exactas, los inquisidores sometían a los reos a detallado interrogatorio sobre sus creencias y ritos, clientes, personas de quién el reo había aprendido su magia y a quién él o ella la había enseñado. Los clientes fueron, luego, llamados en calidad de testigos, y los maestros o aprendices en el arte de la magia fueron arrestados y procesados individualmente. Pese a que las pesquisas tenían entonces un móvil muy distinto, los interrogatorios inquisitoriales evocan las notas de trabajo de modernos antropólogos y folkloristas. El único límite ofrecido por el impresionante material, es que la jurisdicción del Santo Oficio sólo se extendía a los europeos y cristianos criollos, mestizos, mulatos y esclavos negros, excluyendo a los indios indígenas. Por tanto, sólo a través de noticias indirectas en los procesos, conocemos detalles sobre las prácticas mágicas de los indios.<sup>4</sup>

Antes de, por medio de *case studies*, mostrar el papel que la magia popular europea desempeñó en el proceso de aculturación en Iberoamérica, intentaremos clasificar los agentes trasmisores, que compusieron el equipo de «misioneros» del evangelio negro. Resaltan claramente dos categorías: La una, en la que dominan las mujeres, se basa principalmente en la transmisión oral de la tradición mágica; y la otra, principalmente compuesta por hombres, se basa en la transmisión de la tradición escrita. El repertorio del primer grupo, se compone de fórmulas mágicas (*oraciones y conjuros* que se pronunciaban simultáneamente con ciertos rituales), métodos de adivinar (*suertes*) y consejos mágicos que, según su fin, se denominaban *remedios* o *hechizos*. De este último proviene, como se sabe, el nombre de *hechicero*; pero según el aspecto dominante de su magia podía aplicarse también términos como *curandero* o *adivino*. Sin embargo, todo parece indicar que estas clasificaciones más bien se hacían por las autoridades y gente culta, y que no eran habituales en la conversación cotidiana, o cuando uno necesitaba la ayuda de ese tipo de personas.

A la clase popular de magos hay que añadir aquellos nacidos con un don carismático. Este es el caso de los *saludadores* que, rezando una oración especial, curaban animales y personas, y, entre otras cosas, podían curar la rabia. También es el caso de los *zahories*, quienes poseían el don de ver a través de la materia, por lo que eran requeridos para buscar tesoros ocultos. Ambos tipos de carisma se achacaban a haber nacido con un signo

---

<sup>4</sup> Así es la situación en general con la documentación inquisitorial de América, existente en el Archivo Histórico Nacional (Madrid). Sin embargo, en el caso de Méjico, donde se preserva el archivo del tribunal, se puede encontrar mucho sobre los indios que no aparece en las relaciones de causas (cf. Greenleaf 1978).

especial, que indicaba que la persona tenía poderes sobrenaturales: por ejemplo «la rueda de Santa Catalina». Un valenciano de 22 años que, a principios de 1580, había sido novicio en un convento de agustinos, explicó a sus superiores, que era zahorí y tenía la rueda de Santa Catalina debajo de la lengua. Su mirada, prosiguió explicando, era tan penetrante, que veía a todo el mundo desnudo aunque estuviesen muy vestidos. Por ese motivo pidió que no le hiciesen ayudar a la celebración de la misa cuando hubiese muchas mujeres en la iglesia. Su prior aceptó este argumento y le libró de ayudar a misa en tales ocasiones (Lib.1024, 592r-599r). Una viuda ochentona, nacida en Talavera de la Reina, y que a la sazón vivía en Santa Fe (Columbia), aseguraba tener la «virtud del zahorí», lo cual le permitía ver el fruto sin nacer en las entrañas de la madre, y de este modo predecir, si lo que iba a nacer era hembra o varón (Lib.1020, 286r).

En la segunda categoría, el grupo formado por magos eruditos, encontramos astrólogos, quiromantes y nigromantes. Como ejemplo de lo primero, podemos nombrar al arquitecto Melchor Pérez de Soto, que en 1650 era maestro mayor de obras en la catedral de Méjico. Se le acusó de estar en posesión de libros prohibidos y haber usado la «astrología judiciaria» para hacer «juicios de nacimiento» y pronósticos para descubrir hurtos, adivinar elecciones, «costumbres e inclinaciones de los hombres», venidas de flotas, avisos y otras noticias.<sup>5</sup>

Contra quiromantes tuvo la Inquisición de Lima en la década de las 1580 toda una serie de procesos, entre ellos el caso de un sacerdote de 45 años, capellán del convento de monjas carmelitas de la ciudad.<sup>6</sup> En las actas se citan varios tratados impresos y escritos, que circulaban entre los acusados, los cuales se habían valido de ellos para adivinar el porvenir en las rayas de la mano.<sup>7</sup>

El grupo más difundido era, sin embargo, el de los nigromantes, que por medio de escritos impresos o manuscritos (*grimorios*), imponían su voluntad a los demonios, para con su ayuda encontrar tesoros ocultos, adivinar el futuro, o vencer la resistencia de la mujer más firme. No obstante, los nigromantes estaban muy lejos de conocer todos igual de bien su arte; muchos de ellos eran simples tramposos, que tan sólo se habían apropiado de algunos trozos. Este fue, por ejemplo, el caso del soldado extremeño

<sup>5</sup> Relaciones de causas (en adelante 'RdC') de Méjico 1658, n° 26. Fue encarcelado en enero de 1655, pero poco después murió en la cárcel, según los inquisidores, porque «atacó a un compañero suyo en la prisión, y éste le mató en defensas» Archivo Histórico Nacional (Madrid), Ramo de Inquisición, Libro (en adelante 'Lib.º') 1065, 367r.

<sup>6</sup> RdC, Lima 1584/85 n° 21 (Lib. 1027, 431r-437v).

<sup>7</sup> En las causas se mencionan varios tratados quirománticos: (1) Un libro «encuadernado en pergamino de octava de pliego, y en la primera hoja, pintada una mano; en la segunda hoja, un título que dice 'Libri tres de quiromancia'» (Lib. 1027, 445r); (2) «...trasladó y sacó del latín en romance un libro llamado 'El cuervo', que trata de quiromancia» (Lib. 1027, 432r); y (3) «un libro de molde que estaba en latín que se intitulaba 'Juanes Ystaismer'» (Lib. 1027, 529r).

Juan de Medina, nacido en Badajoz, pero criado en Flandes. En este país había aprendido de un nigromante, un tal maestre Jacques Rosas, un ritual de nigromancia para adivinar. Consistía en poner a una persona en el centro de un círculo mágico. La persona tenía que ser virgen y para asegurarse de ello elegían siempre a un niño. A éste se le untaba el dedo pulgar con aceite, y el nigromante conjuraba a los demonios a que hiciesen reflejar a las personas, sobre las que se deseaba saber algo, en la uña reluciente de la criatura virgen. En 1590 aparece dicho soldado en Méjico, donde ha caído en manos de la Inquisición a causa de dicha práctica. Aquí confiesa haber aprendido el ritual siendo niño, en Flandes. Posiblemente fue con ocasión de ser utilizado él mismo como medio por dicho maestro.<sup>8</sup>

Mucho más profesional se nos muestra el bordador de oficio, Diego de la Rosa, quien en 1580, fue acusado de nigromancia ante la Inquisición de Lima. En el momento de la detención, se encontró en su poder un ejemplar manuscrito, redactado por su mano «con muchos caracteres, letras griegas y hebraicas y otras cosas malas» (Lib.1027, 135v). El bordador, había prestado, en varias ocasiones su grimorio a otros para que lo copiasen, pero antes les había hecho jurar solemnemente, que no le descubrirían. El libro contenía rituales y conjuros para atraer a las mujeres, poder volar por el aire con los demonios, hacer hablar a una calavera, hacerse invisible; pero, sobre todo, instrucciones para encontrar tesoros escondidos. Para este último propósito, el bordador se revestía de una túnica blanca con estola verde, y utilizaba, para la ceremonia: velas de cera, incienso, y cuatro varillas de granado. Así fue en determinada ocasión en que, en compañía de otros, intentara sacar un tesoro que, según le había informado un indio, se hallaba enterrado, junto con «las tripas de Guainacava»<sup>9</sup>, en una montaña. Este bordador, a quien los inquisidores describen como «mozo cuarterón», con cabellos en coleta y de «mal vivir», se relacionaba con indias hechiceras, que le proporcionaban «hierbas de atracción con que se untaba el rostro, pechos y otras partes de su cuerpo, para atraer a las mujeres a su desco». De estas hierbas amorosas había él también dado a otros mancebos jóvenes que andaban enamorados, confesó nuestro bordador a los inquisidores.<sup>10</sup> Queda, con esto, caracterizada la clase de clientela que, en especial, acudía a la nigromancia.

Las *brujas* (y los *brujos*) quedan al margen de las susodichas categorías. Los representantes de este último grupo deben considerarse, al contrario que los dos anteriores, como agentes *pasivos* o, al menos, agentes a otro nivel de actuación, puesto que la brujería se compone de hechos físicamente imposibles o poco verosímiles. Los seres humanos no pueden

<sup>8</sup> RdC, México 1593 n° 2 (Lib. 1064,170r-v).

<sup>9</sup> *Guainacaba*. Léase Guaynacapa, fue un cacique inca, cf. *Handbook of South American Indians* (Washington, Smithsonian Institute, 1946-59), tomo 2, p. 919.

<sup>10</sup> RdC, Lima 1580 n.° 4 (Lib. 1027,134r-136v).

volar ni transformarse en animales, y tampoco es normal, en ninguna cultura, matar a los propios hijos para comer su carne en un banquete o desenterrar a los muertos con esa misma intención. Mientras que la magia es una categoría ritual, la brujería es mejor clasificada como categoría mitológica. Queriendo contestar a la pregunta: ¿quiénes fueron los «misioneros» de la brujería? no podemos decir, que los propios brujos y brujas, ya que la brujería fue introducida en el Nuevo Mundo por aquellos que *creyeron* en la realidad del fenómeno, en su mayoría, emigrantes del Norte de España y Portugal (del sur de la Península Ibérica no se conocen casos de brujería, en el sentido estricto de la palabra, pero, sí, abundancia de casos de magia y hechicería, (cf. Henningsen 1987: 226-7) y por los esclavos negros del Africa Occidental, cuyas creencias en la brujería son muy similares a las europeas. Por lo tanto, al tratar de la brujería en Iberoamérica, deberemos también tener en cuenta la influencia africana en la misma. Por el contrario, podemos excluir la posibilidad de una influencia indígena, pues, mientras los indios tenían una fuerte tradición mágica, parece ser que la América precolombina no tuvo creencias que puedan clasificarse como brujería. Con estas reflexiones sobre una tipología de los «supersticiosos» pasamos al análisis de unos casos concretos.

## HECHICERIA DE AMOR

A mediados de 1540, se ocupó el tribunal de Lima de dos casos de complicidad de mujeres que, en sus ciudades respectivas de Cuzco y Potosí, habían practicado magia amorosa.<sup>11</sup> Tenían las acusadas entre 23 y 36 años de edad. Cuatro de ellas eran casadas, tres viudas y una soltera. A juzgar por la posición de los maridos, así como por informes sobre posesión de bienes y esclavos, debieron pertenecer todas a la clase media. Con excepción de una mujer, que recibe dinero y objetos de valor por sus servicios, no parecen practicar la magia como medio de vida. Vemos que tiene lugar un cierto intercambio de objetos mágicos entre ellas, como por ejemplo, trozos de la muy preciada «piedra de ara», que alguna de ellas, en distintas ocasiones, osó robar del altar de la iglesia. Dichas mujeres no remediaban las penas de cualquiera, sino que ayudaban a sus parientes y conocidos, a quienes ora hacían ciertos ritos y conjuros, ora les enseñaban a hacerlos ellos

---

<sup>11</sup> La fuente de esta sección es RdC, Lima 1597/98 n.º 1 a 8 (Lib. 1208, 502r-522r). La «complicidad» de Cuzco comprendía las reas: Doña Francisca de Maldonado, 30, viuda de Juan de Morales, jugador (n.º 1) y Francisca Jiménez alias Gutierrez, 30, soltera (n.º 2); la «complicidad» de Potosí a Mariana Clavijo, 30, casada con Hernando de Montesinos (n.º 3), doña María de Aguilar, 23, casada con Pedro de Jerez, procurador (n.º 4), Constanza de Ordoñez, 29, viuda de Antonio Nuñez (n.º 5), Luisa de Ocampo, 30, casada con Sebastián López, mercader y exmarinero (n.º 6), Francisca de Espinosa, 36, casada con Pedro de Mendoza, herrero (n.º 7) y Catalina de Mena, 30, viuda (n.º 8). Números 4 y 6 eran mestizas y hablaban la lengua india además del español.

mismos. De sus confesiones se desprende que visitaban con frecuencia a «indias hechiceras» para solicitar su consejo. Los casos que se nos relatan, persiguen siempre el mismo fin: retener al hombre amado, y representan una infinita variedad del tema del amor frustrado. Una soltera pide que el hombre con quien pretende casarse, se case con ella; una viuda, que el hombre con quien tiene relaciones no la olvide; una casada quiere, un remedio para que el amigo que la dejó «vuelva a su amistad», y otro, para amansar al marido enojado por su infidelidad; otra, vemos primero pedir remedio para que el amante que la dejó vuelva, y al no lograrlo, otro remedio para que su marido deje a la india «con quien anda» y vuelva a hacer vida matrimonial con ella. Las intrigas amorosas, que parecen estar a la orden del día en la sociedad colonial, nos recuerdan a auténticas *soap operas*.

En Cuzco, una viuda de 30 años, doña Francisca de Maldonado, usó, para recobrar a su amante, la siguiente *oración de las estrellas* (Lib. 1208, 502r):

A vosotros digo estrellas  
 las tres que más altas  
 en el cielo estais:  
 Que en el monte Oliveti entreis  
 tres varitas de acevo negro me corteis  
 en las muelas de Satanás me las amoleis.  
 La una deis en la cabeza a fulano  
 que se acuerde de mi pena,  
 y la otra en las espaldas  
 que se acuerde de mis palabras,  
 y la otra en el corazón  
 que se acuerde de mi pasión.

Fulano, un mensajero te quiero enviar:  
 no hallo otro más liberal  
 sino el Diablo Cojuelo.

Anda ve y mira a fulano!  
 Si estuviere durmiendo  
 le levantas,  
 Si estuviere comiendo  
 no le dejes comer,  
 si estuviere jugando  
 no le dejes jugar,  
 sino que sin mí  
 no se pueda rodear  
 y donde quiere que estuviere  
 me venga a buscar.

Doña Francisca, nacida y criada en Sevilla, había allí aprendido el «evangelio negro» que más tarde trasladó consigo al Nuevo Mundo. Su ma-



rido, para quien pide «si estuviere jugando no le dejes jugar», era precisamente de profesión «jugador», lo que en aquella época parece ser que significaba «toreador». La documentación inquisitorial nos da una buena idea del repertorio mágico empleado por esta fogosa mujer. Comprendía aquél *Los evangelios de San Juan* (S. Juan 1.1); diversos conjuros, como el *de la cara*, el *de las galgas rastreras*, el *del ánima sola*, el *de la sal*, el *del sol*, el *de las estrellas*, el *de la puerta y umbral* y el *de Santa Marta*; y otras tantas oraciones como la *del ara*, la *de las palmas*, la *de Nuestra Señora* y otra *de Nuestra Señora de Belén*, la *de San Erasmo*, la *de San Silvestre*, la *de Santa Elena* y la *oración de Santa Marta* (que no debe confundirse con el *conjuro* del mismo nombre); además una diversidad de remedios y hechizos. Con excepción de la *oración de las estrellas*, que le había enseñado una mujer a doña Francisca estando ya en «Las Indias», lo demás lo había aprendido en su tierra natal. También, la mención del Diablo Cojuelo incluida en dicha «oración de las estrellas», revela el origen español de este conjuro. Cómplice de doña Francisca fue una mujer, soltera de 30 años, de Cuzco. Era de Extremadura y tenía muchos problemas de hombres, por lo que constantemente acudía a la sevillana a solicitar remedios. De los interrogatorios se desprende, que ella había aprendido de memoria muchas de las «oraciones» de doña Francisca. No obstante, esta mujer soltera que, según parece, tenía bienes propios, estaba además en contacto con unas hechiceras de Potosí. Cuando se delató a sí misma ante la Inquisición, dijo que cierta mujer de esa ciudad, le había enseñado la parte que le faltaba de la *oración de Santa Marta*. En el mismo interrogatorio dijo sobre otras dos mujeres de Potosí, a quienes ella había acudido, que una le había enseñado varios «conjuros» y la otra se los había escrito en un papel «porque la vieron afligida por cierto hombre».

A causa de la práctica inquisitorial de callarse el nombre de los testigos, no nos es posible identificar con seguridad a aquellas mujeres. Sin embargo, no cabe duda que formaron parte de la «complicidad» —compuesta por cuatro blancas y dos mestizas— que los inquisidores estaban a punto de desenmarañar en Potosí. Entre ellas fue la de más experiencia una viuda de 30 años, Catalina de Mena, quien como doña Francisca, había nacido en Sevilla. El repertorio de las seis era tan similar al de las otras, que los inquisidores se limitaron a anotar las variantes y diferencias. Por ejemplo se nos dice que cierta mujer que acudió a Catalina de Mena, estando ésta en Panamá, le pidió el remedio de «Marta la Diabla», refiriéndose a la «oración» de Santa Marta; o que el *conjuro del ánima sola*, entre las mujeres de Potosí, se denominaba el *conjuro del pozo*, porque tenía que hacerse junto al brocal de un pozo durante cinco noches seguidas. El ritual, sin embargo, era el mismo, «allí llamaron al ánima sola», confesó una de las seis. Por el contrario, los inquisidores recogen toda clase de detalles tan pronto como dan con algo nuevo, como por ejemplo, el *hechizo de la avellana*. Este hechizo se lo había enseñado una viuda de 29 años, Constanza Ordoñez,

a una mestiza de 23, doña María de Aguilar, mujer de un procurador bastante mayor que ella; a causa de su raza es repetidamente llamada en la documentación: doña María la mestiza. El hechizo consistía en arrancarse unos cuantos pelos de las partes vergonzosas y hacer con ellos una bola, después se metía ésta en la cáscara de una avellana y se tragaba. Cuando la avellana era desalojada por el recto, se machacaba hasta hacerse un polvo, que luego debería mezclarse con sangre menstrual y echarse en la comida del hombre a quien se quería subyugar (Lib.1028,513v). Otra novedad, el *conjuro de las habas*, nos es descrita en la documentación y, al parecer, es una de las especialidades de la sevillana Catalina de Mena (Lib.1028, 523r-v): Se coge un puño de habas y un poco de carbón, cera, sal, pan y un «real sencillo» en la mano, y se dice entre dientes:

En el nombre del Señor  
y de su Madre Santa María  
o de la Señora Santa Ana  
¡os conjuro, habas!  
con la tierra  
donde fuisteis criadas  
y con el aire que os secó  
y con la virtud que Jesu Cristo  
puso en vosotras.

Y echando las habas en el suelo o sobre una mesa, se prosigue:

Que me digáis si fulano me quiere bien.

«Y las habas se mencaban,» aseguró Catalina de Mena a los inquisidores, y explicó que ella había echado estas «suertes» dos o tres veces en Panamá y una en Potosí, sin saber lo que hacía, sólo porque, de muchacha, lo había visto hacer en Sevilla «a unas amas», en su casa.

En opinión del Santo Oficio estas mujeres difundían el evangelio negro por el Nuevo Mundo y, por tanto, merecían como escarmiento y advertencia, ser expuestas con insignias de hechiceras en auto de fe público y condenadas a años de destierro; sin embargo, tras detenido examen, resultan ser amas de casa normales y corrientes, cuyo único crimen era el haber recurrido a remedios y consejos caseros, aprendidos en la tierra natal. Tan poco tenían esas mujeres de diabólicas como las personas a quienes, en España, tachó fray Martín de Castañega: «ministros del diablo».

## EL AQUELARRE EN LAS AMERICAS

En 1614, el comisario del Santo Oficio, de Méjico, abrió un interrogatorio relacionado con ciertos rumores que corrían sobre tres mujeres cas-

tizas y una mestiza, a quienes se acusaba de reunirse por la noche en un descampado y besarle el trasero a un macho cabrío, y de volar en forma de gallos y papagallos, después de untarse con ciertos unguentos. Solange Alberro ha hecho un minucioso estudio de este caso, tratado por la Inquisición con el mayor escepticismo, pero que, al parecer, tampoco fue tomado demasiado en serio por las partes involucradas. Porque, como una de las castellanas explicó al comisario, refiriéndose a las historias que acerca de ellas se contaban: «ni es de descomunicación, ni es nada, sino por espantar, no más» (Alberro 1974:357). Aparte de casos esporádicos como el recogido por Alberro, el tribunal de Méjico no expidió casos de brujería propiamente dicha.<sup>12</sup> Lo mismo podemos decir del tribunal de Lima, cuya jurisdicción comprendió la mayor parte de la América española, desde Perú hasta la Tierra del Fuego. Y como se desprende de un riguroso estudio por Laura de Mello e Souza sobre «supersticiosos» del Brasil procesados por la Inquisición portuguesa, la brujería tampoco se daba en ésta parte de América del Sur (Souza 1987).

Tan sólo el tribunal de Cartagena de Indias, que ejercía su jurisdicción en Colombia y la América central, hubo de enfrentarse con un problema auténtica de brujería. De los 188 casos contra «supersticiosos» que se procesaron en este tribunal en el período de 1614-1690, 58, o sea la tercera parte de los acusados resultan ser brujas.<sup>13</sup> Sin embargo, el problema no parece tan extenso como la estadística pueda dar la impresión. En primer lugar se limitan los procesos de brujería a un período corto (1622-1641).<sup>14</sup> En segundo lugar, las acusadas, en su mayor parte, eran negras o mulatas.<sup>15</sup> Finalmente, el fenómeno se limitaba a unas cuantas localidades cercanas a la residencia principal del Santo Oficio en Cartagena de Indias, en la Colom-

---

<sup>12</sup> En el proceso de una hechicera de la ciudad de México, mulata (RdC, México 1628 n° 5) se hace mención de remedios «antibrujeriles» como poner trévedes con una escoba detrás de la puerta o fijar una aguja «sin ojo» en la saya de una persona. Estos dos remedios había que hacerlos mientras la persona estaba sentada, y si era bruja no podía levantarse (Lib. 1065, 59v-60r). Sobre la influencia de la brujería europea en México, véase también Aguirre Beltrán 1963:110-114, 299.

<sup>13</sup> Sólo cuatro de los acusados eran hombres, por lo tanto he decidido usar el femenino *bruja* como término general. Como lo demás, el análisis que se sigue está basado en el fichero manuscrito elaborado por Jaime Contreras y un servidor para nuestra estadística de las relaciones de causas de la Inquisición. Sin embargo, ha sido necesario revisar el número de «supersticiosos» que damos por el tribunal de Cartagena de Indias, que no es 264 (Henningsen 1978; Contreras y Henningsen 1986), sino 188, ya que las causas de las mismas personas aparecen duplicadas en las relaciones o informes y son repetidas hasta tres y cuatro veces.

<sup>14</sup> Con determinar el período de estos veinte años (1622-41) prescindimos de tres causas de brujería del año de 1649, ya que todas eran de reincidencias; y además un proceso de brujería, iniciado por la justicia real en Riohacha 1676, contra un esclavo negro y su mujer india, que pasaron a la Inquisición donde fueron absueltos de instancia.

<sup>15</sup> Las 58 causas de brujas son repartidas entre 36 negros, 16 mulatas, dos mestizas, 1 blanca y 3 sin información de su raza.

bia actual (Zaragoza, Cartagena, Tolu, Monpox, Tuuju y Riohacha), Pacora, cerca de Panamá, La Habana y Baramo, en Cuba, y la Isla Española (Santo Domingo).

Las causas de brujería eran epidémicas: dentro de un determinado periodo de tiempo se dio gran número de casos de negros que acusaban a otros negros; así, pues, era lógico que en los procesos saliesen a relucir creencias brujeriles africanas. No obstante, a excepción de la idea de que una bruja, de un abrazo, podía quitarle el alma a una persona, de modo que ésta se iba consumiendo, y de que la misma bruja podía devolverle el alma, haciéndole así mejorar (Lib. 1620, 215r-216r), las confesiones de las acusadas de color concuerdan con el registro de brujería europea: Son persuadidas por una bruja a participar en el aquelarre, el cual es presidido por el demonio que, en forma de macho cabrío, está sentado en un trono negro. El demonio les convence para que renieguen de Dios y de sus santos, y de la Virgen María y del bautismo, y le reciban a él por su dios y señor. El pacto se firma con un beso que la novicia da al demonio, debajo de la cola. A continuación hay baile, comida (¡sin sal!) y fornicación con el demonio que, en figura de hombre negro, conoce a sus brujas por «el vaso trasero». El viaje de ida y vuelta al aquelarre se hace volando por el aire, y las brujas son capaces de volar por medio de un unguento verde con que se untan. Fuera de estas reuniones, las brujas se afanan en chupar la sangre a las criaturas pequeñas y desenterrar a las mayores que ellas han matado con sus maleficios. Los cadáveres desenterrados son traídos al aquelarre, y aquí partidos y servidos en el banquete. Durante estas operaciones actúan las brujas transformadas, normalmente en animales. Las brujas están organizadas en «cofradías» y guardan cierto orden de rango, entre otras cosas hay una «capitana de las brujas».<sup>16</sup> Mientras que estén reunidas queda prohibido nombrar a Dios u otros nombres sagrados. La violación de esta regla es castigada con azotes, y el mismo castigo se da a aquellos que no perpetrasen la cantidad exigida de muertes.

Realmente, aún podemos acercarnos más a la fuente de la que manan estas confesiones de las esclavas negras: En 1610 se había celebrado en Logroño el gran auto de fe contra las brujas vascas, cuyo detallado relato fue publicado en diversos panfletos impresos, incluso hasta en coplas callejeras. Algo de esta lectura debió de pasar a América con los numerosos vascos, que como sabemos emigraron a Indias. En el Nuevo Mundo pueden los hechos relatados haber sido tomados en serio por sacerdotes y misioneros que adoctrinaban a los esclavos negros, importados del Africa. Pre-

<sup>16</sup> Esta «capitana» de las brujas se llamaba Elena de Vitoria, de 60 años, negra libre, del mismo Cartagena de Indias. Fue en 1633 condenada a la hoguera, pero como los inquisidores votaron en discordia, la causa se sometió al Consejo de la Suprema donde resolvieron que fuese reconciliada con las demás acusadas (Lib. 1020, 363r-v, 437v, 470v). Es el único intento de relajar a una bruja, que conocemos después de la nueva instrucción de 29 de agosto de 1614 para semejantes causas (cf Henningsen 1980:370-389).

cisamente, en las confesiones de los negros salen a relucir detalles tan específicos, que con toda seguridad pueden ser identificados con los publicados en dichos panfletos sobre la complicidad de las brujas vascas. Por ejemplo, el detalle de que el diablo tiene por costumbre echar una ventosidad a la cara de los brujos cuando le besan el trasero.<sup>17</sup> Mas no han sido examinadas con detención las circunstancias, que, en América, dieron lugar a la persecución de brujos. El elogiado y muy citado estudio de Manuel Tejada Fernández, publicado en 1956, es bastante incompleto en lo referente a las fuentes, y no da sino una ligera muestra del material.<sup>18</sup> En consonancia con el estilo que se usaba entre los estudiosos de brujería de los años cincuenta, trata de las «cofradías de brujas» como una realidad física, o sea como un culto de brujas.<sup>19</sup>

Modernos estudios de la brujería africana nos revelan que el elemento canibalístico y motivos de necrofagia dominan en las creencias brujerías de Africa. Si los negros que se importaron al Nuevo Mundo, conocían estas creencias, podríamos explicar por qué, precisamente, seleccionan y recalcan esos detalles del corpus de la brujería vasca, en sus confesiones; *incluso con añadidos de su propia cosecha. Pongamos por ejemplo el caso de un negro, cristiano, de 50 años de edad. Su nombre es Antón, esclavo de Luis de Soto en La Habana, natural de la región del Carabali, en Africa Occidental. En 1628 confesó ante la Inquisición española, por medio de intérprete,*<sup>20</sup> que el «demonio grande», le había dado de ayudante un «dia-

<sup>17</sup> La primera vez que aparece este motivo en la brujería americana, es en el proceso de un negro de La Habana (véase nota 20, abajo) «...contó la adoración» que se vuelve a hacer al demonio besándole por detrás despidiendo ventosidades» (Lib. 1020, 298v). En la relación del auto de fe en Logroño 1610, publicada el año siguiente por el impresor riojano Juan de Mongastón, encontramos el modelo del citado pasus: «...le alzan la cola [al demonio] y descubren aquellas partes, que son muy sucias y hediondas, y al tiempo que le besan debajo de ella tiene prevenida (que les da) una ventosidad de muy horrible olor.» Sobre los diversos panfletos de la brujería vasca, véanse la exposición hecho en mi libro (Henningesen 1980:197).

<sup>18</sup> En efecto, la documentación inquisitorial, utilizada por Manuel Tejada Fernández, se limita a un sólo expediente del Archivo Histórico Nacional, el legajo 1620 del ramo de Inquisición, que contiene una serie de procesos enviados en copia por el tribunal de Cartagena de Indias para información de los señores del Consejo de Inquisición -precioso material, ya que se han extraviado, según parece, en su mayor parte los procesos originales (cf. Henningesen 1986:70 n. 16). Para el presente ensayo, hemos podido usar también la serie de relaciones de causas de dicho tribunal (Lib. 1020-1023) - gracias a una subvención para fotocopias y microfilm del Consejo danés de Investigaciones Científicas (*Det humanistiske Forskningsråd*), pero no las series extensas de correspondencias del tribunal (Lib. 1008-1019; Leg. 2178-2194) y contestaciones del Consejo (Lib. 353-356; 345-346).

<sup>19</sup> TEJADO FERNANDEZ 1956, cap. V, especialmente p. 143, donde cita la teoría (ya abandonada) de Jules Michelet. Por otro lado estoy totalmente de acuerdo con la conclusión que saca de su comparación con la brujería española: «La presencia de Satanás en figura de macho cabrío, los bailes, las cenas...; todo es, en América, una copia casi exacta de lo que ocurre en la metrópoli» (p. 144).

<sup>20</sup> RdC, Cartagena 1628 n° 11 (Lib. 1020, 295r-297r). Parece que este esclavo de 50 años y «de nación carabalí» no llevaba más que 16 años en el Nuevo Mundo. La descripción que

blillo» llamado Pablito, que de medio cuerpo para arriba era hombre, y de medio cuerpo para abajo, gato. Con Pablito de cicerone recorrió el acusado el aquelarre, para contemplar sus particularidades y ser instruido en el oficio:

El cual le llevó luego a unos buhíos que estaban allí cerca. de donde sacaba lo que se comía y bebía. Y vio que en una pequeña cavada había mucha sangre, la cual, le dijo, era chupada por brujos y brujas a personas humanas, que cada brujo y bruja traía en un calabazo lo que había chupado, y lo echaba allí para después beberlo en un agua amarga, donde se desteñía, porque allí estaba cuajada. Y en el buhío donde se cocinaba, vio éste que había muchos pedazos de piernas y brazos de personas. Y le dijo el dicho Pablito cómo eran traídos por los brujos y brujas de las personas que así mataban. Y vio una olla muy grande, donde se cocía la carne humana, y más de cinco ollas pequeñas en que estaba el sebo que se quitaba de los cuerpos. Y apercibió a éste el dicho Pablito, que para ser buen brujo y que el demonio no le castigase, había de hacer él lo propio, trayendo en los miércoles a la peña horadada la sangre que hubiese chupado y a los viernes para la junta, la persona que hubiese muerto (Lib. 1020, 299r).

## EJEMPLO DE ACULTURACION A LA INVERSA

En los comienzos del siglo xvii, fueron incoados por la Inquisición de Méjico una serie de procesos contra españoles. Los reos eran personas, que habían ingerido raíces del cactus alucinógeno, peyote (*Iophora williamsii* lemaire), pero, luego, movidos por escrúpulos, se habían presentado a preguntar si habían hecho algo malo. Por su parte, la Inquisición tampoco sabía a ciencia cierta como actuar en semejantes casos; por tanto, en la primavera de 1619, escribió el tribunal al Consejo de la Suprema de Madrid, solicitando instrucciones. Así, exponen los inquisidores, en su carta, el problema:

Produce esta tierra una raíz que llaman peyote, en sumo grado fría y medicinal para los indios, pero fuerte, que tomándola en la forma que los indios la usan, enajena el sentido y hace representación de visiones y fantasmas, de que tomaron ocasión los indios idólatras —o el demonio que los movía— para adivinar hurtos, sucesos ocultos y otros

---

se hace de la «praxis» hechiciril y de «conocedor de brujos», que parece que había establecido el hombre en Cuba, es más bien la de un «witch doctor» africano. En los interrogatorios que hicieron con él en el Santo Oficio hubo grandes problemas para entenderle. Los inquisidores hubieron que recurrir a varios intérpretes para proceder contra él: primero un esclavo del colegio de Jesuitas de Cartagena de Indias, un africano que resulto ser de la mismo tribu que el reo, y después al padre jesuita Claver «señalado en este colegio para la catequización y enseñanza de los negros bozales que vienen a esta parte» (ibid. 297v).

futuros contingentes, por medio de dicha raíz. Y este abuso se ha introducido y derivado a todo género de gentes: españoles, negros, mestizo y mulatos, de manera que ninguna acción es aquí más usada y frecuente. Porque habiéndose perdido alguna cosa o deseando saber las ocultas o ausentes, toman el peyote hecho polvo, con vino u otros licores, enanjanse y hablan como preguntando y respondiendo acerca de la cosa que se desea saber, y cuando vuelven en sí, dicen que en tal parte está la cosa hurtada, o que son vivas o muertas, o que vienen o dejan de venir las personas ausentes por quien se pregunta, y así en lo demás. Y no se puede encarecer la fe y crédito con que se deja correr infinita gente tras esta superstición, con gran cuidado y escrúpulo de muchos hombres graves, píos y doctos, que nos hacen continua instancia sobre ello (Lib. 1051, 195r).

No eran las funestas consecuencias que el narcótico indígena pudiese tener para la salud lo que preocupaba a los inquisidores, al contrario: de haberse sentido seguros de que la ofuscación y enajenación de los sentidos eran efecto natural del peyote, no se habrían preocupado. El que los inquisidores diesen la alarma sobre la difusión del peyote entre la población cristiana de Méjico, se debió precisamente a su empleo para profetizar y adivinar; porque pudiera ser que en todo ello tuviese parte el demonio, de modo que, en realidad, fuese él quien infundía en la gente una sabiduría sobrenatural. Sin embargo esta opinión no la compartían los inquisidores con el pueblo común. Ellos mismos admitían en su carta, que la opinión corriente era que, por el contrario, era virtud natural del peyote y que, por lo tanto, no podía ir en contra de la religión el tomarlo. Había quien, incluso, se confesaba y comulgaba antes de ingerir su dosis de peyote. Para poner fin a la inseguridad que reinaba en lo tocante al asunto, habían decidido los inquisidores mejicanos publicar un edicto prohibiendo todo uso del peyote, pero antes querían conocer la opinión del Consejo de la Suprema. Como ejemplo de caso de toma de peyote, incluían los inquisidores en su carta una copia completa del interrogatorio de un español de 21 años, que el quince de enero de aquel mismo año, voluntariamente, se había confesado culpable. La carta fue recibida en Madrid en el otoño, y el Consejo sometió el caso a juicio de sus expertos teólogos. Cercana ya la Navidad, contestó el Consejo a los inquisidores de Méjico, dando orden de que se publicase la prohibición total del uso del peyote. Al mismo tiempo había de publicarse un edicto de gracia, en el que se prometía que todo aquél que, voluntariamente, dentro de un determinado periodo de tiempo, confesase haber tomado peyote hasta la fecha, quedaría exento de castigo.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> A juzgar por la correspondencia, deben existir causas de peyote tanto antes como después de 1619 en el Archivo General de la Nación (México), donde se preserva el único archivo inquisitorial de América, ya que los de los otros dos tribunales se extraviaron. En efecto Gonzalo Aguirre Beltrán ha usado parte de esa documentación en un capítulo sobre «Peyotl zacatequensi» (1963: 140-162, 309-319).

Llamábase el susodicho español de 21 años, Agustín de Herreras; su caso es una excelente muestra de integración de elementos cristianos en la aplicación del peyote. Dicho joven, probablemente aconsejado por su confesor, se delató al Santo Oficio para decir que había tomado peyote; era forjador de profesión y vivía en la ciudad de Méjico. Comenzó su relato diciendo que el año anterior (1618), había trabajado en una hacienda, en las cercanías de Tlalpujahua (175 km al oeste de Méjico). Aquí había cuidado un rebaño de reses. Mas como un día le faltaran tres bueyes, se quejó al capataz. El capataz le dijo que probase a tomar peyote, que era una planta que tenía la virtud de dejar ver las cosas ocultas; quizás pudiese él así ver donde estaban los bueyes. Agustín de Herreras accedió y el capataz envió en seguida un muchacho indio a buscar dos raíces de peyote, una hembra y otra macho. Cuando el chico hubo vuelto con las raíces, se las entregó el capataz a una india, que las preparó moliéndolas y echándolas en un cuenco con agua. Por consejo del capataz, sostuvo Agustín un rosario en la mano mientras bebía el peyote. Luego fue encerrado sólo en un aposento, donde se sentó a rezar el rosario, tal y como el capataz le había dicho. Cuando hubo terminado sus Padrenuestros y Avemarías, notó que el peyote -o lo que fuese- empezó a hablar dentro de él.

Sintió la voz interior, que le dijo se levantara y se sentara encima de la cama, que también estaba allí, y habiéndose sentado, dijo la voz: «Habrá que almorzar.» —A que respondió éste: «No faltará.»

Y luego preguntó la voz qué había perdido, y éste le dijo que tres bueyes, a que replicó la voz estas palabras:

«En el pueblo de San Miguel Temazcalringo los hallarás entre los bueyes de los indios labradores. Queda con Dios.»

La voz le aconsejó además que no dijese nada al capataz, hasta que no hubiese ido a buscar los bueyes. El joven español salió del aposento e inmediatamente ensilló su caballo y salió a galope para el pueblo indio, a dos leguas de distancia. Más reconociendo todos los bueyes de los indios labradores no encontró sus bueyes, y habiendo luego regresado y contado lo ocurrido al capataz, éste le dijo que no iban a hacer más por aquel asunto.

Eso era todo lo que había pasado, concluyó el joven Agustín de Herreras, y añadió que se dirigía sinceramente al Santo Oficio para pedir perdón por lo que hubiese en ello de herejía. Tras haber escuchado al penitente Agustín, los inquisidores le sometieron a un minucioso interrogatorio que, como veremos a continuación, es buena muestra de lo seria y científicamente que la Inquisición española solía realizar sus gestiones.

Preguntado si supo o entendió qué significación tiene el tomarse de las dichas raíces, macho y hembra, y en qué se diferencian.—Dijo que la raíz macho es mayor y la hembra menor, y de la significación no sabe más que el dicho [capataz] Juan de León, cuándo envió al indio-zuelo por ellas, le dijo que trujese macho y hembra.

Preguntado qué manera de voz es la que hablaba interiormente, si



la oía dentro de sí, sin hablar éste, y de qué manera hablaba él lo que dice pronunciaba sin querer.—Dijo que no oía dentro de sí ninguna voz particular que hablase, sino un impulso o fuerza que no sabe declarar como es, que le decía hablar todas las razones que ha declarado, preguntando y respondiendo sin quererlas él hablar, ni formarlas primero en el entendimiento.

Preguntado si realmente estaba en su juicio, de manera que puede afirmar del juramento que tiene hecho, que no estaba enajenado ni entorpecido el entendimiento y sentidos.—Dijo que, a todo su entender, no estaba enajenado ni entorpecido en ninguna manera, sino en su entero juicio y entendimiento, salvo la violencia que padecía en hablar lo que no quería y de lo que antes no había formado idea ni concepto.

Preguntado si antes de tomar la yerba había entrado en sospecha de que los bueyes perdidos estuviesen en el dicho pueblo de San Miguel, o lo había oído decir a algunas personas.—Dijo que, directa ni indirectamente, no había entendido, sospechado, ni oído decir, que los bueyes estuviesen en el dicho pueblo, ni en otra parte, ni tenido rastro de ellos, más de que este [indio] y el dicho Juan de León los habían buscado por todos los alrededores de la dicha estancia (Lib.1051, 196r-198r).

## CONCLUSIONES

Del modo que queda demostrado sobre estas páginas fue todo un corpus de tradición mágica transmitido al Nuevo Mundo. Los agentes portadores de esta cultura popular no mantuvieron, como lo hiciera la élite cristiana culta, una actitud de rechazo hacia la cultura autóctona de los indios o la magia de los negros, sino que lo adoptaron y adaptaron, con el fin de aumentar el repertorio propio. El remedio de un indio o de un negro, si resultaba eficaz, valía tanto como los propios, el caso era conseguir la meta que se perseguía, ya que, al fin y al cabo, la distancia entre el pensamiento mágico de europeos, indios y negros, no era tan grande. Podría hablarse de una especie de «mercado común de la magia», establecido al margen del cristianismo oficial de las clases gobernantes.

Lo que al principio de este artículo definí como «el cuarto componente» en el proceso civilizador de Iberoamérica, vino, pues, a servir de catalizador de corrientes de aculturación en ambas direcciones: de europeos y africanos a indígenas, y viceversa. Dicho «cuarto componente» actuaba también en otros terrenos como el de la narrativa y fiestas populares. Sin embargo como ni los cuentos populares ni, por ejemplo, las fiestas de carnaval, fueron temas de la incunvencia del Santo Oficio, sus fuentes no nos han dejado material histórico con qué detectar la ruta de difusión y fuentes de recíproca contaminación de la narrativa y fiestas populares en Iberoamérica. Aquí habrá que acudir a otras fuentes, que por el límite que estas páginas me ofrecen, no he consultado a tal efecto.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México 1963.
- ALBERRO, Solange: «Inquisición y proceso de cambio social: delitos de hechicera en Calaya, 1614.» *Revista de dialectología y tradiciones populares* 30 (1974) 357-385.
- *Inquisition et société au Mexique 1571-1700*, Mexico 1988; traducción española, México 1988.
- AMIEL, Charles: «The Archives of the Portuguese Inquisition: A brief Survey.» en: Henningsen & Tedeschi 1986, pp. 79-99.
- ANKARLOO, Bengt & HENNINGSEN, Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford 1990; paperback ed. 1993.
- BETHENCOURT, Francisco: *O imaginário da magia: Feiticeiras, saluadores e nigromantes no séc. XVI*, Lisboa 1987.
- «Portugal: A Scrupulous Inquisition.» en: Ankarloo & Henningsen 1990, pp. 403-422.
- CASTAÑEGA, Martín de: *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías, y varios conjuros y abusiones*, Logroño 1529.
- CONTRERAS, Jaime: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid 1982.
- CONTRERAS, Jaime & HENNINGSEN, Gustav: «Forty-four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data Bank.» en: Henningsen & Tedeschi 1986, pp. 100-129.
- DEDIEU, Jean-Pierre: *L'administration de la foi: L'inquisition de Tolède XVI-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Madrid 1989, espec. cap. 16.
- DUVIOLS, Pierre: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolatrie' entre 1532 et 1660*, Lima-Paris 1971.
- FAJARDO SPÍNOLA, Francisco: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas 1992.
- FOSTER, George M.: «Relationship between Spanish and Spanish-American Folk Medicine.» *Journal of American Folklore* 66 (1953) 201-217.
- GARCÍA CARCEL, Ricardo: *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona 1980.
- GREENLEAF, Richard: «The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian.» *The Americas* 34 (1978) 315-344.
- HENNINGSEN, Gustav: *Inquisition and Ethnography*, Copenhagen 1973 (= *Dansk Folkemindesamling, Studier* 8).
- «El 'banco de datos' del Santo Oficio: Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700).» *Boletín de la Real Academia de la Historia* 174 (1977) 547-570.

- *The Witches Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, Univ. of Nevada Press, 1980; traducción abreviado: *El abogado de las brujas*, Madrid 1983.
  - «The Archives and the Historiography of the Spanish Inquisition,» en: Henningsen & Tedeschi 1986, pp. 54-78.
  - «The Eloquence of Figures: Statistics of the Spanish and Portuguese Inquisitions and Prospects for Social History.» en: Angel Alcalá (ed.), *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, New York, Columbia Univ. Press, 1987, pp. 217-235.
- HENNINGSSEN, Gustav & John TEDESCHI in ass. with Charles Amiel (eds.): *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, DeKalb, Ill. 1986.
- MONTER, William: *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton 1983, especialmente cap. 6 «Coexistence and Superstition in the America».
- *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge 1990, espec. ch. 12. «Witchcraft: the forgotten offence».
- PÉREZ RAMÍREZ, Dimas: *Catálogo del Archivo de la Inquisición de Cuenca*, Madrid 1982.
- SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena: *La Inquisición y los Gitanos*, Madrid 1988, espec. parte III «La hechicería de los no-gitanos».
- SOUZA, Laura del Mello e: *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo 1987.
- TEJADO FERNÁNDEZ, Manuel: *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*, Sevilla 1954.