

## **Distribution Agreement**

In presenting this thesis or dissertation as a partial fulfillment of the requirements for an advanced degree from Emory University, I hereby grant to Emory University and its agents the non-exclusive license to archive, make accessible, and display my thesis or dissertation in whole or in part in all forms of media, now or hereafter known, including display on the world wide web. I understand that I may select some access restrictions as part of the online submission of this thesis or dissertation. I retain all ownership rights to the copyright of the thesis or dissertation. I also retain the right to use in future works (such as articles or books) all or part of this thesis or dissertation.

Signature:

\_\_\_\_\_  
Ana María Díaz Burgos

04/15/2011

Date

Fisuras inquisitoriales, voces femeninas y hechicería en Cartagena de Indias

By

Ana María Díaz Burgos

Doctor of Philosophy

Spanish

---

Karen Stolley  
Advisor

---

Hazel Gold  
Committee Member

---

Hernán Feldman  
Committee Member

---

Yanna Yannakakis  
Committee Member

Accepted:

---

Lisa A. Tedesco, Ph.D.  
Dean of the James T. Laney School of Graduate Studies

---

Date

Fisuras inquisitoriales, voces femeninas y hechicería en Cartagena de Indias

By

Ana María Díaz Burgos  
M.A., Emory University, 2009  
B.A., Universidad de Los Andes, 2004

Advisor: Karen Stolley Ph.D

An abstract of  
A dissertation submitted to the Faculty of the  
James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy  
in Spanish  
2011

## Abstract

Fisuras inquisitoriales, voces femeninas y hechicería en Cartagena de Indias  
By Ana María Díaz Burgos

In 1614, the colonial port-city of Cartagena de Indias held its first *auto de fe* at which six women were condemned for sorcery. I argue that inquisitorial trials create a textual space where colonial female voices, produced under coerced circumstances, become legible and audible through the recording of their confessions. Prosecution for sorcery functions as the point of departure for (re)defining female agency in terms of social mobility, networking interactions, and urban cartographies in the racially and politically complex context of Cartagena de Indias.

I focus on the case of Doña Lorenzana, the wife of the Royal Scribe of Cartagena de Indias, whose charges and subsequent sentence, indeed, seem to contradict her social position, status as wife and mother, age, and lineage. Although Doña Lorenzana may ultimately have been condemned, it is my contention that her voluminous case –f 106 pages front and back– nevertheless reveals in its fissures the incomplete hegemony and even subversion of inquisitorial law, socioeconomic stratification, and racial codes in this *auto de fe*. My approach, based on extensive archival research in Spain, Colombia and the United States, opens up an interdisciplinary reading of these documents based on history, rhetorical analysis, and gender studies.

Fisuras inquisitoriales, voces femeninas y hechicería en Cartagena de Indias

By

Ana María Díaz Burgos  
M.A., Emory University, 2009  
B.A., Universidad de Los Andes, 2004

Advisor: Karen Stolley Ph.D

A dissertation submitted to the Faculty of the  
James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy  
in Spanish  
2011

## **Agradecimientos**

A mi familia, a mis amigos del alma, a mis compañeros de viaje,  
y a ustedes mis maestros

Cuando un ciclo inicia el punto de llegada se ve lejano. Sin embargo, al tener la fortuna de contar con tantas voces y manos de amor y aliento el camino se hace placentero; es sencillo encontrar rutas alternas y hacer las paradas necesarias para continuar. Sin el apoyo incondicional de todos mis compañeros de viaje hoy no estaría aquí cerrando este ciclo.

A mis padres y hermanas les agradezco por ser el eje central de mi vida. Madre mía gracias por ser el amor y la constancia, padre gracias por ser el ejemplo y el valor, Laura gracias por ser la fuerza y la dulzura, y Natalia gracias por ser la música y la energía.

A mi directora de tesis Karen Stolley le agradezco su dedicación, compromiso y cariño durante todos estos años, por ser mi mentora, por guiarme en este proyecto de principio a fin y por creer en mí. A Hernán Feldman le estoy agradecida por su ojo crítico, su oído constante y sus palabras agudas, por su afectuoso rigor. A Yanna Yannakakis le agradezco el haberse aventurado en este proceso, su respaldo y su lectura crítica. A Hazel Gold le doy gracias por haber sido parte del comité, por su tiempo y comentarios.

A todos los profesores con los que tuve la oportunidad de tomar clase y de quienes siempre aprendí a darle un giro a mis lecturas para encontrar otros caminos de expresión. A mis compañeros de clase les doy gracias por hacer parte de mi crecimiento intelectual y personal. A Zinnia, Amy y Dasef les agradezco por hacer posible el día a día.

A mis estudiantes Naureen, Sonia y Anni les agradezco sus votos de confianza, por compartir sus ideas y por hacer de cada curso una aventura diferente.

En este lado del océano, mis más profundos agradecimientos a Camila Aschner por ser luz aún en los momentos más oscuros, a Manuela Ceballos porque sin importar la distancia siempre ha estado ahí, y a José Arnaldo Larrauri por su generosa sabiduría y por su alegría vital. Es decir, gracias por su amistad incondicional. A Margarita por ser mi compañera de casa y de historias. Del otro lado del océano le agradezco a María Elvira, Amalia, Viviana por su presencia desde tiempos inmemoriales.

A todos ustedes gracias por creer en mí.

## Tabla de contenidos

Introducción _____	1
1 Capítulo I Redes sociales de la hechicería: voces testimoniales y prácticas heréticas _____	39
1.1 La denuncia: lineamientos para el retrato _____	47
1.2 Testigos y testimonios: El valor del detalle, indicios diferenciales _____	48
1.3 Relaciones de Causa: enunciación de los casos _____	51
1.4 Doña Lorenzana de Acereto: un caso preservado “contra viento y marea” _____	55
1.5 Comparación entre testimonios y evaluación de las prácticas hechiceriles: Polvos de sesos de asno y la oración de la estrella _____	78
2. Capítulo II Declaraciones voluntarias: los primeros bosquejos de ejemplaridad _____	86
2.1 La ejemplaridad: rompiendo el molde desde adentro _____	92
2.2. Confesiones voluntarias _____	104
2.3 Cambio de juego: decisiones inquisitoriales, cambio de espacios confesionales _____	119
3. Capítulo III Yo, la <i>mejor</i> de todas. Lorenzana en sus <i>propias</i> palabras: Movilidad discursiva, hechicería y ejemplaridad _____	132
3.1 De la cárcel común a la secreta el 28 de enero de 1613: inicio de la estrategia de la enfermedad _____	136
3.2 Confesiones como rea de la inquisición: Las Audiencias _____	138
3.3 Colación de textos: Reformulación de los hechos según doña Lorenzana _____	149
4. Cartografías de la hechicería cartagenera: entre el espacio y la palabra _____	186
4.1 Recorridos geográficos: desplazamientos, simulaciones y pliegues de la	

hechicería	195
4.2 Recorridos arquitectónicos: en donde cualquier espacio puede devenir público	203
4.3 Las recetas y los espacios íntimos	222
5. Epílogo. Sentencias: una fisura inquisitorial más	234
Anexos	256
Anexo A Recetas transcritas	256
Anexo B Cuadro de colación	260
Trabajos Citados	268

## **Introducción. Calcos institucionales: la inquisición cartagenera, negociación y permanencia**

The imposture of the performative is thus central to its “legitimate” working: every credible production must be produced according to the norms of legitimacy and, hence, fail to be identical with those norms and remain at a distance from the norm itself  
 Judith Butler, *Excitable Speech*

En 1614, doña Lorenzana de Acereto, esposa del escribano real, fue condenada por hechicería en el primer *auto de fe* que se llevó a cabo en de Cartagena de Indias, cuatro años después del establecimiento del Tribunal del Santo Oficio en esta ciudad portuaria. Doña Lorenzana, una mujer de 27 años, criolla, perteneciente a la elite cartagenera y madre de cuatro hijos, encajaba en el paradigma de la mujer virtuosa. Sin embargo, a pesar de su estatus social fue acusada de realizar hechizos, suertes, oraciones, de tener como amante al sargento mayor Francisco de Santander, y de intentar asesinar más de dos veces a su marido don Andrés del Campo. Su sentencia incluyó oír misa en la capilla del Santo Oficio vestida como penitente, una pena pecuniaria de 4000 ducados, y el destierro de Cartagena de Indias por dos años, mientras que su esposo salió ileso de sus prácticas de hechicería. A pesar de su absolución final, después de un proceso de apelación, estos cargos, el volumen de su caso y su sentencia inicial contradicen su edad y linaje, y su rol de madre y esposa.

Mi propósito es mostrar cómo el proceso inquisitorial de doña Lorenzana crea un espacio textual en el que su voz es legible aunque sea producida en circunstancias coactivas, por un lado. Por otro, señalar hasta qué punto su caso revela el

resquebrajamiento de la estructura inquisitorial y la subversión de la ortodoxia, de la estratificación social colonial en este auto de fe. El caso muestra cómo la persecución de la hechicería durante los años de asentamiento del Tribunal en Cartagena de Indias funciona como el punto de partida para redefinir la agencia femenina en este ámbito colonial. Por agencia se entiende la capacidad de actuar que va más allá de la autonomía, ya que doña Lorenzana ejerce influencia no sólo en sí misma, sino también en los demás a través de sus actos, modificando el comportamiento ajeno y propio.<sup>1</sup> Esta concepción de agencia va de la mano con la descripción que hace el fiscal Francisco Bazán de Albornoz de doña Lorenzana, quien “no se concentraba en cometer ella tan graves delicias contra Dios nuestro señor, sino que procuraba por todas vías que otros los cometiesen” (ms 1620 47r). Ella se encargaba de ordenar, pedir y, de vez en cuando, practicar directamente la hechicería, pero la mayor parte del tiempo dirigía las acciones de los otros para su propio beneficio y para el de sus amigas. En otras palabras ejercía su agencia, a pesar de la coacción que el Tribunal le imponía en su papel de rea. Este ejercicio la convertía en un sujeto peligroso para el nuevo orden colonial que pretendía establecer el Tribunal del Santo Oficio.

Es así como la actividad confesional de doña Lorenzana y las de sus testigos evidencia la resonancia que sus actos y sus palabras tenían a pesar de las circunstancias coactivas inquisitoriales. La (re)definición de la agencia de doña Lorenzana se desarrolla en términos de movilidad social, a través de la producción de redes de comunicación generadas por las prácticas hechiceriles y las cartografías geográficas, arquitectónicas y discursivas que se pueden rastrear en Cartagena de Indias a principios del siglo XVII.

De los seis casos de hechicería femenina que se dieron en 1614, sólo queda completo el caso de doña Lorenzana. Las circunstancias climáticas como las inundaciones y la humedad, las situaciones de orden social como la destrucción de la ciudad cuando fue invadida por el Barón de Pointis en 1697, y la particularidad de la ubicación del caso de doña Lorenzana, que fue encontrado en legajos a los cuales en principio no pertenecía, influyeron en la desaparición de los otros cinco casos y la preservación del de ella.<sup>2</sup> De tal manera que la única muestra de la existencia de las voces de esas cinco mujeres es la información consignada en las relaciones de causa, o los resúmenes de cada caso, que el Tribunal cartagenero enviaba a la Suprema, en Sevilla.<sup>3</sup>

La información que ofrece el voluminoso caso de doña Lorenzana de Acereto - 106 folios verso y reverso- establece un contraste con la que se encuentra en las relaciones de causa de los cinco casos de hechicería que se juzgaron en 1614, entre los que se encuentran María Ramírez, Francisca Mejía, Isabel Noble, doña Isabel de Carvajal y doña Ana María de Olarriaga.<sup>4</sup> Al ser un resumen sucinto de las acusaciones, defensa y sentencia de las reas, estas relaciones se limitan a esbozar los perfiles hechiceriles femeninos que concuerdan con las disposiciones metropolitanas.

Las relaciones de causa funcionan pues como instrumentos para minimizar los matices del radio de acción y movilidad que tenían estas mujeres en el ámbito colonial. Estos sí se perciben en el caso de doña Lorenzana; por lo tanto, el acceso a sus confesiones, a las acusaciones de sus testigos y las del fiscal, al registro de los votos y las disposiciones de los funcionarios inquisitoriales sobre doña Lorenzana y sus acciones genera la posibilidad de escudriñar su caso y rastrear los rastros de su agencia, a pesar de las condiciones coactivas en que se producen y del polvo del archivo.

Al comparar la información que se tiene en las relaciones de causa de las seis mujeres acusadas por hechicería en el auto de 1614 y la que se obtiene del caso de doña Lorenzana, se evidencia que los lineamientos que se esbozan en los primeros documentos son solamente el abrebocas de aquello que sucedía en los procesos. No obstante, las relaciones de causa ofrecen determinados datos donde a pesar de la coacción y selección de información que hacen los inquisidores se escuchan entre líneas los atisbos de las voces de María Ramírez, Isabel Noble, Francisca Mejía, Doña Ana María de Olarriaga, Doña Isabel de Carvajal y Doña Lorenzana de Acereto. En este sentido, el hecho de tener acceso al caso cuasi-completo de esta última rea marca una diferencia vital en la enunciación de estos sujetos femeninos. Las declaraciones de doña Lorenzana y sus testigos permiten ver el movimiento defensivo y trasgresor que se produce al narrarse y ser narrada, en donde construye y reconstruye su imagen ante las autoridades que pretenden acallar su voz, pero que la refuerzan a través del registro inquisitorial.<sup>5</sup>

En España, la Iglesia y los reyes católicos, Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, juntaron sus fuerzas y crearon la Inquisición española en 1478. Esta institución eclesiástica y política, también conocida como el Santo Oficio, lideró persecuciones contra la herejía durante los siglos XVI y XVII, principalmente contra los judíos, los musulmanes y sus descendientes, al ser la búsqueda de la limpieza de sangre su mayor preocupación.<sup>6</sup> No obstante, la persecución contra la brujería y la hechicería ocupaba un renglón importante en las batallas de la fe que esta institución libraba.

Estas prácticas que perturbaban el orden social fueron condenadas por el Santo Oficio por el uso de hechizos, encantamientos, o pociones en el ámbito de la hechicería, y en el caso de la brujería por la utilización del poder psíquico para hacer daño, como por

ejemplo lesiones físicas, deterioro emocional, o intentos de asesinato, entre otros.

Elementos como el reniego de la fe católica y la blasfemia constituían parte fundamental de la brujería, mientras que la hechicería acudía más que todo al uso de oraciones donde se mezclaba lo cristiano con lo pagano y a la creencia en las supersticiones (Sánchez B. 1996: 53). Además, la brujería partía de la base de un pacto con el demonio, mientras que en la hechicería no se establecía tal pacto, aunque el fin de ambas era obtener resultados que sobrepasaran la capacidad humana y divina (García Marín 210; Borja 1998: 275).

El fenómeno de la hechicería y brujería en el proceso de la Contrarreforma (1560-1648) ha sido ampliamente estudiado y analizado regionalmente en Europa desde perspectivas históricas y antropológicas. Estos estudios muestran los esfuerzos de la Inquisición por implantar mecanismos de control particularmente sobre la población femenina, por su proclividad a las prácticas heréticas. La mayoría de los análisis de este fenómeno tienen como punto de partida el *Malleus Maleficarum* (1487) de Heinrich Kramer y Jacob Sprenger. Este libro de finales del siglo XV estableció las bases para la persecución y el castigo de quienes incurrieran en hechicería.

Consecutivamente los manuales de penología y demonología proliferaron en el viejo continente.<sup>7</sup> Entre los más consultados por los inquisidores europeos durante el siglo XVI y XVII se encuentran: *De la Demonomanie des Sorciers* (1582) de Jean Bodin; *Discours des Sorciers, avec Six Avis en Fait de Sorcellerie et une Instruction pour une Fugue Semblable Matière* (1590) de Henry Bugdet; *Daemonolatreiae* (1595) de Nicolas Remi; *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1628) de Pedro Ciruelo, entre otros.<sup>8</sup> En estos tratados se encuentran descripciones minuciosas sobre la naturaleza de las brujas y hechiceras, sus representaciones, y las maneras de reconocerlas. Identificar a

los practicantes de hechicería y brujería era la clave para erradicar las desviaciones de la fe. Así, estos tratados sirven para clasificar sujetos y conductas que deben ser controladas y reinsertadas a la norma social.

Con la conquista la lucha contra estos fenómenos continuó en las colonias. El objetivo principal del establecimiento de la Inquisición en el Nuevo Mundo era preservar la ortodoxia católica. Sin embargo, las medidas correctivas tuvieron diversos matices debido a las condiciones geográficas y demográficas de cada virreinato (Splendiani I 86; Pérez 111). A diferencia de lo que se suele pensar, estas medidas fueron menos severas en España y sus colonias que en el resto de Europa.<sup>9</sup> Lima y México fueron las primeras ciudades en las que esta institución se estableció en 1571. Con el tiempo, debido a la expansión geográfica y a los intereses políticos y económicos, la vigilancia y el control fueron intensificados en el Caribe y en los territorios del norte de Sur América por medio de la creación de una tercera sede del Santo Oficio en Cartagena de Indias el 22 de agosto de 1610.

El asentamiento de estos tres tribunales ejemplifica el proyecto expansionista imperial en el que aquellos que se alejan de la normatividad metropolitana deben ser castigados y excluidos para ser controlados. Como consecuencia, este proyecto acarrea un desajuste entre el modelo inquisitorial y la reproducción o calco colonial, y cuestiona los mecanismos de control –logísticos y retóricos– utilizados para preservar el sistema inquisitorial español (Cascardi 234-235).<sup>10</sup> En esta medida, la cotidianidad colonial determina una dinámica del desacato, el cual no desechaba las estructuras y/o las formalidades metropolitanas, sino que en su práctica eran modificadas y reapropiadas según fueran las necesidades.

A este respecto Michael de Certeau señala que la subversión de las estructuras de poder se logra no en su confrontación directa, sino por medio de la variación en los procedimientos de consumirlas y/o apropiarse de ellas (XLIII). Es decir que en el sistema colonial inquisitorial cartagenero también se cumplía el adagio “se acata, pero no se cumple” con respecto a las estipulaciones de la metrópolis.<sup>11</sup> De esta manera, en el ámbito inquisitorial, el calco conserva la estructura institucional y las jerarquías de sus funcionarios, por un lado. Por otro, requiere medidas represivas diferentes, ya que ante la variedad y novedad de personas, de entornos y sobre todo de comportamientos sociales que se despliegan en los territorios americanos, se generan casos no tipificados por la jurisprudencia precedente. La distorsión del modelo inquisitorial se inicia en lo pragmático, cuestionando así sus formas básicas de funcionamiento. En el espacio colonial, esta institución tuvo que enfrentarse a una alteridad desconocida que debía ser controlada, aunque fuera necesario reajustar los procedimientos represivos.

Dos intentos fueron necesarios para que el establecimiento del Santo Oficio en Cartagena de Indias fuera posible. La primera petición la hizo el virrey de la Nueva Granada, Francisco Toledo, en 1576, y fue desoída por Felipe II tras haber consultado con el inquisidor del Tribunal limeño, Antonio Ordóñez. La desatención de esta primera petición se debe presumiblemente a que, a pesar de alegar razones de distancia e incremento de herejes en la región portuaria de Cartagena, solicita un tribunal conformado por dos oidores y el obispo, excluyendo la presencia de un inquisidor (Splendianni 1997 I: 108).

La segunda petición la hizo el mismo Ordóñez, casi tres décadas más tarde, arguyendo las mismas razones que Toledo, pero incluyendo la participación de los

inquisidores. Esta solicitud fue aprobada por el rey y el Consejo de la Suprema Corte de la Inquisición de Madrid en 1600 (Medina 142; Splendianni 1997 I: 108).<sup>12</sup> Tras la aprobación de la segunda petición, el Tribunal cartagenero surgió como respuesta para solucionar y prevenir problemas de orden social, y religioso, en un vasto territorio como lo es el virreinato de la Nueva Granada, las islas de Barlovento y las provincias que dependían de Santo Domingo, que hasta ese momento no había sido estrictamente vigilado en materia inquisitorial.

El incremento de esta vigilancia se observa cuantitativamente, como señala Anna María Splendiani: “[d]e 1610 a 1660 los casos juzgados por el Santo Oficio contra reos presos neogranadinos fueron diez veces más que los enviados a Lima en los cuarenta años anteriores.” (1997 I: 115). Esos reos procesados en Lima eran hombres, y ninguno fue procesado por hechicería. Esta diferencia revela la propagación de las prácticas hechiceriles en este territorio colonial, la cual implica una movilidad femenina que manifiesta su visibilidad por contraste con los reos que fueron enviados a Lima. La coincidencia entre el incremento de vigilancia y la proliferación de casos por hechicería cuestiona los términos en los que se daban las prácticas hechiceriles y la necesidad de clasificar el nuevo territorio y su población de acuerdo con los parámetros metropolitanos.

Este contraste estadístico refleja la ansiedad clasificatoria en la proliferación de autos de fe que se adelantaron durante las dos primeras décadas de funcionamiento de este tribunal.<sup>13</sup> El objetivo inquisitorial primordial era identificar, castigar y erradicar la herejía para implantar una unidad política y religiosa en el nuevo territorio.<sup>14</sup> Aunque la hechicería es considerada como una herejía menor, hace parte de los delitos de *lesa*

*majestad divina*. Por lo tanto, requería un proceso particular que revelaba la complejidad de la naturaleza mixta –estatal y eclesiástica– de las prácticas del Santo Oficio.<sup>15</sup>

En las últimas décadas, académicos colombianos como Jaime Borja, Anna María Splendiani, Adriana Maya Restrepo, Diana Luz Ceballos, y Martha Lux Martelo, entre otros, desde una perspectiva histórica, legal y antropológica han estudiado el fenómeno de la hechicería y de la brujería en el territorio de la Nueva Granada, en donde se asentaba el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias. Estos autores han señalado la raza, el género, la posición social, y el estado civil como los principales problemas considerados en el Tribunal a la hora de dictar la sentencia, así como las declaraciones de los testigos y las pruebas que se tuvieran. Además, afirman que este tipo de persecución implicaba diferentes formas de marginalización femenina y su inherente contra-cara: los recursos que estas mujeres utilizaban para evadir los dictámenes inquisitoriales. A través de los diferentes análisis de estos autores, se muestra cómo la interacción de la población femenina colonial con las autoridades, los fenómenos sobrenaturales –brujería, hechicería, magia–, el discurso médico, el comercio y la doctrina religiosa determinan la cotidianidad de los habitantes de este territorio.

Mi proyecto implica un profundo agradecimiento con el trabajo de estos investigadores. Sin embargo, estos académicos no se han enfocado en el primer auto de fe de 1614, a pesar de ser el auto en el que se establecen algunos lineamientos de funcionamiento y comportamiento de esta institución en el contexto colonial cartagenero y se muestran las complicaciones que tuvo esta institución durante su periodo de asentamiento.<sup>16</sup> Mi trabajo se concentra en este evento inaugural desde una perspectiva que conjuga los parámetros históricos y legales con el análisis retórico de las confesiones

de doña Lorenzana y sus testigos. Bajo esta perspectiva, las confesiones abren un espacio textual que permite una (re)construcción de las voces de los sujetos femeninos que intervienen en este caso, las cuales devienen legibles y audibles para reconocer la agencia y movilidad que tenían a pesar de las circunstancias coactivas que la presencia inquisitorial pretendía imponer.

De entre los documentos inquisitoriales la voz de doña Lorenzana emerge transgresiva. Sus declaraciones y confesiones evidencian cómo esta mujer convierte coacción en subversión y hechicería en ejemplaridad, revelando las fallas de la estructura inquisitorial. Tales fallas son lo que he denominado *fisuras inquisitoriales* ya que hacen evidente la dislocación entre la doctrina católica y la vida cotidiana cartagenera. Estas fisuras se basan en el registro oficial de la tensión entre la propagación de los vínculos comunicativos entre los practicantes de hechicería y su inherente necesidad de desmantelarlos como medio de control social, en las etapas de denuncia y testimonio del proceso inquisitorial.

En las páginas que siguen se ofrecerá una lectura de las fisuras inquisitoriales que emergen de los folios del caso de doña Lorenzana. Para entender el contexto donde se producen estas fisuras es necesario tener en cuenta que debido a su localización, Cartagena de Indias se convirtió en un punto de convergencia de culturas, religiones, lenguas y bienes, y consecuentemente de comportamientos sociales. Por lo tanto llegó a ser un espacio donde la práctica de la doctrina católica peligraba, como reacción a los peligros que representaba el flujo de personas en cuanto a las desviaciones de la fe en el ambiente portuario cartagenero regido por los intereses comerciales de la trata de esclavos, las flotas y el transporte de metales preciosos tales como el oro y la plata.

En este contexto la hechicería gozaba de gran popularidad y terminó siendo en una de las prácticas más perseguidas por este tribunal. Aunque se pretendiera vigilar de manera celosa esta puerta de entrada a América del Sur, los mecanismos de control peninsulares resultaron insuficientes en las colonias para que la herejía no incursionara por medio de inmigrantes, ni de libros (Medina 123).<sup>17</sup> Sin embargo, al tener en cuenta el número de reas que fueron procesadas por estas prácticas durante las primeras décadas del Tribunal se observa una diferencia cualitativa con respecto a los juicios que se llevaron a cabo en el viejo continente, a pesar de la presumida popularidad de tal práctica en territorios coloniales.<sup>18</sup>

De las seis mujeres acusadas por hechicería en este auto de fe, la voz de doña Lorenzana es la más legible/audible, en tanto tenemos acceso a su proceso. Sin embargo, las voces de María Ramírez, Isabel Noble, Francisca Mejía, Doña Ana María de Olarriaga y Doña Isabel de Carvajal se perciben entre las relaciones de causa. Para valorar el contraste de información entre las reas es preciso trazar lo que denomino *coordenadas referenciales*, o las marcas sociales, civiles, geográficas –lugar de origen y residencia- y raciales, que permiten observar la movilidad de estas mujeres y que posteriormente incidirán en la sentencia que reciban.

Las seis reas son residentes de Cartagena. Tres son españolas, de las cuales dos son blancas y una mulata libre, una portuguesa y dos criollas. María Ramírez tiene 40 o 41 años, es natural de la Villa de Lucerna obispado de Córdoba, y está casada con un soldado del presidio de Cartagena (Splendiani II 74 f.42r).<sup>19</sup> Doña Isabel de Carvajal es una viuda de 40 años, natural de Sevilla (Splendiani II 88).<sup>20</sup> Francisca Mejía es una mulata libre, viuda de 40 años, natural de la Villa de Frenegal en Extremadura

(Splendiani II 43). Isabel Noble tiene 48 años, es natural de Lisboa y está casada, aunque su esposo don Manuel Cuaresma está ausente porque reside en el Perú (Splendiani II 46). Doña Ana María de Olarriaga es una viuda de 30 años, criolla cartagenera. Doña Lorenzana de Acereto es criolla cartagenera, mujer de Andrés del Campo (Splendiani II 93).

El hecho de que de estas seis mujeres tres sean viudas y que una tenga el esposo ausente es indicativo de la proclividad de las mujeres solas a desvíos morales y a incurrir en la hechicería, según los parámetros de comportamiento social y religioso.<sup>21</sup> Son clasificadas como mujeres que por tener una movilidad más amplia de manera más factible pasan de la potencia al acto del desplazamiento por la falta de la vigilancia masculina. Su condición de *flaqueza* de género se agudizaba dependiendo de la condición económica en que quedaran por su condición racial o y por sus desplazamientos residenciales.

De estas *coordenadas referenciales*, el lugar de nacimiento en conjunción con su edad y su estado civil hacen parte de reconocimiento geográfico que permite entrever una de las principales encrucijadas determinantes en la América española: la interrelación entre la situación geopolítica de Cartagena de Indias y las marcas raciales que suponía la estratificación social del otro lado del Atlántico. Esta encrucijada cobra vital importancia en la medida en que el espacio geográfico provee herramientas para la acción política y consecuentemente social, económica y religiosa.<sup>22</sup> En el caso de doña Lorenzana estas herramientas están a disposición no solamente de las autoridades, sino también de los participantes de las prácticas hechiceriles. Los practicantes son pues los encargados de modificar las nociones unívocas de la geografía, la arquitectura y la palabra, hecho que

hace más complejas las relaciones con los estamentos de poder al multiplicar los usos y apropiaciones de los espacios que los primeros ocupan.

Las seis reas fueron acusadas y condenadas por hechicería y no por brujería, a pesar de que algunas de sus cargos pudieran pertenecer al ámbito de la brujería, como se discutirá más adelante. Teniendo en cuenta las *coordenadas referenciales* y el contexto del asentamiento del Tribunal inquisitorial en Cartagena de Indias es más comprensible el uso de la categoría de *hechicera* en vez del de *bruja*, pues ninguna de estas mujeres era afro-descendiente ni indígena.<sup>23</sup> Aunque, como señala Martha Lux Martelo, en las prácticas de hechicería sí convergieron elementos españoles y de otras regiones de Europa, africanos e indígenas (22).

Desde este primer auto de fe se están estableciendo las bases de la delgada pero decisoria línea que separa la brujería de la hechicería, en donde la raza juega un papel fundamental en el territorio colonial como fue más explícito en autos posteriores. Bajo la etiqueta de hechicería en este primer auto de fe se agruparon gran parte de las construcciones sociales que debían ser desmanteladas por la amenaza social que representaban las prácticas alternas a la fe católica para manipular voluntades ajenas y alterar las bases sociales metropolitanas. La categoría de *bruja* fue incluida en el vocabulario del Tribunal cartagenero casi exclusivamente para las mujeres negras, esclavas o negras horas. Ejemplos de esta afirmación se pueden ver en el auto contra las brujas y hechiceras en 1556 que dictó el arzobispo de Santafé, fray Juan de los Barrios (Borja 1998: 277) –el mismo que dicta la sentencia de destierro para la negra hora Juana García en *El Carnero* (1638) de Juan Rodríguez Freile–; en un juicio ordinario en 1565 en Cartagena; y en los *autos de fe* de 1622, 1627 y 1633.<sup>24</sup>

La presencia del tribunal implicaba un adoctrinamiento que requería, además del conocimiento de la fe, una concientización de la vigilancia de las acciones no sólo del propio cuerpo, sino también y especialmente del ajeno, como una forma latente de controlar alma y mente por parte de la Iglesia. De manera que cada persona se convertía en vigilado y vigilante en aras de cumplir los preceptos de la fe católica.<sup>25</sup>

En esta dinámica de vigilancia, la figura de los confesores, familiares y testigos adquirió un lugar protagónico en las dinámicas sociales, y su función se veía reflejada en los testimonios contra los herejes. Estos roles sociales cobraron vital importancia porque representaban la puesta en práctica de los mecanismos disciplinarios inculcados a través de las prácticas cotidianas de la ortodoxia. Con las prerrogativas tridentinas, la diseminación de manuales de confesores y catecismos respaldaba las acciones de vigilancia y facilitaban el papel de los inquisidores (Borja 1996: 173 y 1998: 233).

Las disposiciones inquisitoriales se basaban en la enseñanza de la doctrina, y a la vez su internalización con relación a las acciones propias y su externalización con relación a las acciones de los demás. Sin embargo, es necesario resaltar que a pesar de los intentos por construir una sociedad presidida por normas religiosas, morales y civiles rígidas, el análisis de la cotidianidad colonial a través de los archivos inquisitoriales permite ver los matices de dicho rigor. Son precisamente dichos matices los que subrayan la alteridad que componía la sociedad cartagenera de principios del siglo XVII, el impacto de las diferentes instituciones metropolitanas en el contexto colonial, y por ende las *fisuras inquisitoriales*.<sup>26</sup>

Las *fisuras inquisitoriales* resultan ser el tipo de corrupción del sistema inquisitorial que evidencia la brecha existente entre la cotidianidad de la hechicería y la

práctica de la doctrina católica, como se analizará en el caso de doña Lorenzana. Estas fisuras serán enfatizadas a lo largo de esta investigación para cuestionar los métodos y estrategias de defensa desarrollados a partir de los mecanismos de control impuestos por el sistema inquisitorial. Tales mecanismos, en vez de obliterar la voz de doña Lorenzana, generan otros tipos de respuesta –estrategias defensivas y acusaciones incriminatorias–, que le otorgan un significado agente a sus palabras, en tanto es cuestionado, registrado y confrontado, es decir oído.

En este proceso de registro es necesario recordar que el proceso inquisitorial sigue, por un lado, el formato trifásico judicial de denuncia, confesión y sentencia (Gacto 1989; García Marín 1989). Por otro lado, la manera de inquirir se remite a la literatura eclesiástica –bulas, decretos, cartas, órdenes, tratados de demonología y penología– producida especialmente entre los siglos XIV y XVII.<sup>27</sup> En la fase inicial de denuncia, los protagonistas son los testigos y los funcionarios inquisitoriales. En la etapa de confesión, los reos tienen el papel central, ya que audiencia tras audiencia deben dar cuenta de su comportamiento herético y confrontar los cargos imputados. En la fase final de la sentencia, quienes tienen la última palabra son los inquisidores, que al revisar la información dan el veredicto final que culmina con el proceso inquisitorial. Las tres etapas se ven condicionadas por la presunción inicial de culpabilidad del reo hasta que se demuestra lo contrario. De esta manera, la incriminación que se emite al citar al acusado tiene un carácter condenatorio, ya que el Santo Oficio en principio no incriminaba a nadie hasta no tener pruebas suficientes (Motis XLIII; Pérez Marín 287).

Sin embargo, la gravedad de la herejía varía de acuerdo al linaje y posición socio-económica de los reos, creando un amplio margen de excepciones reflejado en las

sentencias inquisitoriales. De este modo, la sentencia estaba sujeta a las variantes geográficas, demográficas y políticas, que generaban formas particulares de identificar y erradicar las desviaciones de la fe en los territorios que pertenecen a la jurisdicción del Tribunal cartagenero, que en muchos casos divergían de los parámetros metropolitanos.

El caso de doña Lorenzana refleja esa divergencia a lo largo del proceso mismo, en donde sus declaraciones y las de sus testigos proveen la información requerida por la Inquisición para satisfacer el cumplimiento de tal categoría herética y así negociar las reprimendas. En esta categoría, se identifican tanto los paradigmas patriarcales (Sempuch 11, 25), como las instancias relacionales y posicionales que se derivan de una práctica social que adquiere sus propios matices en el territorio colonial de Cartagena de Indias.

El ejercicio de audición/lectura de la voz de doña Lorenzana a través de sus declaraciones y de las de sus testigos implica considerar las distintas posiciones que ocupa esta rea en el medio social al que pertenece, las que ocupa en las prácticas hechiceriles y aquellas que adopta frente al tribunal. Estas posiciones dan origen a los múltiples retratos que se tiene de doña Lorenzana: los que ella hace de sí misma primero en las confesiones voluntarias, luego en sus declaraciones requeridas, después en su defensa, posteriormente los que hacen sus testigos, y por último los que se reflejan en sus sentencias. La sumatoria de las imágenes que crea doña Lorenzana permiten ver la agencia que esta mujer tiene, al darle valor legal no sólo a sus acciones, sino a sus declaraciones y las de sus testigos. Éstos eran en su mayoría mujeres, quienes por fuera de este ámbito inquisitorial no eran reconocidas legalmente como sujetos.<sup>28</sup>

En esta medida, la perspectiva del pecado y la herejía reconoce y registra la agencia que tienen doña Lorenzana y a sus testigos mujeres. Al ser interpeladas por el

aparato inquisitorial devienen *sujetos femeninos* a través del valor probatorio que tienen sus declaraciones. Es decir que la Inquisición cartagenera identifica e intenta extirpar las redes tejidas por la hechicería, por un lado. Por otro, paradójicamente, en ese intento valida las voces de estas mujeres en el proceso mismo de silenciarlas, ya que como indican Electra Arenal y Stacey Schlau, los archivos inquisitoriales eran uno de los depósitos de las voces de estas mujeres (1989).<sup>29</sup>

La pluralidad de voces y las estrategias retóricas y doctrinales utilizadas frente al Santo Oficio configuran progresivamente la agencia de doña Lorenzana, que al darse en el mismo ámbito que las pretende eliminar resulta aún más desestabilizador del orden inquisitorial. La desestabilización se enfatiza al registrar a doña Lorenzana como un sujeto criollo. Como señala José Antonio Mazzotti en *Agencias criollas* (2000), la agencia de estos sujetos se caracteriza por tener un perfil proteico “en el plano político y declarativo, pero a la vez por una persistente capacidad de diferenciarse de las otras formas de la nacionalidad étnica” (15).<sup>30</sup> Los perfiles proteicos de doña Lorenzana, o las múltiples posicionalidades mencionadas al inicio de la definición de su agencia, le permiten confeccionar tantas imágenes como sean necesarias para conseguir sus fines amatorios y para defenderse ante el Santo Oficio en su calidad de criolla, esposa del escribano real.

Uno de los requisitos de las declaraciones inquisitoriales era que debían ser pronunciadas de viva voz ante los funcionarios del Santo Oficio, con el fin de quedar consignadas en los archivos. Este tipo de registro les dio una existencia perdurable en el tiempo, y por tanto legible y resignificable. El valor probatorio del testimonio radicaba en el carácter presencial de los declarantes, cuya voz originaba y legitimaba el registro, ya

que como afirma Dólar: “La autoridad de la escritura depende de que sea copia fiel de la voz” (133). Así, a pesar de tener que enmarcar entre comillas la “fidelidad” del registro de la voz de estas reas debido a la coacción y mediación de los escribanos, la voz funciona como un recurso fáctico.

Otra instancia donde la voz tiene este poder fáctico es en el momento de aprobar la declaración frente a los inquisidores, ya que ésta tenía tanto o más valor que la capacidad de firmar el documento. Con el asentimiento o negación de lo que había sido leído era suficiente para validar el testimonio. Es decir que en el registro de la voz, la palabra es el instrumento que las autoridades inquisitoriales utilizan para ejercer su poder, pero a la vez es el instrumento que le permite a las reas (re)construirse. Además, es necesario tener en cuenta, como señala Peter Brooks, que la confesión es una de las formas más oscuras y complejas del discurso y del comportamiento humanos y que al ser registrada evidencia diversas experiencias de su existencia, como se verá más adelante (200). La oscuridad y complejidad de la confesión se inscribe en el carácter proteico que adquieren los confesantes ante el Santo Oficio, en donde las redes que la hechicería crea se destruyen, las alianzas se quebrantan y las promesas se rompen en aras de declarar aquello que permita negociar la pena.

El uso del lenguaje es entonces la herramienta que permite ir más allá del significado de las palabras. Abre el campo interpretativo y desplaza la pregunta sobre qué se dice, por los interrogantes de cómo y para qué se dice (Butler 8-10). Las declaraciones de doña Lorenzana cobran un valor tan importante como el de los testigos, pues la posibilidad comparativa entre unos y otros amplía el radio de su movilidad e influencia.

Del registro de las voces de doña Lorenzana y sus testigos surgen preguntas tales como ¿Quiénes son considerados los interlocutores en este tipo de procesos? ¿Cómo funciona el Tribunal como espacio legitimador de los sujetos que condena? ¿Cuáles son los efectos de esta validación en el proceso y en las dinámicas sociales? Para responder a estos cuestionamientos, es necesario tener en cuenta quiénes eran los inquisidores, a qué problemáticas se enfrentaban al llegar a un territorio como Cartagena de Indias y qué tipo de recursos –manuales, cartillas– tenían a su alcance para analizar hasta qué punto el calco inquisitorial se desdibuja en el contexto colonial de Cartagena de Indias desde su establecimiento.

Los primeros inquisidores que se instalaron en Cartagena de Indias el 21 de septiembre de 1610 fueron los licenciados Don Pedro Mateo de Salcedo, que había sido fiscal en el tribunal de Zaragoza, y Don Juan de Mañozca. La experiencia de sus previas ocupaciones en España suponía un conocimiento del funcionamiento institucional y de sus mecanismos de control. Sin embargo, Salcedo y Mañozca tuvieron que redefinir la práctica de postulaciones utilizadas en España, tales como las de los inquisidores Tomás de Torquemada a finales del siglo XVI o Fernando de Valdés de mediados del siglo XVI. El ajuste en el territorio colonial se dio paulatinamente.

Esta primera diferencia de la aplicación de la literatura legal inquisitorial entre la península y la colonia era cualitativa porque en principio las funciones de los funcionarios del Tribunal del Santo Oficio de Cartagena seguían siendo las mismas que las de los tribunales españoles. Los funcionarios inquisitoriales -inquisidores, el fiscal, el secretario y el alcaide de las cárceles- debían venir directamente de España, ya que la Suprema exigía de sus funcionarios y empleados la probanza de la pureza de sangre por

lo menos en las dos generaciones inmediatamente anteriores –padres y abuelos– para asegurar el buen funcionamiento institucional (Lewin 184 - 185). En Cartagena de Indias, el secretario cumplía las funciones de notario y escribano para reducir el capital humano español inquisitorial (Splendiani I 125).

Este hecho reflejaba la jerarquía que ocupaba esta nueva sede inquisitorial con respecto a Lima o México debido a su ubicación y por cubrir menos territorio, aunque por su calidad de puerto tuvo un gran influjo de inmigrantes, especialmente portugueses (Borja 2007: 499-500).<sup>31</sup> Sin embargo, en medidas de administración económica, de recaudo y hacienda seguían los mismos lineamientos de los otros tribunales, ya que las diligencias inquisitoriales eran financiadas en gran parte por los bienes y dineros confiscados a los reos en cumplimiento de la labor de inquirir para salvaguardar la doctrina católica (Roncancio 218-20).<sup>32</sup>

Al tener que enfrentarse a otros sujetos tanto para controlar como para coexistir, las estrategias empleadas en la península resultan insuficientes en las Américas. Como consecuencia, el proceso de ajuste al nuevo territorio colonial requirió una ampliación de las categorías existentes. En este proceso se hizo evidente la incertidumbre por parte de los inquisidores al tener que enfrentarse a prácticas sociales, sexuales y religiosas diferentes a las que debían enfrentar en España, al provenir de los pueblos indígenas y africanos, y de las mezclas resultantes entre éstos y con los colonizadores y sus descendientes (Borja 1996: 173; Splendiani I 123-124).<sup>33</sup>

Mañozca y Salcedo tuvieron que reacomodar las categorías existentes a las necesidades locales, entre las que la hechicería gozaba de un lugar privilegiado por la multiplicidad de influencias que tenía de las prácticas indígenas y africanas, además de

las ibéricas, debido a la población que habitaba la ciudad por esa época. De acuerdo con el historiador Jaime Borja, la paradoja inquisitorial cartagenera implicaba dos posiciones bien distintas: “el fenómeno neogranadino consistía en la aparición de un cristianismo releído desde el aparato simbólico y religioso autóctono, mientras que los jueces y los inquisidores lo veían con las características europeas” (1998: 275). Es decir que la brecha entre quienes juzgaban y quienes eran juzgados radicaba no sólo en los diferentes medios y resultados de las prácticas, sino en la manera de denominarlas. Como consecuencia, se dio un cambio de paradigmas de castigo que obedecía a un cambio de prioridades de las instituciones españolas en el Nuevo Mundo, pues independientemente de que estuvieran o no estipuladas en los manuales y tratados, era necesario implementar medidas de control que frenaran las prácticas hechiceriles. Estas medidas de control respondían al imperativo metropolitano de evitar desordenes sociales que cuestionaran el honor o la calidad de la población.

Los inquisidores y los demás funcionarios venidos de España tuvieron que enfrentarse a las luchas de poder con la élite colonial que surgieron con la creación del Tribunal del Santo Oficio en Cartagena. Hasta este momento, los clérigos y comisarios de la Iglesia local eran quienes estaban a cargo de las funciones relacionadas con la herejía. De forma tal que se vieron desplazados una vez se estableció esta tercera sede del Santo Oficio en la América española y reaccionaron de una manera negativa (Medina 130).<sup>34</sup>

Esta reacción ocasionó un desajuste social, jurisdiccional y político, que no se hizo esperar hasta el ejercicio de las primeras prácticas inquisitoriales. Antes bien, se manifestó desde la lectura del edicto de fe, que fue leído en la Catedral, el 30 de noviembre de 1610. En este edicto de fe que instauró el funcionamiento del Tribunal del

Santo Oficio en Cartagena de Indias se condenaban prácticas desconocidas para la población, debido a la diferencia demográfica y de costumbres, tales como las descripciones detalladas de las prácticas judaizantes (Splendianni I 112). Es decir que el edicto de fe que se leía en las colonias era igual al de la península, aunque existieran fenómenos que estaban fuera de uno y otro marco referencial, acto con el que las fisuras inquisitoriales comenzaban a hacerse notables.<sup>35</sup> Diana Luz Ceballos explica la reacción de sorpresa e incomodidad por parte de la población cartagenera como la consecuencia de no haber dimensionado el cambio de escenario al que los inquisidores habían venido a practicar su oficio (1995: 53). Esta incomodidad señala una *fisura inquisitorial*, ya que en su urgencia de obliterar las desviaciones de la fe, las autoridades inquisitoriales subrayan la agencia de los sujetos que la practican.

A este clima de inconformidad y disputas se le suma la falta de habitantes preparados para asumir funciones clericales, que los inquisidores debían suplir. Los funcionarios inquisitoriales se quejaban a la Suprema de “la falta de personas cultas para nombrar en tales cargos” (Splendiani I 125). Resultaba difícil encontrar quienes cumplieran las condiciones requeridas por los funcionarios españoles, pues esta ciudad no contaba con centros universitarios o religiosos como Lima o México. La carencia de personal apto para las funciones inquisitoriales explica la caracterización de “cosmopolita y provinciana” que recibe Cartagena de Indias a principios del siglo XVII (Vidal Ortega 33). Como resultado de este vacío educativo, los errores de fe en los que incurrían los religiosos fueron contemplados en un capítulo del edicto con el fin de prevenir interpretaciones erróneas de la doctrina y su trasmisión en las colonias por las carencias de formación de los religiosos coloniales (Splendiani 1996 71 y 103).

A pesar de haberse convertido en uno de los puertos de mayor importancia comercial y militar en las colonias españolas, Cartagena carecía de infraestructuras urbanas y educativas que pudieran hacer frente a los mayores peligros que enfrentaba este puerto comercial desde el punto de vista español: las desviaciones de la fe y los ataques de corsarios y piratas (Lux xxviii).<sup>36</sup> El comercio y las actividades militares dominaban los intereses geopolíticos de esta zona portuaria, desplazando los intereses académicos y culturales, que se desarrollaron en Santafé, la capital del virreinato (Splendiani 1996 73; Ripoll 382).

Al tener que sortear tantas y tan variadas circunstancias no previstas, desde el establecimiento del Santo Oficio en territorio cartagenero, los primeros inquisidores Salcedo y Mañozca tuvieron que entrar en el terreno de la negociación entre la preservación de las normas de conducta de la metrópolis y las prácticas coloniales. Los mecanismos de control se fueron adecuando paulatinamente a estos territorios coloniales, dando como resultado una variación en las penas y castigos de las desviaciones de la fe, y también la ampliación y creación de categorías heréticas, que obedecían a los diferentes posicionamientos de los habitantes frente a los requerimientos inquisitoriales, que los inscribía de manera irremediable, voluntaria o involuntariamente, en su dinámica de control social (Butler 1990: 12).

Entre los recursos que los inquisidores tenían para enfrentarse a su tarea era su manual, en donde encontraban guías y respuestas conceptuales y procedimentales. El manual utilizado en Cartagena de Indias fue el del inquisidor general don Fernando Valdés de 1561 (Splendiani I 146-147). Este manual se basaba en la versión de Francisco Peña de 1576 de *El manual de inquisidores* del dominico catalán Nicolau Eimeric de

1376 en Avignon, impreso en Roma en 1576 (Borja 1998 24).<sup>37</sup> Valdés es conocido como uno de los mayores censores gracias a su índice de libros prohibidos de 1559. Los manuales posteriores evidenciaban cierta independencia de la Suprema (México y Lima especialmente, posteriormente Cartagena de Indias), ya que debían mantener una relación más estrecha con las autoridades coloniales. Eran escritos en español en su mayoría, pero recurrían al latín cuando debían describir acciones de tipo sexual (Splendiani I 93). El progresivo distanciamiento del modelo español evidencia la imposibilidad del cumplimiento de las órdenes metropolitanas por la diferencia de circunstancias a las que los inquisidores se debían enfrentar en el Nuevo Mundo dadas las particularidades de cada jurisdicción.

El andamiaje inquisitorial español en las Américas se crea también con palabras por medio de la codificación de las acciones. Luis Sala-Molins en su introducción a *El manual de los inquisidores* de Eimeric, posteriormente reeditado y amplificado por Peña, se pregunta por el significado la codificación y la elección, dos acciones fundamentales para la construcción y práctica de los manuales inquisitoriales “¿Quién codifica? El que posee el lenguaje, la verdad, los instrumentos de la memoria. Codificar es elegir; elegir es ordenar con un fin determinado [...] el fin, en principio, la salvaguarda de la pureza y la legitimación de su proyecto expansionista” (13). Es decir que lengua y expansión imperial iban de la mano en el proyecto inquisitorial.<sup>38</sup> De esta manera, las pautas consignadas en los manuales inquisitoriales servían como soporte del despliegue de los mecanismos de control codificados y regulados por medio del lenguaje. Un sistema que se encargaba de imponer la disciplina por medio del temor instaurado en la posibilidad de

fallar en las mínimas prácticas cotidianas, y que aplicaba correctivos ejemplarizantes estipulados en dichos manuales (Foucault 1975: 183; Lux xxxi).

Además de *El manual de los inquisidores* de Eimeric, de los tratados de hechicería y demonología que sirven de soporte teórico y práctico con los que Mañozca y Salcedo habían sido formados, la “Cartilla para procesar del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias” indica qué preguntas hacer contemplando diferentes posibles respuestas de los declarantes. Esta cartilla expone los procesos ceremoniales que se deben seguir en las declaraciones, como dirigirse a los testigos y/o confesantes. Demuestra la necesidad de reunión y consenso de las autoridades inquisitoriales una vez las pruebas se han reunido para proceder con la citación, encarcelamiento y tortura y sentencia de los reos. Cada uno de los procesos requieren que cada acción sea consignada por cada uno de los funcionarios participantes (el fiscal, el alguacil, el alcaide, etc.) y que los adelantos de los procesos sean resumidos y actualizados cada vez que un hecho nuevo sea registrado (Conclusión del fiscal, ratificaciones, avisos). Se contemplan las moniciones y la tortura (“Cartilla” en Borja 1996: 278) cuando las respuestas no son satisfactorias y se tiene conocimiento o se intuye la existencia de más información.

Es precisamente en las acciones de consignación y lectura de los adelantos del proceso a los reos como se pretende obtener una relación exacta de los hechos. Sin embargo, en esa pretensión se sigue un esquema formulaico del interrogatorio, donde aparecen las fisuras del sistema inquisitorial, porque a pesar de las circunstancias coactivas y de la mediación entre palabra y papel se guarda evidencia de actos que atentan contra las normas de comportamiento y surgen los desajustes entre las

declaraciones y las sentencias, contempladas en la “Cartilla” (“Cartilla” en Borja 1996: 281-295).

Estos recursos pertenecen al arsenal de conocimiento y de formación de los primeros inquisidores que llegaron a Cartagena de Indias de acuerdo con sus estudios y su experiencia inquisitorial previa. Sin embargo en la práctica tuvieron que reformular las categorías, el lenguaje y las penas de acuerdo a los reos en este contexto colonial cartagenero. Porque si bien estos tratados proveen el vocabulario y una tipología básica para enfrentar las variaciones en las prácticas heréticas en el Nuevo Mundo, también tuvieron que crear nuevos términos y nuevas penas para la multiplicidad de prácticas relacionadas con el amor mágico, la lectura de la fortuna, las supersticiones, los pactos con el diablo o la posesión demoniaca. Además tuvieron que lidiar con la complicada red de poderes eclesiásticos y seculares del aparato administrativo secular.

Una vez establecido el contexto histórico-inquisitorial en que se produjo el caso de doña Lorenzana, propongo un análisis de estos archivos inquisitoriales como espacios textuales creados a partir de las voces de esta rea y de las de sus testigos durante el primer auto de fe. En estos espacios doña Lorenzana se (re)construye de diversas maneras ante el Tribunal del Santo Oficio para negociar su pena. Esta tesis muestra la trasgresión que las (re)construcciones que doña Lorenzana hace de sí ante los inquisidores producen en el marco del proceso inquisitorial, a través de los cuales despliega estratégicamente su adhesión a los parámetros ejemplares y ejemplarizantes del comportamiento femenino de acuerdo con la ley y la ortodoxia española, como se verá en los capítulos dos y tres, y al mismo tiempo se percibe su agencia.<sup>39</sup>

Para analizar las transgresiones de doña Lorenzana se seguirá la estructura del proceso inquisitorial, en donde las primeras percepciones que se tienen del acusado son las declaraciones de los testigos, luego la palabra pasa a la voz del denunciante, y por último los inquisidores se encargan de clausurar el proceso con la sentencia. En esta medida en la fase de denuncia nos apoyaremos en los retratos hablados que esbozan sus testigos. En la fase de autodenuncia y defensa, las dos clases de autorretratos que doña Lorenzana hace de sí misma, primero a través de sus confesiones voluntarias y luego en sus confesiones como rea de la inquisición sirven de material discursivo en donde se perciben las posiciones de ejemplaridad que esbozará esta rea de sí misma. Por último, los inquisidores tendrán la palabra en las sentencias que doña Lorenzana recibió en primera y segunda instancia, es decir en el auto de fe y luego como resultado de la apelación. Estas instancias de (re)construcción de doña Lorenzana dan origen a la división de los capítulos de esta investigación.

En el primer capítulo disecciono las fases de denuncia, que consignan las voces de los testigos, de las relaciones de causa de los casos de hechicería de María Ramírez, Isabel Noble, Francisca Mejía, Doña Ana María de Olarriaga, y Doña Isabel de Carvajal, y del proceso inquisitorial contra Doña Lorenzana de Acereto. El énfasis testimonial revela el funcionamiento de las redes sociales que circundan la hechicería cartagenera, redes en donde se dan intercambios con fines clasificados como torpes y deshonestos que atentaban contra la ortodoxia. El análisis de los testimonios, por un lado, da cuenta del *modus operandi* inquisitorial. Por otro lado provee ejemplos de las posiciones que crea y ocupa doña Lorenzana en la sociedad cartagenera, como se verá en los siguientes dos capítulos y como se proyectarán cartográficamente en el cuarto.

En el segundo capítulo analizo el funcionamiento y las consecuencias de las estrategias retóricas de las declaraciones voluntarias de doña Lorenzana y en el momento de su transición hacia las declaraciones requeridas. Este análisis tiene como fin observar cómo doña Lorenzana al sembrar las semillas de la retórica ejemplarizante pretende auto-excluirse de las prácticas hechiceriles que había realizado antes del establecimiento del Santo Oficio en Cartagena de Indias. Así se lograrán visualizar los primeros bosquejos de su ejemplaridad.

En el tercer capítulo estudio las estrategias retóricas que doña Lorenzana utiliza una vez entra a ser rea de la inquisición. Señalo las variaciones defensivas que requieren las declaraciones inquisitoriales por parte de doña Lorenzana para construirse como sujeto ejemplar a pesar de las declaraciones hechas por sus testigos y las acusaciones del fiscal Bazán de Albornoz. De manera tal que al apropiarse de la retórica ejemplarizante, logra redefinir la hechicería que se le imputa.

En el cuarto capítulo se reconstruyen los caminos físicos –geográficos y arquitectónicos— recorridos por los declarantes y las reas en las prácticas de hechicería. Los caminos físicos se trazan a través de los caminos verbales esbozados en sus declaraciones para negociar su responsabilidad y nivel de participación en las prácticas de hechicería y generar una imagen auto-excluyente de la herejía frente al Santo Oficio. La reconstrucción de estos caminos es la base para trazar la cartografía de la hechicería del primer auto de fe cartagenero con el fin de analizar cómo se relacionan los implicados en estas prácticas con los espacios que ocupan, qué trayectos recorren y cómo se ven afectadas las redes sociales por las relaciones que tejen con el espacio. En este sentido, el capítulo no se escribe desde la geografía o la historia, sino desde la interdisciplinariedad

que requiere el realizar una cartografía del fenómeno de la hechicería en el primer auto de fe cartagenero.

Finalmente, en el epílogo analizo por medio de comparación y contraste las sentencias de estas seis mujeres acusadas por hechicería en 1614 como los espacios textuales que dan cuenta de la amplitud de la categoría de *hechicera*. Esta categoría inscribe una variedad de cargos y comportamientos femeninos heterogéneos que se apartan de la ortodoxia y de la normatividad social en este contexto colonial. Aunque no se encontraban estipulados en la legislación inquisitorial previa, debían ser controlados. La incongruencia entre las acusaciones y las sentencias evidencia la dislocación entre la doctrina católica y la vida cotidiana cartagenera. Además, enfatizo la importancia del lugar que ocupan las sentencias en el estudio de las fisuras inquisitoriales, en tanto revelan las falencias de esta institución en el contexto colonial cartagenero de principios del siglo XVII.

Al retomar la palabra de doña Lorenzana y escuchar su voz, mi intención es rebatir el acto de minimización de la agencia femenina que pretendía la persecución inquisitorial de la hechicería en el contexto colonial de Cartagena de Indias. En la lectura de su voz es posible enfatizar la pericia de doña Lorenzana en la confección de su *ejemplaridad* a través de los autorretratos que crea a pesar de las acusaciones que tiene es su contra. Así el calco inquisitorial que el imperio quiso imponer a través de las prácticas ortodoxas se desfigura al registrar la voz de una doña que en los folios de su archivo muestra el manejo que tiene de los referentes peninsulares y la apropiación de los coloniales a través de las prácticas de hechicería.

---

### Notas al pie

<sup>1</sup> De acuerdo con Michael Jackson (1975) Ivan Karp (1995) y Corine Kratz (1991), la agencia se define en términos de la capacidad de actuar que va más allá de la simple autonomía y que involucra la influencia social y legal de las acciones de un sujeto en su entorno. Este es el tipo de agencia que rastreo en el caso de doña Lorenzana. A esta autonomía e influencia se le añaden las particularidades del contexto histórico-social y cultural de Cartagena de Indias a principios del siglo XVII. La agencia criolla durante este periodo ha adquirido distintos matices que dependen del ámbito que se ocupe. El ámbito público apela al incremento de la participación de los criollos en el gobierno y las instancias eclesiásticas que dirigían los territorios coloniales. En el ámbito privado apela a las diferentes manifestaciones especialmente femeninas que se desarrollaron en espacios domésticos y conventuales de manera predominante. Públicos y privados, los procesos identitarios que se llevaron a cabo durante este periodo enfatizan la “simultaneidad de varias posiciones del sujeto” de acuerdo el rol que estuviera desempeñando (Adorno 14). Esta multiplicidad posicional está acorde con la multiplicidad que señala George Mariscal en *Contradictory Subjects* (1991) en donde la sumatoria de esas posiciones es la que compone la agencia de los sujetos. De esta manera, para comprender el tipo de agencia que detenta doña Lorenzana es necesario considerar las distintas posiciones que esta mujer ocupa en su cotidianidad y aquellas que adopta frente al Tribunal inquisitorial. Las distintas posiciones le dan valor legal no sólo a sus acciones, sino a sus declaraciones y las de sus testigos, que eran en su mayoría mujeres, quienes por fuera de este ámbito no eran reconocidas legalmente como sujetos. Además, al subrayar las voces femeninas es indispensable aludir al tipo de agencia que se apoya en la diferencia sexual como punto de partida para redefinir y revalorar el sujeto femenino sobre que plantean Luce Irigaray, Hélène Cixous y Julia Kristeva. Una de las preguntas centrales de esta discusión es “¿cómo las mujeres contribuyen a reproducir su propia dominación y cómo la resisten o subvierten?” (Mahmood, 6). Es precisamente esta pregunta la que permite entrever cómo las estrategias, máscaras y ficciones que sujetos como doña Lorenzana utilizan para resistir y reproducir su propia dominación es donde la agencia que le atribuyo a esta reza por un lado mantiene las estructuras que pretenden eliminarla, pero que las resiste y subvierte en el pronunciamiento de sus confesiones.

<sup>2</sup> Este documento se halla en el folio 1023, que en apariencia podría ser un error de catalogación; obedece a una estrategia de defensa de Lorenzana por su posición social, como afirma Anna María Splendiani (II, 93). Este acto se puede tomar como un intento fallido por aniquilar el paso de la oralidad a la escritura para silenciar la culpa pública, que la hubiera dejado en el anonimato no sólo textual, sino histórico a esta mujer.

<sup>3</sup> Estas relaciones inquisitoriales han sido transcritas por Anna María Splendiani en su libro *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. Dichas transcripciones son la fuente de información de este estudio para los casos de María Ramírez, Isabel Noble, Francisca Mejía, Doña Ana María de Olarriaga, o Doña Isabel de Carvajal.

<sup>4</sup> El caso de doña Lorenzana registra acciones declaradas desde 1606 hasta 1614, año en que se celebra el primer auto de fe. En 1606 esta mujer declara prácticas hechiceras

---

infundadas por el mulato Juan Lorenzo ante el provisor don Bernardino de Almansa (ms 1620. 74v).

<sup>5</sup> La coacción en esta investigación será señalada principalmente en el marco de la pedagogía del temor que describe Karla Escobar quien, basada en la propuesta de Benassar, señala los diferentes mecanismos que el tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias utiliza para infundir el temor a las reprimendas inquisitoriales entre la población. Aunque los archivos de estos casos no revelan explícitamente el uso de la tortura física, sí se puede trazar la presión psicológica a través de las amonestaciones e interrogatorios conducidos en cada audiencia, así como la reclusión en las cárceles secretas. Estos mecanismos se encargaban de preparar el camino para producir la confesión de actividades negadas u olvidadas en un principio, y que satisfacían las prerrogativas inquisitoriales. Estos medios de presión a los que se veían sometidos la mayoría de los reos inquisitoriales buscaban dismantelar la palabra del acusado, reduciendo las posibilidades de articulación de argumentos persuasivos de defensa propia (Scarry 1985; Silverman 2001). Aunque las prácticas de la tortura y su intensidad varían de lugar en lugar y de caso en caso, los españoles Francisco Tomás y Valiente (1994) y José María García Marín (1989) ofrecen conceptos claves para entender los cambios lingüísticos, estilísticos y retóricos en confesiones de hechicería durante los siglos XV al XVII, tales como voluntad, remordimiento, intención y silencio. Estos dos autores prestan singular atención al uso de la tortura por Tomás de Torquemada durante el siglo XV, debido a su crueldad, la cual también representó un modelo para los inquisidores del Nuevo Mundo. Tomás de Torquemada (1420-1498) fue conocido como el primer gran inquisidor español. Torquemada se encargó de estipular las pautas de interrogación y juicio de cripto-judíos y cripto-musulmanes, principales herejes contra la fe católica y el naciente imperio español. Fue conocido por su crueldad e inclemencia en la aplicación de la ley inquisitorial y la firma del editor de expulsión de los judíos. Los detalles de su biografía se encuentran en la obra del cronista español Sebastián de Olmedo, John Edwards *Torquemada and the Inquisitors* (2005), Joseph Pérez. *The Spanish Inquisition. A History* (2005), y Juan Caro Baroja *El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (2006). Para tener un panorama más amplio de la Leyenda Negra Española consultar los trabajos mencionados anteriormente de Alcalá, Escudero, Edwards y Kamen, entre otros.

<sup>6</sup> Entre la vasta bibliografía sobre el establecimiento y funcionamiento de la Inquisición española, los estudios y complicaciones de Alcalá 1984; Escudero 1989; Kamen 1998; Edwards 1999; Borja 1998 ofrecen un panorama de las diferentes problemáticas sociales, religiosas, políticas y económicas que esta institución generó en la península ibérica.

<sup>7</sup> Con el apoyo de Laney Graduate School de Emory University, llevé a cabo una investigación sobre los principales tratados de demonología y penología europeos del siglo XV al siglo XVII en la Krock Library en Cornell University durante Juan y agosto de 2008. Tuve la oportunidad de leer y transcribir los manuscritos de aquellos textos más relevantes para el contexto hispánico. Es decir que tuve acceso a manuales y tratados que tuvieron gran impacto en España y consecuentemente en el Nuevo Mundo. Los textos más influyentes a los que hago referencia en este proyecto, son particularmente de origen francés y alemán, además de los producidos en España.

---

<sup>8</sup> Posteriormente, Jules Michelet analizó la figura de la bruja en la Edad Media. Su obra *La Sorcière* (1862) ha sido un pie de fuerza para los estudios contemporáneos de esta misma figura.

<sup>9</sup> Las estadísticas indican que el número de mujeres procesadas por hechicería y brujería en España en Alemania, Francia, e Inglaterra, durante los siglos XVI y XVII corresponden aproximadamente a un 5% de la población procesada por herejía durante el mismo periodo en las colonias. (Caro Baroja 1967; Cruz y Perry 1992; Borja 1996; Edwards 1999; Pérez 2005)

<sup>10</sup> La pretensión de la reproducción fidedigna de los modelos españoles implica un calco que, por obedecer a las necesidades coloniales, intensifica la distancia inherente de su original. El verbo latino *calcāre* y el castellano *calçar* suponen la existencia de una prótesis que, mientras protege aquello que resguarda, imprime una huella sobre la superficie que pisa, holla o recorre (Covarrubias fol.120r). Es decir que en el Tribunal inquisitorial en Cartagena se pretendía imprimir la impronta institucional metropolitana, pero que por las diferencias geográficas y demográficas, el calco se desdibuja para subsistir.

<sup>11</sup> Uno de los casos más significativos del acato e incumplimiento de las órdenes metropolitanas en la ciudad portuaria de Cartagena de Indias es la reformulación en la aplicación de la cédula real de 1601, en donde se proponía erradicar la población extranjera, primordialmente portuguesa, italiana, flamenca y alemana, por ser judaizante o protestante. Pero esta parte de la población era uno de los pilares del desarrollo comercial no sólo de la ciudad, sino también del virreinato de la Nueva Granada, de manera que el Cabildo cartagenero estipuló que a pesar de haber sido recibida la noticia real no era posible su cumplimiento al pie de la letra porque generaría pérdidas significativas para la corona (Vidal Ortega 79). El influjo portugués fue significativo especialmente con relación a la trata de esclavos entre 1550 y 1630, época durante la cual estos inmigrantes tuvieron el control sobre este tipo de comercio y por lo tanto se asentaron en la ciudad portuaria de Cartagena de Indias (Ripoll 378).

<sup>12</sup> El eco que tuvo la petición del inquisidor limeño frente a la de virrey neogranadino tiene que ver con la procedencia de los inquisidores, quienes debían ser españoles, mientras que oidores y obispos podían ser criollos. Es decir que el peso del lugar de nacimiento está presente en instancias políticas y religiosas por igual.

<sup>13</sup> Durante las primeras dos décadas de funcionamiento del Tribunal cartagenero se llevaron a cabo cinco autos de fe públicos: 1614, 1622, 1626, 1632, 1633 1635. Tres autos de fe despachados en la catedral de Cartagena, uno en 1615, otro en 1616, y el otro en 1628 (Splendianni 1997 II).

<sup>14</sup> Para una definición sobre los objetivos fundamentales del Santo Oficio ver en *Los orígenes de la Inquisición Española* (1989), editado por Ángel Alcalá especialmente los artículos de Benjamin Netanyahu y Jaime Contreras, así como el artículo de Antonio Pérez Martín “La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial” incluido en *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española* (1989), editado por José Antonio Escudero.

<sup>15</sup> La herejía es concebida como el error sostenido en materia de fe. La naturaleza de este delito consiste en ser público, no prescribir nunca, ser denunciante de manera obligatoria so cargo de excomunión y contar con las excepciones de los delitos de lesa majestad

(Pérez Martín 286). De acuerdo con su etimología, la herejía puede significar tres cosas: “elección, adhesión, división [...] para que exista herejía tiene que existir una realidad totalizadora [la doctrina católica]. [...] es un pecado contra la fe, el más grande de todos. Un crimen de lesa majestad, un crimen público, la base de todas las perversiones, el germen de una corrupción irreparable. [...] es una opinión en contra de la fe católica [...] es una opinión errónea, es, por tanto, un error en el entendimiento, que se plasma en una proposición herética” (Pinto 237-238). Además de estas definiciones es necesario tener en cuenta la que se da en el *Manual de los inquisidores* de Emeric (1576), que es el que se utiliza en Cartagena de Indias. En este manual la herejía se concibe como el (re)torcimiento de la acción que se sale de la horma social, la elección de salirse de ésta. El hereje es en consecuencia “el que se adhiere con firmeza y tenacidad a una doctrina falsa que él considera verdadera [...] sería hereje el que se cercena (*erciscitur*) de la vida común” (Eimeric 57). El hereje escoge el error y al obstinarse en él se aleja de la comunidad (Eimeric 58). En la práctica de la hechicería cartagenera es a través del error, de la desviación de la fe, que se genera otro tipo de vinculación social que intenta escapar de la vigilancia inquisitorial. De esta manera en los procesos inquisitoriales se evidencian las redes de voces que se tejen alrededor de la hechicería. Para una ampliación en materia de la naturaleza mixta del Santo oficio ver Miguel de la Pinta Llorente *Inquisición española* (1948); Antonio Pérez Martín; Virgilio Pinto Crespo *La Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI* (1983); María Victoria González de Caldas en su artículo “El Santo Oficio en Sevilla” (1991); Carlos Morales “El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el Virreinato del Perú” (2008).

<sup>16</sup> El historiador E. de Saldanha en el *Boletín Historial*, órgano de la Academia de la Historia de Cartagena de Indias en junio de 1915 relata de manera minuciosa la disposición y fastuosidad con que se llevó a cabo este auto de fe y su importancia en términos de fijar las basas espectaculares de tal evento.

<sup>17</sup> A pesar de no ser una ciudad de producción aurífera, la localización geográfica de bahía hizo de Cartagena de Indias el enclave principal de comercio entre España y los virreinos del Perú y la Nueva Granada. Durante los años cuarenta del siglo XVI, este puerto adquirió su reconocimiento como uno de los máximos enclaves comerciales por donde se exportaban la plata traída de Potosí y los metales provenientes de diferentes zonas del virreinato de la Nueva Granada. De manera que rápidamente pasó a ser uno de los puntos centrales de las actividades comerciales entre la metrópolis y sus colonias (Vidal Ortega 21 y 59). El río Magdalena y los puertos de la costa Pacífica permitían el influjo de bienes, personas y saberes de vital importancia para el desarrollo de esta ciudad. Para tener un estudio más detallado de la importancia de Cartagena de Indias como puerto comercial consultar: Martha Elisa Lux Martelo, Adolfo Mesiel Roca, Anna María Splendiani.

<sup>18</sup> De acuerdo con la tercera relación –en donde se encuentra una lista de todos los reos– del auto de fe el domingo 2 de febrero de 1614, día de la purificación de Nuestra Señora, o día de la Candelaria, de los treinta y seis reos que se procesaron en este auto, siete fueron mujeres. De esas siete, seis fueron procesadas por hechicería y una por blasfemia.

<sup>19</sup> La edad de María Ramírez varía de una relación a otra. En la primera dice tener 41 años y en la tercera 40.

<sup>20</sup> El estado civil de doña Isabel de Carvajal aparece en la información de la audiencia contra doña Lorenzana de Acereto (ms1620 2r). No en la relación de causa de la inquisición de su propio caso, en la cual es nombrada tan sólo hasta la tercera.

<sup>21</sup> A finales del siglo XVI, Gaspar Astete se remonta a la etimología del término ‘viuda’ para escribir un tratado sobre este nuevo estado, y anota que: “vi, que es una partícula privativa, que quiere dezir fin, y dua, que quiere dezir dos y assi tanto es dezir viuda es sola sin la compañía de su marido” (A2v). De acuerdo con esta lectura, al pasar de un estado al otro hay una pérdida significativa, no sólo por la muerte de una persona, sino por las implicaciones que representa para la mujer: el hecho de quedar “incompleta”. El tono desdeñoso de Astete hace parte de la tradición en la que se inscribe Juan Luis Vives, el cual observa que ante la ausencia del marido la debilidad de carácter aumenta: “Ahora déjale buena parte de tu hacienda y quítalo a los pobres y a los tuyos y a gozar lo ha con otri, si halla con quién, cuando a ti te comieren los gusanos” (161). De manera que se requería que la viuda fuera más celosa con cuidar de su virtud y de su honor, especialmente si pertenecía a la élite, puesto que como afirma Susan Solocow, este estatus social estaba íntimamente ligado a la transmisión de la propiedad, la riqueza y el linaje (78), ya que el concepto del honor era en apariencia y en teoría reconocido como el principal arbitro social y personal de comportamiento (McKendrik 35). De este modo, las viudas o las de marido ausente sufrían mayor sospecha de practicar la hechicería y de llevar vidas en contra de la moral y la ortodoxia. El fenómeno de la viudez era predominantemente femenino (Rodríguez 131), debido a que la expectativa de vida femenina era más alta que la masculina, por lo tanto había mayor cantidad de viudas que de viudos. Esta situación también afectaba la otra salida de la viudez: las segundas nupcias, las cuales eran más comunes entre los hombres que entre las mujeres. En el caso de las mujeres, las segundas nupcias representaban la posibilidad de acceder nuevamente a un soporte económico (Rodríguez 136).

<sup>22</sup> Debido a la amplitud y heterogeneidad del término *geopolítica*, que depende de la época histórica y del espacio geográfico en que se emplea, aquí se utilizará la acepción básica definida por el sueco Kjellen, en 1916. La geopolítica es definida por Kjellen como “la influencia de los factores geográficos, en la más amplia acepción de la palabra, sobre el desarrollo político en la vida de los pueblos y estados” (Kjellen en Henning, IX). De acuerdo con Alberto Martínez, la geopolítica describe una región o espacio económico de valor internacional, donde se teje una red de relaciones e intercambios comerciales (147, 149). En este sentido, el mar juega un papel fundamental en la situación geopolítica de la Cartagena de Indias colonial, al ser uno de los factores más importantes para el comercio de un pueblo (Henning 83). En este sentido, la característica portuaria de Cartagena incide en las costumbres de sus habitantes a nivel de comercio trasatlántico, sino también la accesibilidad a diversas prácticas no ortodoxas, como la hechicería.

<sup>23</sup> En su estudio sobre este auto de fe el historiador colombiano Jaime Borja afirma que ninguna de las reas fue acusada por brujería porque sus cargos sólo se remiten a prácticas de hechicería con fines amatorios y adivinatorios, y que ninguno de los casos se asemeja a “los de la bruja tradicional de los sabbats europeos y ninguna fue acusada o juzgada en el sentido estricto del término” (1998 279). Sin embargo, en el caso de doña Lorenzana

algunas de las prácticas amatorias y adivinatorias incluyeron pactos con el demonio, según el análisis del fiscal Bazán de Albornoz y del comité encargado de juzgar la gravedad de las prácticas de esta mujer. Además doña Lorenzana es acusada de intento de asesinato a su marido. Estos hechos sobrepasan el conocimiento de oraciones, suertes y conjuros y entran en el ámbito de la amenaza del daño físico propio de la brujería (Caro Baroja 178). De manera que en este auto la ausencia de la categoría de “bruja” presenta cuestionamientos sobre la introducción de los mecanismos de control y castigo de esta institución en el territorio colonial que no sólo están determinados por motivos raciales, sino también de asentamiento en un nuevo territorio, que se fueron modificando en los autos posteriores. De acuerdo con las estadísticas, veinte años después, los casos de hechicería y brujería se multiplicaron casi cinco veces y las mujeres acusadas eran más que todo negras o mulatas. Mientras que el número de mujeres blancas casi desapareció del espectro inquisitorial por este tipo de prácticas (Borja 1997 279; Splendianni; Maya).

<sup>24</sup> Durante ese los primeros cincuenta años del Tribunal cartagenero se juzgaron “dieciocho mujeres blancas, catorce de ellas peninsulares y las demás criollas, pertenecientes a distintos estamentos socio-económicos [...] dieciséis fueron juzgadas de hechicería, una de brujería y una de llevar prendas prohibidas” (Sánchez Bohórquez 1997 I 210). En 1633, Elena de la Cruz fue la única mujer blanca procesada por brujería (Borja 1998 281). Las demás mujeres procesadas por hechicería eran africanas o afrodescendientes (Maya Restrepo 2002: 105). En *El Carnero* (1638) de Juan Rodríguez Freyle, en el capítulo IX se narra el caso de la negra hora Juana García que precede el establecimiento del tribunal inquisitorial, a mediados del siglo XVI. Ahí se presenta una muestra de la práctica de la suerte del agua, a través de la cual se podían conocer hechos pasados o futuros a través de las imágenes reflejadas en una vasija o lebrillo de agua, en este caso las infidelidades de un hombre principal que viaja en las flotas a Santo Domingo y a Sevilla. La resolución del caso por parte del obispo lleva al destierro de esta mujer y sus hijas.

<sup>25</sup> Michael Foucault expone esta dinámica de vigilancia en *Vigilar y Castigar* (1975) por medio del funcionamiento del dispositivo del panóptico, en donde “la inspección funciona sin cesar. La mirada está por doquier en movimiento” (199). El examen la observación constante signan las acciones de los practicantes de la hechicería forzándolos a desplegar tácticas y estrategias que les permitan evadir ese ojo vigilante, aunque sea por poco tiempo. De ahí que las locaciones de estas prácticas sean tan variables.

<sup>26</sup> Michael de Certeau en *La invención de lo cotidiano* (1990) señala que lo cotidiano “se inventa con mil maneras de *cazar furtivamente*” (XLII subrayado en el original). De Certeau se refiere a las prácticas cotidianas como “maneras de hacer” y “operaciones multiformes y fragmentarias, relativas a ocasiones y detalles” (XLIII-XLV). Margarita Garrido y Martha Lux Martelo señalan estas “maneras de hacer” en el contexto colonial cartagenero. Para Garrido la intrincada vida cotidiana de los habitantes de la ciudad amurallada “comprende tanto costumbres como artefactos, memorias, creencias y valores” (451). Lux Martelo afirma que “Ante las imposiciones de la Corona y la religión católica, los hombres y las mujeres que vivieron allí fueron re-contextualizando los espacios y produciendo realidades sociales y culturales nuevas, sin que por ello necesariamente se pusiera en peligro a las instituciones” (xxix, xxxi). Las dinámicas que

---

se generan en las prácticas de hechicería descritas en el caso de doña Lorenzana reflejan unas “manera que hacer” donde los espacios y relaciones son contingentes, móviles y dúctiles dependiendo de sus practicantes y de sus objetivos.

<sup>27</sup> Antonio Pérez Martín en su artículo sobre “La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial” (1989) hace una revisión de la evolución cronológica de la literatura eclesiástica. Comienza con la legislación secular presente en el código teodosiano que abarca desde el año 325 al 435, hasta las instrucciones de la Suprema y los tratados producidos por Tomás de Torquemada y Fernando Valdés, entre otros, pasando por la legislación canónica y la doctrina de los juristas. Por su parte, Gustav Henningsen en su artículo “La legislación secreta del Santo Oficio” (1989) da cuenta de las versiones impresas de las leyes y ordenanzas de esta institución, entre las que se destacan las “Instrucciones Antiguas” (1536) y las “Instrucciones Nuevas” dadas por Valdés (1561), posteriormente impresas en 1574, además de las cuales se produjeron “500 instrucciones y órdenes [... las cuales] constituyeron las llamadas *cartas acordadas*” (165). El número de cartas fue creciendo progresivamente a finales del siglo XVI.

<sup>28</sup> Al considerar el registro inquisitorial como el espacio en el que la Inquisición le otorga la categoría de sujeto a las reas acusadas por hechicería a través de sus confesiones, se les considera capaces legalmente y sus declaraciones tienen valor probatorio. De esta manera, en el orden inquisitorial, estas reas acusadas de hechicería ya no pertenecen a la misma categoría que los niños y los ancianos, quienes son concebidos incapaces legalmente en el orden civil y ordinario.

<sup>29</sup> Louis Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, define los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) como las “realidades que se presentan de modo inmediato al observador en forma de instituciones diferenciadas y especializadas” (84). En el caso de la Inquisición, esta institución se inscribe en la intersección de los aparatos ideológicos religiosos y jurídicos españoles del siglo XVII, tanto en la metrópoli como en las colonias. Como queda consignado en su archivo, la Inquisición le otorga la categoría de sujeto a las reas acusadas por hechicería a través de sus confesiones. En el acto de interpelación, estos individuos pasan a ser sujetos, no sólo por el acto en sí mismo, sino también por el espacio que este acto trae consigo: la confesión, en donde las voces pueden ser rastreadas. Esta interpelación se hace evidente no sólo en el momento de interpelación del individuo, cuando son llamadas a juicio, sino también a lo largo del proceso mismo, en donde esa interpelación se hace extensiva a sus confesiones y a las declaraciones de sus testigos.

<sup>30</sup> La categoría de lo criollo será retomada en el tercer capítulo en donde ser criolla funciona como un argumento de legitimación frente al Tribunal inquisitorial que doña Lorenzana debía recibir por su genealogía y estatus socio-económico. Los debates acerca del fenómeno colonial de lo criollo durante el siglo XVII involucran un reacomodamiento social, político, económico e identitario de aquellos nacidos en las Américas españolas. Como indican Solodkow y Vitulli, se *criollo* adquirió una connotación favorable en cuanto permitía un agenciamiento en la nueva estratificación que dependía del nacimiento para tener injerencia en los asuntos públicos de los virreinos (32). Este fenómeno colonial ha sido ampliamente discutido durante las últimas dos décadas por autores como Anthony Pagden con “Identity Formation in Spanish America” (1987),

Rolena Adorno con “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad” (1988), Solange Alberro *Del gachipín al criollo. O cómo los españoles de México dejaron de serlo* (1992), Antonio Cornejo Polar *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas* (1994), Mabel Moraña con “Estrategias discursivas y emergencia de la identidad criolla” (1998), Yolanda Martínez San Miguel con *Saberes Americanos: Subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana* (1999), entre otros.

<sup>31</sup> El gran flujo de inmigrantes comerciantes portugueses en puertos caribeños como Cartagena de Indias se debe a que en 1580, Felipe II hereda la corona de Portugal y consecuentemente crece el tráfico esclavista (Vidal Ortega 65).

<sup>32</sup> Para un estudio sobre las finanzas inquisitoriales del Tribunal de Cartagena consultar el artículo de Andrés Roncancio Parra “Inquirir e invertir: hacia una caracterización de la hacienda de la inquisición de Cartagena de indias. Siglo XVII” (1998).

<sup>33</sup> El obispo Tomás de Toro 1553 se refiere a la población cartagenera de la siguiente manera: “los cristianos de estas tierras ni sabían ni querían saber de cualquier tipo de autoridad espiritual” (Borja 1998 230). Este informe muestra la percepción de la Iglesia sobre la población cartagenera.

<sup>34</sup> Las disputas principales entre los diferentes funcionarios del gobierno como de la Iglesia eran por los cargos, la venta, distribución y explotación de la mano de obra indígena y esclava, por el oro, las mercancías y el lugar ocupado en las ceremonias (Garrido 467). Desde un principio, entre el Inquisidor y el Obispo en las rencillas de poder eran tales que se construyó “una segunda puerta cerca al ábside de las iglesias para que cuando el obispo y el inquisidor salieran al mismo tiempo ninguno de los dos tuviese que cederle el paso al otro” y así maquillar las rencillas (Splendiani I 126). Es decir que como consecuencia del asentamiento del Tribunal de la Inquisición en Cartagena de Indias genera luchas de poder con respecto a la jurisdicción geográfica y social entre inquisidores y clérigos. Por ejemplo, para proteger su poder e influencia en la sociedad cartagenera y las poblaciones inscritas en su jurisdicción, la Iglesia no escatimó ninguna lucha de poder, la cual implicaba una lucha económica y jerárquica (Lux 22). En 1587 “el obispo fray Antonio de Hervías excomulgó al gobernador Pedro de Lueña, por haber apresado bajo acusación de contrabando a su sobrino, Alonso de Hervías, y por haber sacado del convento de Santo Domingo a un soldado acusado de asesinar al portugués Mateo Madera” (Lux 21).

<sup>35</sup> El edicto de fe leído en la catedral de Cartagena en 1610 sugiere una similitud performática con el requerimiento que se les leía a los indígenas cuando los conquistadores llegaban por primera vez a un territorio y lo declaraban como parte de la corona española a partir de ese momento. Ambas lecturas generaban una incompreensión similar en tanto se hablaba de temas que no tenían relación con las prácticas cotidianas de estos territorios coloniales. Para un análisis más detallado del requerimiento ver el artículo de Patricia Seed: “The Requirement. A Protocol for Conquest” (1995).

<sup>36</sup> Al ser el puerto de entrada a América del Sur y uno de los principales enclaves comerciales de las colonias españolas, Cartagena de Indias estaba amenazada constantemente por ataques piratas. Los dos ataques más importantes y destructivos

---

fueron el de Sir Francis Drake en 1586 y el del barón de Pointis en 1697. Ambos eventos influyeron para la construcción de fortalezas en las entradas al puerto cartagenero.

<sup>37</sup> El gran valor del manual de Eimeric radica en su fidelidad a los textos doctrinales como las Sagradas Escrituras, los documentos de los Concilios o los emitidos por los pontífices, sin incluir ninguna reflexión personal que no tenga base en la biblia o en la patrística (Sala-Molins 16). Estas características hacen de este manual una guía de consulta que no se ancla en un espacio geográfico particular ni en una época en particular. Así pudo ser acogido por Roma y por los inquisidores españoles desde mediados del siglo XV, ya que es un documento unificador de los procedimientos inquisitoriales. Por su parte Peña hace una concienzuda revisión del texto de Eimeric, consulta diferentes versiones del manuscrito y realiza un trabajo de reedición glosa que incorpora prácticas más contemporáneas y trata de reducir la tendencia de establecer privilegios con el fin de tener homogeneidad en el derecho inquisitorial (Sala-Molins 19-21). El hecho de que Valdés tome este texto como punto de partida para la redacción de su manual implica una convergencia tanto en las estipulaciones sobre la herejía, como en las tareas del inquisidor. La principal función era *inquirir* para llegar no sólo al acto que se desviaba de la fe, sino para encontrar sus motivaciones. El manual era una guía sobre el modo de bien inquirir (Sala-Molins 15). Era la herramienta para implantar la fe de manera correcta, corrigiendo y evitando las desviaciones de la doctrina católica.

<sup>38</sup> Como quedó establecido desde *La gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija, en la empresa conquistadora “siempre la lengua fue compañera del imperio” (prólogo). De manera similar, el proyecto inquisitorial se inscribe en esta empresa, al ser el punto de convergencia de lengua, ley y doctrina. Eduardo Subirats resalta este tipo de alianzas al señalar la doble función del lenguaje: forjadora de identidades sociales e instrumental para alcanzar el poder imperial (235).

<sup>39</sup> La ejemplaridad de doña Lorenzana consistirá en ser una muestra de la perfecta casada, una esposa universal mientras vive en casa de su marido Don Andrés del Campo, o una novicia modelo, cuando está en el convento de las carmelitas descalzas de Cartagena de Indias. Ambas instancias serán analizadas en los capítulos dos y tres.

## Capítulo I Redes sociales de la hechicería: voces testimoniales y prácticas heréticas

No hay que creer que todo sea verdad, hay que creer que todo es necesario  
Franz Kafka, *El proceso*

Las particularidades geográficas, demográficas y políticas de la ciudad portuaria de Cartagena de Indias que regían las maneras de relacionarse de los habitantes se fueron modificando conforme a la llegada de las instituciones metropolitanas. Cuando se asienta el Tribunal del Santo Oficio las actividades hechiceriles no cesan, sino que se camuflan y encuentran espacios y formas diferentes para llevarse a cabo de manera tal que se crean redes subrepticias que pretenden evadir el ojo inquisitorial, como lo prueban las declaraciones de doña Lorenzana. Con respecto a los cargos de hechicería y brujería durante los primeros años de funcionamiento de este Tribunal inquisitorial, es necesario recordar las palabras de la historiadora colombiana Diana Luz Ceballos cuando afirma que "no era igual ser acusado de hechicero que ser acusado de brujo; el significado no era el mismo, como tampoco la acusación era recibida por el mismo grupo social" (1994: 59). Esta afirmación señala una identificación racial y de género, que iba acompañado con un incremento de flaqueza e ignorancia que está ligado a este tipo de prácticas, siendo comúnmente las mujeres negras y mulatas de las que las llevaban a cabo (Alberro 1999: 107).<sup>1</sup>

Sin embargo en el primer auto de fe no se emplea esta diferenciación, sino que los inquisidores utilizan la ampliación de la categoría de la hechicería donde se inscriben particularmente las mujeres blancas, las cuales en sus confesiones y en las de sus testigos involucran a todo tipo de mujeres que habitaban o transitaban por el territorio colonial

cartagenero. De esta manera, las variantes del significado de esta categoría se reflejan en los casos de las seis mujeres condenadas como hechiceras en este auto: tres españolas, una portuguesa, dos criollas.<sup>2</sup>

Teniendo en cuenta la división de los procesos inquisitoriales –denuncia, defensa y sentencia– ya descrita en la introducción, en este capítulo se diseccionan las fases de denuncia, que consignan las voces de los testigos tanto de las relaciones de causa de María Ramírez, Isabel Noble, Francisca Mejía, Doña Ana María de Olarriaga y Doña Isabel de Carvajal, como del proceso contra Doña Lorenzana de Acereto. El énfasis testimonial revela el funcionamiento de las redes sociales que circundan la hechicería cartagenera, redes en donde se dan intercambios con fines clasificados como torpes y deshonestos que atentaban contra la ortodoxia (Alberro 1999: 103). El análisis de los testimonios, por un lado, da cuenta del *modus operandi* inquisitorial. Por otro lado provee ejemplos de la movilidad de estas reas, como se indicará en el segundo y tercer capítulo en el caso de doña Lorenzana, y como se proyectará cartográficamente en el siguiente.

Al analizar tales redes, que se hacen evidentes en el registro de la voz de los testigos, se pueden encontrar momentos expresivos y detalles narrativos, o lo que Carlo Ginzburg denomina *indicios*, los cuales dan cuenta de funcionamiento de la maquinaria inquisitorial en el ámbito colonial, a pesar de las circunstancias coactivas en las que se generan las respuestas. De este modo, las declaraciones de los testigos construyen los *retratos hablados* de estas reas, por medio de una narración en donde *sus* acciones hechiceriles minan la estructura del *nosotros* colonial a nivel social y doctrinal que la inquisición pretendía implantar.

Como herramienta de análisis se utilizará el “paradigma de inferencias indiciales” enunciado por Ginzburg (1983), con el fin de observar la manera en que estos documentos oficiales a través de las voces de los testigos revelan la movilidad de estas mujeres acusadas por hechicería. Estos registros se inscriben en el grupo de disciplinas indiciales que se tratan “de disciplinas eminentemente cualitativas, que tienen por objeto casos, situaciones y documentos individuales, *en cuanto individuales* y por eso alcanzan resultados que tienen un margen ineliminable de aleatoriedad” (Ginzburg 1983: 88). En esta medida, la discusión de las declaraciones de los testigos debe hacerse bajo la óptica de una casuística minuciosa y concreta, que varía en determinados momentos de acuerdo con las situaciones particulares de cada caso.

Esta metodología hace explícita la formación por contigüidad de las redes sociales de la hechicería cartagenera. Estas redes son el resultado de necesidades mutuas y de relaciones de interdependencia, en las que los diferentes sujetos cartageneros –libres o esclavos– se relacionaban voluntaria e involuntariamente dependiendo de las prácticas que estuvieran realizando (Lux xxix). Si se trataba de ceremonias sociales impuestas por las estructuras de poder, el nivel de coacción variaba dependiendo del tipo de evento al que se asistiera –social, legal, religioso, inquisitorial.

Mientras que los lazos voluntarios se estrechaban en la participación de las actividades paralelas a la doctrina católica. El caso de Doña Lorenzana ofrece la posibilidad de analizar estos lazos más detalladamente por estar completo, hecho que representa una ventaja cuantitativa frente a las relaciones inquisitoriales de los casos de las otras cinco reas. Así la importancia de este caso radica en la disponibilidad y

accesibilidad de la información sobre Doña Lorenzana y sus acciones en Cartagena de Indias.

La identificación de los indicios problematiza la lectura de los procesos inquisitoriales, ya que requiere una decodificación de lo formulaico para poder identificar las señales subversivas del funcionamiento de las redes de voces que giran en torno a la hechicería. Leer entre líneas y leer las márgenes textuales implica hacer una lectura inclusiva de las novedades y excepciones, diseccionar el texto y la voz oficiales para reconstruir los ocultos. Por medio de este tipo de lectura de la voz y su registro es como se puede evitar la tendencia generalizadora de borrar los rasgos individuales de los casos que habitan los archivos.<sup>3</sup>

Estos rasgos nacen de la experiencia y sus múltiples narraciones, de lo concreto, lo particular y lo circunstancial (Alberro 1999: 99; Ginzburg 1983: 99). No obstante, es importante tener presente que las características concretas de los testimonios están enmarcadas en la normatividad, ya que las declaraciones estaban regidas por el imperativo de exteriorizar la fe católica y de sus prácticas y manifestaciones visibles, clasificando qué es lo creíble y que lo cognoscible (Sala-Molins 34).

Los bastidores de la fase inicial de denuncia son la acusación, testimonio, secreto y reiteración. Estos elementos permiten el funcionamiento del engranaje inquisitorial. La acusación de un reo se materializa en la citación que recibe por parte de la Inquisición y en el despliegue testimonial que acarrea, como se observará al final del siguiente capítulo.<sup>4</sup> La fuerza de la citación inquisitorial radica en que es el resultado de un proceso sigiloso de indagaciones secretas y minuciosas que rigen en principio las investigaciones

de esta institución. Además de conferirle un estatus de subjetividad tanto a reos como a testigos, el acto de interpelación inquisitorial les otorga un espacio confesional, donde sus voces quedan consignadas por escrito, y por ende, pueden ser rastreadas.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la información sobre los seis casos de hechicería que conforman este auto es restringida en su mayoría a las relaciones inquisitoriales debido a la pérdida de documentos inquisitoriales por motivos climáticos y de ataques piratas, como se explicó en la introducción. Estos documentos resumen las causas tramitadas o en trámite en Cartagena de Indias y que eran enviadas al Consejo de la Suprema y General Inquisición en Sevilla. De manera que la información disponible de las declaraciones tanto de los reos como de los testigos es seleccionada y condensada, señalando las características más destacadas de cada caso, en la perspectiva de los inquisidores. Como hemos visto, este hecho le da gran valor al caso particular de Doña Lorenzana de Acereto, al ser el único de los seis casos que se encuentra completo, junto con las cartas de apelación e intercesión del proveedor a su favor.

De acuerdo con el tipo de información que conforma este estudio, una de los mayores desafíos que el material inquisitorial genera es rastrear el funcionamiento subrepticio de las prácticas de hechicería en el discurso inquisitorial, que viene a el discurso oficial, de acuerdo con James Scott.<sup>5</sup> Estos rastros del discurso oculto en el discurso público detentado por las autoridades inquisitoriales se encuentran a través de la interacción verbal y presencial de los participantes de las prácticas de hechicería indagar sobre quién habla, quién escucha y quién reproduce en el discurso los hechos (Lux xxxi). En este sentido, una vez estas redes sociales son interceptadas por el Santo Oficio, en su

registro, corroen la estructura inquisitorial al evidenciar las transgresiones sociales y doctrinales en la cotidianidad de Cartagena y sus alrededores.

Las audiencias tenían en lugar en el Tribunal del Santo Oficio que era un espacio cerrado al público. De manera formulaica, al comienzo de cada audiencia se registra la fecha, la hora de la audiencia y los funcionarios presentes, en la mayoría de los casos los dos inquisidores. A continuación se encuentra el juramento por parte de los testigos para *asegurar* la veracidad y el secreto sobre lo que se oye y se dice en el Santo Oficio. Una vez concluida la confesión, se le lee al testigo su declaración y éste la acepta o no por medio de su firma, o en su poder la firma del funcionario inquisitorial, en caso de analfabetismo, que era la mayoría de los casos (Pérez Martín 303 y 307; Tejado Fernández 55). La audiencia concluía con la firma del funcionario inquisitorial ante quien se registraron las pruebas.

Cada testimonio implicaba una posterior ratificación para validarlo como prueba activa del proceso, debía hacerse ante dos religiosos y firmado por el declarante o el inquisidor. Dependiendo de la duración de los trámites inquisitoriales estas ratificaciones se hacían más tarde o temprano en el proceso. Esta distancia temporal dejaba espacio para las fallas de memoria y/o la incorporación de nuevos sucesos, o al automatismo de la aceptación de lo que les era leído, como se verá más adelante en testimonios contra doña Lorenzana como los de la negra Polonia Biocho o el del mulato Juan Lorenzo.

Cada llamado inquisitorial presuponía y exigía por parte de los involucrados la renovación del compromiso con el secreto. Este elemento era concebido como uno de los pilares del proceso inquisitorial. Sin embargo, a pesar del misterio que se creaba

alrededor de los procesos, se filtraba información que era conocida por la mayor parte de la sociedad, como se evidencia en la repetición de cláusulas de defensa durante las audiencias.

En cada audiencia, a partir de la enunciación y registro se reformulan los sujetos y los eventos narrados. Cada testigo proporciona un *retrato hablado* del reo en cuestión. Se daban múltiples versiones de lo que se pronunciaba, aunque las acusaciones fueran similares (Sánchez Ortega 64 - 65). La multiplicación impide la captura y la eliminación total de las redes de voces que se tejen alrededor de la hechicería. Si bien se logran identificar ciertos patrones, son las variaciones sutiles las que priman en los testimonios y las que corroen el sistema inquisitorial colonial. Entonces, la voz no es ya simplemente un canal de trasmisión, sino portador de significado (Lacan 1964). En este punto es necesario tener en cuenta la manera en que Mladen Dolar concibe la voz, ya que da algunas claves interpretativas en torno a la reformulación de doña Lorenzana como sujeto confesional y que se extenderá a los demás sujetos que declaran durante este caso, como se verá de aquí en adelante:

La voz no es un elemento primario dado, que luego se ajusta al molde del significante; es el producto del significante mismo, su propio otro, su propio eco, la resonancia de su intervención. Si la voz implica reflexividad en tanto resonancia retorna del Otro, entonces será una reflexividad sin “sí mismo” [self]: no es un mal nombre para el sujeto. No son el mismo sujeto el que manda su mensaje y aquel a quien le vuelve la voz, sino que más bien el sujeto es lo que emerge en este rizo, es resultado de su curso (187)

Es decir que en la emisión de la voz surge el sujeto. En el caso de doña Lorenzana, la enunciación de sus prácticas es una clave para tratar de evadir el peso inquisitorial desde

sus confesiones voluntarias, y que posteriormente será su estrategia para negociar su sentencia durante el proceso mismo.

El espacio generado por la voz es como una caja de resonancia, o de repercusión de sonidos, en donde el sujeto acusado es reformulado a través de sus propias palabras y las de sus testigos, los cuales a su vez se reformulan en la dinámica inquisitorial de los interrogatorios. La reformulación es posible debido a que los interrogatorios atraviesan “diversos espacios semánticos [... que refieren a] conflictos sociales, políticos, culturales” que debe afrontar doña Lorenzana (Castillo 3). Estas reformulaciones se inscribían en el sistema formulaico inquisitorial en las ampliaciones de las declaraciones, por un lado. Por otro, evidenciaban la corrupción de la norma al registrar la multiplicidad de la desviación de la ortodoxia en términos hechiceriles, revelando las fisuras inquisitoriales.

Para reconocer tales fisuras es necesario identificar las bases de la estructura de esta institución que son localizables en la “pedagogía del temor” que se reflejaba en los comportamientos y las prácticas sociales, por una parte. Por otra, se manifiesta en determinados sujetos que actúan de acuerdo al intento de imponer y preservar la doctrina cristiana y de extirpar las desviaciones morales, como por ejemplo los confesores y los familiares quienes estaban dispuestos a corregir o denunciar cualquier comportamiento sospechoso (Contreras 129, Escobar 5-6). La finalidad de los despliegues de control inquisitorial era “promover el bien público y atemorizar al pueblo” (Bennassar 1987: 176). Ambos elementos eran posibles por medio del temor general hacia las acciones inquisitoriales y del secreto inquisitorial. La población se encontraba entonces alerta ante

cualquier cambio de comportamiento propio y ajeno, es decir que el examen y la inspección se convirtieron en una constante de la vida diaria cartagenera.<sup>6</sup> Como consecuencia se dio la sobreprotección de sus acciones y la necesidad de construir lazos de confianza que se quebraban ante cualquier denuncia o sospecha que despertaran las investigaciones inquisitoriales. Es decir que era necesario que cada cual mirara lo que decía, como reza el refrán popular, pues cada acto o palabra era susceptible de ser denunciado (Bennassar 1987: 176; Contreras 127).

### **1.1 La denuncia: lineamientos para el retrato**

En la fase inicial de denuncia, los testigos acuden al llamado inquisitorial y delatan acciones la reas en cuestión, construyendo un *retrato hablado* de las mujeres contra las que declaran y así dar cuenta de la relación existente entre los tipos de infracciones y las pautas doctrinales (Alberro 1999: 99). Los testigos sus experiencias e interacciones directas con las mujeres acusadas por hechicería, de manera que las respuestas de los interrogatorios les dan a los inquisidores detalles del comportamiento femenino y sus prácticas heréticas en el ámbito colonial de Cartagena de Indias. Los testimonios sirven de base para cotejar las sospechas de los funcionarios inquisitoriales sobre las acusadas. A su vez, estas declaraciones establecen las bases de configuración de sujetos subversivos y transgresores que movilizan las redes de voces generadas por los participantes de la hechicería. De este modo, aunque el patrón cultural utilizado fuera semejante, cada testimonio y cada caso individualizan a cada una de estas mujeres (Alberro 1999: 99).

El punto de partida de las prácticas subrepticias solía ser una pena, una inquietud, pregunta, deseo o curiosidad personal que para ser resuelta depende del conocimiento o *savoir faire* de otros en este tipo de materias (Ludmer 1985). En otras palabras, era necesario recurrir a quienes conocían remedios, curas, hechizos o maleficios para solucionar determinadas inquietudes, o librarse de problemas personales. En la mayoría de estos casos de 1614, la necesidad de aliviar las “pesadumbres” propias y ajenas, principalmente conyugales o amorosas, era el motor de las prácticas de hechicería. Estas redes que resultan subrepticias se descubren debido a la intervención inquisitorial, dando como resultado un contrabando de saberes que reflejaba la corrupción social a principio del siglo XVII que se expandía a las prácticas ordinarias de las esferas económicas, políticas y religiosas.<sup>7</sup> Es así como la búsqueda de la eficacia de los procedimientos empleados implica una acumulación de saberes que trascienden las costas mediterráneas, el continente africano y el Nuevo Mundo, generando comportamientos extraordinarios que perturban el orden público y las prácticas religiosas (Alberro 1999: 111).

El carácter encubierto de estas redes de comunicación, por medio de las que se diseminan las prácticas de hechicería, tiene una estructura proteica que varía dependiendo de las acciones de los participantes y sus necesidades, y que se define por la multiplicidad de sus vasos comunicantes. Pero para tener acceso a tales conexiones es necesario que la Inquisición las intercepte y las registre oficialmente para que puedan ser legibles y audibles, a pesar de que esta interceptación constituya su anulación funcional con respecto al reo en cuestión. Es decir que es a través de los mecanismos coactivos de la institución

opresora se revelan los vasos comunicantes de la sociedad, a la cual no se tendría acceso, de no ser por las denuncias de los testigos.

### **1.2 Testigos y testimonios: El valor del detalle, indicios diferenciales**

Las redes que se configuran por las prácticas de hechicería reflejan la intrincada vida cotidiana de los habitantes de la ciudad amurallada, que de acuerdo con Margarita Garrido, “comprende tanto costumbres como artefactos, memorias, creencias y valores” (Bonnett y Castañeda 451), elementos que se conjugan dependiendo de los practicantes, su reputación y el conocimiento que tengan de la doctrina. Quienes daban cuenta de estas costumbres eran en primera instancia los testigos. Para poder testificar estaba estipulado que debían ser “libres, mayores de edad, acreditaran plenitud de facultades mentales, no estuvieran acusados de infamia, disfrutaran de recursos económicos mínimos, fueran cristianos –salvo en los casos de herejía judaizante– no tuvieran enemistad con el acusado, ni presentaran cierto grado de consanguinidad” (Motis XLVI). Estas características no se cumplieron a cabalidad en los procesos del Nuevo Mundo por las diversas mezclas raciales que se presentaron en la América española, no sólo con los indígenas autóctonos de cada región, sino también con los negros y demás inmigrantes que convergieron en el territorio colonial.

Teniendo en cuenta el número y calidad de testigos de estos seis casos de hechicería del auto de fe de 1614, es evidente que los parámetros que determinaban la clasificación de los denunciadores de las prácticas heréticas – aquellos que podían presentar pruebas plenas y aquellos que no– se habían modificado en el Nuevo Mundo. Considerar el testimonio de la mujer sin plenitud de valor, o que “el testimonio de dos o

tres mujeres sólo puede constituir una prueba plena” (Pérez Martín 306) no se aplicó en Cartagena de Indias, ya que los testigos de estos casos eran en su mayoría eran mujeres amigas, parientes, sirvientes o esclavas de las reas. Estas diferencias le añaden a los testimonios un margen de desconfianza que responde a situaciones de venganza o enemistad contra las reas, o en calidad de defensa propia por parte de los testigos para evitar sospechas de su comportamiento. Al mismo tiempo abren el espacio para reconocer la agencia femenina en este contexto colonial, al hacer evidente la movilidad propia o transitiva que reas y confesantes tenían dentro y fuera de la ciudad.

A pesar de las diferencias entre las cualidades de los testigos, postuladas por la literatura inquisitorial, y la práctica en Cartagena de Indias, el valor probatorio del testimonio seguía siendo el mismo. Radicaba en el carácter presencial de los declarantes, cuya voz originaba y legitimaba el registro, aunque tan sólo fuera en principio, pues en la práctica, la pluma de escribanos y notarios establecía un distanciamiento con la reproducción fidedigna de las palabras de los testigos, registrando una interpretación de sus declaraciones (Farge 40). Sin embargo, el registro del testimonio implica una valoración de la voz como medio comunicativo que expone los comportamientos que se apartan de la doctrina. El registro de la voz se presenta pues como la metonimia de la presencia que hace inteligible la exposición de los testigos que queda consignada en el archivo inquisitorial como un grafo legible a posteriori, como el eco de la declaración pronunciada. En esta medida, el registro oficial como acto de escritura antes que borrar estas redes de voces, tiene acceso al material que corroe la estructura inquisitorial que las propicia.

Este tipo de registro refleja el intento inquisitorial de crear dinámicas de penetración en el tejido social para dismantelarlo y hacerlo más controlable, al tratar de identificar y suprimir los medios de producción y reproducción de las prácticas de hechicería. Pero a la vez refleja la ineficacia de los mismos mecanismos de control debido a la reiteración continúa y sin embargo cambiante de tales prácticas en este espacio portuario, que al ser foco de inmigración propiciaba la renovación constante de prácticas no ortodoxas. Esta doble función del registro de los testimonios afectaba el nivel de efectividad del cumplimiento de los manuales de demonología y penología que regían procesos similares en el viejo continente, como se ha venido señalando desde la introducción.

Las variaciones testimoniales registradas en medio de los patrones inquisitoriales de las audiencias muestran la pluralidad de las facetas de las reas, no solo como practicantes de hechicería, sino también en sus diferentes roles sociales –madres, esposas, viudas, sirvientas. En este sentido se amplía el radio de influencia que tenían estas mujeres, al presentarlas como integrantes activas de una red social donde se propagaban sus prácticas. En esta pluralidad es necesario señalar las “excepciones normales”, uno de los elementos fundamentales de la metodología de los indicios.<sup>8</sup> Estas excepciones se encuentran en las declaraciones de los testigos para ver cómo lo particular y lo individual toman una importancia central en el estudio de estos casos.

### **1.3 Relaciones de Causa: enunciación de los casos**

Como se ha mencionado anteriormente, cinco de los seis casos de hechicería de este auto de fe aparecen registrados en la actualidad sólo por medio de las relaciones que

el Tribunal cartagenero preparaba para la Suprema debido a las condiciones climáticas y a los ataques de corsarios. En las relaciones de causa, la clasificación inquisitorial de los testigos se divide en cinco categorías básicas que se combinaban de acuerdo a la particularidad del caso. Estas características muestran cuál era el radio de acción de cada una de las reas, cuál era su audiencia. Dependiendo de la edad que tuvieran se catalogaban en mayores o menores, con relación a la mayoría de edad, que durante esta época se adquiría a los veinticinco años (Splendiani IV 49). Un testigo singular era la única persona que daba testimonio sobre un hecho, mientras que los contestes eran varios testigos que declaraban un mismo hecho (Splendiani IV 54). Los testigos cómplices eran los reos que participaban del mismo delito (Splendiani IV 41).

Ninguno de los testigos en las relaciones tiene nombre. Este anonimato tenía como objetivo proteger el secreto inquisitorial. Además, es necesario recordar que, a diferencia del derecho común, los reos no tenían acceso a los nombres de los testigos cuando se les era leída su publicación, para evitar represalias y venganzas, para que pudieran decir la verdad con mayor libertad, y para evitar que los reos alegaran enemistad o falso testimonio en su defensa (Pérez Martín 307; Bennassar 1989: 178). Estas salvedades se estipulan en el Diccionario de los Inquisidores (1494) y en los planteamientos de Valdés (1561). Sin embargo, como se verá en el tercer capítulo, doña Lorenzana sabía quiénes habían hecho las denuncias: por las acusaciones y el relato de los hechos deducen quién los acusó. La ineficacia de este anonimato revela la cercanía que los practicantes de hechicería tenían entre sí. Esta cercanía fortalece las redes sociales que van tejiendo los participantes y debilitando la rigidez de la estructura inquisitorial.

En el caso de María Ramírez, las diez mujeres mayores contestes que declaran en su contra reiteran que esta mujer era experta en remedios para poner paz entre marido y mujer (Splendiani II 74 f.42v). En el caso de Isabel Noble, los inquisidores seleccionaron ocho de los dieciocho testigos que se presentaron para declarar sobre las supersticiones que practicaba esta rea. Los testimonios elegidos eran de mujeres mayores que necesitaban saber información desconocida y hechos futuros, tales como “ si se harían algunos casamientos y otras cosas, como saber si vendrían algunos hombres ausentes y para tener paz con sus maridos y amigos y para saber si vendría la flota o si había llegado” (Splendiani II 77). La urgencia de saber, de tener acceso al porvenir constituía una de las mayores fuentes de consulta en este territorio colonial, especialmente con lo relacionado a las flotas mercantes que iban y venían de un continente al otro.<sup>9</sup>

La posibilidad de ofrecer respuestas por parte de Isabel Noble le otorga una posición más elevada en la dinámica social, que a la vez es más vulnerable, ya que al ser el foco de conocimiento es más susceptible a la denuncia y por ende al castigo. De esta manera, detentar el saber y articularlo simultáneamente con el decir, campos enfrentados para una mujer, debe asumir las consecuencias inquisitoriales (Ludmer 1985). Saber implica ejercer y propagar la hechicería, de modo tal que debía ser castigado.

Contra Francisca Mejía testificaron seis personas, un varón y cinco mujeres, quienes “la habían visto hacer hechizos y supersticiones para buenos y malos fines y echar suertes” (Splendiani II 79). El hecho de haber visto, de haber sido testigos oculares de estos hechos le da una legitimidad irrefutable a las declaraciones frente a cualquier tipo de defensa que la rea pudiera emprender. La experiencia de primera mano sirve

como prueba contundente en la medida en que es ratificada por testigos contestes, ya que en la repetición del hecho los inquisidores encuentran la confirmación de su existencia.

Doña Ana María de Olarriaga tuvo cinco testigos mayores, dos hombres y tres mujeres que resultaron ser testigos singulares –cuatro de ellos cómplices y los dos varones contestes. Los dos hombres testifican acerca de una reunión que tuvieron con esta mujer para acceder a los amores de una dama en 1610. En aquella ocasión los testigos destacan la invocación del demonio que hizo la rea y la existencia de una muñeca que representaba a la dama. También hacen hincapié en el conocimiento de múltiples oraciones, en especial “la oración de las naranjas, donde se invocan demonios y que la había dado escrita a uno de los dichos testigos” (Splendiani II 85).

En este caso, la prueba escrita sobrepasa a la prueba de la experiencia por la trascendencia del papel, puesto que se crea la posibilidad de la repetición. Es decir que la rea además de practicar la hechicería se encargaba de propagarla y difundirla entre sus consultantes. Adicionalmente, una de las mujeres testificó que vio uno de los muñecos y otras cosas que “le pareció que eran para hechizos” (Splendiani II 85). La incertidumbre en estos procesos no cuenta a favor de las reas. Este dato incierto juega en detrimento de Doña Ana María, pues la más mínima insinuación de haber ocurrido sirve como una confirmación, como sucede en este caso con los testimonios de los contestes.

La particularidad del caso de Doña Isabel de Carvajal, sucintamente recopilado por los inquisidores, radica en que los cuatro testigos eran mujeres mayores y singulares. El peligro de este pequeño grupo de declaraciones es que podían ser el resultado de resentimientos o disputas con la rea. Esta posibilidad se evidencia en el modo de declarar

de uno de estos testigos cuando dice que “habrá más de siete años, aprendió de la dicha rea uno de los dichos testigos una oración” (Splendiani II 88). A pesar de la inexactitud del tiempo acerca de estas prácticas, el mencionar que fue un periodo de siete años indica que se realizaron antes del asentamiento del Tribunal.

De doña Isabel y de doña Ana María de Olarriaga se tiene más información porque ambas son llamadas a testificar contra doña Lorenzana de Acereto por solicitud del Tribunal cartagenero. En las audiencias como confesantes declaran los nexos que tenía con doña Lorenzana y revelan más detalles de sus prácticas y de los lazos que había entre quienes detentan el saber de la hechicería y quienes acuden a él para solucionar sus conflictos. En el tercer capítulo veremos las implicaciones de las confesiones de estas reas para el caso de doña Lorenzana.

En estas relaciones de causa se presentan tres características heréticas que se repiten constantemente y que posteriormente se constituyen como los elementos de movilidad femenina por ejercer influencia sobre los demás, sus consultores, y también decidir sobre su propia movilidad, como se observará de manera explícita en los dos próximos capítulos en el caso de doña Lorenzana. En primer lugar, proporcionar conocimiento sobre lo desconocido y el futuro, acción catalogada como índice de superchería y hechicería de acuerdo con los manuales de hechicería de Kramer y Sprenger, Ciruelo y Bodin. En segundo lugar, la posibilidad de modificar los fines de sus acciones –buenos o malos– dependiendo de las necesidades de los clientes. Es decir que se modificaban no sólo las voluntades de las otras personas, sino también los efectos de estas modificaciones, generando una mayor profundidad de sus acciones. En tercer lugar,

las pruebas materiales tales como muñecos, envoltorios, o papeles escritos sirven como instrumentos de representación de los sujetos a los que se les pretende manipular o hacer daño de acuerdo con la finalidad de las supersticiones, hechizos, embrujos, u oraciones. En esta medida, las relaciones de causa a pesar de ser bastante generales proporcionan información que genera claves de lectura de la agencia de estas reas en su ámbito social.

#### **1.4 Doña Lorenzana de Acereto: un caso preservado “contra viento y marea”**

El caso de Doña Lorenzana de Acereto es el único de este auto de fe que se conserva, presuntamente por un “error de catalogación” (Splendiani II 93) que, en vez de equivocación, indica más bien la intención de desaparecer todo rastro del caso debido a la posición socio-económica de su marido don Andrés del Campo.<sup>10</sup> Gracias a que fue preservado casi en su totalidad, a pesar de las condiciones climáticas que se encargaron de destruir partes de algunos folios, es posible tener acceso a las declaraciones completas de los testigos, a la relación del fiscal, a los comentarios de los inquisidores y de las múltiples comisiones inquisitoriales y clericales nombradas para resolver las particularidades de este caso.<sup>11</sup>

Entre el volumen de la información se encuentra el desliz de la palabra en el que se expresa el detalle, la diferencia, el error, la equivocación, o la coincidencia. De la posibilidad de acceder a los folios de las declaraciones de los testigos, es posible rastrear los indicios de movilidad femenina que doña Lorenzana de Acereto tenía en la ciudad amurallada. El método indicial provee las herramientas necesarias para identificar tales deslices, ya que se basa en las características cualitativas de las narraciones detalladas de los eventos de las vidas de las personas comunes y corrientes, es decir su cotidianidad.

Este método sirve para hacer un retrato cualitativo tanto de los testigos, como de sus declaraciones, en las cuales se pueden identificar y evaluar las diferencias entre las diversas versiones que construyen los diversos retratos hablados de esta rea. Además se pueden contrastar con los autorretratos que ella misma ha construido durante sus declaraciones voluntarias y las sesiones de defensa.

A partir de la singularización de los casos de estudio que ofrece este método indicial, el análisis del caso de doña Lorenzana ofrece otro tipo de respuestas a los fenómenos históricos, sociales y culturales regidos por el *modus operandi* del Tribunal de la Inquisición en una ciudad como Cartagena de Indias. Los detalles y especificidades de las prácticas de doña Lorenzana priman ante la generalización del periodo en el que se enmarcan (Magnússon 723-724). Es decir que se produce una fragmentación de la línea narrativa todo-abarcadora que da paso a la multiplicidad de historias, las diferencias y los detalles comienzan a ser relevantes y a revelar mucho más que los parámetros generales de la sociedad.

Esta multiplicidad de historias se refleja en la diversidad de los testigos de doña Lorenzana. Este grupo de testigos estaba dividido entre: A) quienes voluntariamente declaraban y B) aquellos que lo hacían por interpelación inquisitorial. Este último grupo estaba dividido en dos: a) los que están potencialmente involucrados en las prácticas y b) sus sirvientes. C) Adicionalmente se encuentra la recapitulación de los testimonios hecha por el Fiscal Don Francisco Bazán de Albornoz, quien se encarga de acusar a esta rea no sólo por motivos heréticos sino también criminales (ms1620 44v). Estas tres fuentes de información aportan diferentes perspectivas de la rea y del comportamiento social e

inquisitorial durante el proceso, pero principalmente fuera de él, al referirse a acciones cotidianas que se tejían alrededor de sus prácticas heréticas.

### **A) Declaraciones voluntarias**

En el primer grupo, se encuentran aquellos a los que les pesa la conciencia y quieren “descargarla”, como doña Isabel de Carvajal, quién también fue juzgada por hechicería en este auto; la española Catalina de los Ángeles; Lorenzana de Marcello, sobrina de doña Lorenzana de Acereto, novicia del convento de las Carmelitas Descalzas; la beata Carlota de Esquivel, pariente de Andrés del Campo; y Fray Gaspar de Herrera, presbítero de la orden de San Agustín. Estas confesiones o “descarga[s] de conciencia” evidencian no sólo las desviaciones de comportamiento de los que son denunciados, sino también la efectividad del mecanismo de control de vigilancia a las acciones propias y ajenas de acuerdo con la doctrina católica. A este grupo también pertenece Juan Lorenzo, “mulato criollo de Lima esclavo del padre Fray Antonio de Cisneros de la orden de San Agustín” (ms1620 5r). Éste es uno de los testigos que más comprometen las acciones de doña Lorenzana, por haber sido su maestro en varias ocasiones, y en otras, su facilitador de materiales.<sup>12</sup>

En su declaración doña Isabel de Carvajal confiesa haber aprendido de doña Lorenzana la oración de la estrella, una de las más populares en el ámbito de la hechicería hispánica, que sufre variaciones de acuerdo con quienes la pronuncien y donde sea pronunciada. De acuerdo con la expresión de duda de este testigo ante la continuación de la oración, la pronunciación de ésta queda incompleta debido a su falta de memoria. Así doña Isabel trata de librarse de la culpabilidad ante el Tribunal: “le parece que la oración

tenía otras palabras, sino que no se acuerda de ellas.” (ms 1620 2v). Aunque la pronuncia a medias en su declaración, también afirma haberla repetido “más de 15 veces para que un hombre la quisiera bien.” (ms 1620 2v). Esta repetición manifiesta una contradicción en los términos de su confesión, inscribiéndola como integrante activa en la red de hechicería, al hacerse aprendiz y practicante para conseguir sus fines amorosos, paralelamente a doña Lorenzana.

Además, es necesario tener en cuenta que el hecho de no recordar lo que sigue de la oración en la declaración muestra cómo funciona la selectividad de la memoria de los testigos. Esta selectividad se equipara a la que alega doña Lorenzana en sus diferentes audiencias, como se verá en los próximos capítulos. Los testigos apelan al olvido como mecanismo de defensa, a pesar de haber sido partícipes oculares y auditivos de los hechos.<sup>13</sup>

La española Catalina de los Ángeles, residente de Santa Marta, confesó haber estado presente en uno de los conjuros demoniacos en casa de Andrés del Campo, en presencia del clérigo tío de doña Lorenzana, los cuales trajeron como consecuencia la aparición de un bulto negro que decían ser el demonio, pero que ella no tuvo ánimo de esperar para comprobarlo (ms 1620 10 r). Además esta declarante tenía información de los intentos de envenenamiento de doña Lorenzana a su marido por las negras esclavas de la casa, pero “no se acuerda de los nombres de las negras que se lo dijeron, mas de que son de las que sirven a la otra dicha doña Lorenzana y no le dijeron otra cosa ni esta declarante se lo preguntó” (ms 1620 10v). En esta declaración la aparición del diablo incrimina gravemente a doña Lorenzana por hacer explícito el pacto que ésta rea tenía

con aquel. Sin embargo, el hecho de que no se pueda ratificar esta declaración por haber muerto la declarante, establece una prueba de brujería que no se puede refutar ni comprobar. Es decir que los indicios que podrían llegar a ser comprometedores se desvanecen y resultan no tener valor probatorio por el retraso en la ratificación de esta declarante debido a la burocracia inquisitorial.

Lorenzana de San Marcello, sobrina de doña Lorenzana y novicia de las Carmelitas, fue testigo de la lectura del futuro por parte de su tía en un vaso con agua. Este testimonio es avalado por Fray Alonso Vanegas, su confesor (ms1620 10v). También, presencié los conjuros en los que participaron Juan Lorenzo y Polonia, negra esclava de doña Lorenzana.

El fiscal Bazán de Albornoz nombra a esta declarante en su relación, pues fue Lorenzana de San Marcello una de las personas que presencié la suerte del agua en donde se veían los galeones venidos de España: “una de ellas dijo que veía un hombre sentado en una silla y las demás viendo lo mismo y las flotas y galeones que venían de España” (ms 1620 48 v). Al citar su declaración el fiscal muestra así la fiabilidad de las palabras de Lorenzana de San Marcello, que corresponde a su condición de novicia y la fuerza que tiene la declaración de familiares en contra de los reos, por su cercanía consanguínea (Pérez Martín 306).<sup>14</sup>

El testimonio de la beata Carlota de Esquivel muestra la cadena de saberes que tejen las prácticas de la hechicería. El aprendizaje no se da de manera espontánea, sino que proviene de alguien más, aunque no sea posible identificarlo completamente por “problemas de memoria” que resultan selectivos en el momento de la declaración. La

identificación del origen se convierte en un problema sólo cuando la inquisición interviene en las redes de voces, ya que es necesario para esta institución poder señalar a los culpables y castigarlos (Foucault 2009: 108). Sin embargo, para los testigos no resulta ser un elemento fundamental, pues lo importante era la transmisión de la información sin importar de dónde provenía. Así los nombres tienden a desaparecer, a perderse de la memoria de los confesantes cuando las declaraciones se tratan de situaciones lejanas en el tiempo.

En varias de las declaraciones de los testigos se identifican frases como “alguien me dijo”, “me dijeron”, “dicen”, que confirman la circulación de la información pero de una manera imprecisa. Además, este tipo de inflexiones verbales del verbo ‘decir’, como se señala en la “Cartilla para procesar” (“Cartilla” en Borja 1996 278) reiteran la legitimación de la voz del declarante basada en un saber popular, que se validaba simplemente con el asentimiento o negación de lo que había sido leído, como ocurría al final de cada audiencia. En este sentido, el recurso fáctico de la voz tiene tanto o más valor que la posibilidad de firmar el documento oficial, debido al alto nivel de analfabetismo colonial, que ya se ha indicado.

En su declaración, Carlota de Esquivel también nombra el remedio de las avellanas, efectivo para poner paz entre marido y mujer.<sup>15</sup> A esta receta recibida por un clérigo hacía mucho tiempo, le sigue una descripción de la necesidad en la que se encontraba doña Lorenzana, ante las pesadumbres que le causaba su marido. Esta declarante afirma haber conocido a doña Lorenzana “había tres años poco más o menos” (ms 1620 16r), al haber sido manada llamar por ésta para que le diera algún remedio para

amansar a don Andrés del Campo. La beata le dice que “no sabía nada de manipulación,” pero que conocía este remedio para desenojar. Carlota declara que se atrevió a recomendar este tipo de procedimientos porque le fue referido por un clérigo. Es decir que legitima su consejo con la voz del funcionario eclesiástico.

La circulación de este remedio muestra cómo la transmisión de saberes se convierte en un contrabando de recetas, oraciones y sortilegios precisos y detallados que revelan la unión de materiales naturales y elementos personales (objetos o fluidos corporales) conjurados para que tengan efectos sobrenaturales. Lo pagano y lo religioso se funden en este tipo de remedios y sus prácticas están avaladas por clérigos y reproducidas tanto por mujeres beatas, como Carlota de Esquivel, como por negros y mulatos.

Por su parte, el testimonio de fray Gaspar de Herrera, presbítero de la orden de San Agustín, da claves sobre la relación amorosa entre doña Lorenzana y el sargento mayor, Francisco de Santander. Además del adulterio que implicaba esta relación, también requería el uso de hechicería para deshacerse del marido de doña Lorenzana, para poder estar juntos. Fray Gaspar menciona que el sargento estuvo preso por las “muchas diligencias en razón de hechizos” (ms 1620 17v) que éste hacía, concertados en particular con doña Lorenzana. Este religioso alude a la ocasión en que la rea le quería dar unos polvos a su marido para remediar sus males, los cuales trajeron como efecto fiebre y afectación de las funciones mentales (ms 1620 18 r). Estas consecuencias son calificadas por el fiscal Bazán de Albornoz como pruebas de intento de asesinato, en el orden penal, y como bruja en el orden inquisitorial.

Uno de los testigos que presentan mayor información y revelan los intrincados canales de comunicación de las prácticas heréticas de doña Lorenzana es Juan Lorenzo, como ya se mencionó. Este reo declaró voluntariamente contra doña Lorenzana a partir de la segunda audiencia que se le hizo (noviembre 8 de 1610) en medio de su propio proceso, ya que en la primera dijo no tener nada que declarar contra la rea. El hecho de ser reo de la inquisición por hechicero y sortilegio heretical (ms 1620 5r) hace que sus declaraciones en contra de doña Lorenzana tengan mayor peso, ya que está haciendo una confesión voluntaria de sus propias acciones y está colaborando con la inquisición al denunciar a los implicados en ellas. Es decir que sus testimonios contra doña Lorenzana cumplen un doble propósito: la disminución de su pena y la descripción de las redes de hechicería en el territorio cartagenero.

En sus declaraciones se presenta como maestro de doña Lorenzana y como facilitador de los hechizos y conjuros de la rea se encarga de proveerle los materiales y aderezarlos para administrarlos principalmente a su marido. En esta medida, Juan Lorenzo se convierte en cómplice de los intentos de asesinato de doña Lorenzana:

La dicha doña Lorenzana le dijo hanme dicho que es buena esta calavera para dársela en polvos a mi marido y éste le dijo que sí, y con esto se fue. Y otro día volviendo este a pasar por delante de su casa la dicha doña Lorenzana le volvió a llamar y le dio un papel como harina molida y le dijo: “ya tengo aquí aquellos polvos” y este le dijo “son estos polvos de la cabeza” y ella respondió que si se los aderezase y este confesante los tomó e hizo cruces sobre los dichos polvos e hizo como que hablaba entre dientes y diciéndole que estaban ya aderezados se los volvió y después de lo susodicho por el dicho tiempo. (ms 1620 5v)

Juan Lorenzo al admitir ser quien molía los polvos y los aderezaba inculpa directamente a doña Lorenzana. A pesar de ser quien detenta el *savoir faire* de tales preparaciones no es

quien práctica directamente los hechizos ni conjuros. No es quien ejerce explícitamente el mal sobre otros, sino lo es doña Lorenzana. Así es ella quien puede ser acusada de trascender la delgada línea entre la herejía y el delito criminal. El ejemplo más claro de este procedimiento se encuentra en la descripción de la petición de un remedio por parte de doña Lorenzana para matar a Andrés del Campo:

que pasando este confesante por delante de las casas del tesorero Juan de Iturrieta estaba a la ventana la dicha doña Lorenzana y llamó a este confesante que subiese arriba y le apartó a solas un aposento y le dijo Lorenzo has de hacer una cosa por mí y *no me la has de negar* y este confesante le preguntó que qué era y ella le dijo que buscara o que este hiciera alguna cosa para matar a su marido, que haciéndolo *le daría la mejor joya que tuviese y la depositaría y dineros* y este confesante le dijo que no sabía nada y *apurándose la dicha doña Lorenzana* este le dijo que le diese la joya que le daría orden como matarle y que le diese luego medio peso pero que había menester y la dicha doña Lorenzana le dijo que como le había de matar y éste le dijo que había de *comprar una olla nueva y meter en ella un sapo* y que para comprarla había menester medio peso que le diese aquel y el otro medio que había menester y ella le dijo que se lo enviaría y con esto se fue y *ni le envió el dinero, ni éste le envió la olla*, ni hizo cosa más en ello (ms 1620 6r subrayado mío)

El ofrecimiento de una compensación material y pecuniaria por encontrar el remedio que le ayudara a encontrar la cura para su mal evidencia la relación de poder existente entre estos dos practicantes de hechicería que negocian sus saberes en términos de servicio/recompensa que requiere un beneficio mutuo. El desplazamiento de este reo, independientemente de si ejecuta o no las órdenes de doña Lorenzana, funciona por medio del intercambio de riqueza como medio de enlace (Hernández 31).

La declaración de temor que el apuro de doña Lorenzana le causaba muestra las dinámicas de poder que se manejaban entre ella y Juan Lorenzo. Esta dinámica se insinúa al principio de esta declaración, cuando la doña le dice que no le puede negar la petición

que le va a hacer. El reconocimiento del saber del mulato se conjuga entonces con el poder de la condición socioeconómica de doña Lorenzana. Sin embargo, la afirmación final de no haber ejecutado el remedio, a pesar de haber realizado el trato, levanta una nube de polvo acerca de este acontecimiento. En otras palabras, la descripción del procedimiento evidencia los movimientos de la rea y sus intenciones, pero como el resultado final es nulo (porque no se llegó a realizar) a doña Lorenzana no se le puede acusar de asesinato. En esta declaración es importante tener en cuenta que doña Lorenzana también señala la interrupción de la práctica, cuando enfatiza que fue por su voluntad de abstenerse de tales desviaciones de la fe.

En la tercera audiencia de Juan Lorenzo, éste relata la ocasión en que se hizo público que doña Lorenzana le mezclaba unos polvos a su marido en la comida y/o bebida. La advertencia que una de las esclavas le dio a don Andrés acerca del peligro que corría al ingerir los alimentos por los polvos desencadenó la furia de éste. Como consecuencia don Andrés tomó represalias contra los sirvientes que estaban involucrados: “sintió grandes pesadumbres hasta que embarcó las negras y fue cosa pública en esta ciudad todo lo susodicho” (ms 1620 7v). Al hacerse pública esta situación se creó un estado de alerta no sólo para doña Lorenzana, sino para todos aquellos que la rodeaban por poder ser inculcados por complicidad tanto en asuntos penales como heréticos.

En sus declaraciones Juan Lorenzo también asegura no cumplir con todos los mandatos y peticiones que doña Lorenzana le hacía, a modo de encubrir su culpabilidad. Doña Lorenzana sospechaba de tal incumplimiento y por lo tanto decidió tomar medidas de supervisión de los conjuros por parte de sus esclavas. Las sospechas se mezclaban con

la ineficacia de los remedios que Juan Lorenzo le daba a doña Lorenzana para dormir a su marido y poder salir de su casa de noche. Esta mezcla generó varias quejas por los servicios infructuosos de Juan Lorenzo, y por lo tanto lo comenzó a llamar *embustero* (ms 1620 8v). Este tipo de declaraciones que sirven para contrarrestar la culpabilidad de las acciones, se basan en la desconfianza o ineficacia de prácticas curativas, o filtros de amor a los que doña Lorenzana recurría para conseguir sus fines.

El carácter voluntario de las declaraciones de los testigos hasta aquí mencionados –doña Isabel de Carvajal, Catalina de los Ángeles, Carlota de Esquivel, Fray Gaspar de Herrera, Lorenzana de San Marcello, y Juan Lorenzo– muestra ante todo la distancia que cada uno pretendía tener con las prácticas de doña Lorenzana, disminuyendo así la posible complicidad con ella en sus prácticas heréticas. Los ubica más como víctimas o testigos ocasionales que como practicantes de hechicería. Son quienes aprenden oraciones y conjuros de esta rea, o son testigos oculares o auditivos de sus acciones, no por voluntad propia, sino por encontrarse en situaciones que los involucran tangencialmente, según declaran. En estas declaraciones priman los recuerdos incompletos, el miedo, la supuesta discreción, las generalidades espacio-temporales, las imprecisiones nominales y la sugerencia de eventos que incriminarían a doña Lorenzana más como bruja que como hechicera, al ir más allá del uso de hechizos, encantamientos, o pociones para lograr sus fines en contra de su marido. Las prácticas de doña Lorenzana tuvieron efectos letales, pretendidos o factuales, lo cual se aproxima más a la brujería, como quedó establecido en la introducción.

En este grupo los testigos voluntarios se describen a sí mismos como practicantes de la doctrina cristiana y refuerzan su posición al acercarse a la Inquisición y denunciar a doña Lorenzana. Sin embargo, los relatos minuciosos de conjuros establecen un contraste entre la intención de los declarantes y las acciones cometidas. Este contraste crea un espacio textual que, a pesar de ser bajo circunstancias coactivas, incrementa los trazos de la agencia de doña Lorenzana, la cual se lee entre las líneas de las declaraciones de sus testigos.

### **B) Los llamados a declarar**

El segundo grupo, el de los testigos que son llamados a declarar se divide entre a) los que están potencialmente involucrados en las prácticas de los reos y b) los sirvientes o medianeros que hacen posibles las prácticas de hechicería. Entre los testigos que están involucrados en las prácticas de doña Lorenzana o aquellos que tienen información sobre las acciones y comportamiento de ésta rea se encuentra doña Ana María de Olarriaga, amiga de doña Lorenzana, Teresa Sánchez y Sebastián Pacheco. Además, Isabel Noble, rea portuguesa procesada por hechicería en este mismo auto de fe, fue llamada a testificar para corroborar información que otros reos daban sobre sus acciones y las de doña Lorenzana de Acereto.

#### **a) Cómplices potenciales**

Doña Ana María de Olarriaga es llamada a declarar en dos ocasiones (noviembre 11 de 1610 y diciembre 6 del mismo año). Frente al Tribunal declara los conjuros y oraciones que aprendió de doña Lorenzana para que la quisiesen bien y para apaciguar a un hombre bravo. Entre éstos se encuentran el conjuro de las naranjas, la oración del

señor de la calle, la oración de la estrella, y la oración de Fulano bravo como un león o la oración para amansar. La práctica de los conjuros y oraciones declarados por Doña Ana María de Olarriaga no aparecen descritos en su totalidad, sino solamente enunciados.

La oración del señor de la calle jugó un papel importante en las acusaciones de doña Lorenzana. Fue una pieza fundamental para que el comité inquisitorial decidiera la gravedad de sus penas, independientemente de la sentencia que haya recibido, como se verá a lo largo de esta investigación. Sin embargo, las únicas referencias explícitas a esta oración en las declaraciones de doña Ana María son el inicio: “fulano de las casas de mí estás” y el fin de la oración: “diablos patentes que no lo dejéis reposar hasta que a mi poder venga a parar” (ms 1620 4r). Doña Ana María declara que doña Lorenzana dijo estas palabras y que ella las iba repitiendo. Al final de la repetición, el hombre por quien se hacía la oración fue a casa de ésta en busca de doña Lorenzana. Es decir que doña Ana María reconoce su participación en la oración de manera tangencial, por medio de la repetición, y no como maestra de hechicerías, pues ese lugar se lo cede a doña Lorenzana.<sup>16</sup>

En sus declaraciones, doña Ana María de Olarriaga se presenta a ella misma como testigo, mas no como colaboradora. Más bien ella afirma haber sido *entorpecedora* de tales procedimientos: “esta confesante le estorbó que no enviase por él diciéndole que era de noche y que a aquella hora no había recaudo para hacer lo de las naranjas y así se quedó” (ms 1620 4r). De esta manera, al interrumpir la realización de la oración puede alegar inocencia y así evitar ser juzgada como cómplice de doña Lorenzana.

Desde la perspectiva de doña Ana María, la noche es un momento que imposibilita la obtención de materiales para practicar hechicerías. Esta perspectiva es diferente a la que se puede apreciar cuando doña Ana María y doña Lorenzana están haciendo la oración del señor de la calle, pues la noche se convierte en el espacio propicio para sus prácticas, al darles la oportunidad del anonimato. Es precisamente la característica nocturna de la imposibilidad de ver, aquello que doña Ana María expresa a su favor para librarse de cualquier acusación comprometedora. En esta declaración, doña Ana María presenta a doña Lorenzana como maestra de la noche para resguardarse de los ojos de la sociedad patriarcal y colonial que la custodian durante el día.

Sin embargo, con lo que doña Ana María no cuenta es con la declaración de Juan Lorenzo, que la acusa de haber aprendido de ella la oración del ánima sola, a quien doña Lorenzana se la había enseñado tiempo atrás. Este testimonio implica a doña Ana María no sólo como cómplice de doña Lorenzana, sino también como su maestra. La divergencia entre estas dos declaraciones revela el enmarañado circuito de la hechicería, donde el saber no se detenta unívocamente por un solo sujeto, sino que circula y se transmite en todas las direcciones. Esta divergencia también muestra la estrategia inquisitorial de comparar los diversos testimonios para pronunciar la versión oficial de los hechos, como se observará en el papel del fiscal Bazán de Albornoz, quien es el encargado de recolectar las evidencias y hacer las acusaciones.

Teresa Sánchez, viuda que vive junto a la ermita de Cartagena de Indias, es llamada a testificar con relación a su declaración de 1608 sobre los hechizos que mediaban la relación entre doña Lorenzana y su amante Francisco de Santander. Teresa

hace referencia al episodio sobre los sesos de asno que eran necesarios para llevar a cabo un remedio para adormecer a don Andrés, sobre el cual se profundizará más adelante (ms 1620 22v). La viuda dice que le provee unos polvos a doña Lorenzana, pero que no eran los de los sesos del asno, sino que eran migas de pan de san Nicolás envueltos en un papel. También asegura que tampoco los aderezó porque no sabía cuáles eran las intenciones de doña Lorenzana.

Al terminar esta declaración, que eximiría a Teresa de la complicidad para con doña Lorenzana, el inquisidor Mateo Salcedo la increpa por falta de credibilidad de su declaración: “Fuele dicho que no es verosímil lo que ésta responde a lo que se le ha preguntado, sino que esta sabe aderezar sesos de asno con conjuros y otras cosas [... y] que diga la verdad de bajo juramento que tiene hecho” (ms 1620 22r). A pesar de que la declarante ratifica que no sabía aderezar los sesos por no saber y “por no tener ánimo para partir la cabeza” (ms 1620 22v), este tipo de llamado de atención que recuerda el compromiso de veracidad adquirido bajo juramento. Esta reacción del inquisidor también muestra que la credibilidad de los testimonios variaba dependiendo del estatus socio-económico, de su estado civil y de su proveniencia. Aún más, al calificar de inverosímil la declaración de Teresa da paso a una reformulación de lo acontecido. Ésta la orienta de acuerdo a la información que la inquisición tiene *a priori* y de acuerdo con el argumento incriminatorio que guía este proceso. Este tipo de interpretaciones se inscribe en las formulaciones correctas y correctoras que emiten los organismos de control (Hernández 30).

Sebastián Pacheco, comensal invitado a casa de doña Lorenzana y don Andrés, en su declaración narra la entrada y salida de beatas y esclavas de esta casa. Pacheco obtiene información sobre los hechizos que doña Lorenzana le hace a su marido por medio de las sirvientas de la casa. Según estas mujeres, don Andrés del Campo está siendo hechizado para no ver que su casa es un espacio recurrente para prácticas de hechicería y que doña Lorenzana está intentando deshacerse de él (ms 1620 24r).

En sus declaraciones, Pacheco también hace evidente el círculo en el que se movía doña Lorenzana: “Dijo que viendo salir y entrar en la dicha casa de Andrés del Campo mujeres que tenían fama de yerbateras y hechiceras [...] y otras muchas mujeres que no tenían buena fama” (ms 1620 24r). La mención de la mala fama de estas mujeres compagina con los rumores que se creaban acerca del comportamiento de doña Lorenzana, de algunos de sus sirvientes y de otros visitantes de esa casa. Como se verá en el cuarto capítulo, la Plaza del Mar (hoy Plaza de la Aduana) es donde se dan la difamación y los rumores. Al ser pública, esta información sirve como complemento de las investigaciones inquisitoriales sobre el comportamiento de doña Lorenzana como practicante de hechicería y como mujer adúltera.

La motivación principal de los bebedizos, conjuros y oraciones que esta doña preparaba y practicaba según los observadores era para “con mayor libertad poderse ver con el dicho sargento mayor Francisco de Santander con quien era público trataba deshonestamente” (ms1620 24v). Las consecuencias visibles de tales prácticas sobre don Andrés eran el adormilamiento constante, la fiebre, y los malestares de cabeza y de estomago, es decir que afectaban su salud y desarrollo mental. Estos efectos nocivos

complican la clasificación unívoca de doña Lorenzana en la hechicería y a veces la llevaban hacia lo que la penología consideraría brujería, en tanto evidencia pactos con el demonio, como por ejemplo la práctica de la oración del señor de la calle, según indica el fiscal Bazán de Albornoz (ms1620 45v).

La portuguesa Isabel Noble acusada de practicar “sortilegios y hechicerías heréticas” (ms 1620 25v) después de dos audiencias declaró sus acciones y las de otras personas que estaban implicadas, entre ellas Doña Lorenzana de Acereto. Declaró haber hecho la suerte del cedazo a “instancia de doña Lorenzana y otras personas” (ms 1620 25v). Además de esta suerte, esta rea declara que doña Lorenzana y doña Ana Mantiezo le pidieron oraciones para solucionar sus conflictos amorosos. La portuguesa les ofrece la oración de San Antonio, a lo que doña Lorenzana pide que le haga la oración del ánima sola.<sup>17</sup> Esta oración implicaba un conocimiento de hechicería que la acusada alegó *no saber*. Isabel aclara que doña Lorenzana le explicó cómo era y le pidió que la hiciera en su nombre. A lo que Isabel respondió de manera negativa. Entonces doña Lorenzana se conformó con la oración de San Antonio (ms 1620 26 r). Este intercambio de saberes hechiceriles muestra la circulación transatlántica de estas prácticas y la retroalimentación que se genera al ampliar las redes sociales que forma la hechicería.

La actitud de *no saber* de Isabel Noble concuerda con la de Teresa Sánchez. Tras la alegada ignorancia pretenden aminorar la carga de su participación directa o indirecta en los conjuros de doña Lorenzana. Sin embargo, como los inquisidores tienen información que incrimina a Isabel y a Teresa, el *no saber* no las libra de sus culpas heréticas. Pero sí les ofrece la oportunidad de construir un discurso que al no ser

verosímil implica una alteración del lenguaje que manejan las declarantes. En esta alteración se crea un espacio de manipulación del lenguaje para su beneficio, el cual se inscribe en lo que Josefina Ludmer denomina las tretas del débil, al reformular sus argumentos defensivos (48). Estas tretas serán una parte central de la defensa de doña Lorenzana, como se verá en el tercer capítulo.

La supuesta potencialidad de estos cómplices se diluye entre las coartadas de sus declaraciones, que en vez de prevenirlos de la culpabilidad inquisitorial, la confirman y a la vez nivelan la de doña Lorenzana. Esto evidencia que las redes que forma la hechicería se mantienen gracias a la circulación de saberes y procederes que no dependen exclusivamente de una sola persona. Al enunciar y no describir y al querer presentarse distantes de doña Lorenzana y sus prácticas, podrían confundir en un principio a las autoridades. Pero la evaluación global de sus declaraciones implica una amonestación inquisitorial que les recuerda que se encuentran bajo juramento y que hay indicios que manifiestan la inverosimilitud de sus testimonios. Además las declaraciones de los testigos voluntarios terminan involucrándolos más por haberlos visto u oído practicando alguna desviación de la fe junto a doña Lorenzana.

#### **b) Los sirvientes**

El grupo de los sirvientes mulatos o esclavos negros de doña Lorenzana, al estar dedicados al servicio doméstico de su casa, son quienes están más próximos a Doña Lorenzana y a Andrés del Campo. Son cocineros, lavanderas, o encargados de conseguir agua potable, como por ejemplo la mulata Antonia Medina y la negra Polonia Biocho, las dos criadas de la casa de Lorenzana. Estas dos mujeres tienen la movilidad para entrar y

salir sin ser exhaustivamente vigiladas porque debido a su estrato social no llaman tanto la atención, como si lo hiciera la misma Lorenzana, aunque de hecho se haya expuesto en algunas ocasiones. Estos sirvientes son el medio para conseguir los ingredientes requeridos para hacer los remedios, curas y conjuros. Ellos son los que pueden salir del recinto oficial de la casa y de la ciudad para aventurarse a la periferia.

Polonia Biocho se identifica como negra esclava de Andrés del Campo y no como esclava de doña Lorenzana. Este hecho hace parte de la lealtad que le tenía a su amo, pues aunque obedece a doña Lorenzana, lo hace sólo parcialmente. Ella fue la encargada de conseguir yerbas para los conjuros de la rea en dos ocasiones, según testimonia en la audiencia en la que se le llama a declarar (marzo 28 de 1613). La primera audiencia se dio antes de que su ama se fuera al convento de las Carmelitas Descalzas, y la segunda cuando doña Lorenzana ya estaba recluida allí. Polonia declara que una vez doña Lorenzana le pidió que le echara unos polvos a don Andrés. Sin embargo, aunque la doña le dijera que los polvos resultantes de las mezclas eran sólo para hacerle el bien a su marido, la negra decidía echarlos a la candela, deshacerse de ellos (ms 1620 18v).

La manera de actuar de Polonia prueba nuevamente el cumplimiento del adagio “se acata pero no se cumple”, mencionado en la primera parte de este capítulo a nivel institucional, que en esta ocasión se cumple a nivel privado. Además establece una distancia entre doña Lorenzana y ella en cuanto a las prácticas heréticas que la excluyen de cualquier culpa frente a las acciones de su ama.

Posteriormente, en su ratificación (mayo 10 de 1613), Polonia Biocho nombra una tercera ocasión en la que fue testigo de la llegada de otros polvos, esta vez de sesos de

asno tostados para otra de las prácticas de su ama. Pero afirma no saber qué ocurrió con ellos (ms 1620 19v). Este tipo de polvos coincide con las declaraciones de Juan Lorenzo sobre el intento de asesinato que doña Lorenza estaba planeando contra su marido, mencionado anteriormente en la declaración de este reo. Este dato confirma la declaración de Juan Lorenzo e inculpa a doña Lorenzana. De esta manera se observa cómo se va concretando la red social que se teje a través de la hechicería a través de la multiplicidad de testimonios que remiten a los mismos eventos desde diferentes perspectivas.

Antonia Medina, mulata, presenta a su ama como practicante y aprendiz de sortilegios del mulato Juan Lorenzo (ms 1620 19v-20r). Esta declarante se destaca como testigo ocular y auditivo del tráfico de materiales y de conjuros y oraciones. Es decir que recibe la información de primera mano; es testigo ocular de los hechos. Esta característica la reviste de un poder testimonial que incrimina directamente a su ama doña Lorenzana. La confabulación de la doña con el mulato genera un espacio al que sólo pueden acceder quienes conocen el lenguaje utilizado. Antonia afirma que: “cuando el dicho Juan Lorenzo hubo juntos los polvos con la mano los santiguaba y hablaba entre dientes sin entenderle palabra alguna de lo que decía ni le oyó decir al dicho mulato ni la dicha su ama decir a esta para qué eran los dichos polvos.” (ms1620 20r). Como Antonia no sabía lo que estaba ocurriendo con esos polvos, su participación en la práctica quedó reducida a ver y oír sin entender lo que el mulato decía mientras santiguaba los polvos. Las palabras ininteligibles junto con lo efímero de los polvos revelan y a la vez protegen el carácter subrepticio de las prácticas de hechicería en el ámbito colonial. En su declaración,

Lorenzana de San Marcello ratifica que doña Lorenzana se valía de los sirvientes para hacer sus prácticas hechiceriles y reconoce su papel como testigos de los hechizos, conjuros e intentos de asesinato de don Andrés (ms 1620 13r).

Además, Antonia aporta información especialmente sobre el conocimiento que su amo Andrés del Campo tenía de las prácticas de su mujer con respecto a sí mismo:

que oyó decir al dicho Andrés del Campo su amo habrá dos años y medio que fue en eso que la dicha su ama entró en el convento que andando el susodicho reconociendo un escrito de la dicha su ama halló un papel del tamaño de la mano con dos o tres hojas y mirándole el dicho Andrés del Campo dijo en presencia de esta dicha y de Margarita /20 v/ mestiza que vive en casa de Barahona que corta madera y vive en frente de berrocas, *por este papel puedo hacer quemar a tu ama* y que aunque vio que el dicho papel estaba escrito no sabe lo que contenía ni el dicho su amo dijo mas de lo que tiene confesado (ms 1620 20r – 20v énfasis mío)

En esta declaración, se destacan tres momentos en los que don Andrés confirma sus sospechas acerca del comportamiento adúltero y hechiceril de doña Lorenzana: a) cuando se da cuenta que es su mujer quien atenta contra su vida, corroborando los rumores que había de esta intención a lo largo y ancho de Cartagena. b) Cuando encuentra un papel donde está escrita una oración de hechicería y reconoce la letra de doña Lorenzana, una vez ésta ya se ha ido al convento de las Carmelitas. La escritura es la prueba fehaciente que inculpa a la doña.<sup>18</sup> c) Cuando clasifica el contenido del papel como herético y sabe que por esa prueba pueden *quemar* a su mujer. Sin embargo, decide no decir nada en ese momento. La opción del silencio de don Andrés indica la necesidad de mantener oculto este hecho porque de lo contrario él se vería afectado dada su posición de escribano real de Cartagena de Indias.

Esta declaración de Antonia es reforzada por la declaración de Lorenzana de Marcello, quien también presencié tal incidente (ms 1620 12v). La concordancia de estas declaraciones muestra la dificultad de mantener encubiertas las prácticas de hechicería, pues como se ha mencionado, la información sobre los acontecimientos en casa de don Andrés y doña Lorenzana circula desde adentro hacia afuera generando un circuito de rumores sobre la situación marital de esta pareja.

En su declaración de Sebastián Pacheco hace hincapié en la circulación de la información entre los habitantes de la casa, en especial de los sirvientes. Pacheco hace una distinción entre los que sí obedecen a doña Lorenzana y de los que tratan de proteger a don Andrés. A este segundo grupo pertenece la negra Joana que se encuentra en Zaragoza al momento de su declaración, de quién sabía que a veces la comida iba con polvos que trastornaban a don Andrés. También nombra a María del Campo, hija de don Andrés, quién lo prevenía de comer ciertos platos ante la posibilidad de sufrir envenenamiento u otras consecuencias físicas o mentales (ms 1620 24v).

En la circulación de información, como se ha observado, los sirvientes cumplían la función de mensajeros, de puntos de enlace, en las redes de comunicación de la hechicería cartagenera. Su importancia radicaba en que su ayuda era imprescindible para la efectividad de la hechicería, pues eran ellos los que conseguían y transportan materiales, cumplían órdenes y tenían la mayoría de la información sobre las prácticas y sus practicantes. En el caso de Lorenzana, juegan un papel crucial tanto en la realización y entrega de los hechizos, las pócimas, menjunjes, como en las declaraciones en contra o a favor de doña Lorenzana, una vez son llamados a declarar por la Inquisición. La

circulación de información involucra el saber hechiceril, los materiales y la disposición de los espacios. Se basa en la delegación de las funciones que permiten la diseminación de las prácticas y de las posibles culpas y castigos que sufrirían los participantes si fueran interceptados por la inquisición.

### **C) El fiscal**

El fiscal Francisco Bazán de Albornoz es una pieza clave en el proceso incriminatorio de doña Lorenzana, al ser el encargado de recopilar la información de los testigos y de hacer las acusaciones directamente contra la rea. De acuerdo con la práctica inquisitorial, esta fase del proceso es una de las que tienen más peso en el momento de dictar la sentencia, ya que es un informe de los motivos del proceso en curso y un examen de las pruebas de los testigos (Pérez Martín 297-298). Ante estas calificaciones doña Lorenzana debe responder y defenderse después de haber confesado. Estas acusaciones revelan hechos, mas no nombres. De esta manera se encuentra un paralelo entre esta relación y las relaciones inquisitoriales de los otros casos cinco casos. Sin embargo, al tener acceso a las declaraciones de los otros testigos, doña Lorenzana identifica las “ciertas personas” a las que el fiscal se refiere, como se observará en el tercer capítulo.

El fiscal emite juicios morales, legales y heréticos sobre las acciones de doña Lorenzana. Afirma que el comportamiento de la rea califica como deshonesto y alejado de la doctrina cristiana. La relación que el fiscal hace sobre doña Lorenzana estaba orientada a la condena y al descrédito de esta mujer frente a los inquisidores. Bazán de Albornoz clasifica a doña Lorenzana no como hechicera sino como bruja, enfatizando en la gravedad de los efectos de sus conjuros, hechizos y oraciones, al decir que tiene pacto

explícito con el demonio “pues con tanta facilidad le otorga lo que quiere, viniendo tan presto a su llamado.” (ms 1620 45r). Esta inmediatez es visible en la interpretación que hace el fiscal de la oración del *señor de la calle*. El fiscal también le pide a los inquisidores que tengan en cuenta la culpabilidad manifiesta de esta rea y de su peligro latente contra el buen desarrollo social:

[...] es cosa pública y notoria que la dicha Doña Lorenzana ha vivido *deshonestamente* que tiene *escandalizada* toda esta república y por su causa se han ofrecido muchas ocasiones de que pudieran resultar *muy graves daños* y siendo necesario podrá V S mandar se reciba información de *su mala vida y costumbres*, la cual es de manera que muchas veces ha querido e intentado dar la muerte a su marido por darse con mayor libertad a sus vicios y deshonestidades (ms 1620 50r énfasis mío)

En otras palabras el fiscal está señalando la amenaza que representa doña Lorenzana por la agencia que detenta en la sociedad cartagenera. Al ser de conocimiento público su comportamiento adúltero, por la relación que mantiene con el sargento mayor Santander, pone en evidencia la necesidad de ejercer mecanismos de control que eliminen cualquier posibilidad de diseminación de este tipo de acciones y actitudes. De este modo, la petición del fiscal es una manera de condenar a esta rea desde antes de oír su defensa. A la vez representa una forma de mostrar las fisuras inquisitoriales, pues a pesar de los intentos por erradicar las prácticas hechiceriles, sujetos como doña Lorenzana las seguían reproduciendo.

De esta manera, la relación del fiscal no sólo se limita a compilar la información que consulta y recolecta en los libros de testificaciones contra doña Lorenzana de Acereto y en los libros de los procesos de otros reos, sino que también emite juicios que, en este caso, van en detrimento de la rea. Por ejemplo cuando infiere por deducción la

verosimilitud de los cargos imputados que: “es muy verosímil que la dicha Doña Lorenzana la quería [la bara] para usar mal de ella en sus hechizos como se dejan entender de los muchos que ha hecho” (ms 1620 47v). Es decir que aunque los testigos no hayan declarado explícitamente ciertas acciones, el fiscal las deduce por el comportamiento ordinario de doña Lorenzana, como queda establecido por la sumatoria de declaraciones. En este sentido el fiscal tiene una función de resumir, responder, reiterar e ir incluso más allá de lo declarado.

### **1.5 Comparación entre testimonios y evaluación de las prácticas hechiceriles: Polvos de sesos de asno y la oración de la estrella**

Una vez las voces de los testigos han sido consignadas es posible comparar la información sobre el comportamiento de doña Lorenzana y sus interacciones sociales basadas en las prácticas hechiceriles. La comparación entre las declaraciones también evidencia el carácter singular de cada testigo en su manera de narrar los hechos. Una vez los testimonios están en manos de las autoridades inquisitoriales, se pasa a una fase evaluativa del material para calificar el grado de herejía de los reos. Dos de los ejemplos que mejor ejemplifican estas dinámicas en el caso de doña Lorenzana son el episodio de los polvos de sesos de asno y la oración de la estrella.

El episodio de los polvos de sesos de asno es uno de los que más involucró personas en el proceso de conseguirlos, aderezarlos y utilizarlos para aliviar las pesadumbres de doña Lorenzana. Fray Gaspar de Herrera, Juan Lorenzo, Teresa Sánchez, Antonia Medina, Sebastián Pacheco, y Polonia Biocho mencionan diferentes perspectivas del valor de los polvos, cuyo uso se concreta en uno de los intentos de asesinato de doña

Lorenzana a su marido, don Andrés. Cada uno de estos testigos se ve involucrado en las diferentes etapas del proceso de los polvos. Juan Lorenzo, Teresa Sánchez e Isabel Noble están implicados en conseguirlos y aderezarlos. Sebastián Pacheco recibe información sobre los polvos y es testigo de los efectos físicos y mentales que éstos tienen en don Andrés. Antonia Media y Polonia Biocho son testigos de la entrega del material y de su utilización. Testigos de los diferentes grupos dan su perspectiva sobre el episodio de estos polvos y revelan así como material e información se pasan de mano en mano, soportadas por las redes de voces que se tejen alrededor de estas prácticas clasificadas como heréticas por la inquisición. Estas prácticas heréticas resultan ser también criminales, de acuerdo con el fiscal Bazán Albornoz. Como este episodio se encuentran varios, realizados con otros materiales (pinipini y calavera humana) y con otros agentes, que actuaban y accedían a las peticiones de doña Lorenzana, dependiendo de la necesidad que ésta tuviera y de la influencia que ejerciera sobre ellos.

Por su parte, la oración de la estrella es una de las que una comisión religiosa nombrada por los inquisidores se encarga de evaluar y declara que “tenía pacto implícito con el demonio” (ms 1620 27v). Esta oración era una de las oraciones más populares en el territorio colonial de Cartagena de Indias. Como consecuencia tenía múltiples versiones, que conservaban la esencia de la invocación de la luna y de la petición de atar a fulano/a, pero que dependiendo de quien la rezara, quien la enseñara y quien la aprendiera, sufría algunas modificaciones. Sin embargo, el mayor contraste en el proceso de doña Lorenzana se encuentra no entre las versiones de los declarantes, sino entre la de éstos y la de la comisión religiosa calificadora del nivel de herejía de tales prácticas. La

versión inquisitorial en su intento de fijación y homogenización desvirtúa el carácter oral y nómada de este tipo de oraciones, trivializando su contenido y a la vez señalando las características heréticas que tiene en su paralelismo con las oraciones católicas.

La siguiente es la versión que evalúa la comisión religiosa conformada por los padres Hernando Núñez, rector de la Compañía de Jesús, fray Carlos de Torres de la orden de Santo Domingo, fray Lucas Ramírez de San Francisco, fray Sebastián de Chumillas, guardián del convento de San Diego, y el padre Antonio Agustín de la Compañía de Jesús:

Estrella luminosa, linda eres y bella un amor y un don me has de otorgar esas dos que a tu lado están por compañeras te las doy de la otra parte de la mar iréis. Los cuchillos de las cachas negras llevareis en el monte olivete entres, tres baritas de cedro negro cortareis, en la piedra de Satanás las amolareis y en la paila de barrabas las sancochareis y al corazón de fulano o fulana se las pasareis y para que se muerda por mí queriéndome bien. (ms1620 27r)

Al comparar esta versión con la declarada por doña Isabel de Carvajal (ms 1620 2v) y que el fiscal Albornoz cita en su relación (ms 1620 45r) se encuentran varias diferencias, entre las cuales la más comprometedora a nivel herético es el pacto explícito con el demonio. Es precisamente la inclusión de este hecho lo que respalda la evaluación de los padres de la comisión y que añadiría gran peso a la evaluación de doña Lorenzana como bruja y no como hechicera, aunque en la sentencia no sucediera de este modo.

Estos dos ejemplos evidencian la multiplicidad de un mismo hecho y por ende su individualidad cada vez que se lleva a cabo tanto dentro de las redes de voces de la hechicería como de la evaluación de sus prácticas. Además revela la ansiedad

inquisitorial por fijar la versión oficial en el archivo, invalidando las demás versiones que circularan fuera del Tribunal.

### **Conclusiones**

Acabamos de considerar cómo las declaraciones de los testigos de las reas acusadas por hechicería en el primer auto de fe reflejan las redes sociales de la hechicería en el ámbito colonial de Cartagena de Indias, particularmente del caso de doña Lorenzana. La estructura inquisitorial provee el material coactivo que intenta controlar las prácticas de hechicería, desmantelando estas redes que se tejen a su alrededor. A la vez, de manera paradójica, el proceso inquisitorial registra el funcionamiento corrosivo de las redes que se crean por la hechicería al darle voz a los declarantes, que en sus testimonios ofrecen distintas perspectivas de las reas. Así, este capítulo identifica y analiza las bases inquisitoriales que en su pretensión de solidez se vuelven móviles y forjan el espacio verbal, textual y físico para que las seis reas procesadas por hechicería durante el primer auto de fe de 1614 construyan y reconstruyan su condición de sujeto transgresor, que es reconocido y registrado por el aparato que quiere eliminarlas.

La disección del proceso inquisitorial enfocada en el análisis de los testimonios que constituyen la fase inicial de la denuncia en estos procesos inquisitoriales proporciona las claves de lectura de una perspectiva de los modos de operación de estas reas, pues aunque la información sea escasa puede aprovecharse y generar lecturas diferentes de este tipo de eventos (Ginzburg 1980:16). En las relaciones de los casos de María Ramírez, Isabel Noble, Francisca Mejía, doña Ana María de Olarriaga y doña Isabel de Carvajal, los testigos, a pesar de ser anónimos por las circunstancias del

documento, revelan las redes de voces generadas por estas cinco practicantes de la hechicería.

Los ejemplos de los testimonios del caso de doña Lorenzana muestran la desfiguración del calco institucional porque implican una burla de los patrones patriarcales y reproductivos atribuidos a la brujería, pues esta mujer a la vez que practicaba la hechicería era joven, esposa y madre, de manera tal que su rol social y familiar era ambivalente.<sup>19</sup> Así, la figura de doña Lorenzana representa un continuo quiebre de la autoridad, al ser la manifestación de una inconsistencia ontológica entre la mujer universal renacentista, la perfecta casada, sus prácticas hechiceriles y la impunidad de su condena.

En las declaraciones de los testigos, el calco institucional de los interrogatorios es la deformación del modelo metropolitano que genera la categoría de hechicera y que al mismo tiempo se ve modificada por la simultaneidad de acciones que realiza doña Lorenzana y la multiplicidad de casillas que ocupa. La modificación del modelo llega al punto de borrar la visibilidad de los paradigmas iniciales. De esta manera, doña Lorenzana funciona como sujeto subversivo y transgresor en proceso de construcción constante que al entrar y salir de las categorías inquisitoriales genera nuevos cuestionamientos sobre la institución que la soporta y la condena. Así, la ambivalencia de estas redes sociales de la hechicería cobrarán mayor importancia en las confesiones voluntarias y en las requeridas de doña Lorenzana, en donde a través de las palabras genera diferentes imágenes que intentan subvertir la hechicería que se le imputa en ejemplaridad, como se verá en el segundo y tercer capítulo. Los ires y venires de doña

Lorenzana se harán evidentes en los caminos y recorridos que configuran las cartografías de la hechicería del cuarto capítulo.

---

### Notas al pie

<sup>1</sup> Antes del establecimiento del Tribunal en Cartagena, también se llevaban a cabo las denuncias y confesiones heréticas. Los encargados de estos procesos eran los clérigos designados por la iglesia central. Este precisamente fue uno de los motivos de las disputas jurisdiccionales que tuvieron que enfrentar los inquisidores cuando llegaron a territorio cartagenero, como se explicó en la introducción. Al respecto del rigor de las sentencias dictadas por hechicería tanto en la metrópolis como en el Nuevo Mundo se debe tener en cuenta que la mayoría de inquisidores no creen en una voluntad deliberada de las hechiceras para realizar sus prácticas, sino que es más bien el resultado de su ignorancia y la flaqueza de su sexo, confiriéndoles una incapacidad de realizar tales acciones sin la guía de un tercero masculino, en el caso de Doña Lorenzana, sería el mulato Juan Lorenzo (Alberro 1999: 107-108). Estas características se conjugaban con un problema de “falta de doctrina” que se trató de solucionar tanto en España como en las colonias con la construcción de iglesias, tribunales inquisitoriales y las acciones de sus correspondientes funcionarios (Kamen 235).

<sup>2</sup> Sobre la discusión sobre la cualidad herética o no de la hechicería ver Henry Kamen “Notas sobre brujería y sexualidad y la inquisición” (1989), en donde presenta cronológicamente las variaciones significativas tanto de la brujería como de la hechicería en el territorio español, las cuales dependían de la ubicación geográfica y del ejercicio político y religioso de cada región.

<sup>3</sup> De acuerdo con Arlette Farge, en las narraciones del archivo, “a través del verbo, se perciben las diferencias, mientras que se definen las apuestas y luego se eligen” (59). En el caso de estas voces femeninas cartageneras, en un ambiente social moldeado por la escritura, por el rigor de la formulación legal, pretenden ser aisladas en condiciones de cotidianidad. Sin embargo, el hecho de que las declaraciones de estas reas y sus testigos (mayoritariamente femeninos) queden consignadas en documentos oficiales las rescata del mutismo. Aquí la escritura de sus actos trasciende el factor de clase, aunque esté determinado por él.

<sup>4</sup> Ante la obligación cristiana de denunciar la herejía, acusar suponía inscribirse en el proceso inquisitorial, puesto que el acusador debe presentar pruebas y dar testimonio fehaciente de sus vínculos con el acusado (Pérez Martín 291-294)

<sup>5</sup> De acuerdo con James Scott, un discurso público concuerda con las aspiraciones normativas del grupo dominante, en este caso los inquisidores. Mientras que el discurso oculto caracteriza el discurso que se da fuera del escenario, detrás de la observación directa de quienes detentan el poder. El discurso oculto consiste en aquellos discursos, gestos y prácticas que confirman, contradicen o declinan aquello que ocurre en el discurso público (Scott 4-5).

<sup>6</sup> Este tipo de vigilancia se inscribe en la dinámica del panóptico que describe Foucault, como se ha explicado en la nota al pie #26 de la Introducción.

<sup>7</sup> Las preocupaciones gubernamentales –de los gobernadores– y eclesiásticas –de los obispos– sobre los valores morales y espirituales de los habitantes de Cartagena de Indias se expresaban en los informes oficiales y en la correspondencia con las instituciones metropolitanas. En estos documentos se señalan cómo desde finales del siglo XVI se desarrollan prácticas paralelas a las estipuladas por las leyes y cómo los vínculos sociales generan hábitos transgresores de la normatividad establecida que se disimulan en la cotidianidad, de manera que había actividades que podían ser catalogadas como ilegales, pero no ilícitas, como por ejemplo en los negocios esclavistas, los referentes a la construcción de las flotas mercantes, al comercio de oro, entre otros (Vidal Ortega 109-112; Ripoll 381)

<sup>8</sup> La “excepción normal” describe los casos de los que se ocupa la microhistoria para dar una perspectiva social más amplia que contemple los matices de una población social que anteriormente estaba excluida del análisis histórico (Magnusson 709-710; Therrien 111). Monika Therrien en su artículo “Espacio urbano de Cartagena en la colonia” (1989) se refiere a la historia social como la rama que estudia la población excluida del estudio histórico tradicional – sectores populares, mujeres, negros, indígenas, entre otros– y analiza la cotidianidad de tales grupos. Es decir que el análisis que aquí se presenta de estas reas de la inquisición se inscribe en un estudio histórico social.

<sup>9</sup> El caso de Isabel Noble se asemeja con el caso de Juana García, negra horra, descrito en el capítulo IX de *El Carnero* de Juan Rodríguez Freyle en cuanto a las suertes y supersticiones que estas mujeres practican para contestar preguntas sobre los pasajeros de las flotas y su comportamiento.

<sup>10</sup> Este documento se halla en el folio 1023, que en apariencia podría ser un error de catalogación, obedece a una estrategia de defensa de Lorenzana por su posición social, como afirma Anna María Splendiani (II, 93). Este acto se puede tomar como un intento fallido por aniquilar el paso de la oralidad a la escritura para silenciar la culpa pública, que la hubiera dejado en el anonimato no sólo textual, sino histórico a esta mujer.

<sup>11</sup> Entre las páginas corroidas por el clima y el tiempo se encuentra la ms 1620 9 recto. La parte desaparecida corresponde a la parte final de la ratificación de Juan Lorenzo en audiencia de la tarde de marzo 27 de 1613. De acuerdo con el cierre formulaico de la ratificación que dice: “Y afirmó ratificaba y ratificó si necesario es lo dice ahora de nuevo contra doña Lorenzana no por odio ni mala voluntad que él tenga, sino por ser así la verdad” (ms 1620 9verso), se deduce que la información desaparecida corresponde a la declaración de nuevo material herético.

<sup>12</sup> Juan Lorenzo, al ser mulato, recibe una pena mayor que doña Lorenzana, fue “sentenciado a 200 azotes y destierro y preso por este santo oficio en la cárcel pública” (ms1620 5v). Este reo le reclama a la inquisición que hay acciones que él no cometió, sino que las hizo doña Lorenzana, pero que “a él le echan la culpa” (ms 1620 7verso). Hecho que evidencia cómo influye la condición racial y la posición socioeconómica de los reos a la hora de la sentencia, pues la línea divisoria entre un curandero, un hechicero y un brujo era arbitrariamente designada por las autoridades inquisitoriales. De manera similar, Juana García, es la única que resulta acusada y castigada por brujería, a lo que ella responde que: “Todas, todas lo hicimos, y yo sola pago” (80). (Rodríguez Freyle 86).

Mientras que las mujeres que le hacían consultas y que practicaban con ella conjuros, lectura de suertes y oraciones salieron impunes por su condición racial de criollas o blancas españolas y su posición socioeconómica. Para un análisis sobre las implicaciones raciales en los intercambios cotidianos del territorio neogranadino consultar *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada* (1998) de Jaime Humberto Borja y “Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810” (2000) de Adriana Maya.

<sup>13</sup> El valor de ser testigo ocular es la posibilidad de dar información que corresponde a una experiencia directa con los acontecimientos, que al narrarla apela a la selectividad de los eventos. Para una ampliación sobre la importancia de este tipo de testigos en la época colonial ver por ejemplo el estudio sobre los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega que hace Margarita Zamora en *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas* (2005). También esta figura del testigo ocular se ve enfatizada en los prólogos de las obras de Gonzalo Fernández de Oviedo *Historia natural de las Indias* (1535); Bartolomé de las Casas *La brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1542); y Bernal Díaz del Castillo *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1632).

<sup>14</sup> La escena de ver los galeones que vienen de España es una de las más repetidas en la literatura colonial que involucra hechicería y brujería. Ver nota # 25 de la Introducción.

<sup>15</sup> La oración de las avellanas declarada por Carlota de Esquivel reza así: “que se tomasen unas avellanas y las partiesen por medio y se picasen el dedo del corazón de la mano izquierda y que con un alfiler se tomase la sangre y se pusiese dentro de la avellana y la volviese a juntar la una media con la otra haciendo con la sangre una cruz en la avellana y juntarla luego las dichas avellanas en la dicha forma las pusiese entre el corazón debajo de la camisa cosidas y puertan a raíz de las carnes y las había de traer nueve días y que después molidas se diesen en caldo o en un huevo a comer a la persona enojada” (ms 1620 16r).

<sup>16</sup> El análisis de las diferentes versiones de la oración del señor de la calle se verán en el cuarto capítulo donde se discute cómo el registro de las oraciones y conjuros rompía la cadena de la circulación oral de las prácticas de hechicería y al mismo tiempo las preservaba.

<sup>17</sup> San Antonio intercede en asuntos del corazón y de esterilidad (Rhodes 62). Al ser Cartagena una ciudad portuaria con gran población portuguesa esta oración era muy popular.

<sup>18</sup> La escritura en papel de información que esté en contra de la doctrina católica es lo que se persigue desde la pragmática de 1558 cuando se trata de contener la marea de impresiones con tinte protestante que se desataron por medio de la imprenta en Europa (Pinto 88). Así, el peligro de lo escrito reside en su circulación y en la posibilidad de diseminar el acceso a su contenido.

<sup>19</sup> Doña Lorenzana diverge del prototipo de la bruja tanto en los tratados inquisitoriales como en la tradición literaria (*Celestina*, *La Camacha*, *La Cañizares*, entre otras): no es una mujer vieja, soltera o viuda, pobre o privada del soporte masculino (Caro Baroja 1961: 151-152; Weyer lvii-lviii; Sempruch 25). La inquisición española concebía a las brujas como “viejas intrigantes, gustosas de hacer daño a sus vecinos, más que seres

---

demoniacos, y en este sentido fue más tolerante que los demás países europeos” (Castillo 16).

## Capítulo II. Declaraciones voluntarias: los primeros bosquejos de ejemplaridad

Este que ves, engaño colorido,  
que, del arte ostentando los primores,  
con falsos silogismos de colores  
es cauteloso engaño del sentido  
Sor Juana, Soneto CXLV A su retrato

El registro de las confesiones de doña Lorenzana y las de sus testigos, consignadas y preservadas en el archivo inquisitorial, crea un espacio textual en el que la impronta de la voz de esta mujer –su discurso– es legible en estos documentos a pesar de las circunstancias coactivas del proceso inquisitorial. Si bien las voces de doña Lorenzana están mediadas por filtros formulaicos inquisitoriales, a través de los escribanos y notarios encargados de registrarlas y de la coacción generada en cada audiencia, estas voces hacen parte de un juego discursivo en el que se despliegan *primores* y *colores*, para tomar prestadas las palabras de Sor Juana, que forman una intrincada urdimbre de argumentos y confesiones que transgrede la univocidad inquisitorial.<sup>1</sup> En este caso, la cautela y el ingenio son características fundamentales de los argumentos confesionales de doña Lorenzana. A través de estas características, esta mujer de la elite criolla logra confeccionar diferentes imágenes de sí misma para desvirtuar sus acusaciones de hechicería.<sup>2</sup>

Una vez establecido el Tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias en 1610, una de las condiciones que los habitantes de esta ciudad y sus alrededores pretenden evitar es la de ser reo de la inquisición. Doña Lorenzana no es la excepción, de manera que elabora estrategias para evadir el proceso inquisitorial: confesar voluntariamente algunas prácticas en las que incurrió matizando el cómo y el porqué.<sup>3</sup> Tales confesiones eran propiciadas por el Tribunal recién establecido con la promesa de recibir indulgencias

por delatar este tipo de prácticas, como se manifiesta en el edicto de fe del 30 de noviembre de 1610, leído en la Catedral de la ciudad.

Doña Lorenzana aprovecha esta oportunidad de hacer confesiones voluntarias desde el refugio del convento de las carmelitas descalzas, a donde había llegado en calidad de novicia tras los intentos fallidos de “hallar paz” entre su marido y ella.<sup>4</sup> Después de un intento de huir con su hijo menor de la casa de su marido y ser descubierta, decide internarse en ese convento en noviembre de 1610 (Tejado Fernández 51). Según arguye doña Lorenzana, este fue el último recurso que utilizó frente al malestar matrimonial que tenía con su marido. Este malestar era causado por las “amistades deshonestas” que don Andrés del Campo tenía con Isabel Aguilar y la mulata Margarita que vivía en su casa.

El hecho de que las confesiones voluntarias tengan como escenario el convento le da cierta inmunidad que va acompañada de la minimización de sus acciones y de la necesidad de descargar su conciencia. Sin embargo, una vez el Tribunal del Santo Oficio evalúa sus declaraciones y tiene acceso a otra información incriminatoria la llama a declarar –nuevamente desde el convento– y luego la manda apresar. De esta manera se observa el paso de la confesión voluntaria a la confesión requerida, el cambio de escenarios y el cambio de estrategias confesionales a las que apela doña Lorenzana a lo largo de su proceso (1606– 1614).

A partir de las acusaciones y los cargos que se le imputan a doña Lorenzana, le correspondería ser catalogada como hechicera. Esta mujer es descrita como una maestra del artificio, de la magia y de la manipulación de las voluntades ajenas, y por ende como una de las peores denigradoras de las normas sociales, morales y religiosas.<sup>5</sup> Esta

catalogación se acentúa con las acusaciones del Fiscal Don Francisco Bazán de Albornoz de cometer “delicias contra Nuestra Santa Fe Católica” (ms1620. 2r y 44v) y de intentar asesinar a su esposo, afirmación que además levanta cargos criminales (ms1620. 44v). Sin embargo, la resolución del Tribunal no corresponde a la gravedad de sus culpas, como se analizará en el epílogo.

Así, además de la sentencia, su consiguiente apelación y la resolución final del Santo Oficio, el registro de las voces de doña Lorenzana y el de sus testigos es particularmente provocador en este caso, ya que las acusaciones a las que se debe enfrentar la hacen oscilar entre hechicera y *mujer ejemplar*. Resulta entonces subversivo en esta fluctuación que doña Lorenzana presente sus prácticas de hechicería como una consecuencia de su ejemplaridad.<sup>6</sup> En el trascurso de sus argumentos, se observa cómo esta rea circula continuamente entre diversos estamentos sociales y roles que desestabilizan los códigos y manuales de conducta social, en especial por su condición de *doña* de la alta sociedad cartagenera. En sus declaraciones –voluntarias y requeridas– y en sus respuestas a las acusaciones del fiscal, doña Lorenzana justifica los actos que se salen de la horma social y ortodoxa alegando que son consecuencia de actos ajenos, como la infidelidad o el maltrato afectivo que recibe de su marido, los falsos testimonios que las personas cercanas a ella le levantan en su contra, o de su propia condición femenina de debilidad y flaqueza del carácter. Según arguye, los actos que le imputan no se originan en su propia voluntad.

En el proceso de construcción de su *yo ejemplar* doña Lorenzana apela a ciertas estrategias retóricas, en tanto armas de persuasión, que constituyen sus declaraciones voluntarias y su defensa ante el Tribunal, las cuales serán la espina dorsal de este capítulo

y del siguiente. Las variaciones de estas estrategias dependen de la coacción bajo la que se encuentre, como se discutirá más adelante. Durante las confesiones voluntarias doña Lorenzana apela a la voluntad declaratoria, las fallas de la memoria, la negación, y el abandono marital como las estrategias que le permiten negociar y matizar su responsabilidad en las prácticas hechiceriles descritas.

Estas estrategias retóricas están regidas por factores barrocos que Mabel Moraña identifica como “opacidad, por el ocultamiento y revelación parcial y ambivalente del sentido y del sujeto individual y colectivo que lo genera, donde la norma (la ortodoxia, el dogma, la autoridad) es constantemente confirmada pero también impugnada por estrategias transgresivas, innovadoras y reivindicativas” (130). Estos factores constituyen un lenguaje cifrado que evidencia el drama de la mujer dividida entre oscuridad y luz, la letra y la práctica de la ortodoxia (Merrim 95).<sup>7</sup> La utilización de estas estrategias retóricas revela las instancias que, mediadas por las prácticas hechiceriles, constituyen la cotidianidad de doña Lorenzana como esposa y madre, como amante y posteriormente como novicia de las carmelitas. También revelan su ingenio en tanto a la manera de relacionarse con las estructuras patriarcales a las que está sujeta.

El propósito de este capítulo es analizar el funcionamiento y las consecuencias de las estrategias retóricas de las confesiones voluntarias de doña Lorenzana y en el momento de su transición hacia las confesiones requeridas, con el fin de observar cómo doña Lorenzana, al sembrar las semillas de la retórica ejemplarizante, pretende auto-excluirse de las prácticas hechiceriles que había realizado antes del establecimiento del Santo Oficio en Cartagena de Indias. De esta manera se logran visualizar los primeros bosquejos de su ejemplaridad.

Esta redefinición del *yo* signa la agencia y la multiplicidad posicional que define el *principio de movilidad* de esta rea. Es decir que la construcción de su ejemplaridad le permite justificar sus desplazamientos tanto a nivel estamental, como entre los límites de comportamiento moral y religioso que impone la ortodoxia. Este principio de movilidad se rige por la tensión que genera la búsqueda del saber hechiceril, su práctica y su dispersión, posibles a través de las redes de hechicería que fueron analizadas en el primer capítulo y que serán visualizadas en las cartografías del cuarto.<sup>8</sup>

La división de este capítulo es tripartita: primero establezco las bases de la ejemplaridad a la que recurre doña Lorenzana y los medios por los cuales esta ejemplaridad se expresa: la voz y la dupla remordimiento-arrepentimiento. Luego analizo las estrategias retóricas que ella utiliza en sus declaraciones voluntarias. Por último estudio en el momento de transición hacia las confesiones requeridas. Las estrategias utilizadas se repetirán una y otra vez con variaciones que se ajustan al tipo de audiencia y de defensa que doña Lorenzana pretende establecer, como se hará evidente en el próximo capítulo. Repeticiones y variaciones que darán como resultado diferentes facetas de la auto-confección de doña Lorenzana por sus propias palabras, sus diferentes autorretratos, y particularmente en este capítulo, los primeros bosquejos de su auto-definición como mujer ejemplar.<sup>9</sup>

Para hacer este análisis de la redefinición de la hechicería de Lorenzana por medio de la construcción de su *ejemplaridad* que evidencia el *principio de movilidad* de esta rea se tendrán en cuenta dos ejes retóricos sobre los cuales gravitan los argumentos y estrategias de doña Lorenzana: En primer lugar, las artes de la resistencia planteadas por de James Scott en diálogo con las tretas del débil que señala Josefina Ludmer, estudios

que sugieren maneras de enfrentarse al poder institucional abordando de manera subversiva el discurso oficial como medio de expresión propio con el fin de negociar y trasgredir los dictámenes condenatorios u opresivos. En segundo lugar, el análisis de Shoshana Felman sobre el papel de las promesas y sus rupturas en los actos de persuasión.<sup>10</sup> Este análisis resulta de gran utilidad, ya que en el tráfico de la hechicería la promesa es el contrato verbal que asegura potencialmente el cumplimiento no sólo de la realización de los actos hechiceriles, sino también de su confidencialidad, pero que se quiebra constantemente y con facilidad.

Para poder desempeñar cada uno de roles femeninos de los que se apropia, Doña Lorenzana se vale de la promesa, como comodín que funciona de múltiples maneras según la circunstancia. Es decir que puede ser ella quien hace la promesa, o a quien se la hacen. La condición fundamental de cualquiera de las promesas que se establecen en este ámbito es la de romperse, incumplirse o cumplirse a medias, puesto que el no llevarse a “feliz” término implica bien la oportunidad de seguir buscando soluciones en la hechicería, o bien la resignificación del comportamiento de doña Lorenzana.

Shoshana Felman cuestiona lo que es una promesa y cuáles son sus consecuencias. Felman tiene en cuenta los planteamientos paradójicos y problemáticos de la promesa que plantea Nietzsche en la *Genealogía de la moral* (1887), al ser el acto por medio del cual se crean sombras entre palabras y acciones (9-10).<sup>11</sup> Paradojas y problemáticas que son generadas por el escándalo de la separación entre el cuerpo y el lenguaje, el escándalo de la seducción y de prometer lo insostenible. Escándalo que en el caso de doña Lorenzana envuelve el compromiso de su palabra para evitar la intervención inquisitorial, que al estar en el proceso las presenta como insostenibles no sólo por la

omnipresencia de esta institución, sino también por su comportamiento ejemplar como buena cristiana. La falla de la promesa es en sí misma el origen de los conflictos que generan las prácticas hechiceriles, surtan o no resultado, porque independientemente de que se logren los objetivos de las oraciones, conjuros, o hechizos, el compromiso y participación en estas actividades se da de parte de los involucrados. Es precisamente el rompimiento de tal compromiso es que genera una estrategia defensiva para doña Lorenzana.

## **2.1 La ejemplaridad: rompiendo el molde desde adentro**

La ejemplaridad obedece, por un lado, a los códigos religiosos, morales y sociales que requieren el seguimiento de parámetros de comportamiento determinados según sea su función social de doncella, esposa, viuda, o religiosa, los cuales determinan en teoría su comportamiento como privado. Por otro lado, esos mismos códigos también le imponen la carga del ejemplo público, generando un efecto inversamente proporcional a los requerimientos masculinos. Tales códigos cuestionan el lenguaje y las prácticas por medio de las cuales se forja el sujeto femenino ejemplar. En tanto la división de espacios privados y públicos y los roles que cada mujer debía asumir dependía de cada etapa de su vida y de suposición socio-económica y racial, las instituciones políticas y religiosas metropolitanas determinaban las categorías de comportamiento femenino. Estas categorías se basaban en la división fundacional de Eva y la Virgen María como los únicos modelos y categorías femeninos que debían ser erradicados, en el caso de Eva, o propiciados en el caso de la Virgen (Socolow 7).

Sin embargo, como Alison Weber argumenta en su artículo “Locating Holiness in Early Modern Spain: Convents, Caverns, and Houses” (2007), la división entre lo público

y lo privado se complica en la práctica, generando espacios en donde las mujeres podían y ejercían agencia e influencia. De tal manera que las leyes, normas de comportamiento y las instituciones que restringen el acceso de las mujeres a ciertos espacios no explican por sí mismas los diferentes niveles de agencia disponible para las mujeres católicas de los siglos XVI y XVII (50, mi traducción). Es decir que es necesario observar el clima local para cada estudio particular que se lleve a cabo, para tener en cuenta las variables que se presentan y así comprender los significados adscritos a la movilidad, visibilidad y acceso que tenían las mujeres de acuerdo a su contexto (51-52). En este sentido, la posibilidad de narrarse que tiene doña Lorenzana en el Santo Oficio confronta los modelos en los cuales ha sido instruida, los de la *mujer ejemplar*, con las acusaciones que recibe como hechicera, generando una construcción narrativa del *yo* que diverge de sus cargos.

Además de la división de espacios y de acciones de acuerdo con la etapa de vida en la que se encuentra cada mujer, la ejemplaridad incluye la preocupación por preservar la pureza de la sangre, que en el siglo XVI y XVII en España y consecuentemente en el Nuevo Mundo, se manifestó en lo que Emilia Navarro ha llamado *manuales de control* (1993), o propagación de ficciones regulatorias, con el fin de prevenir, detectar y reprender todo aquello que se desviara del dogma. Sin embargo, por más de que las compuertas imperiales se cerraran, no era posible erradicar la desviación, por un lado, porque estaba dentro y constituía una parte fundamental para la construcción del imperio español por la movilidad que generaba en términos geográficos y sociales. Por otro lado, porque la voz de aquellos que hacían parte de esa desviación era escuchada y registrada por medio de procesos inquisitoriales, legitimándolos como sujetos.<sup>12</sup>

En principio, la tradición retórica que se encarga de modelar y moldear la ejemplaridad masculina y femenina se basa en la división de ámbitos de acción, público para los hombres y privado para las mujeres, aunque como ya se ha anotado ésta era una división que no se cumplía a cabalidad en la práctica. La vocación, ocupación y pasatiempos del caballero, el hombre renacentista *par excellence* fueron teorizadas, codificadas y registradas en diferentes tratados que se pueden dividir en tres categorías, a saber: el arte de ser un caballero en la corte, el arte de amar, y aquellos relacionados con el gobierno y el manejo de la sociedad, aparte de los manuales espirituales (Navarro 18).<sup>13</sup>

Durante el siglo XVI y XVII en España, Juan Luis Vives, Juan Huarte de San Juan y Baltasar Gracián forjaron la tradición del *exemplum* que no sólo se encargaba de generar una retórica de la ejemplaridad de los medios escritos como cartas, leyes, ordenanzas, sino también, determinaba la conducta masculina en público.<sup>14</sup> Una de las claves del dominio de este espacio era “hablar de manera contraria a la que se piensa” (en Kegl 30). Es decir que se requería a la vez del arte de la apariencia y de la persuasión que regían el arte del *bien decir*.<sup>15</sup>

Contrariamente, a la mujer se le pedía que mantuviera recato en el espacio público y diligencia en el espacio privado, confinándola a un silencio y encierro que la protegiera de su debilidad de carácter y su proclividad al mal. De tal manera, recato y decoro se convierten en dos cualidades de suma importancia en la construcción de la *mujer ejemplar*. La mujer recatada y decorosa se define como aquella que guarda silencio, ya que, según sugiere Fray Luis de León “es justo que se precien de callar todas [las mujeres], así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que

pueden sin vergüenza descubrir lo que saben; porque en todas es, no sólo condición agradable, sino virtud debida, el silencio y el hablar poco” (123). El silencio se refuerza con la necesidad de ocuparse del espacio doméstico por su limitación de entendimiento (123), y que rige la imagen que esboza Peter Stallybrass, de una mujer con el cuerpo cerrado, la boca cerrada y la casa cerrada (127; Navarro 18; Moraña 161; Cruz 1989: 152). Estos encierros y cerraduras se conjugan con la obediencia y sumisión instituida desde el Génesis, a las cuales debía cumplir *la* mujer universal, clasificada como una sola categoría (Kelso en Navarro 19-20).<sup>16</sup>

Textos como la *Instrucción de la mujer cristiana* (1523) de Juan Luis Vives, *La perfecta casada* (1583) de Fray Luis de León, o el *Corbacho o Reprobación del amor mundano* (1438) del Arcipreste de Talavera, entre otros, establecieron cuáles debían ser los lineamientos que rigieran el comportamiento femenino de acuerdo con cada etapa de la vida. En estas etapas, de acuerdo con la doctrina y los manuales, siempre debía estar sujeta a la autoridad masculina, del padre, el esposo, o el confesor (Haraway en Navarro 20).

Sin embargo, doña Lorenzana abre todos los candados, aunque aparenta haberlos tenido siempre cerrados. Cuando está en su casa puede desplazarse, aunque sea *transitivamente* –por intermedio de otros: sus sirvientes, amigos, parientes o conocidos–, tiene la posibilidad de *contaminarse*. Mientras que cuando decide ingresar al convento evidencia su proyecto de regeneración o de limpieza de toda evidencia de hechicería. En el convento, doña Lorenzana recorre su memoria y descarga su conciencia ante el confesor y ante el Tribunal del Santo Oficio. Sin embargo, una vez es procesada como

rea inquisitorial, la exigencia del silencio muda y se convierte en una exigencia de expresión en tanto medida de salvación de su alma.

La exigencia de la palabra pronunciada en cada declaración rige el carácter confesional de estos procesos y reevalúa las condiciones de incapacidad legal que la mujer tenía durante este periodo.<sup>17</sup> Los testimonios de las mujeres que atestiguaron contra doña Lorenzana tenían valor probatorio y eran confrontados con las declaraciones de la rea para confirmar los presupuestos inquisitoriales. Este tipo de injerencia se contrasta con la falta de reconocimiento legal que la mujer tenía frente al estado o la familia para tomar decisiones o emitir opiniones, con excepción de algunos casos de viudez. Las mujeres casadas eran consideradas como niños, sin derechos legales y bajo la potestad del marido (Belsey en Kegl 24). Como resultado, la mujer es relegada al silencio, a un discurso mínimo y discontinuo para evitar el desequilibrio de las estructuras patriarcales (Kegl 24-25). De esta manera, el linaje hechiceril, corrompido y corruptor, amenaza la estabilidad del sistema casticista, que se caracterizaba, en su nivel más fundacional, por generar la ansiedad de preservar la pureza de la sangre. Esta ansiedad funcionaba como punto clave de la reproducción de la fe católica, uno de los cimientos del orden imperial español.

Es precisamente este tipo de ansiedad de controlar la población en donde la práctica de la ejemplaridad no se refleja en los actos cotidianos, pero sí en las palabras frente al Tribunal del Santo Oficio, como ocurre en el caso de doña Lorenzana. En esta ruptura entre actos y palabras, como señala Timothy Hampton, la ejemplaridad queda reducida a un código, al haber sido removida de la realidad social (249).<sup>18</sup> En el caso de la ejemplaridad del comportamiento femenino en Cartagena de Indias, la divergencia entre los códigos y las prácticas radica en la contingencia histórico-geográfica colonial de

la ciudad que incide directamente en la manera de relacionarse de sus habitantes. De esta manera, el carácter portuario de Cartagena de Indias representa una amenaza por el flujo poblacional que alberga esta ciudad, en donde la hechicería ronda la vida diaria de las mujeres de todos los estamentos sociales. La diferencia entre las palabras y las obras es entonces evidente y, en el Nuevo Mundo, se conjuga con la fórmula “se acata pero no se cumple”, discutida en la introducción, se manifiesta aún más entre los argumentos de ejemplaridad y las prácticas hechiceriles.

Además esta divergencia entre obedecer y cumplir en el Nuevo Mundo es la que posibilita la redefinición de la hechicería por parte de doña Lorenzana, a través de la construcción de su narrativa de *mujer ejemplar* como verosímil. Esta verosimilitud es la que le permite deslizarse entre los estamentos de la sociedad cartagenera colonial y trasgredir la ley inquisitorial y la doctrina católica, haciendo uso de un juego de apariencias que es posible en las redes de comunicación de la hechicería, como se vio en el capítulo anterior.

### **Su voz: desestabilizar desde las márgenes**

La lectura del caso de doña Lorenzana que propongo en este capítulo se concentra en las estrategias retóricas que median los roles femeninos de esta mujer como sujeto criollo neogranadino. Para esta rea disimular su desviación por medio de la ejemplaridad resulta aún más desestabilizador del orden colonial, pues la voz de doña Lorenzana no reclama centralidad, o autonomía frente a la inquisición, porque ya la tiene fuera de ella en sus propios términos. Es precisamente entre las márgenes en donde se hace posible el devenir *ejemplar*, el devenir *hechicera*.<sup>19</sup> Es decir que lejos del centro tiene la posibilidad de realizar sus prácticas hechiceriles, desplegar su movilidad social, y así inscribirse en

las redes hechiceriles. Sin embargo, a través del centro dictado por el sistema inquisitorial es donde sus narrativas quedan registradas.

La voz de esta rea narra su cotidianidad en la hechicería justificada por sus recurrentes carencias y necesidades. Esta voz que fuera de la inquisición se pronuncia desde la discreción de evadir la vigilancia inquisitorial, pero que es a través de la intervención inquisitorial que queda consignada en el archivo y es legible.<sup>20</sup> Se mueve dentro de un sistema de reglas que conoce generando diferentes posiciones de enunciación para esquivar el ojo inquisitorial o el yugo marital, revelando su agencia (Franco 29). De esta manera, el que habla es el sujeto descentrado que desestabiliza en el día a día las políticas religiosas y estamentales de esta ciudad portuaria.<sup>21</sup>

A pesar de la reiteración repetitiva de lo formulaico, los elementos que configuran las estrategias de defensa de Doña Lorenzana modifican el peso inquisitorial de los hechos que se le imputan. Las variantes narrativas resultantes son las que le proporcionan la contraposición entre los roles de hechicera, adúltera y potencial asesina, declarados por sus testigos y por el fiscal Francisco Bazán de Albornoz, y su pretendida ejemplaridad en sus papeles de esposa, madre y novicia que postula de sí misma. En esta medida, a la vez que se consigna la retoricidad de dichos elementos, se subvierten los códigos de lo decible, al fijarlos en la escritura, por un lado. Por el otro lado, estos elementos de defensa le otorgan a Lorenzana movilidad social e inquisitorial. Esta movilidad podría pasar inadvertida, borrando la culpa pública, si sólo se tuviera en cuenta la decisión final del Santo Oficio tras la sentencia y apelación, de no ser por las múltiples declaraciones y testimonios que configuran los folios de su proceso.

Así pues, la importancia de este caso radica en el proceso mismo, en donde se redefine la hechicería por medio de la construcción de un *yo ejemplar* que subvierte el sistema inquisitorial cartagenero, al otorgarle la categoría de sujeto femenino hablante, narrado y registrado. Cada audiencia es un episodio confesional que muestra las diferentes posiciones de esta rea según los interrogatorios y las pruebas que tenga que confrontar. Cada página añadida a su proceso le da voz y sus actividades reales o imputadas quedan consignadas y les permiten inscribirse en el archivo inquisitorial.

De no ser por el ejercicio de la escritura que fija la oralidad de las declaraciones de Lorenzana y sus testigos, esta rea hubiera quedada relegada a las estadísticas de las mujeres inculpadas por hechicería en las colonias españolas.<sup>22</sup> Ejercicio y vaivén que son posibles en las porosidades de las declaraciones, y que hacen referencia a las voces ocultas que emergen entre las grietas de los discursos inquisitoriales. De modo tal que en la lectura de sus palabras se redefine un sujeto femenino condenable, condenado y de cierta manera impune, pero perceptible entre las fisuras, puesto que al tratar de desempolvar los archivos y de descifrar la fijación de dicha oralidad se interpela nuevamente a estas reas y sus voces inscritas en un sistema condenatorio que pretende silenciarlas, se hacen no sólo legibles, sino también audibles.

En aras de rastrear las voces es necesario concebir la voz y el registro como medio comunicativo y como resultado final de la comunicación en donde se (re)formula el sujeto confesante en cada audiencia y se revelan las fallas inquisitoriales a la vez, como se mencionó en el capítulo anterior. En otras palabras, el canal comunicativo –voz– se convierte en el mensaje –la (re)formulación del sujeto confesional. En este espacio que forman conjuntamente canal y mensaje, se construye constantemente a la rea como

hechicera desde el punto de vista de los testigos y del fiscal, la cual ocupa el lugar del otro ausente y en sus declaraciones se encarga de afirmar o negar los cargos que se le imputan.<sup>23</sup>

Las estrategias retóricas utilizadas por doña Lorenzana serán analizadas a la luz de los roles que desempeña en su cotidianidad, los cuales están mediados por la hechicería, y que invitan al escrutinio de su proceso inquisitorial de manera minuciosa. Tal lectura evidencia una inversión de la lectura los postulados institucionales, políticos, sociales y doctrinales, en donde se enmarcan las maniobras de esta rea por negociar su calidad de hechicera en términos de *mujer ejemplar*. En este sentido, el registro del proceso inquisitorial, que incluye las declaraciones voluntarias de doña Lorenzana, se presenta como el discurso público, considerado como una pequeña muestra de las relaciones de poder entre los dominadores y los dominados –inquisidores y reos–, en los que se exponen las estrategias y fantasías del sistema dominante según James Scott, que en su producción revela rastros de los discursos ocultos que pueden ser percibidos al decodificar las estrategias retóricas que utilizan tanto reas como testigos en conjunción con los elementos formulaicos inquisitoriales. La tensión entre lo público y lo oculto genera la producción de máscaras y artificios que varían de acuerdo con el nivel de coacción en que se encuentren los declarantes.

Las máscaras y artificios estarían en concordancia con la búsqueda de la satisfacción de los patrones establecidos social, judicial y religiosamente, en los manuales de conducta mencionados anteriormente. En el caso de doña Lorenzana, las múltiples apariencias esbozadas en sus confesiones voluntarias y en las que hace frente al Tribunal conforman progresivamente –declaración tras declaración– un espectáculo de persuasión,

cuya directriz son las manifestaciones del remordimiento, en el que apariencia, falsedad y verdad confluyen y se confunden.

### **Para entrar al andamiaje retórico: Remordimiento - Arrepentimiento**

La puerta de entrada a este andamiaje retórico lo constituye la dupla remordimiento—arrepentimiento, la cual ayudará a entender las dinámicas discursivas que utiliza doña Lorenzana. El primero se convierte en el preámbulo para el segundo. Es decir que la manifestación del remordimiento indicaría una voluntad de arrepentimiento; que probar el remordimiento sería el indicio del arrepentimiento. A la pregunta inmediata de cómo saber cuando alguien está fingiendo su remordimiento, la respuesta no se podría saber de manera definitiva, por ser una cuestión que pertenece al fuero interno que es inescrutable ante los ojos humanos.<sup>24</sup> Pero sí es posible mostrar profunda pena o contrición, por un lado, porque según Tomás de Aquino, un hombre no puede fácilmente medir sus sentimientos propios (Taylor 49).<sup>25</sup> Por otro lado, la vergüenza por los actos cometidos es una prueba de remordimiento.<sup>26</sup> Tal vergüenza debía ser mostrada de cuerpo y palabra, ya que como señala Foucault, el cuerpo de la mujer era el campo de batalla donde demonios y confesores se batían (Taylor 3).

Sin embargo, a partir de Tomás de Aquino, y reforzado en los preceptos tridentinos, la discusión sobre el arrepentimiento, se resuelve en la absolución, al ser la fase de la penitencia que no reside en el que siente remordimiento y arrepentimiento parcial de sus acciones, es decir que ha hecho la una atrición en vez de una contrición.<sup>27</sup> En esta medida quien no sienta remordimiento total, el hecho de manifestarlo parcialmente, le otorga al ministro que recibe la confesión la potestad de absolver y transformar una atrición en contrición. El rigor de la confesión varía en el proceso

inquisitorial, en el cual si las autoridades no veían muestras de remordimiento, arrepentimiento y confesión de las culpas que se le imputan a los reos, recurre a la tortura, que varía también dependiendo del estatus socio-económico de los procesados, como se explicó en la introducción.<sup>28</sup>

A partir de la Contrarreforma,<sup>29</sup> en el ámbito confesional, la declaración de las culpas precede la redención espiritual, tal como quedó instaurado en el cuarto concilio de Letrán (1215) y reforzado en el de Trento (1545-1549 y 1551-1552).<sup>30</sup> El sacramento de la penitencia fue discutido en el XIV acuerdo tridentino (25 de noviembre de 1551). Según este acuerdo, el sacramento de la penitencia se estableció como remedio para aquellos que se entregaran “a la servidumbre del pecado, y al poder o esclavitud del demonio”, luego deben abominar su maldad y aborrecer el pecado “con el dolor de su corazón” (Cap. I). El pecador está justificado por la gracia adquirida en la redención por Jesucristo. Al reconocerse como pecador y temer a la justicia de Dios, recibe la misericordia divina, al tiempo que recibe la posibilidad del perdón divino si al reconocer sus pecados manifiesta su arrepentimiento.

La inquisición hizo uso de esta dinámica en el terreno de la herejía, de manera que para lograr la salvación del alma era indispensable hacer manifiesto no sólo el arrepentimiento sino el remordimiento por las faltas cometidas, para lo cual la voluntad del reo era imprescindible. Una diferencia significativa entre este sacramento de la penitencia y la sentencia inquisitorial es que el proceso confesión-penitencia puede darse tantas veces sea necesario si están arrepentidos: “por la sentencia de los sacerdotes pudiesen quedar absueltos, no sola una vez, sino cuantas recurriesen a él arrepentidos de

los pecados que cometieron.” (Cap. II), mientras que el Tribunal inquisitorial previene a los reos de incurrir en los mismos errores de fe.

El fin último de este sacramento es la reconciliación con Dios, para lo cual el penitente debe seguir los pasos de la contrición, confesión y satisfacción para lograr la absolución. (Cap. III). La contrición en la penitencia, donde se muestra el dolor por haber afligido a Dios (cap. IV). En el proceso inquisitorial, sería el remordimiento el que debe ser manifestado para llevar a cabo una acción tal como la de confesar de sí mismo voluntariamente, alegar inocencia, negociar el castigo, o detener los tormentos.<sup>31</sup>

Sin embargo, el remordimiento y el arrepentimiento toman otro matiz de acuerdo con la sentencia que se recibía. La severidad de la pena dependía del estatus socioeconómico y racial de cada reo. Así pues, lo declarado no se refiere solamente al pasado del declarante sino que también determina su futuro. Si sólo se tuviera en cuenta la sentencia, el estatus del reo, se desdibujaría el valor del remordimiento como directriz de su defensa. Pero, como sucede en el caso de doña Lorenzana su estatus es utilizado en sus confesiones como medio de defensa y también como indicador de su movilidad narrativa al poder conseguir lo que las prácticas de la hechicería requieren a través de terceros.

En esta medida, la diferencia no radica exclusivamente en la prueba del remordimiento y el consecuente arrepentimiento, puesto que doña Lorenzana, al igual que todas las otras mujeres acusadas de hechicería, debían de una manera o de otra, asumir su responsabilidad en los cargos que se les imputaban, como muestra de estos dos procesos internos que debían ser externalizados. La diferencia casuística se encuentra en el análisis discursivo y retórico que surge de esta manifestación verbal, a través de la cual

doña Lorenzana construye su *yo ejemplar* frente al Tribunal inquisitorial, a pesar de sus errores de fe, de acuerdo con las exigencias de los interrogatorios y la confrontación de información dada por los testigos.

## **2.2. Confesiones voluntarias**

En las confesiones voluntarias doña Lorenzana se vale de estrategias como la voluntad declaratoria, las fallas de la memoria, la negación, y el abandono marital para aminorar su responsabilidad ante las prácticas que confiesa. Doña Lorenzana hizo dos confesiones voluntarias que tuvieron como escenario el convento de las carmelitas descalzas de Cartagena de Indias, como se ha mencionado al principio de este capítulo. La primera se dio el 20 de enero de 1611, y la segunda el 6 de febrero del mismo año. Teniendo en cuenta las fechas de la lectura del edicto de fe, hecha el 30 de noviembre de 1610, y sus confesiones, entre las que hay aproximadamente dos semanas, se observa la prontitud con la que el Tribunal acogía las peticiones de confesión voluntaria, a pesar de los desplazamientos que éstas requirieran. En el caso de doña Lorenzana, se conformó un comité inquisitorial que tomara las declaraciones de esta mujer, puesto que ante su condición de novicia descalza no tenía la posibilidad de ir hasta el Tribunal.

En su primera confesión de este tipo, con el fin de esquivar el peso de la ley inquisitorial y siguiendo las sugerencias de carácter mandatorio leídas en el edicto inquisitorial de 1610, doña Lorenzana declara aquellas acciones cometidas antes del funcionamiento de esta institución y que sabe que por ellas puede ser procesada.

### **“Delata de sí Doña Lorenzana de Acereto...” (ms 1620 31r- 35r)**

Al expresar su necesidad de confesarse ante el Santo Oficio, desde su condición de novicia de las carmelitas descalzas, ocupando un espacio conventual, Doña Lorenzana cumple el precepto inquisitorial de declarar las propias culpas para evitar consecuencias

irreparables, por un lado.<sup>32</sup> Por otro, desde su ubicación y profesión de fe se reviste de inmunidad ante un futuro peso del castigo inquisitorial. Desde el inicio, esta rea se está protegiendo al hacer lo debido pero presentándose desde otro ángulo, el de la ejemplaridad en la fe católica:<sup>33</sup>

Que por cuanto doña Lorenzana, mujer de Andrés del Campo escribano público de la gobernación de esta ciudad, *por un papel que ha escrito* a los señores inquisidores dice *tiene cosas que decir y manifestar* en el santo oficio y que *por estar como está moja novicia* en el convento de monjas descalzas de esta ciudad *no podía personalmente* venir a hacerlo al tribunal. (ms 1620. 31r. énfasis mío)

La prueba escrita de su voluntad de decir y manifestar *cosas* ante el Santo Oficio muestra, primero, su nivel estatus socio-económico mediante el saber escribir (hecho que en una ciudad como Cartagena es significativo al tener una población analfabeta mayoritariamente). Segundo, muestra su remordimiento, que resulta fehaciente, a pesar de no poderlo hacer en el Tribunal mismo, por su estado de *monja novicia*, adquirido recientemente, como último recurso para huir de su casa (Tejado Fernández 51-52). El impedimento de movilidad también indica una inversión en la estructura confesional donde el declarante es quien debe acudir a donde el confesor, en este caso el Santo Oficio. Como consecuencia, al tener que ser el estamento inquisitorial el que se desplaza, el cambio de escenario implica un paralelismo en las relaciones de poder en tanto el convento funciona como refugio para doña Lorenzana.

Sin embargo, esta mujer en su calidad de novicia declara sus prácticas hechiceriles de manera pasiva, es decir, no como agente sino como receptora en tanto es motivada por personas y/o males externos y ajenos a su propia voluntad. De esta manera busca matizar sus responsabilidades heréticas. Esta pasividad enunciativa de sí misma entra en tensión con su voluntad confesional, pues ambas acciones parten del *yo*, pero se

inscriben de manera inversa en la estructura inquisitorial: la voluntad revela la necesidad de acatar la normatividad inquisitorial, mientras que las declaraciones en sí mismas, en donde se define como participante tangencial, la eximen del peso de la ley.

Sus declaraciones son la prueba del autoexamen que doña Lorenzana debe manifestar ante las autoridades competentes para la reconciliación con la fe católica, al enunciar la culpa, aunque sea parcial, de algunos de los actos que relata (Brooks 93). Confesar de sí mismo es pues un gesto primordial que indica acogerse de nuevo a la ley de la que se ha alejado el confesante.<sup>34</sup> Al denunciarse a sí misma presenta una prueba fehaciente de su remordimiento, requisito indispensable para negociar las penas en el sistema inquisitorial.

En esta confesión voluntaria otra expresión de su remordimiento es la obligación de “descargar la conciencia” (ms 1620. 31v), a la vez, siendo ella quien declara de sí, cree protegerse de acusaciones futuras. Aunque finalmente no resulte de esta manera y reciba una condena que en principio debe cumplir. En esta declaración recurre a las pesadumbres con su marido, la negación y los escrúpulos, y las fallas de la memoria, como las estrategias confesionales que le permiten construirse como una *mujer ejemplar*.

### **Pesadumbres con el dicho su marido**

Motivada por las pesadumbres que tenía con su marido y por “el deseo de tener paz con él” (ms 1620. 31v), declara haber consultado a varias personas para encontrar remedio a sus problemas. Nombra a la beata Carlota de Esquivel, su amiga la viuda doña Ana María de Olarriaga, el mulato Juan Lorenzo. Acude a estas personas por medio de o en compañía de terceros, valiéndose de la red de hechicería cartagenera por medio del

*desplazamiento propio* o *transitivo* (por intermedio de otros) que le permitía obtener nuevas fórmulas para intentar resolver su situación marital y amorosa.

Se vale de sus esclavos, entre los que nombra a la negra Catalina y deja en el anonimato al negro que va a buscar a Carlota, a su amiga doña Ana Matienzo, a terceros desconocidos, doña Thomasina y otra mujer de quién *no recuerda* el nombre. Además, en la declaración donde involucra a doña Ana María y al mulato Juan Lorenzo, de quienes indica específicamente dónde se encontraban cuando tuvo acceso a la información que le iba a ayudar en su empresa marital: el convento de San Francisco, y en el de San Agustín, respectivamente.

Como se discutirá en el cuarto capítulo, la importancia del espacio radica en la manera en que se ocupa, y en este caso específico, resulta revelador al ser concebidos como espacios sagrados pero utilizados para intercambiar conocimientos paganos. Así pues, la justificación de su comportamiento reside en el abandono de su marido y no en su propia voluntad.<sup>35</sup> Es una reacción generada por el comportamiento ajeno y no una acción con motivación propia.

En primer lugar declara haber tenido noticia de la beata Carlota de Esquivel hacía un año más o menos –tiempo que varía en las declaraciones del mismo episodio durante el proceso– y la mandó llamar con un negro esclavo. El hecho de tener noticias por parte de terceros muestra el funcionamiento de la circulación de la información sobre hechicería, que se relata como una práctica impersonal protegiendo las redes comunicativas. La posibilidad de enviar a su esclavo a buscar a Carlota indica no sólo el estatus socio-económico de doña Lorenzana, sino también el *desplazamiento por transitividad* del que se valía para obtener sus objetivos. Si bien ella no podía salir a la

luz del día a buscar a la beata, sí podía enviar a uno de sus esclavos para que lo hiciera por ella y conseguir la información y materiales que necesitaba para intentar solucionar su situación.

Doña Lorenzana confiesa haber tenido una fuerte necesidad de hallar remedios para aliviar la situación con su marido. Declara que su motivo es legítimo en cuanto se trata de poner paz entre ella y su marido. Sin embargo, al analizar los remedios a los que apela se introduce la duda de querer deshacerse de su marido. En este episodio con Carlota, doña Lorenzana se pone en contacto con la beata para obtener su cocimiento hechiceril –el remedio de las avellanas– por medio de la persuasión.<sup>36</sup>

Este remedio de las avellanas se encuentra descrito también por Carlota de Esquivel en su declaración (ms 1620. 16v); en la acusación del fiscal Francisco Bazán de Albornoz (ms 1620. 49r); más adelante en la publicación de testigos (ms 1620. 63v) y en la respuesta de doña Lorenzana a esta publicación (ms 1620. 68v). La diferencia en estas declaraciones radica en el tiempo en que este remedio fue sugerido por Carlota Esquivel a doña Lorenzana y la descripción de las particularidades del remedio, como se podrá comparar en los próximos dos capítulos donde doña Lorenzana responde a las acusaciones de sus testigos y donde se lee el testimonio de Carlota, respectivamente.

Ante la variedad de declaraciones sobre este remedio, que evidencian la circulación oral que tenía, la importancia de esta persuasión radica en que doña Lorenzana convence a la beata de decirle lo que sabe sobre este remedio, por medio de una promesa, que posteriormente rompería al denunciarla ante las autoridades inquisitoriales: “apretándola más esta declarante le dijo que no había de hacer nada porque no vendría la inquisición y la castigaría pero finalmente asegurándola mucho la

dicha Carlota de Esquivel le dijo que sabía un remedio” (ms 1620. 31v).<sup>37</sup> La *promesa* de estar a salvo del castigo inquisitorial es lo que, según esta declarante, le permite acceder al saber que detenta Carlota, que en este caso era el remedio de las avellanas.

Pero ¿cuáles eran las condiciones que le permitía a doña Lorenzana asegurar la evasión inquisitorial? ¿Su estatus, su condición de doña? Era improbable, como lo asegura más adelante en su narración, cuando le pregunta a la beata cuáles eran los fines de este remedio, diciéndole que: “si era para mal que lo fuere a declarar al Santo Oficio” (ms1620. 32r). Consejo y amenaza que genera en Carlota engaño y perturbación por la ruptura de la *promesa* que la doña le había hecho de inmunidad inquisitorial.

En este punto es necesario tener presente la importancia de la promesa y su ruptura en cuanto al campo semántico genera haciendo viable una situación –compartir el conocimiento hechiceril– que de otra manera no hubiera sido posible. En este caso particular, doña Lorenzana envuelve el compromiso de su palabra para evitar la intervención inquisitorial en contra de Carlota, pues la doña requiere la información para hacer el hechizo. La seducción de esta promesa involucra además un pago a la beata, que al final no se sabe si se lleva a cabo. Pero esta promesa resulta insostenible en el contexto inquisitorial, no sólo por la cuasi-omnipresencia de esta institución, sino también por la necesidad que tiene do Lorenzana de confeccionar su comportamiento *ejemplar* como buena cristiana, que declara las acciones hechiceriles de los demás. En esta confesión declara en contra del saber particular de Carlota.

La segunda persona de quien declara es su amiga doña Ana María de Olarriaga, con la cual hace más o menos cuatro años, según afirma doña Lorenzana, estaba “tratando entre sí de las pesadumbres que tenía esta declarante con su marido” (ms1620.

32r). Doña Ana María le pide la cabeza de un gato prieto para hacer unos polvos que eran buenos para “darlos a comer o a beber al dicho su marido y con aquello sería *bien acondicionado*” (ms1620. 32r énfasis mío). Ser bien acondicionado en esta declaración implica bien encontrar la paz que la rea arguye buscar, o bien privarlo de algunos sentidos o de la vida misma para poder solucionar su vida amorosa con el sargento mayor Francisco Santander.

Esta lectura que se hace posible al tener la compilación de las declaraciones posteriores de esta rea y las de los otros testigos. Es decir, que este sería un ejemplo del giro retórico de la intención hechiceril que deviene ejemplar, al hacer ambigua la motivación principal de las prácticas no ortodoxas: ¿solucionar la situación marital o asesinar al marido? ¿Querer seguir los lineamientos de la perfecta casada o tener la intención de cometer parricidio?

Luego se refiere a la manera de cómo tuvo noticia del mulato Juan Lorenzo, conocido entre sus amigas por sus prácticas hechiceriles, quien le podría dar solución a sus conflictos. Doña Thomasina y otra mujer cuyo nombre dice *no recordar* llamaron al mulato para que se reuniera con doña Lorenzana. Una vez más consigue hacer los contactos necesarios para acceder al saber de la hechicería a través del *desplazamiento transitivo*. La relación que establece con Juan Lorenzo es en principio una relación mercantil: intercambio de bienes materiales o recompensas económicas por encontrar soluciones para sus *pesadumbres* (ms1620. 32v), episodio que se retoma en el tercer capítulo desde la perspectiva del mulato y en el siguiente capítulo desde su posición de rea de la inquisición.

Con estos ejemplos de los intentos de solucionar sus *pesadumbres* no sólo manifiesta la crisis marital que tiene con don Andrés del campo, sino también la posibilidad de circular transitivamente por la ciudad y sus alrededores, como se desarrollará en el siguiente capítulo. De esta manera, denunciar a sus conocidos como aquellos que detentan el saber, desde su perspectiva, la pondrían a salvo de las responsabilidades inquisitoriales, lo cual no resulta ser del todo cierto como lo confirma el desarrollo del proceso.

**La negación, los escrúpulos y las acciones incompletas: no, ni, nunca más**

En esta primera confesión voluntaria, doña Lorenzana también recurre a partículas privativas del lenguaje para eximirse como participante principal de la hechicería. De acuerdo con Josefina Ludmer, con la negación, aquel(la) que niega se acoge al imperativo institucional que determina su comportamiento, al mismo tiempo que erige su treta, que “combina, como todas las tácticas de resistencia, sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro con antagonismo y enfrentamiento, retiro de colaboración” (51-52). En el caso de doña Lorenzana al poder que se acoge es el inquisitorial, y su treta consiste en practicar lo prohibido –hechicería–, redefiniéndolo a través de su narración *ejemplar* de los hechos. Así, al acogerse tiene la posibilidad de reformularlo y esa posibilidad entre palabra que niega y que dice es de la que se vale doña Lorenzana.<sup>38</sup>

En su justificación, la negación se contrarresta con el listado de prácticas ordenadas por la doctrina, la manera de esquivar la responsabilidad como artífice de las prácticas hechiceriles y el juego entre los otros elementos retóricos que utiliza y el silencio, los cuales la libran de la una severidad mayor de las penas inquisitoriales. De manera similar a Sor Juana, doña Lorenzana se vale del *no* ubicado en diferentes

posiciones con respecto al saber y al decir, actividades que “constituyen campos enfrentados para la mujer; toda simultaneidad de esas dos acciones acarrea resistencia y castigo” (Ludmer 48). Doña Lorenzana dice que *no* sabe, *no* dice que sabe y sabe sobre lo que *no* debe decir.<sup>39</sup>

En esta confesión voluntaria nombra seis ocasiones en particular en donde confiesa haber sido partícipe parcial de prácticas hechiceriles en calidad de cliente por sus necesidades matrimoniales, pero que por temor a los efectos que estas prácticas pudieran tener, se abstiene de completarlas. En el caso de la cabeza del gato prieto, Doña Lorenzana niega haber completado las acciones requeridas para que los remedios, conjuros y oraciones se llevaran a cabo, por los escrúpulos que los aderezos e ingredientes le suscitaban.

Una vez doña Lorenzana tiene en su poder los polvos que doña Ana María le envía, declara haber tomado la decisión de *no* usarlos, sino más bien tenerlos guardados “un año teniendo recelo”, luego los encontró en un cajón de vidrio (ms1620. 32r). En esta declaración se evidencia la abstención de completar la acción requerida para el cumplimiento de la práctica hechiceril, en este caso de darle de comer o beber los polvos a don Andrés. Sin embargo, en esta declaración no menciona si al cabo de ese año los usó o no, dejando así abierta la posibilidad de haberlo hecho.

En esta declaración voluntaria doña Lorenzana afirma haber llevado a cabo la suerte del pan, que fue una de las recomendaciones que el mulato Juan Lorenzo le dio a esta mujer para encontrar fin a sus pesadumbres. Esta suerte queda consignada en el registro de las confesiones voluntarias de doña Lorenzana de la siguiente manera<sup>40</sup>:

El mulato Juan Lorenzo “le dijo [a doña Lorenzana] que comprase un pan y un cuchillo y un clavo, todo nuevo y habiéndolo comprado el dicho Juan Lorenzo

armó el pan y echándole muchas *bendiciones* enclavó el clavo por medio del pan y luego puso el cuchillo por el canto del pan hasta topar con el clavo y al tiempo que hacía esto hablaba entre dientes, *sin que esta declarante le pudiese entender aunque hizo muchas diligencias para oír lo que decía*, y teniendo el dicho pan de la forma dicha, hizo que esta declarante tuviese con un dedo por la cabeza del clavo y el dicho Lorenzo con su dedo de la otra parte dijo que *dijese esta declarante Ignacio muchas veces* y el dicho Juan Lorenzo decía *ahorca* y teniendo con los dos dedos de la cabeza del dicho clavo le iba dando vuelta el pan poco a poco había una parte hasta que venía a desmentir de los dedos la cabeza de dicho clavo y el dicho Juan Lorenzo decía /33r/ a esta declarante que si el pan se volvía hacia ella era señal que tenía quien la revolvía con su marido y que si daba vuelta hacia él que no. Y de esta manera le dijo que preguntase *otras muchas cosas*” (ms 1620. 32v-33r énfasis mío).

La gravedad de la participación de doña Lorenzana en esta práctica de la suerte del pan se encuentra en la mezcla de lo sagrado con lo pagano, como se ve por ejemplo con las bendiciones y aquello que hablaba entre dientes. En su defensa, doña Lorenzana señalar que no le entendía, de manera que se excluye parcialmente de esta práctica, puesto que el no tener acceso a la información, probablemente la parte pagana de la suerte, le da una posición de subordinación al conocimiento del mulato. La mezcla de lo pagano con lo sagrado se da en la repetición de movimientos y palabras, tales como ‘Ignacio’ y ‘ahorca’. Al decir una y otra vez estas palabras y al hacer continuamente el que el clavo le diera vuelta al pan, se prepara el terreno para que la información deseada sea accesible: saber las infidelidades de su marido. Es decir que en la fuerza de la repetición se encuentra la esencia de la suerte.

Otra de las recomendaciones que recibe del mulato y que nombra doña Lorenzana es sus confesiones voluntarias involucra una estampa o imagen de Santa Marta, a la cual le tenía que rezar una vez estuviera aderezada por él mientras se le hace una misa.<sup>41</sup> Frente a esta tarea, doña Lorenzana declara tener escrúpulos de las instrucciones que el

mulato Juan Lorenzo le da. La decisión tomada es abandonar la empresa de utilizar elementos religiosos para fines paganos.

La parte del proceso omitida es la oración que ella debía hacer, su participación activa, según declara, mostrando así su temor por las posibles consecuencias: “También le dijo el dicho Juan Lorenzo que estaba aderezada la imagen de la dicha Santa que él le había dado y esta declarante reparando en el vocablo de que estaba aderezada aquella imagen concibió mal y *tuvo escrúpulo* de rezarle y traerla consigo y *así nunca* más le rezó *ni* la trajo más.” (ms1620. 33r énfasis mío). Así el escrúpulo que esta reza sintió hacia las peticiones del mulato la detuvo en la realización completa de la suerte y de la oración.

En esta declaración doña Lorenzana hace referencia también a otras dos de las recetas que preparó con la guía y ayuda del mulato Juan Lorenzo: los polvos de la calavera, mezclada con los dientes y la mollera, los “cabellos y uñas”, y la confección de un muñeco por parte de doña Lorenzana y su aderezo por parte del mulato. Una de las características que estos dos relatos comparten es la desconfianza de doña Lorenzana hacia el cabal cumplimiento de las recetas por parte de Juan Lorenzo. Doña Lorenzana utiliza esta desconfianza en sus declaraciones como la vuelta de la tuerca que indica su carácter *ejemplar* de mujer católica temerosa de mal-utilizar los instrumentos religiosos.

En lo relacionado con los polvos, la doña no confía en que los polvos blancos que le dan el toque final a la preparación de la calavera y los demás ingredientes fuera ara u hostia consagrada, sino solimán. Frente a esa sospecha por el efecto que causaba si lo usaba durante el día, de “ensuciar la plata” (ms1620. 33r), doña Lorenzana le dice al mulato que no lo quiere usar, “no quería dar a su marido los dichos polvos”, que se los podía dar a otras personas (ms1620. 33v). A lo cual el mulato, según afirma doña

Lorenzana, le responde que no es posible, porque sólo funciona para aquel que fue conjurado. Esta negativa ejemplifica una vez más la manera en que doña Lorenzana decide no seguir con la práctica de hechicería hasta el final. Como según declara, tiene un momento de revelación, donde se da cuenta que hay algún detalle que no funciona de acuerdo con los parámetros doctrinales, en este caso el uso del solimán.

Con respecto al episodio del muñeco, los materiales le fueron dados al mulato, doña Lorenzana envió el muñeco y “velas de cera y azufre, y papel pólvora o cohetes hechos y una negra que le ayudase para hacer y disponer estas cosas” (ms1620. 34v). Todo esto lo envió con su esclava Catalina, para que supervisara lo que Juan Lorenzo hacía. Sin embargo, cuando éste fue otro día a informarle cómo había procedido y cuál era el resultado, le dijo que esta negra se había quedado dormida, de manera que “no vio nada *ni* le ayudó” (ms1620. 34v). Este conjuro era para su marido y para alguien más, como doña Lorenzana lo afirma. La diferencia con el conjuro anterior es que aquí no se niega haber llevado a cabo el conjuro. Entonces se da una desviación de la confesión central y al cambiar de tópico, hace otra declaración. Es decir diluye la resolución del conjuro y distrae la atención de los oyentes con otra confesión.

Doña Lorenzana cierra su confesión voluntaria refiriéndose a la suerte del pan nuevamente, pero practicada en otro espacio, en el de la casa de doña Ana Matienzo, mujer del tesorero y su amiga personal, para desligar a su marido. Una vez echada la suerte, en la que doña Lorenzana participó como ayudante por la experiencia que tenía y porque doña Ana “no podía sentarse en el suelo por estar más gorda” (ms1620. 34v), no se encuentra una respuesta contundente para doña Ana. Ante el intento fallido de desligar a ese hombre, Juan Lorenzo le ofrece a ésta un remedio para que “la quisieran bien”. Se

trataba de un óleo *santo*, según el mulato. Afirmación que doña Lorenzana declara no haber creído, por lo que le dijo a su amiga que “no se lo pusiese ni lo tomase con la mano” (ms1620. 34v). Le hizo la advertencia de desatender lo dicho por el mulato.

En esta parte de la declaración, doña Lorenzana no niega su participación como ayudante, pero sí hace énfasis en la advertencia que le hizo a doña Ana de omitir las instrucciones del mulato por no confiar en la procedencia del óleo. Es decir que su acción de participación activa se ve disminuida con la de prevenir a la otra mujer del uso de los remedios que les da Juan Lorenzo. Para terminar esta confesión, dice que de eso *no sabe más*, porque se fue al convento desde donde está dando la declaración.

Esta declaración reúne la confesión de sus prácticas hechiceriles de manera pasiva. Encubre su participación activa con la necesidad que tienen otros de ese tipo de remedios, de servir *simplemente* como ayudante de las prácticas, y de interrumpir su desarrollo, es decir de generar acciones incompletas, basada en la desconfianza sobre la efectividad de los remedios y su partida al convento.

### **Las fallas de la memoria**

La capacidad de recordar implica la de reproducir aquellos que aprendido o experimentado.<sup>42</sup> En el caso de las prácticas hechiceriles es vital para lograr obtener los resultados y poder realizar los procedimientos una y otra vez. Doña Lorenzana en esta audiencia alega debilidad o flaqueza de memoria como muestra de su restringida participación e la hechicería. Particularmente en esta declaración da muestras de su *mala memoria* en su papel de cliente, que como se vio en el apartado anterior deja las prácticas incompletas. Pero como se verá en el próximo capítulo, también recurre a esta estrategia cuando participa como aprendiz y como maestra. En todas las situaciones, da muestras de

una memoria selectiva que narra los inicios de algunas oraciones, pero que no logra registrar toda la información.<sup>43</sup>

Como complemento de la suerte del pan y la oración a Santa Marta, el mulato Juan Lorenzo le dijo a doña Lorenzana que “si quería que se la enseñase y tomarla de memoria y ésta le dijo que *tenía mala memoria*, que si era negocio de padre nuestros y ave marías que ella se los diría” (ms1620. 32v énfasis mío). En esta declaración se encuentra una distinción entre aquello que sí recuerda y que puede reproducir, como las avemarías y los padrenuestros, que dan cuenta de su formación religiosa, y de aquello que no puede retener en su memoria: las *otras* oraciones, pertenecientes al ámbito hechiceril.

Otro día después del episodio de la imagen de Santa Marta, el mulato Juan Lorenzo le dijo a doña Lorenzana que:

si quería tomar de memoria algunas palabras para decir en el rostro a su marido o a cualquier otra persona estando enojado y *esta declarante dijo que sí* que se las dijese y el dicho Juan Lorenzo empezó a decirlas y *aunque no se le acuerdan*, le /33r/ *parece* que comenzó diciendo Marcos de Márquez sé más que y otras palabras de que *no se acuerda porque es muy flaca de memoria*. Luego dijo otras palabras que le decía se habían de decir poniendo los dos dedos, el índice y el de en medio de la mano derecha, y decía con dos termino y con cinco ato la sangre te bebo y *no se acordó de más*. Y de ahí a pocos días *por no lo poder recibir de memoria lo anotó en un papel que no sabe de él ni dónde está*. (ms1620. 33v-33r énfasis mío)

En este pasaje, a diferencia del anterior, se muestra la voluntad de aprender aquello que el mulato le enseña. Pero que no recuerda, sólo el inicio, debido a su flaqueza de memoria. Sin embargo continúa con el relato de lo que decía esa oración, que interrumpe de manera tajante negando la posibilidad de recordarlo. Imposibilidad que funciona como imperativo para fijarlo en la escritura, aunque no sabe dónde está aquel papel. Este papel, tal como se ha visto en el primer capítulo es aquel que don Andrés encontró entre las

cosas de doña Lorenzana una vez ésta se había ido al convento y por el cual le dijo a una de sus esclavas que esa era una prueba para hacer quemar a su ama, si él lo quisiera (ms1620 20v).

Tener un vago recuerdo del hecho, sin saber exactamente qué dice la involucra en la práctica pero de una manera pasiva. Tal como ocurre en el episodio del muñeco, mencionado anteriormente, cuando describe las actividades de Juan Lorenzo: “que para hacer un conjuro, en el cual invocaba los demonios y esta declarante le hizo decir alguna cosa de él y se acuerda que mentaba los demonios, *aunque en particular no se acuerda de lo que decía*” y (ms1620. 34v). Al nombrar a los demonios compromete al mulato en las prácticas de echicería como maestro, ubicándose como cliente en esta ocasión.

En esta medida, seleccionar qué es lo que recuerda y qué es lo que olvida o se resiste a recordar, más que prueba de su flaca memoria, indica que doña Lorenzana sabe quiénes son sus oyentes y tiene la capacidad de dar los lineamientos de la imagen ejemplar que quiere confeccionar de sí misma ante ellos.

Aproximadamente dos semanas después de la primera visita de la comisión inquisitorial, el 6 de febrero de 1611, doña Lorenzana “prosigue con sus espontáneas confesiones” (ms 1620. 35r), las cuales siguen teniendo como escenario el convento. Esta declaración resulta ser de gran importancia en el proceso de construcción de su *ejemplar*, esbozado en el espacio conventual, que, como ya se ha mencionado, es para doña Lorenzana un espacio donde se limpia de las faltas cometidas hasta entonces. Esta rea denuncia la confrontación que tuvo con Juan Lorenzo en el convento, a través de la ventanilla asignada para recibir visitas, sobre confesar la verdad de lo que le ha visto

hacer a este mulato. La voluntad confesional es la prueba de su arrepentimiento y de la necesidad de salvar su alma.

Sin embargo, esta versión se compara con la que el mulato dio en sus declaraciones en contra de doña Lorenzana, en donde afirma que todo aquello que ella tenga que decir en la inquisición es *embuste*, “por lo cual no tenía esta declarante que decir nada y que ya él se había acusado” (ms 1620. 35r). A esta acusación doña Lorenzana declara que sin importar las consecuencias ella: “*no* podría dejar de declarar *lo que era* porque quería más su *alma* que cuanto había en el *mundo*” (ms 1620. 35v énfasis mío). Esta afirmación retoma retóricamente la negación y la conjuga con la necesidad de decir “lo que era” para la salvación de su alma. Esta reflexión obedece los parámetros tridentinos de la penitencia que es el medio de acceso al perdón de los pecados, puesto que se debe rechazar el pecado de corazón (Concilio de Trento Cap. I).

Este llamado a retomar el camino de la salvación del alma no se puede catalogar como conversión, puesto que esta rea ha pertenecido a la religión católica de manera ancestral y sacramental, aunque haya cometido faltas contra la fe, como declara. Sin embargo, este momento de verbalización frente a su maestro de hechicería y la repetición frente al Tribunal, ubican a esta rea en un plano ejemplar que recuerda la conversión de Agustín en las *Confesiones* y de Teresa de Jesús en *Su vida*, en cuanto a establecer un antes y un después que enrola sus vidas en el camino de la religión católica.<sup>44</sup> En el caso de doña Lorenzana este cambio se observa en el hecho de hacerse novicia carmelita.

### **2.3 Cambio de juego: decisiones inquisitoriales, cambio de espacios confesionales**

Tras los primeros votos, o decisiones de los inquisidores después de evaluar las pruebas que se tienen en contra de doña Lorenzana, esta mujer es citada al Santo Oficio

para declarar, ya no voluntariamente (24 de enero de 1613), sobre lo que ha confesado de manera voluntaria dos años antes, en su calidad de novicia carmelita. Le preguntan por su anterior confesión y sobre otras confesiones voluntarias que haya hecho ante otras autoridades eclesiásticas sobre lo confesado ante el Tribunal inquisitorial y ella en un principio *niega* haberlas tenido (ms 1620. 37r). Sin embargo, sobre esta negación se tendrá que retractar y justificar posteriormente, al haber solicitado consejo y confesión al provisor, Don Bernardino de Almansa, cuatro años antes de que se fundara este Tribunal en Cartagena (ms 1620. 74v).

Como resultado de los votos primeros del Santo Oficio (16 de enero de 1613), se manda prender a doña Lorenzana y llevarla a las cárceles comunes y que “se haga su causa con ella” (ms 1620. 36v). Esta orden no se llevó a cabo hasta después de los segundos votos (26 de enero de 1613). En estos últimos votos, se hace evidente que la decisión del Tribunal es procesar a doña Lorenzana: ya no hay marcha atrás, pero según la ley del *decorum* que la ampara a ella por su calidad, por el estatus de su marido y su genealogía la apresaran de manera pública, sí debe haber discreción en su proceso.<sup>45</sup>

La primera resolución de los inquisidores fue darle prisión sin secreto: no importa donde esté hay que buscarla y prenderla “el cuerpo de la dicha doña Lorenzana de Acereto, mujer de Andrés del Campo, donde quiera que la halléis, aunque sea en iglesia, monasterio, u otro lugar sagrado” (ms1620. 37v). A pesar de haber aminorado el nivel de escándalo público en su detención, la ley debía ser cumplida: es decir que se hizo el despliegue legal, sin desaparecer la ley, pero el trato estuvo de acuerdo a su condición socio-económica (Gacto 183).<sup>46</sup> Le pareció mejor a los inquisidores llamar a la dicha doña Lorenzana y encarcelarla cuando fuera el alguacil la fuera a prender, con el fin de

evitar publicidad e inconvenientes estando en el convento (ms 1620. 37v). Este acto debía hacerse con el máximo sigilo evitando un escándalo que pudiera perjudicar principalmente a su marido.

De esta manera existe una disonancia entre el papel que doña Lorenzana se otorga en sus confesiones voluntarias, como mujer ejemplar que al denunciar algunas prácticas de hechicería descarga su conciencia y colabora con la inquisición, y el que recibe al ser citada, después de revisar las pruebas que ha venido recogiendo la inquisición por medio de los testimonios de otros y por las conjeturas del fiscal. En consecuencia, se genera un cambio de juego que se refleja en el cambio de los espacios confesionales y de las estrategias utilizadas por la ahora rea de la inquisición cartagenera.

En las subsecuentes audiencias se hacen evidentes otras fisuras narrativas que redefinen constantemente el *yo* femenino condenado, poniendo de manifiesto su voz subversiva que intenta escapar del peso de la ley por medio del despliegue de estrategias retóricas de defensa. Aunque el encarcelamiento podría ser visto como un retroceso, es el espacio que le permite rearticular sus estrategias defensivas y confeccionarse nuevas imágenes de *ejemplaridad*.

Los mecanismos de defensa que esta rea utiliza se inscriben en el precepto tridentino del reconocimiento de la culpa como signo esencial de arrepentimiento, bajo el cual se incrementó el escrutinio del fuero interno y una relación más estrecha de la dupla pecado/salvación. Para reconocer y analizar la magnitud de los mecanismos que forjan el *yo ejemplar* de Lorenzana es necesario observar la capacidad de mostrar la voluntad de arrepentimiento y remordimiento en sus declaraciones. Además de recurrir al arrepentimiento, Lorenzana recurre en este encuentro con la inquisición a elementos

como la buena o mala memoria. Así una vez el Santo Oficio toma una determinación los términos del proceso cambian y de igual manera cambian los espacios que esta rea entra a ocupar –cárceles comunes y cárceles secretas– y la posición desde la que los ocupa, como rea de la inquisición, no ya como doña, ni como novicia, sino como hechicera.

### **Conclusiones**

En el proceso de encontrar el saber hechiceril, aprenderlo y reproducirlo, doña Lorenzana pasa por diferentes etapas de cliente, aprendiz y maestra de la hechicería. Instancias que técnica y fácticamente se contraponen a la construcción de su yo ejemplar, pero que retóricamente se legitiman a través de la ejemplaridad que se autoatribuye en estas confesiones voluntarias a través de la necesidad de hallar paz con su marido, de la negación y los escrúpulos, y de las fallas de su memoria. Al salirse de su acusación de hechicera y construir su ejemplaridad, Doña Lorenzana está usurpando el imaginario de la mujer ejemplar moral, social y religiosamente, justificando sus acciones por medio de ciertos giros retóricos, a través de los cuales al hablar se narra, al callar es narrada. De forma tal que su doble construcción de practicante de hechicería y mujer ejemplar queda consignado en el archivo.

El hecho de que su movilidad y su agencia queden registradas inquisitorialmente evidencia el espacio expresivo que se genera desde la represión del Santo Oficio, que de no ser por el volumen de su proceso quedaría en el anonimato. Es decir que se trata de un registro oblicuo que legitima sus narrativas en tanto que en su intento de erradicarlas las hace legibles. A partir del cambio de juego, las condiciones confesionales van a ser distintas para doña Lorenzana como se verá en el siguiente capítulo, donde pasa a ser rea de la inquisición y por lo tanto sus confesiones ya no serán voluntarias, sino requeridas.

En esas confesiones, se observará cómo audiencia tras audiencia la confección de su ejemplaridad va a tomar distintos matices de acuerdo con las estrategias que utilice.

---

### Notas al pie

<sup>1</sup> La voz de doña Lorenzana y sus testigos son mediadas por la pluma del escribano, pero no por esta característica dejan de ser menos válidas. De hecho, como afirma Arlette Fargge en *La atracción del archivo* (1991), en los archivos es donde se encuentra una multiplicidad de los rostros del pueblo, que: “se destacan de la multitud, sombras chinescas sobre los muros de la ciudad.” (46). Al desempolvar esas sombras, las voces de mujeres como doña Lorenzana comienzan a ser inteligibles.

<sup>2</sup> Cautela según el *Tesoro de la Lengua* de Covasrubias significa: “el engaño que uno hace a otro ingeniosamente, usando de términos ambiguos y de palabras dudosas y equívocas. [...] Cauteloso: El recatado que no se deja engañar y previene con bastantes diligencias en cuanto le es lícito, otras veces se toma en mala parte.” (fol 145v). A pesar de que el *ingenio* era una característica masculina, como indica Juan Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios* (1575), Doña Lorenzana, en sus confesiones tanto voluntarias como requeridas, cumplía y superaba las condiciones de docilidad y memoria requeridas para poner en práctica el ingenio (Capítulo I).

<sup>3</sup> Con respecto a la necesidad de evitar el castigo ver Foucault y Benassar quienes indican que al establecerse, el sistema de vigilancia inscribe a los vigilados en un sistema de temor al castigo que en su mayoría actúan de determinadas mareas para evitarlo o evadirlo. En el ámbito cartagenero inquisitorial Karla Escobar plantea que el temor que pretendió establecer el Santo oficio en Cartagena se basa en una pedagogía que gobernaba lo público, lo privado y lo interno de acuerdo con los planteamientos europeos. Su análisis de los sentimientos “implantados a partir de la evangelización bajo el manejo de diferentes temores” (35), también se puede leer como estrategias retóricas de los reos que conocen el sistema, según las cuales negocian su sentencia y muestran su agencia.

<sup>4</sup> El convento de las carmelitas descalzas en Cartagena de Indias fue fundado por doña María de Barros y Montalvo por medio de la autorización de la cédula real del 13 de diciembre de 1606, cuatro años antes de que doña Lorenzana entrara como novicia. Doña María es la abadesa nombrada en este caso que atestigua primero a favor de doña Lorenzana y luego añade varios detalles del comportamiento de esta novicia como se verá en el tercer capítulo.

<sup>5</sup> El proceso inquisitorial se abre en 1610, año en que comienza a funcionar el Santo Oficio en Cartagena de Indias. Sin embargo, la primera confesión de algunas actividades hechicileras de esta reo se da en 1606 frente al provisor Don Bernardino de Almansa, que no menciona hasta la audiencia del 8 de junio de 1613 como reo de la inquisición, porque lo había considerado “cosa juzgada” y por lo tanto ya absuelta y pasada (ms 1620 74v). Los inquisidores y el fiscal tienen acceso a esta información que al sumarla a sus confesiones voluntarias y a las declaraciones que hasta el momento generan una gran cantidad de cargos que la ubican cada vez más en el radio de la hechicería.

<sup>6</sup> La subversión de la oscilación entre hechicería y ejemplaridad radica en la repetición de las estructuras de poder para insertar la variación, o lo que en términos de Luce Irigaray

sería el juego de la repetición estratégica donde lo especular y lo especulativo entran en una dinámica altamente subversiva de la crítica del discurso (Braidotti 131).

<sup>7</sup> Mabel Moraña señala estas características barrocas en la obra de Sor Juana y considera la escritura de esta mexicana como paradigma de la tensión entre las contradicciones entre lo público y lo privado, “pensamiento y palabra, fe y razón, clausura y apertura” que encarnan el siglo XVII novohispano (130). En esta medida se ve cómo doña Lorenzana es una mujer que conoce los códigos de su tiempo.

<sup>8</sup> La tensión entre el saber y la manera de adquirirlo, generarlo y reproducirlo es analizada por Yolanda Martínez San Miguel con respecto a Sor Juana Inés de la Cruz en su libro *Saberes Americanos* (1999), específicamente con respecto a la encrucijada a la que se enfrenta al tener que decidir constantemente entre el amor al conocimiento y al deseo de salvación (41).

<sup>9</sup> La auto-confección de doña Lorenzana remite al término “self-fashioning” acuñado por Frederick Luciani con respecto a la obra de Sor Juana, en su libro *Literary Self-Fashioning in SorJuana Inés de la Cruz* (2004), que a su vez remite al libro de Stephen Greenblatt *Renaissance Self-Fashioning* (1980). La auto-creación a la que alude Luciani implica una permanente construcción de Sor Juana de sí misma por medio de su obra, tematizando el acto literario con referencia a sí misma (16). Con respecto a doña Lorenzana, la auto-confección que propongo es discursiva y preventiva en las confesiones voluntarias, y defensiva en las declaraciones referidas, como se verá en el siguiente capítulo. El punto de convergencia entre los retratos y autorretratos sorjuaninos y los que esboza doña Lorenzana es la recreación y modificación del tópico renacentista de retratar(se), en tanto que al decir deniega. Doña Lorenzana al decir de sí la ejemplaridad, niega sus cargos por hechicería, o los matiza. De esta manera se plantea un sujeto en tránsito. Tal sujeto se problematiza en términos de la distancia que el juego de perspectivas crea, porque transforma las relaciones jerárquicas que la inculpan, pero que al registrar su voz la legitiman.

<sup>10</sup> J. L. Austin fue quien inició el estudio de los actos de habla e introdujo el término “performativo” como las expresiones que no tiene como función informar o describir, sino realizar, llevar a cabo un acto a través del proceso mismo de su enunciación, en *How to do Things with Words* (1962). Su estudio fue reformulado, refutado y seguido por una variedad de autores entre los que se destacan John Searle en “Reiterating the Differences” (1977), Jacques Derrida en “Signature, Event, Context” (1977) y *Limited Inc.* (1988), Emile Benveniste *Problems in General Linguistics* (1971). El estudio de Shoshana Felman toma como punto de referencia material literario, el *Don Juan de Molière*, que en tanto análisis retórico de la narración de la construcción de don Juan, es posible encontrar puntos de convergencia a nivel estratégico retórico en el caso de doña Lorenzana. Esos puntos son reconocibles en los actos perlocutorios, que son los que generan efectos en el interlocutor, ya que la ruptura de actos como las promesas el acto perlocutorio genera una frustración en el sujeto al que se le incumple (Austin 101-102; Felman 18). Los actos infelices son aquellos que fallan en conseguir lo performativo del acto. Es aquí donde doña Lorenzana y don Juan se sitúan.

<sup>11</sup> Con respecto a la promesa, Nietzsche, en el segundo tratado ““Culpa”, “mala conciencia” y similares” de *La genealogía de la moral*, afirma que es una de las paradojas que la naturaleza le ha impuesto al ser humano, en la medida en que la

capacidad de prometer actúa en dirección contraria a la fuerza de *la capacidad del olvido* (75). De esta manera, romper las promesas se convierte en lo natural, pues mantenerlas implica una “memoria de la voluntad” (76) querer lo querido una vez de manera regular y consistente. Es precisamente en el ajustarse a la regla de donde surge la responsabilidad y su medida de valor. En este sentido, cuando doña Lorenzana rompe la promesa que se inscribe en el ámbito de la hechicería recupera su responsabilidad con la ley cristiana y recobra su valor como mujer ejemplar, autoexcluyéndose de la culpabilidad herética.

<sup>12</sup> En términos de Jean-Luc Nancy, ser escuchado es una inclinación hacia una apertura de significado, un corte en una indiferencia sin sentido, al mismo tiempo hacia una reserva que es interior y posterior a cualquier puntuación significativa (27). En este sentido, el espacio de la declaración –confesional y testimonial–, además de ser parte sustancial del proceso inculpativo y probatorio, implica darle valor a las palabras que están siendo pronunciadas por sujetos.

<sup>13</sup> Ruth Kelso, *Doctrine for the Lady of the Renaissance* (1956) ofrece una bibliografía más amplia de los tratados de conducta masculina y femenina durante el renacimiento.

<sup>14</sup> Juan Luis Vives con *Introductio ad sapientiam* (1531) y Juan Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios* (1575) señalan la *prudencia* como la ejemplaridad del comportamiento masculino para cultivar la virtud y desarrollar el ingenio. Por su parte Baltasar Gracián, como señala Timothy Hampton, rechaza totalmente los terrenos de la historia y presenta tipos ideales como el discreto y el héroe, cuyos actos guían de manera descontextualizada (296). Otro modelo de conducta masculina se observa en Antonio de Guevara con el *Reloj de príncipes* (1529), una novela didáctica que delinea el deber ser de los gobernantes inspirado en el modelo de sabiduría y virtud de Marco Aurelio.

<sup>15</sup> En oratoria, el arte del bien decir tenía como fin persuadir al público oyente con argumentos lógicos que requerían un entrenamiento de la memoria y los modos del lenguaje del orador. Los lineamientos de Cicerón en *De oratore* y de Quintiliano en *Institutio oratoria* fueron retomados por los humanistas españoles durante el siglo XVI y XVII.

<sup>16</sup> Fray Luis de León dedica el capítulo XVI a la necesidad del silencio como reflejo de la prudencia y del buen carácter de la mujer. Por su parte, Juan Luis Vives, en el capítulo X sobre la virtud de la mujer y los ejemplos que debe imitar, se refiere al aprendizaje de “las virtudes de su sexo en general” de las lecturas que haga o que oiga, de tal manera que al castidad debe ser la principal virtud que debe cultivar. La castidad, derivada de la vergüenza o pudor, según este último, es “el velo que cubre el rostro por medio del cual la naturaleza y la razón cubren el cuerpo corrupto y la carne pecadora, causados por el pecado original” (113). Estas posturas evidencian la imposición de una presencia silenciosa y obediente que respalden la virtud exigida a la mujer para otorgarle la categoría de ejemplar. En el caso de doña Lorenzana, silencio y castidad son los elementos que son cuestionados por sus testigos y que al ser rea inquisitorial trata de enmendar por medio de sus confesiones. Sin embargo al utilizar la palabra como medio que destruye el silencio crea una paradoja de defensa transgresión en la mayoría de sus audiencias. Cabe aclarar que cuando se le pide hablar o declarar más sobre un determinado evento, doña Lorenzana opta por el silencio. En ambas ocasiones es ella quien ejerce el poder sobre su público y revela su agencia.

<sup>17</sup> En el caso inquisitorial, la trasgresión herética por hechicería tenía una doble función. Por un lado, era la herramienta que permitía inculpar a las mujeres sospechosas de prácticas de hechicería. Por otro, era la puerta que les permitía ser reconocidas como sujetos. En el caso ordinario, la capacidad jurídica se manifestaba en los testimonios como en las confesiones de las mujeres que inculpaban e inculpadas por hechicería. En el caso particular de las indígenas, se conservaba este reconocimiento jurídico, reforzado por el filtro masculino del “defensor de los nativos”, quien abogaba por la inocencia de sus defendidas y las instaba a la confesión. En el caso de doña Lorenzana las voces femeninas rondan el proceso de principio a fin al tener nueve testigos mujeres de once que declararon en su contra.

<sup>18</sup> Esta divergencia entre palabras y obras la estudia Timothy Hampton en su libro *Writing from History* en el capítulo dedicado a Cervantes, en donde la separación entre unas y otras en el ejemplo de don Quijote se basa en el código caballeresco a comienzos del siglo XVI español (249-251). Como señala Hampton: “un argumento central del humanismo es que la excelencia retórica podía promover la acción moral, es parodiada por medio de su contradicción” y esa contradicción es encarnada en don Quijote (251). De manera semejante, doña Lorenzana subvertiría este axioma humanista, al mostrar que su argumentación retórica, que pretende promover la acción moral, diverge de sus acciones cotidianas, según las declaraciones de sus testigos y las acusaciones del fiscal.

<sup>19</sup> La noción de devenir deleuziana crea y multiplica las diferencias, hace posible la coexistencia de opuestos y la eliminación de diferencias tangenciales, gracias al esquema rizomático en donde se originan diversas posibilidades de un mismo sujeto. Como señala Braidotti, el espacio del devenir es un espacio de afinidad y simbiosis entre partículas adyacentes (114). Las formas de mujer ejemplar o mujer hechicera no se excluyen como tal en la práctica, sino que se crea una zona de proximidad entre una y otra por la relación de movimiento y quietud que se genera entre las características de cada categoría (Deleuze 1987: 275). Sin embargo, como analiza Braidotti, la propuesta deleuziana de devenir-mujer como punto de partida para el devenir en sí mismo resulta problemática porque propende a una eliminación de las diferencias sexuales, de donde parte el feminismo radical, como en el caso de Irigaray y Kristeva. La falla fundamental de Deleuze al definir el devenir-mujer, según Braidotti, es que no toma en cuenta la especificidad histórica y epistemológica del punto de partida del feminismo radical (117). Sin embargo, para la lectura del caso de doña Lorenzana la noción del devenir como espacio de afinidad es útil en la medida en que esta re-a puede de/re/construirse por medio de la contigüidad de las características entre una y otra sin oponerse de manera radical, excepto en su elección del silencio o las negativas totales.

<sup>20</sup> De acuerdo con Foucault, la creencia de que la libertad se alcanza a través de la confesión muestra que se está atrapado en la trampa interna de la confesión y que es deseable estar atrapado en ella. Sin embargo y por su noción invertida del funcionamiento del poder, tal autoengaño permite seguir con la confesión (1997: 60). En el caso de doña Lorenzana evadir la inquisición y ser re-a evidencian la trampa confesional, pero es en ella donde es posible enunciarse como sujeto ejemplar y redefinir sus prácticas de hechicería.

<sup>21</sup> Para la definición de agencia que se está utilizando a lo largo de esta tesis ir a la nota al pie número uno de la introducción.

<sup>22</sup> Aunque el ejercicio de (re)lectura de las confesiones inquisitoriales se distancia de la inmediatez de la pronunciación discursiva de estas reas, el hecho de desempolvar los archivos y tratar de descifrar la fijación de dicha oralidad en las páginas de sus procesos interpela de otra manera a las reas acusadas por hechicería en el contexto colonial de Cartagena de Indias a principio del siglo XVII. El valor del registro de la voz es explicado por Baltasar Castiglione en *El Cortesano* (1528), traducido al español por Juan Boscán en 1534, cuando afirma que la escritura es una forma de hablar que queda registrada. Para Castiglione las palabras quedan a juicio del que lee.

<sup>23</sup> ‘Comunicación’ aquí se tendrá en cuenta en el sentido derridiano implica una relectura de los términos de Roman Jakobson mensaje y canal (Derrida 1988: 1-3).

<sup>24</sup> Es decir que existe la posibilidad de fingir o arrepentirse falsamente, o confesar falsamente. Como señala Peter Brooks, la falsedad es posible porque la falsa referencialidad de la confesión puede ser secundaria al hecho de confesar (21). Sin embargo, para Foucault este tipo de confesiones son atípicas y por ende las deja de lado en su estudio, como señala Chloë Taylor en *The Culture of Confession from Augustine to Foucault* (2009). Para Derrida, en la *Historia de la mentira*, ninguna confesión es comprobablemente verdadera, se debe desconfiar de ellas. Para Brooks, aunque haya falsedades o errores en los textos confesionales con respecto a los eventos y a los hechos, no quiere decir que el autor fallara mintiendo en el contexto de su empresa (Taylor 96). El acto de confesar es verdadero, aunque lo sean o no los motivos del confesante. Así al tener 106 folios del caso de doña Lorenzana se tiene el registro de las confesiones de esta rea y de sus testigos. Su existencia más que cuestionar la veracidad de las confesiones, revela la manera en que éstas fueron dadas y cómo afecta la construcción de ese *yo* que está siendo juzgado.

<sup>25</sup> Como indica Taylor, en respuesta a las penas más suaves en la tardía edad media, experimentar pesar genuino o contrición en vez de la voluntad de sufrir penurias garantizaba el perdón (49). Durante el siglo XIII el debate teológico se dividía entre aquellos que creían que la pena o el pesar del alma de alguien sólo puede ser juzgado por Dios, como Abelardo, Hugh de San Víctor, Alain de Lille, o Gracián; y aquellos que argumentaban que la intervención de un sacerdote era necesaria para asegurar el perdón de los penitentes, como Duns Scots y Tomás de Aquino (51). Una vez aparece el confesionario, en el siglo XVI la experiencia confesional cambia en la medida en que el pecado estaba enfocada más la relación del pecador con su conciencia, que la sumisión a la ley de Dios (50). Con la institución de los primeros tribunales inquisitoriales después de 1199 por el Papa Inocencio III, la confesión era requerida y se podía extraer por medio de la tortura. El silencio era considerado una prueba de culpabilidad y justificaba el castigo (55). Posteriormente los mecanismos de detectar y provocar el remordimiento y el arrepentimiento se van perfeccionando con la institución del Santo Oficio Español a partir de 1478, los cuales se siguen basando en el temor y la tortura. Sin embargo, como se puede observar en las fichas bibliográficas de los instrumentos de tortura exhibidos en el actual Palacio de la Inquisición de esta ciudad portuaria, la mayoría de ellos no fueron utilizados. Este hecho muestra que su existencia contribuía a la pedagogía del temor de la que habla la historiadora colombiana Karla Escobar en *"Estructuras de sentimientos y experiencias de los sentidos": el manejo de los temores en el tribunal inquisitorial de Cartagena de Indias, 1610-1660* (2006).

<sup>26</sup> Para comprender el remordimiento es importante tener en cuenta la perspectiva de Nietzsche, para quien la pena “poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de la culpa*, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada “mala conciencia”, “remordimiento de conciencia” [...] El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores. [...] Vistas las cosas en conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exagera el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia” (Nietzsche 105 énfasis en el original). Al utilizar el condicional hipotético, Nietzsche sugiere la ineficacia de la pena, por la consecuencia que más adelante encuentra: aumentar la resistencia.

<sup>27</sup> De acuerdo con el Concilio de Trento, la contrición se define como el arrepentimiento por amor a Dios. La Contrición imperfecta, “llamada atrición, por cuanto comúnmente procede o de la consideración de la fealdad del pecado, o del miedo del infierno, y de las penas; como excluya la voluntad de pecar con esperanza de alcanzar el perdón; no sólo no hace al hombre hipócrita y mayor pecador, sin que también es don de Dios, e impulso del Espíritu Santo, que todavía no habita en el penitente, pero si sólo le mueve, y ayudado con él el penitente se abre camino para llegar a justificarse.” (cap. IV)

<sup>28</sup> Nietzsche recuerda que “el capital concepto moral, “culpa” (schuld) procede del muy material concepto de “tener deudas” (schulden)” (82) y que la pena se impone en los comienzos no por la responsabilidad de los actos, sino como reacción a los perjuicios recibidos, de tal modo que el castigado debe compensar al agraviado que puede ser material o por medio del dolor, que signa la relación contractual entre acreedor y deudor (82-83). En esta medida “[l]a compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad [...] sin crueldad no hay fiesta” (85-87). Sin embargo el cristianismo justifica el sufrimiento a través de la maquinaria de salvación (89). Así el reconocimiento de las culpas por medio de la manifestación del arrepentimiento implica mostrar el dolor que sea equivalente al perjuicio causado a la doctrina cristiana. Lévinas en “Towards the Other” afirma que no hay perdón posible sin obtener el apaciguamiento del ofendido. Porque el perdón depende del ofendido. No hay perdón posible si la parte culpable no lo busca. La parte culpable debe reconocer su falta. La parte ofendida debe querer recibir las súplicas del ofensor (En Taylor 180). Por lo tanto es necesario que hay una prueba de arrepentimiento para que se desencadene el perdón. Por tal razón, la prueba maestra era la confesión: arrepentimiento y aceptación de la culpa abren la posibilidad del perdón. Esta lógica opera de manera clara en los procesos inquisitoriales, en donde la confesión de la culpa y las muestras de arrepentimiento son claves para negociar las penas.

<sup>29</sup> Con la Contrarreforma se buscaba renovar la Iglesia y detener la expansión de los protestantes. De esta manera se agudizó no sólo la vigilancia social, sino también la eclesiástica para recuperar el terreno perdido con la Reforma protestante (Concilio de Trento; Arenal y Schlau 1989; Sarrión Mora, 1995).

<sup>30</sup> Durante el concilio de Letrán (1215), la confesión se instituyó como obligatoria y pública por lo menos una vez al año. A partir de entonces, la confesión se instituyó en función de la instrucción cristiana y como un requisito sacramental (Little 5). En esta medida, formaba parte de la variedad de discursos de los que la instrucción laica se valía para forjar el *yo*. Little enfatiza en el lenguaje pastoral para determinar los principales

lineamientos para ser creyente (7). En el concilio de Trento (1545-1549 y 1551-1552), se estipuló que debía ser una práctica asidua y privada (Concilio de Trento; Sarrión Mora, 1995). El temor y la ansiedad confesionales a partir de Letrán fueron los responsables de crear lo que Meyers llama mentes aterrorizadas y lo que Calvino señaló como conciencias atadas en trampas (Taylor 59).

<sup>31</sup> Además de los preceptos tridentinos que se refieren a la penitencia en caso donde no interviene la Inquisición, la definición de remordimiento y arrepentimiento en el *Tesoro de la Lengua Castellana* (Covarrubias: 1611), contribuye a comprender otros sentidos con que éstos circulaban entre la población. ‘Remorder’ significa “morder y volver a morder, o morder uno a otro, lo cual es de perros. Remorder la conciencia, no tenerla quieta ni segura. Remordimiento, la tal inquietud y escrúpulo, porque el gusanillo de la conciencia le está royendo y mordiendo” (159r). ‘Arrepentirse’ es “pesarle a uno lo que ha dicho o ha hecho [...] Arrepentida significa algunas veces la mujer perdida que conociendo su yerro se arrepintiese y vuelve a Dios” (63v).

Estas dos definiciones, aunque utilizan un léxico diferente al religioso, están en consonancia con los presupuestos católicos: la acción repetitiva de morder, junto con el gusanillo que roe y muerde, dan el sentido de la inquietud de la conciencia. Por su parte, el adjetivo arrepentida indica la tendencia de la naturaleza femenina de flaqueza y facilidad de desviación. De esta manera, el funcionamiento de estos conceptos se instala en la cotidianidad metropolitana y colonial tanto por las prácticas de la fe católica, como por el lenguaje y el asentamiento inquisitorial.

<sup>32</sup> La invitación a la confesión de actividades hechiceriles y supersticiosas a cambio de indulgencias se da en la lectura del edicto que proclama el establecimiento del Santo Oficio en esta ciudad el 30 de noviembre de 1610 (Splendiani I 114).

<sup>33</sup> Como señala Taylor a cerca de la confesión rousseauiana, “el acto mismo de confesión funciona como expiación de sus actos y pensamientos, mientras que es en la defensa contra las acusaciones de falsedad que él procura decir cada detalle de su existencia [...] como si cada grado de su vulnerabilidad probara su honestidad y así lo protegiera” (72). En el caso de doña Lorenzana la confesión voluntaria es una manera de prepararse contra las acusaciones posteriores, en donde muestra su vulnerabilidad y su ejemplaridad, justificando así su comportamiento hechiceril.

<sup>34</sup> En este punto es necesario recordar la diferencia que enfatiza Brooks en cuanto al modelo inquisitorial que si bien invita a la confesión, ésta funciona una prueba de condena basada en la reconciliación, más que de absolución (96). Por este motivo doña Lorenzana confiesa de sí, pero de manera autoexcluyente.

<sup>35</sup> Aunque la lectura que propongo no es freudiana, es importante recordar que Freud, el abandono le concede una agencia especial al objeto abandonado, con el cual el ego se identifica (1917: 248). De esta manera, el argumento de doña Lorenzana se centraría en el abandono de su marido para justificar sus prácticas hechiceriles.

<sup>36</sup> Para ver una referencia más detallada de este remedio ir al cuarto capítulo, en donde se analizan las diferentes variantes que se citan en el proceso de doña Lorenzana.

<sup>37</sup> El nivel de involucramiento de Carlota de Esquivel en las prácticas hechiceriles cuestiona el rol y peligro de las beatas en la cotidianidad cartagenera, la cual apunta a lo que Mary Giles denomina el temor a la piedad popular que podría subvertir la autoridad eclesiástica (9). De tal manera que a pesar de que los rezos y de frecuentar

constantemente los templos o de pertenecer a cierta comunidad, el hecho de estar envuelta en prácticas hechiceriles implica una subversión de lo sagrado en lo pagano.

<sup>38</sup> Josefina Ludmer en su artículo “Las tretas del débil” (1985) hace un análisis retórico de la *Cata a Sor Filotea* (1691) en donde señala que en la maquinaria argumentativa sorjuanina se reduce a “dos verbos y la negación: *saber, decir, no*” (48). En su estudio, Ludmer se encarga de develar los posicionamientos que adquiere Sor Juana a través de la variación permanente de estos tres elementos.

<sup>39</sup> Como señala Ludmer, las cuatro variaciones del no, saber y decir que utiliza sor Juana son: “Decir que no sabe, no saber decir, no decir que sabe, saber sobre el no decir” (48). Doña Lorenzana no emplea el no saber decir.

<sup>40</sup> Esta suerte del pan se encuentra descrita por Lorenzana de San Marcello, la sobrina de don Andrés, novicia de las carmelitas descalzas, en su declaración, en donde describe no sólo la realización de la suerte, sino también la escritura de alguna oración en medio pliego de papel para doña Lorenzana, hecho que indica el nivel educativo del mulato y la prueba escrita de los negocios que tenía con doña Lorenzana (ms 1620. 12r). También esta suerte se encuentra en las calificaciones de las preposiciones que hace la comisión de clérigos que nombran los inquisidores Don Pedro Mateo de Salcedo y Don Juan de Mañozca, en donde registran una versión de la suerte y así la oficializan y califican de sortilegio (ms 1620.28r - 28v). Aparece descrita en la acusación del fiscal Francisco Bazán de Albornoz (ms 1620. 48r) y más adelante en la publicación de testigos (ms 1620. 62v). En estas declaraciones la descripción de la suerte resulta ser bastante homogénea, la variación se da en la persona que la narra: primera persona cuando es doña Lorenzana, impersonal cuando la describen los clérigos que conforman la comisión calificadora y en tercera persona cuando lo hace el fiscal. Este contraste narrativo muestra la relación de poder entre quién está hablando y quién está escuchando. En estos primeros dos capítulos se oye la voz de doña Lorenzana: en el primero como declarante voluntaria y en el siguiente capítulo como declarante que responde a acusaciones precisas. Durante estos momentos ella es quien detenta el poder, mientras que cuando se escucha la voz del fiscal y de los testigos, el poder de la palabra reside en ellos.

<sup>41</sup> Según el devocionario católico, Santa Marta es la patrona de los imposibles, al igual que de las amas de casa, de los mayordomos, empleados domésticos, criados, sirvientes, mujeres solteras y viajeros. Es también protectora de casos urgentes y difíciles.

<sup>42</sup> De acuerdo con Nietzsche: “Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó sin sangre, martirios, sacrificios [...] todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemotecnia” (80, 85). Recordar y olvidar en situaciones coactivas como las inquisitoriales se mide entonces con la postulación del dolor físico y psicológico que engendra la posibilidad de más dolor a través de la pedagogía del temor. En el caso de las confesiones voluntarias de doña Lorenzana este tipo de memoria selectiva opera para prevenir el dolor.

<sup>43</sup> En el segundo tratado ““Culpa”, “mala conciencia” y similares” de *La genealogía de la moral*, Nietzsche define la capacidad de olvido como “la guardiana de la puerta, por así decirlo, de una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta [...] olvidar representa una forma de salud *vigorosa*” (76 énfasis en el original). Es decir que en la medida en que se es capaz de olvidar, se conservan dos características

---

fundamentales en la sociedad colonial: tranquilidad y etiqueta. Esta última funcionaba como una característica esencial de la ley del decoro que regía la virtud tanto masculina como femenina. Al mencionar el olvido como una expresión de la salud, el hecho de que doña Lorenzana se enferme cuando es internada en las cárceles comunes, primero y luego en las secretas, evidencia la enfermedad que implica hacer memoria, recordar, como se verá en el siguiente capítulo.

<sup>44</sup> En el libro XI de las *Confesiones* Agustín experimenta la lucha entre el cuerpo y el espíritu y siente la necesidad de aislarse para poder entrar en comunión con Dios, en la confianza de su redención, independientemente de su listado de errores pasados. En el capítulo XII el amargo llanto de su contrición es el preámbulo de la voz “toma y lee, toma y lee”, como un modo de despertar: “se disiparon enteramente todas las tinieblas y las dudas” (numeral 29). Por su parte Teresa de Jesús en *Su vida* el aislamiento, el encierro, la enfermedad y el dolor físico son el preámbulo de su conversión (capítulos VII-IX). La oración en el huerto de los dos autores en los novenos capítulos de sus obras son los momentos en donde encuentran el camino a seguir para concluir su camino de cambio. En el caso de doña Lorenzana el hecho de tener la voluntad de declarar de sí, asumiendo las responsabilidades de sus actos pasados. El punto de coincidencia se da en la necesidad de aislamiento para poder sentir el imperativo de evaluar sus errores y querer limpiarlos.

<sup>45</sup> Con respecto a la ley del *decorum* es necesario tener en cuenta que éste, además de determinar qué debe ser pronunciado, o hecho y qué no, también impide que a una mujer como doña Lorenzana sea puesta en la mira pública. Para consultar sobre el concepto de *calidad* ver el estudio de Magali Carrera sobre las pinturas de castas *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage and Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings* (2003). Carrera señala que la calidad representa un cuerpo social como un todo en donde se reúne el color de la piel, la ocupación, la riqueza, la pureza de sangre, el honor, la integridad y el lugar de origen. Sin embargo, de acuerdo al resultado del mestizaje algunos mulatos podían *pasar* como españoles.

<sup>46</sup> Aunque no se cumplió este mandato de manera pública, la existencia de esta orden de encarcelamiento muestra la dinámica de este tipo de castigos.

### Capítulo III Yo, la *mejor* de todas. Lorenzana en sus *propias* palabras: Movilidad discursiva, hechicería y ejemplaridad

Es preciso concebir el discurso como una serie de *segmentos discontinuos* cuya función táctica no es uniforme ni estable [...] los discursos, al igual que los *silencios*, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un *juego complejo e inestable* donde el discurso puede, a la vez, *ser instrumento y efecto de poder*, pero también *obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta*. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, *el silencio y el secreto abrigan el poder*, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras.  
 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I*

Del juego discursivo que se evidencia entre los archivos inquisitoriales de Doña Lorenzana de Acereto surge una discontinuidad narrativa, la cual, como señala Michel Foucault, quiebra la univocidad de la función confesional y opresiva del proceso inquisitorial. Como resultado de ese quiebre surge un autorretrato al tiempo lacerado y subversivo que se complementa con el que esta doña ha dibujado en sus primeras confesiones voluntarias, por un lado. Por otro, estos autorretratos contrastan con el retrato hablado al que cada testigo añade o desdibuja cada una de las líneas que la configuran como rea inquisitorial acusada por hechicería.

Como quedó establecido en el capítulo anterior, en el proceso de construcción de su *yo ejemplar* doña Lorenzana utiliza estrategias retóricas en sus declaraciones voluntarias y en su defensa ante el Tribunal inquisitorial. La variación de las estrategias depende del nivel de coacción en el que doña Lorenzana se inscriba: siendo menor cuando confiesa voluntariamente y mayor cuando es llamada a confesar por la Inquisición y luego cuando es rea de esta institución. En este capítulo analizo las estrategias retóricas que utiliza doña Lorenzana en sus confesiones como rea inquisitorial,

con el fin de señalar las variaciones defensivas a las que apela para construir su *yo ejemplar*. En este proceso de construcción, doña Lorenzana debe confrontar las declaraciones que tiene en su contra por parte de sus testigos y las acusaciones del fiscal Bazán de Albornoz.

Las estrategias a las que apela durante sus declaraciones requeridas como rea de la Inquisición son las fallas de la memoria, la negación, la legitimación de su condición de *criolla*, la práctica de los preceptos religiosos, el abandono marital, el silencio, la debilidad y flaqueza de carácter por su condición de mujer, y la enfermedad. Como se puede observar hay varias estrategias que se repiten con respecto a sus declaraciones voluntarias. Sin embargo, la manipulación de la información y el despliegue argumentativo varía en su naturaleza al producirse en un ambiente de alto nivel de coacción. En esta segunda fase del proceso, al apropiarse de la retórica ejemplarizante, logra redefinir la hechicería que se le imputa.

Como complemento a los dos ejes retóricos utilizados en el primer capítulo –las artes de la resistencia y las tretas del débil, y el valor de la promesa– el concepto de nomadismo empleado por Rosi Braidotti será una pieza clave en el andamiaje de este capítulo en tanto se concibe como una ficción política que permite moverse a través de categorías establecidas y diferentes niveles de experiencia, desdibujando las fronteras, sin quemar los puentes (4).<sup>1</sup> El nomadismo en doña Lorenzana se observa en las múltiples redes de hechicería de las que participa en diferentes roles –aprendiz, practicante y maestra– por medio de las cuales el pretendido sedentarismo patriarcal no funciona, pues aunque en muchas ocasiones no salga de su casa, su *desplazamiento es transitivo*. Es decir que doña Lorenzana circula por intermedio de otros integrantes de estas redes.

Además cuando esa movilidad se ve minada –cuando es presa de la Inquisición– doña Lorenzana recurre a la estrategia de la enfermedad para poder estar en su casa. En este sentido, a pesar de que se apela a los referentes estáticos como casa y/o convento, la movilización de esta mujer siempre es activa.

El nomadismo de Braidotti contempla la posibilidad del desplazamiento sin movimiento, y en esta medida sirve de apoyo al *desplazamiento transitivo*. Estas herramientas teóricas revelan los procesos de autocreación y autoedición que doña Lorenzana realiza a lo largo de su proceso como una *mujer ejemplar*.<sup>2</sup> Este proceso es posible al saber el carácter transgresivo de sus actos y conocer los códigos que dictan su estatus socioeconómico, su condición racial y la doctrina católica e inquisitorial.

Para poder apreciar el valor de la movilidad de doña Lorenzana y la confección de su ejemplaridad es necesario tener en cuenta el funcionamiento de su proceso inquisitorial y el orden de las audiencias a las que esta rea fue sometida. Una vez la Inquisición tiene las pruebas *necesarias* para hacer acusaciones de herejía, se pasa al arresto. Posteriormente se llevan a cabo una serie de audiencias en donde doña Lorenzana da sus declaraciones acerca de los motivos por los que presume estar en esta situación. En las diferentes audiencias se le pide que recorra su conciencia y recibe moniciones para que confiese sus prácticas heréticas. Después de haberse registrado tales declaraciones, se procede con las acusaciones del fiscal y las respuestas de doña Lorenzana. Al finalizar esta parte del proceso doña Lorenzana debe elegir su letrado/abogado para entrar en la última fase antes de la sentencia. A continuación siguen las publicaciones de los testigos, que consisten en darle a conocer a doña Lorenzana las pruebas que justifican las acusaciones (González de Caldas 2000: 290).<sup>3</sup> Esta fase culmina con las respuestas a

estas publicaciones y las peticiones de alegar defensa frente a ciertos cargos “que van citados a las márgenes de los capítulos de los dichos papeles y se hagan en su defensa todas las diligencias necesarias” como prueba de su inocencia (ms 1620 74r).

Este capítulo está dividido en tres partes que concuerdan con estas fases del proceso y que inician con el cambio de locación de doña Lorenzana, de las cárceles comunes a las secretas en aras de preservar el secreto inquisitorial.<sup>4</sup> En segundo lugar, se encuentran las tres audiencias a las que es llamada a confesar sus prácticas hechiceriles. En tercer lugar, está el estudio comparativo de las respuestas de doña Lorenzana a las acusaciones del fiscal y a las publicaciones de los testigos, el cual se llevará a cabo bajo el sistema de colación de textos. Por medio del cotejo de estos tres documentos se señalarán las diferencias, similitudes, modificaciones y omisiones de las declaraciones de doña Lorenzana que moldean su imagen ejemplar ante el Tribunal.

Las declaraciones de doña Lorenzana mostrarán los diferentes momentos en los que esta mujer hace las veces de maestra, aprendiz o propagadora de hechicería. Estas prácticas de acuerdo con los argumentos de respuesta y defensa se centran en el arte del bien querer, de aliviar los males del corazón y las pesadumbres maritales, descifrar las imágenes, movimientos y olores de los elementos utilizados en los conjuros y hechizos para saber el porvenir, entre otros, de los cuales doña Lorenzana tiene experiencia extensiva (Maya Restrepo 2005: 104; Sánchez Ortega 63).

El artificio, manipulación y denigración de las normas sociales y religiosas funcionan como los puntos de partida para clasificar la conducta de doña Lorenzana como herética. Su impacto discursivo reside en que al asumir la hechicería como una consecuencia del comportamiento ajeno, construye un andamiaje retórico –el abandono

marital, las fallas de la memoria, la negación, la debilidad y flaqueza de carácter por su condición de mujer, y la enfermedad – que le ayuda a sortear los códigos de comportamiento establecidos. Se reviste así de movimiento espacial, social y normativo.

Estos movimientos signan la redefinición de doña Lorenzana, la cual es visible en el contraste entre el tiempo narrativo como sujeto nómada, en tanto practicante de la hechicería, y su representación ejemplar, en tanto esposa, madre y novicia durante el proceso. La mayoría de las veces como nómada utiliza el imperfecto, que de acuerdo con Rossi Braidotti es continuo y activo, cuyo estilo se caracteriza por transiciones y pasajes sin destinos predeterminados (25). Mientras que al definir su *yo ejemplar* utiliza el pretérito, donde por contraste redefine puntualmente las acciones hechiceriles, mostrando una contracara de sus acusaciones que se enmarca en la normatividad ortodoxa y social. Sin embargo, este uso de los tiempos gramaticales no es rígido y experimenta a lo largo de las audiencias un cambio de ritmo y de velocidad que es modelado por la descripción de la movilidad de doña Lorenzana. Este cambio da paso a un cause narrativo que conlleva una transitoriedad que consiste en convencer y negociar sin apegarse o suscribirse a ningún tipo de identidad de manera fija (Braidotti 33).<sup>5</sup>

### **3.1 De la cárcel común a la secreta el 28 de enero de 1613. (ms 1620. 38r-38v): inicio de la estrategia de la enfermedad**

Una vez doña Lorenzana es entregada al Santo Oficio por el alcaide y familiar Mateo Ramírez de Arellano, la internaron en las cárceles comunes.<sup>6</sup> Esta cárceles se encontraban al nivel de la plaza de Bolívar, y a pesar de su aparente insalubridad, eran menos aisladas que las cárceles secretas.<sup>7</sup> Al entrar en la cárcel se enfermó, según dijo: “le había dado mal de corazón de que estaba muy afligida y sentía mucho estar sola que

pedía le diesen compañía” (ms 1620. 38v). A esta congoja le añade el sangrado que padecía, la sospecha de embarazo que tenía, y el de haber parido hace poco menos de cuarenta días (ms 1620. 39r).<sup>8</sup>

Ante esta petición los inquisidores revisan su orden y envían al señor Antonio Echevarría, “médico que tiene licencia de los señores inquisidores y tiene hecho juramento de guardar /39r/ secreto” (ms 1620. 38v-39v). De las dos declaraciones del médico sobre la condición de doña Lorenzana, realizadas el mismo día 30 de enero de 1613, la conclusión a la que llegan los inquisidores es que al no haber calentura, el mal del corazón se debe a “la congoja de la prisión” (ms 1620. 39v). Ninguno de los otros argumentos fue suficiente para justificar o probar ante el médico su condición de debilidad física. Ni siquiera el hecho de pedir confesión por el detrimento que este encierro le podría ocasionar funcionó a su favor (ms 1620. 39r). Tampoco sirvieron para conseguir que la dejaran estar en su casa y así aminorar sus aflicciones de salud, porque los inquisidores creían que: “todas las veces que a la prisión la volvieran tendrá el mismo mal y que en idas y venidas pierde mucho el Santo Oficio su secreto y respeto” (ms 1620. 39v).

Sin embargo, los inquisidores revisaron su petición y le dieron la celda número diez de las cárceles secretas. Esta celda protegía hasta cierto punto la salud de doña Lorenzana por ser menos húmeda que las celdas de las cárceles comunes. Esta ubicación también protegía el secreto inquisitorial por el peligro de la posición arquitectónica que las celdas de las cárceles comunes tenían al estar más próximas a la plaza (ms 1620. 38v-39r).

La estrategia de la enfermedad fue interpretada por las autoridades inquisitoriales como signo de su resistencia, donde estar enferma es una condición de la que la rea estaba abusando para lograr su objetivo de no estar en prisión. Además, se puede percibir como una muestra defensiva de su nomadismo. Al verse coartada de la libertad de movilidad, aunque fuera transitiva por intermedio de sus amistades, sirvientes o conocidos apela a la estrategia de la enfermedad. Aunque el resultado de la estrategia no fue el esperado por doña Lorenzana, el hecho de haberla utilizado implica el ingenio de esta mujer para tratar de negociar un cambio de locación. El fracaso de este primer intento no es en vano, pues más adelante volverá a utilizarla, generando dudas en los inquisidores a cerca de su verdadera condición física. Con esta estrategia planta las semillas de una resistencia manifestada por medio de su propio cuerpo.

### **3.2 Confesiones como rea de la Inquisición: Las Audiencias**

Una vez doña Lorenzana de Acereto es identificada como rea inquisitorial por actos de hechicería y *otras delicias* contra la fe católica, y por intento de asesinato a su marido, dos años después de sus confesiones voluntarias, su rol de confesante arrepentida cambia al de redefinición de su culpa de manera defensiva. Los interrogatorios aparecen, las formas inquisitoriales de indagar cambian de una manera receptiva –recolectar información que va a ser mirada con misericordia por las pruebas de arrepentimiento, como se percibe en las confesiones voluntarias– a un modo acusatorio, que parte de la culpabilidad de doña Lorenzana. De esta manera, el registro inquisitorial en tanto discurso público sirve como herramienta que permite vislumbrar la movilidad social y el juego entre visibilidad e invisibilidad que esta rea debía asumir frente al Santo Oficio.

**Primera audiencia: 31 de enero de 1613 (ms 1620. 39v-43v)**

En esta primera audiencia como rea de la Inquisición, doña Lorenzana expone sus credenciales de *criolla* de acuerdo con sus ancestros y prueba sus conocimientos y práctica de los principios de la fe católica. Construye los cimientos de su *yo ejemplar* con los elementos básicos: genealogía y práctica de los preceptos religiosos para una mujer de su categoría.<sup>9</sup> La enfermedad y la negación también hacen parte de las estrategias a las que recurre doña Lorenzana para construir su imagen de *mujer ejemplar* ante el Tribunal.

El arrepentimiento es también aquí la directriz de sus declaraciones, como lo expresa cuando le preguntan si sospecha por qué se encuentra allí: “Dijo que presume habrá sido presa por las cosas y delicias que tiene confesados de que *le pesa mucho* de haber en ello *ofendido* a Dios y *pide* se le conceda de *misericordia* y con protestación de la *enmienda*” (ms 1620. 41v). La misericordia y enmienda muestran su arrepentimiento, ya confesado, al abrirle paso a la enmienda de sus errores y le da un giro a la posición en la que se encuentra doña Lorenzana de confesante voluntaria a acusada arrepentida.

En su petición de misericordia apela a sus confesiones voluntarias, a sus acciones como mujer ejemplar de acuerdo con la doctrina, el hecho de estar sujeta a la envidia, y a la maldad de aquellos que la rodean. Enfatiza sus buenas intenciones de hallar paz con su marido, de que la quisiese bien y sus acciones como buena cristiana. Además, señala la protección y vigilancia masculina que la guió durante su vida: su tío el clérigo quien fue su tutor; el provisor y el confesor; y añade el respaldo religioso de la abadesa del convento de las carmelitas como su aliada y protectora al recibirla y tranquilizarla ante las amenazas del mulato Juan Lorenzo.

**Legitimación de su condición de *criolla* por sus ancestros.**

Al identificar a doña Lorenzana como sujeto criollo que pertenece a la élite cartagenera, se tienen en cuenta las aproximaciones de Mazzotti y de Juan M. Vitulli y David M. Solodkow. Mazzotti señala que lo criollo “se refiere más bien a un fundamento social y legal, antes que estrictamente biológico” (10). En este sentido, ser criollo determina prácticas culturales y jurídicas que se llevan a cabo en los diferentes virreinos. Sin embargo, en el caso inquisitorial era necesario retomar el concepto desde lo biológico para legitimar la calidad de los acusados. Por su parte Vitulli y Solodkow enfatizan la multiplicidad de las dimensiones y el alcance del tropo de lo criollo dependiendo del contexto histórico de un territorio específico (9). Por lo tanto, lo criollo “es un sema inestable que es re-elaborado y transformado asumiendo distintos sentidos de acuerdo a la situación enunciativa en la que se halla inscrito” (17). La inestabilidad de lo criollo en sí mismo se observa en la constante construcción y reconstrucción de doña Lorenzana como doña que ocupa un determinado estatus socio-económico y que a su vez tiene la posibilidad del desplazamiento a través de las prácticas de hechicería, aumentando aún más esa inestabilidad.

Es llamada a declarar pero se niega a ampliar sus declaraciones anteriores diciendo: “que ahora no se acuerda cosa alguna que decir de nuevo” (ms 1620. 40r), se le manda a hacer la relación de su genealogía. Es decir, complementa los datos que conforman lo que he llamado *coordenadas referenciales*, entendidas como el espacio geográfico del que proviene y en el que habitaba, el grupo social y racial al que pertenecía, la edad, estado civil y genealogía. Estas coordenadas funcionan como los ejes sobre los cuales se trazan las categorías sociales, raciales y de fe en donde se va a incluir a doña Lorenzana, la cual a lo largo de su proceso va a subvertirlos al apropiárselos.

Hija de genovés y toledana, doña Lorenzana de sus ancestros reconoce el nombre de su abuelo materno, Lorenzo Gómez de Espinosa. Además conoce a un tío paterno suyo, el genovés Jerónimo de Acereto, que es quien le proporciona datos sobre su abuela. También nombra a dos tíos y una tía maternos, entre los que se encuentra un presbítero, Luis Gómez de Espinosa, que vive en Sevilla. De su hermano dice que se murió en Sevilla. En cuanto a su descendencia declara tener cuatro hijos, tres niños y una niña. El menor tiene dos meses de nacido (ms 1620. 40v).

Además doña Lorenzana afirma que: “en esta su genealogía han sido y son cristianos viejos y que ha oído decir que de parte de su madre ha habido tres familiares del Santo Oficio y que *no sabe, ni* ha oído decir que *ninguno* de ellos haya sido preso ni penitenciado por el Santo Oficio” (ms 1620. 41r). Es decir que esta rea cumple con el requisito de limpieza de sangre que debía tener una *mujer ejemplar*. Estas *coordenadas referenciales* enmarcan a doña Lorenzana como una criolla por sus ancestros y de un estatus socioeconómico importante en Cartagena por el cargo de su marido como escribano real de la ciudad y su ascendencia al pertenecer a “la clase noble de los hidalgos oriundos de Castilla” (Tejado Fernández 48). Es decir que la calidad de doña Lorenzana cumple con la legitimación de sangre y social que podrían jugar a su favor en su sentencia.<sup>10</sup>

Tal como lo declara en su discurso genealógico, el único familiar con el que esta mujer tiene una relación cercana es con su tío materno Luis Gómez de Espinosa, quien se encargó de su educación y de guiarla en su vida de casada (Tejado 47). Ante la ausencia de su padre, quedó bajo la tutela de este presbítero quien la casó con don Andrés del Campo a la edad de once o doce años, y termina diciendo “y en su poder ha estado hasta

ahora que la han traído presa a este santo oficio” (ms 1620. 41v). De acuerdo con la declaración de la sevillana Catalina de los Ángeles, la relación entre esta rea y su tío era bastante cercana y cruzaba constantemente los límites entre hechicería y religión, ya que Luis Gómez de Espinosa había sido testigo, junto con ella, de algunos conjuros que doña Lorenzana había practicado (ms 1620. 10r).<sup>11</sup>

### **Practicante de la fe católica y de nuevo la interrupción de la enfermedad**

Como buena cristiana, doña Lorenzana cumple con los requisitos que manda la iglesia a nivel sacramental y a nivel de prácticas ordinarias:

Dijo que es cristiana bautizada y se bautizó en /41r/ La iglesia mayor de esta ciudad donde nació y la confirmó el obispo don Antonio Merbias antecesor del obispo que es al presente y que oye misa los domingos y fiestas de guardar y confiesa y comulga cuando lo manda la santa madre iglesia y esta última cuaresma la confesó el oí oficios y se le dio licencia por el obispo para que comulgase en el convento de las monjas donde estaba la pascua (ms 1620. 41r)

De acuerdo con esta confesión, doña Lorenzana es públicamente reconocida como una mujer que hace parte activa de la iglesia católica, como lo indica el hecho de hacer acto de presencia semanalmente en la iglesia en las misas y hacer parte de la liturgia con la confesión y comunión. Además declara saber las oraciones que exige la doctrina, como por ejemplo el padrenuestro o el avemaría.

Sin embargo, cuando las está diciendo debe interrumpir su declaración por sentirse enferma: “Signose y santiguose y dijo las cuatro oraciones y luego le tomó el mal de corazón y con eso cesó en la doctrina y dijo que sabía los mandamientos de la ley de Dios y de la iglesia” (ms 1620. 41r). Al recurrir de nuevo a la enfermedad, doña Lorenzana retoma su argumento de persuasión para ser cambiada de locación, mostrando la veracidad de su aflicción, a pesar de la cual continúa con el interrogatorio. Pero al igual

que en la ocasión anterior estas muestras de debilidad física no convencen a los inquisidores, quienes prefieren mantenerla encarcelada durante todo el proceso.

### **La negación y el silencio**

La negación y el silencio son parte de las estrategias retóricas de esta audiencia y de las respuestas de doña Lorenzana al fiscal y a las lecturas de los testigos que serán discutidas en la última sección de este capítulo. En este punto, cabe mencionar el paralelismo con la utilización del silencio con Sor Juana Inés de la Cruz en la *Respuesta a Sor Filotea* (1691). La variedad de silencios a los que Sor Juana recurre contrasta sus cualidades positivas y las negativas dependiendo de su argumentación discursiva, como señalan Mabel Moraña y Josefina Ludmer. La manera en que doña Lorenzana adopta el silencio es similar la cualidad *negativa* que indica Sor Juana al decir que “es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar [...] este es su propio oficio: decir nada” (828). En otras palabras, doña Lorenzana en una manera sorjuanina al no decir dice, al callar sigue diciendo, con su silencio cierra las posibilidades de acusación, con las cuales sigue construyendo su ejemplaridad.

En esta audiencia, doña Lorenzana niega haber salido de las Indias, relacionarse con personas sospechosas ante las cosas de la fe y tener libros prohibidos (aunque afirma saber leer). Esta afirmación, como se ha mencionado en la introducción, es un indicador de nivel socio-económico y educativo privilegiado en Cartagena de Indias y, por lo tanto, del peligro del acceso al conocimiento que tiene doña Lorenzana. Estas negaciones resultan sospechosas en el contexto portuario de Cartagena de Indias, en donde el intercambio cultural y comercial que se sostenía desde finales del siglo XVI hacía parte de la cotidianidad en esta región. Especialmente porque, como doña Lorenzana alude en

su declaración, la dinámica del conocimiento y prácticas de la hechicería no consistían en una sabiduría propia sino que iban de mano en mano, de boca en boca, en un contrabando de saberes. Esta transmisión de saber se da de acuerdo a las necesidades primordiales que se presentan en cada ciudad. En el caso de Cartagena, prima la solución de asuntos amorosos relacionados con su calidad de puerto y de las instituciones los oficiales y el gobierno que están establecidos allí.

Otra acepción de la negación en esta audiencia se ve cuando doña Lorenzana niega tener otras cosas que añadir o tener que enmendar sus confesiones voluntarias de hace dos años. Por el contrario, las ratifica e insiste en que si los inquisidores quieren, ella puede repetir las una vez más allí mismo (ms 1620. 41v) –afirmaciones ante las que el inquisidor Pedro Mateo de Salcedo le recuerda que el Santo Oficio no procesa a nadie sin tener suficientes pruebas incriminatorias (ms 1620. 42r). La invitación del inquisidor es a que confiese lo que ha hecho porque las pruebas ya están en poder del Tribunal. En la primera monición se le pide que “recorra su memoria y diga enteramente la verdad de lo que se sintiere culpado o supiere que otros lo estén, sin encubrir de sí ni de ellos cosa alguna y sin levantarse así ni a ellos falso testimonio porque haciéndolo así se usará con ella de misericordia su causa será despachada con brevedad” (ms 1620. 42r). Este recorrido exige un “diligente examen” previo para poder expresar todas las culpas cometidas, tal como se estipula en el Concilio de Trento (Cap. V; Little 3). De este modo la importancia de la confesión de las acciones propias y de las ajenas no sólo radica en la revisión de la interioridad, sino también que al exteriorizarla ante el confesor y/o inquisidor. En el caso de doña Lorenzana, revisión y exteriorización conllevan al uso de la misericordia y la piedad con el confesante con respecto al castigo que debe recibir.

Una vez más doña Lorenzana niega tener algo más que añadir y opta por el silencio. Como señala Moraña en *Un viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco* (1998), la retórica clásica le da “un lugar privilegiado a las modalidades discursivas en las que el lenguaje se repliega sobre sí mismo, para exponer a través del silencio –de los blancos textuales– un universo inasible de significados, el cual sólo puede ser *sugerido* a través de la palabra” (172 énfasis en el original). En esta medida el silencio como estrategia retórica en doña Lorenzana genera los blancos textuales que o bien cancelan la posibilidad de responder por una acusación en particular, o remiten a sus confesiones previas. Por su parte, el lenguaje como un tipo de acción, reduce la brecha entre palabras y actos, en tanto práctica retórica (Hampton 293). En ambas circunstancias el lenguaje se repliega en la sugerencia al callar y al decir, en donde doña Lorenzana se narra y es narrada tanto por medio de la voz como del silencio.

En el silencio no hay economía de intercambio, de manera que en el silencio, el perdón, detentado por las autoridades inquisitoriales en el caso de doña Lorenzana, se dificulta, ya que una de las condiciones para obtener la redención de las culpas y la salvación del alma, a pesar de la condena del cuerpo y/o de los bienes radica en la confesión de las culpas (Taylor 189-190). Sin embargo, esta opción estratégica, a la que doña Lorenzana recurrirá en más de una ocasión, es un indicador del reverso discursivo, en donde la autocensura hace parte de la elección de lo que se dice y de lo que se calla. Esta selección está en consonancia con la memoria, otra de las estrategias retóricas de doña Lorenzana.

En esa medida, la manipulación del silencio y de la palabra es la base de la persuasión y de la elocuencia; manipulación que abre la puerta del juego entre opacidad y

transparencia, realidad y apariencia (Moraña 155, 159). El silencio codificado por el absolutismo contrarreformista español, como señala Moraña, regula la producción discursiva en la metrópolis y en las colonias,

...a través de la imposición de modelos ideológicos y retóricos bien establecidos que funcionan a distintos niveles. Por un lado coartan la libre comunicación del pensamiento a través de la formalización y transmisión de usos sociales que reflejan la existencia de jerarquías y convenciones que rigen la espera pública y privada. Por otro lado colaboran en el establecimiento de restricciones ideológicas que son interiorizadas por el productor cultural modificando sus técnicas y procedimientos comunicacionales, asegurando así, a través de mecanismos interiores, la plena vigencia de los modelos de pensamiento y comunicación dominantes a través de los cuales se sustentan y reproducen los discursos hegemónicos (179)

En el caso de doña Lorenzana las prácticas hechiceriles serían las manifestaciones culturales atacadas por las instituciones religiosas de manera severa principalmente por la desviación de la fe y por la influencia social de contrabando de saberes y de manipulación de voluntades. Como se vio en el primer capítulo, estas prácticas trascienden y transgreden estatus socio-económicos y jerarquías raciales establecidas por el control metropolitano. Así, como indica Foucault, optar por el silencio es un medio de resistir las instancias disciplinarias del discurso confesional bajo condiciones de coerción (1997: 194). Es entonces, cuando en el silencio de doña Lorenzana, que está plagado de murmullos y de rumores, el atisbo de su voz se percibe.

### **Segunda audiencia, 2 de febrero de 1613 (ms1620 42v-43v)**

En la segunda audiencia ante el inquisidor Pedro Mateo de Salcedo, doña Lorenzana apela nuevamente a la estrategia de la memoria para indicar su carencia, pues hay nombres y palabras de las suertes y oraciones que dice no recordar, por un lado. Por

otro, utiliza esta estrategia para enfatizar que sí tiene buena memoria en cuanto describe episodios de hechicería que ocurrieron hace más o menos cinco u ocho años. Entre las prácticas hechiceriles que mejor recuerda se encuentra desligar maridos para aliviar pesadumbres matrimoniales. Ligar y desligar son acciones ejercidas por un tercero para alterar la voluntad ajena. Se prohíbe o se limita el radio de acción en el primer caso, o se libera en el segundo. Uno de los temores es estar ligado o que algún ser cercano lo esté. En este sentido recurrir a la hechicería para ser desligado era una práctica recurrente en la cotidianidad cartagenera.

Un ejemplo de la selectividad de la memoria y de la manipulación de la información en términos del orden de la narración se ve cuando Doña Lorenzana relata la necesidad de apelar a la hechicería para desligar al marido de doña Ana Matienzo, quien fue ligado por una mujer en Lima. Ante las pesadumbres que el comportamiento de su marido, don Juan de Iturrieta, el tesorero de la ciudad, le causaba a doña Ana, ella recurre a dos mujeres para que le den un remedio para saber si está o no ligado y para desligarlo en caso de que la respuesta fuera positiva. Una vez que se practican las suertes del agua y del cedazo y se confirma que don Juan sí estaba ligado, doña Ana va a donde el provisor don Bernardino de Almanza y confiesa este hecho.<sup>12</sup> En esta confesión la doña recibe la absolución, pues las prácticas de hechicería fueron justificadas por el estado en el que se encontraba su marido. En esta declaración, doña Lorenzana está preparando el terreno de su propia experiencia, para mostrarse como una mujer que debe recurrir a este tipo de prácticas por las pesadumbres que le ocasiona la relación con su marido.

Una vez el ejemplo ajeno es dado y resuelto, doña Lorenzana relata su propia experiencia: don Andrés también había estado ligado, tres años antes que el marido de

doña Ana. Como resultado del estado de su marido, doña Lorenzana también recurrió a prácticas hechiceriles para desligarlo y también recurrió al provisor para confesarse y recibir la absolución. Al elegir este orden narrativo doña Lorenzana elige mostrar las acciones ajenas, de las cuales fue testigo, y la manera en qué se resolvieron, para luego narrar las acciones de las cuales es la protagonista y declarar que las resolvió de manera paralela.

Esta aclaración de los hechos doña Lorenzana la hace como respuesta a la segunda monición que se le hace en esta audiencia, es decir como información complementaria que ha logrado *recordar*. Añadir información implica que doña Lorenzana sabe más de lo que dice, de manera que sus confesiones oscilan entre lo que sabe, lo que dice, y lo que calla. Estas acciones muestran cómo doña Lorenzana confiesa lo que sabe a cuenta gotas, realizando una selección de información que sabe en qué momento ir revelando, de acuerdo con las presiones inquisitoriales. En esta medida, sus confesiones están mediadas por la opción de saber y no decir, o decir que no se acuerda, o acordarse posteriormente para decir y apelar a su memoria *flaca*.

### **Tercera audiencia, 4 de febrero de 1613 (ms 1620. 43v-44v)**

A cinco días de la segunda audiencia, doña Lorenzana es de nuevo llamada a declarar. De manera insistente se le recuerda su deber de declarar “todo lo que hubiese hecho, dicho y omitido y haya visto hacer, decir /44r/ cometer a estas personas alguna cosa que parezca ser contra Dios nuestro Señor y contra nuestra santa fe católica y ley evangélica que tienen prédica y enseña la santa madre iglesia católica romana, o contra el libre ejercicio del Santo Oficio” (ms 1620. 43v-44r). La insistencia se debe a que esta es la última oportunidad que tiene de revelar la información que tiene sobre las prácticas de

hechicería antes de escuchar las acusaciones del fiscal Francisco Bazán de Albornoz, las cuales constituyen la segunda parte de esta audiencia. Las acusaciones del fiscal tienen un carácter condenatorio, al ser el resultado de las investigaciones minuciosas de este funcionario. Por lo tanto eran difíciles de refutar.

El cause de esta tercera audiencia se ve interrumpido por la recurrencia del mal de corazón y la fatiga que doña Lorenzana siente justo después de que ha declarado no tener nada más que confesar ante la monición enfática que se le hizo y de estar *ad portas* de la lectura de las acusaciones del fiscal. Insiste una vez más en el cambio de locación por su enfermedad, suplicando que le den su casa por cárcel bajo fianza (ms 1620. 44r). Como es de suponer, una vez más los inquisidores negaron esta petición, y se prosiguió con las acusaciones del fiscal y la respuesta de doña Lorenzana ante tales acusaciones.

Una vez hecho el sumario de las acciones y comportamientos de doña Lorenzana, el consejo del fiscal es que se procese de manera justa de acuerdo a lo que se ha hecho con otras reas: recomienda atormentarla para que diga la verdad, relajarla y entregarla al brazo seglar (ms 1620 50v-51r).<sup>13</sup> Esta acusación implica la respuesta de la rea a cada uno de los 36 puntos de los que se le acusa.

### **3.3 Colación de textos: Reformulación de los hechos según doña Lorenzana.**

Los primeros textos que hacen parte de este proceso comparativo de colación de las declaraciones de doña Lorenzana lo conforman las respuestas a las acusaciones del fiscal y que se llevan a cabo el 13 y 14 de febrero de 1613) (ms 1620. 51r-58r). Los elementos retóricos de estas respuestas son utilizados para deslegitimar a sus denunciantes, pues a pesar de no ser nombrados por el fiscal, ella sabe quiénes son y a veces incluso los nombra. Si alguna de las declaraciones corrobora en parte lo que ella

anteriormente declaró reafirma que su versión es la que ella tiene confesada. Así, advierte a las autoridades inquisitoriales de no darle todo el crédito a lo que dicen sus denunciantes porque en esas relaciones media la envidia, el odio, la maldad y la falsedad.<sup>14</sup> Las respuestas se llevan a cabo en dos audiencias diferentes por llegarse “la hora cero” cuando doña Lorenzana se encontraba contestando al cuarto numeral de las acusaciones del fiscal. La dinámica de la audiencia consistía en que el fiscal leía su acusación por numerales del 1 al 36 y doña Lorenzana iba respondiendo una a una.

El segundo texto es la respuesta a la primera publicación de los testigos con un intervalo de un poco más de tres meses. Se ocupa de los ocho primeros testigos –doña Isabel de Carvajal, doña Ana María de Olarriaga, el mulato Juan Lorenzo, Lorenzana de San Marcello, Carlota de Esquivel, la negra esclava Polonia Biocho, la mulata esclava Antonia Medina y Teresa Sánchez. Esta respuesta se lleva a cabo el 24 de mayo de 1613 (ms 1620. 65r-69v). El tercer texto es la respuesta a la segunda publicación de testigos con casi dos semanas de diferencia entre una y otra. Se ocupa de los testigos nueve y diez, Sebastián Pacheco e Isabel Noble, respectivamente. Estas respuestas se realizan el 6 de junio de 1613 (ms 1620. 69v-71v-73v). La dinámica de estas respuestas es dada por la lectura de las acusaciones divididas en los testigos sin nombre y su contestación inmediata.

La colación es posible entre el primer texto y los otros dos porque se pueden identificar algunas de las respuestas a las declaraciones de los testigos con algunas de las acusaciones del fiscal. Por ejemplo, la acusación dos corresponde a la primera declaración del primer testigo. Para evitar cualquier confusión se indicará la acusación del fiscal y la respuesta de doña Lorenzana: lo que añadió, aclaró o explicó en la

respuesta a la primera publicación de testigos y el número del testigo a que corresponda; y lo que añadió, aclaró o explicó en la respuesta a la segunda publicación y el número del testigo a que corresponda. Si la respuesta a la publicación de los testigos no corresponde a ninguna de las acusaciones del fiscal, se indicará al final de la colación (Ver en el anexo Cuadro de Colación).

Esta colación permite comprender mejor la dinámica inquisitorial que se divide entre declaraciones de los testigos, sumario y conclusiones de los funcionarios inquisitoriales y del fiscal, y las respuestas y defensa de doña Lorenzana.<sup>15</sup> El análisis de la colación se divide en cuatro secciones que obedecen a las tácticas defensivas de esta mujer frente a las acusaciones que se le hacen: afirmar, confrontar y añadir; las cadenas de saberes de las que provienen los hechizos, oraciones o conjuros; la negación de los cargos que se le imputan parcial o totalmente; la remisión a lo que ya tiene confesado – “tal y como lo dijo” o aclarando algunos detalles de la narración. En cada una de estas secciones se identifica la manera en doña Lorenzana recurre desde diversas posiciones a las cinco estrategias retóricas que ya han sido enumeradas anteriormente. Doña Lorenzana ha venido utilizándolas a lo largo de su proceso –las fallas de la memoria, la negación, la práctica de los preceptos religiosos, el abandono marital, el silencio– por medio de las cuales completa su autorretrato como mujer *ejemplar*.

Después del juramento, doña Lorenzana empieza sus respuesta a las acusaciones del fiscal con la *negación*, una de sus tácticas más comunes a lo largo de su proceso, diciendo que “que *no* acometió *más* cosas de las que tiene confesadas.” (ms 1620. 50r énfasis mío). Sin embargo, ante la inminencia de las acusaciones del fiscal y de sus

testigos, doña Lorenzana se ve obligada a modificar parte de la información que ya había dado en sus anteriores confesiones.

### **Afirmar, confrontar y añadir información**

Una vez se ve obligada a responder a las acusaciones del fiscal, complementando la información que anteriormente había dado, doña Lorenzana rompe el silencio con el cual había resistido la responsabilidad de otros cargos que le imputaban bien otros testigos o el fiscal con sus conjeturas. Esta ampliación de la información se da específicamente cuando las acusaciones remiten, primero, a oraciones y conjuros, como la oración de la estrella o las oraciones que el mulato Juan Lorenzo le escribe en un papel para que se aprenda. Segundo, se da cuando se le responsabiliza la utilización de polvos para hallar paz con su marido, como los que iba a preparar el mulato Juan Lorenzo y aquellos que tiene guardados en un cofre. Tercero, se da cuando se le imputa dar órdenes a terceros para que encuentren determinados materiales requeridos para los remedios que estaba buscando, como la soga de ahorcado o la piedra de ara.

En primer lugar, doña Lorenzana se refiere a su práctica de oraciones y conjuros en donde añade información a lo que había confesado anteriormente. Se refiere específicamente a la oración de la estrella, confrontando el testimonio de doña Ana María de Olarriaga. Estas prácticas habían sucedido cuatro o cinco años antes, cuando el Tribunal inquisitorial en Cartagena ya había sido establecido. Dice que no había nombrado este episodio porque ya se había confesado ante el provisor don Bernardino de Almansa, ya había sido castigada y absuelta por él. Doña Lorenzana había pagado la penitencia impuesta en estas confesiones sacramentalmente –primero a pena de excomunión– y para que no repitiera más las oraciones le mandó que pagará

materialmente con aceite y dinero (ms 1620. 50r). Sin embargo, las causas inquisitoriales no pasaban a ser cosa juzgada. Es decir que era posible volver a ellas cada vez que fuese necesario. Por lo tanto no tenían caducidad, así que debían ser confesadas cuantas veces fuera necesario (Pérez Martín 322).

La confrontación de esta acusación sobre el uso de la oración de la estrella resulta de gran valor retórico al observar el giro que doña Lorenzana le va dando a su afirmación de acuerdo a lo inquirido por las autoridades. Primero afirma que las cosas sucedieron como doña Ana María lo narra. Pero además añade otros detalles: que doña Ana María escribió la oración en un papel, que ésta le enseñó a doña Lorenzana otra oración; y que no recuerda cuáles eran todas las palabras. Es decir que señala la intención de preservar y repetir la oración por parte de doña Ana María, por contraste a la falla de la memoria de doña Lorenzana, por un lado. Por otro, si bien doña Lorenzana le enseñó una oración, aquella también lo hizo, subrayando así el intercambio de saberes, hecho que las haría igualmente culpables de practicar oraciones y conjuros que van en contra de la doctrina cristiana (ms 1620. 51r-51v).

Además, doña Lorenzana hace hincapié en que aunque ella sabe la oración porque es buena para “apacar al marido”, la aprendió de otra mujer que vino de España y que pasó al Perú hace seis u ocho años, pero que no recuerda cómo se llama (ms 1620. 51v). Esta falla de la memoria resulta contradictoria con lo confesado en la segunda audiencia cinco días antes, cuando se refirió a doña Constanza de Collazos, quien le enseñó tal oración, quien provenía, como ya se observó, de Salamanca e iba en camino para Lima.

Lo que está en juego en estas inconsecuencias confesionales es mostrar la diseminación de las prácticas hechiceriles, que están directamente relacionadas con la

acusación del fiscal de no contentarse con saber la oración, sino que se encarga de propagarla (ms 1620. 45r), por una parte. Por otra, evidencia el papel de doña Lorenzana no sólo como practicante, sino como aprendiz y maestra de la hechicería. A través de estos roles doña Lorenzana se justifica por acciones ajenas, las de doña Constanza y las de doña Ana María. Es importante notar que son mujeres que pertenecen a su mismo estatus socio-económico, ya que como se ha dicho anteriormente, se da un paralelismo que la exime de ser la única que tiene este comportamiento.

Con respecto a lo ocurrido con doña Ana María, relata que además esa noche que estaban juntas hicieron otro conjuro para ver si un hombre iba hasta donde ellas estaban. Lo cual “ocurrió así”, pero doña Lorenzana afirma no creer que haya sido por la fuerza del conjuro, sino porque aquel tenía la costumbre de ir allá (ms 1620. 52r).<sup>16</sup> En este sentido, no creer en el resultado de la oración, aunque la rece, reduciría su nivel de involucramiento en las prácticas o más aún, minimizaría el peligro de la hechicería misma. Es decir que al quitarle la importancia al procedimiento hechiceril, se desvirtúa el resultado.

En la respuesta a la primera publicación de testigos, doña Lorenzana añade información a la declaración del primer testigo, doña Isabel de Carvajal. Da más información sobre lo acontecido en el momento de la práctica: la escritura de la oración, su fijación y diseminación, y también inculpa a otros practicantes de la hechicería, además de sí misma. Además, al decir que ya lo había confesado, disminuye su responsabilidad y culpabilidad con respecto a las acciones de los demás con la información que ella dio, vio y confesó.

También niega haberle enseñado la oración para aplacar el temperamento de alguien a doña Ana María. Contrariamente alega que ella fue quien se la enseñó el día en que la hija de Pedro Gómez de Herrera se casó, pero que “nunca la aprendió como *tiene mala memoria*” (ms 1620. 65v). Sin embargo, esa mala memoria se contrapone a su declaración de la fecha exacta del momento en que le fue enseñada tal oración.

Adicionalmente, en la respuesta a la segunda publicación de testigos, doña Lorenzana añade a la declaración del segundo testigo, doña Ana María de Olarriaga, que hizo la oración de la estrella para su marido solamente tres veces. Con respecto a la oración para aplacar el temperamento de alguien remite a lo que ya tiene confesado tanto ante el previsor como en las pasadas audiencias (ms 1620. 66r). En esta segunda respuesta a la publicación de los testigos se percibe la mecanicidad con que responde, al haber sido más explícita tanto en algunas de sus respuestas a las acusaciones del fiscal, como a las de la primera publicación de testigos. Sin embargo, el hecho de que dé números específicos implica una certeza mayor de sus declaraciones que podría resultar convincente ante la indefinición de la repetición de estas prácticas que sus testigos declaran.

La otra oración que es mencionada bajo estas circunstancias de añadir información es la que se nombra en la respuesta número 21. Ahí se le acusa de tener el papel donde el mulato Juan Lorenzo escribió oraciones para que ella las aprendiera y dijera. A esto el fiscal añade que “es muy de creer que lo tendrá guardado porque suplico a V S le mande a escribir o por lo menos declarar lo que contenían” (ms 1620. 48r). Doña Lorenzana responde que es verdad que se escribió la oración que comienza “con dos

termino”, pero que no sabe qué se hizo, pues a los tres días salió de la casa y no la pudo practicar porque no se la pudo aprender.

En la respuesta a la primera publicación de testigos, a la acusación del tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, de haber escrito el papel con la oración, dice que lo escrito en el papel era bueno para meter paz entre marido y mujer. Pero dice que no se acuerda de más pues a los pocos días entró al convento, como lo tiene confesado, de modo que no se puede hacer responsable del destino del papel (ms1620. 48r).

En contraste a la ampliación de información de estas oraciones, a la acusación del numeral 3 y del 11 de saber y usar oraciones que implican invocaciones de demonios, doña Lorenzana responde enérgicamente negando toda posibilidad de tener tales conocimientos, de diseminarlos o de haber hecho ese tipo de prácticas (ms 1620. 45r, 46v, 52r, 54v). El cambio de tono se debe a que se le imputa el pacto con el demonio, lo que implica que si acepta este cargo estaría a un paso de su condena. Con estos ejemplos se observa la diferencia entre la manipulación de la información por parte de doña Lorenzana por medio de la palabra y del silencio que genera la negación total, pasando de la hechicería a la brujería.

En segundo lugar se encuentran las referencias a los polvos que doña Lorenzana manda preparar para “hallar paz con su marido” pero que no utiliza. Nuevamente en estas respuestas se centra en la interrupción de las prácticas hechiceriles como estrategia que la desvirtúa como hechicera y la legitima como *mujer ejemplar*. El número 9, donde se le acusa de conseguir los materiales: una calavera de muerto, uñas de las manos y pies de doña Lorenzana y “cabellos del cogote”, para que el mulato Juan Lorenzo preparara unos polvos que serían utilizados para ponerlos camuflados en la comida de su marido con el

propósito de que la quisiera bien (ms 1620. 46r). A esto responde que esos polvos sí existieron, pero que no se utilizaron, pues ella le dijo a su esclava, la mulata Antonia, que los tirara. Es decir que en esta práctica, al desechar el resultado se está minimizando la fuerza del proceso. Doña Lorenzana invalida la suposición de usar estos polvos en contra de su marido, don Andrés, por haber ordenado que se deshicieran de ellos. Con esta respuesta también niega cualquier posibilidad de ser responsable del uso de los polvos por haberse ido de su casa.

En la respuesta a la primera publicación de testigos, doña Lorenzana añade a la declaración del tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, que ante la necesidad de encontrar paz con su marido, Thomasina de Fuentes le daría remedio. Además, niega haber sido ella quien rompió la calavera y con respecto a este episodio se remite a lo ya confesado (ms 1620. 65v-66r). Es importante notar que en esta oportunidad menciona el apellido de Thomasina, que había omitido en su declaración voluntaria dos años atrás. La exactitud de la identificación de la persona que estaba encargada de preparar los materiales para el remedio enfatiza su propia participación tangencial en esta práctica.

Más adelante, a pesar de la interrupción de la audiencia y del salto de la narración por haber llegado a la “hora cero”, este relato sobre los polvos de la calavera continúa al día siguiente con la respuesta a la acusación del cuarto testigo de la primera publicación de testigos, Lorenzana de San Marcello. Doña Lorenzana responde que los polvos Juan Lorenzo se los dio a la mulata Antonia y que se le debe preguntar a ella qué los hizo, pues doña Lorenzana no lo sabe por haberse ido al convento (ms 1620. 68r). Al involucrar directamente a la mulata Antonia, le traspa la responsabilidad del destino de los polvos, porque ante su ausencia por irse al convento no puede responder por el destino final de

aquel producto. En esta respuesta además de añadir información involucra a otras personas que observaron el movimiento que estos polvos despertaron y otros sirvientes que tendrían la responsabilidad de responder por la ubicación de los polvos ante su ausencia.

Los otros polvos referidos son los que aparecen en el numeral 32, donde se acusa a doña Lorenzana de tener un cofre con yerbas que le suministraba en las comidas a su marido para matarlo (ms 1620. 50r). A lo cual responde que la mulata Mariana Valdés le dio unas yerbas para tener paz con su marido, con las cuales se había bañado. Sin embargo insiste que no le sirvió de nada y niega todo lo demás que se dice en el capítulo (ms 1620. 56v). Aclara también que la preparación del agua de yerbas era para bañarse ella misma, no para hacer ningunos polvos para el marido. Además afirma haber hecho uso del agua de las yerbas, pero que al no tener efecto invalida la práctica de hechicería. Ante la ineficacia de las yerbas no niega la práctica pero sí el efecto.

La respuesta a la acusación de la negra esclava Polonia Biocho no aparece relacionada en las acusaciones del fiscal, pero sí en la primera publicación de testigos, como testigo número seis. Doña Lorenzana dice que es verdad el contenido del capítulo, que ella sí envió a esta negra suya a que buscara unas yerbas para acondicionar a su marido, pero que no las usó ni sino que “las echó a mal” (ms 1620. 69r) y remite a lo que tiene confesado sobre los polvos blancos (ms 1620. 69r). Con esta afirmación de haberlas echado “a mal” recurre nuevamente a la interrupción de la práctica de hechicería, confirmando su declaración a la acusación 32 del fiscal, arriba mencionada.

Las interrupciones de las prácticas hasta ahora mencionadas sirven para mostrar la agencia que doña Lorenzana tenía en las redes sociales de la hechicería. En esta agencia

ella despliega el poder de su estatus al mandar a sus sirvientes y/o esclavos a deshacerse de los materiales para las prácticas hechiceriles, por un lado. Por otro, se aprovecha del saber hechiceril que tiene entre su círculo de amistades. De esta manera, la influencia que doña Lorenzana tiene es jerárquica o es horizontal según lo requiera.

En tercer lugar, se encuentran los materiales que doña Lorenzana está procurando para llevar a cabo los remedios que le ayuden a aliviar las pesadumbres con su marido, en esta parte del proceso se nombra la soga de ahorcado y la piedra de ara. En el numeral 17, se le acusa de querer usar piedra de ara para sus hechizos, a lo cual añade el fiscal que “muy verosímil que la dicha Doña Lorenzana la quería para usar mal de ella en sus hechizos como se dejan entender de los muchos que ha hecho y de su mala vida y costumbres demás que es muy ordinario usar de ella los que tratan de semejantes hechizos” (ms1620. 47v). Este comentario indica el juicio del fiscal acerca de doña Lorenzana.

Como respuesta a esta acusación doña Lorenzana hace responsable a terceros de los actos que se le imputan: fue Francisca, criada de Juliana Castañeda y amiga de Juan Lorenzo, quien la fue a pedir, no ella. De esta manera, pretende desmentir la versión del mulato en la que afirma que doña Lorenzana era quien la pedía para hacer el hechizo con la calavera. Además, doña Lorenzana insiste que Francisca le había dicho que eso no era ara, y que entonces la piedra no quedó en su poder, y que “esta es la verdad” (ms 1620. 55r-55v). Más adelante, en la respuesta a la acusación de Juan Lorenzo, añade que ella no supo si esa piedra era ara o no, pero que Francisca le había dicho que era piedra de la calle (ms 1620. 67v). Al enfatizar que ella no fue quien la pidió y que no sabe si es o no ara se exime de la participación activa de esta práctica.

Este episodio del ara evidencia dos facetas de lo que he denominado desde el capítulo anterior desplazamiento transitivo, o por intermedio de terceros. Por una parte es lo que le da a doña Lorenzana acceso a los elementos, saberes y personas requeridos para sus prácticas hechiceriles. Por otra parte, es también la posibilidad de evadir su responsabilidad ante el tribunal cuando se le pretende señalar quién realiza las acciones, pues su nombre no aparece referido directamente. En esta medida la doña Lorenzana tiene la movilidad que implica su agencia, pero la encubre al hacerlo transitivamente.

De otro lado, la utilización de la sogá de ahorcado es mínima en la mención de la respuesta al tercer capítulo del tercer testigo, Juan Lorenzo, donde se le acusa de pedirle al mulato un poco de sogá de ahorcado. Esto puede explicarse por el hecho de que la audiencia se acaba (ms 1620. 61v). Sin embargo este material es nombrado en el numeral 10 de las acusaciones del fiscal, en donde doña Lorenzana es acusada nuevamente por el mulato de quererlo conseguir para hacer un remedio para su marido (ms 1620. 46v). A lo que doña Lorenzana responde que “es maldad” tal afirmación, porque fue Juan Lorenzo quien le dijo que iba a conseguir esa sogá. Ella por no querer meterse en esos asuntos le dijo que no lo hiciera. (ms 1620. 54v). Presenta su defensa por medio de la inversión de los roles: doña Lorenzana fue quien previno al mulato de continuar con tal empresa. Esta inversión resulta ser entonces una muestra de su ejemplaridad como cristiana al impedir que se desarrollen prácticas hechiceriles.

### **Cadena de saberes**

En su rol de aprendiz, maestra y difusora de las prácticas hechiceriles, doña Lorenzana se inscribe en cada alusión que pueda referirse a la ecuación que iguala al demonio con el conocimiento (Merrim 97). Es decir que esta mujer juega cada uno de estos roles en la cadena de la hechicería. Con Juan Lorenzo aprende qué tipo de remedios utilizar; con sus amigas Doña Ana María de Olarriaga y doña Ana Matienzo intercambia remedios, les enseña suertes y oraciones y las aprende de ellas, como se ha señalado a lo largo de este capítulo. De esta manera que recibe y difunde las prácticas que llegan a ella, siendo parte activa de la cadena de saberes que circula entre las redes sociales de la hechicería. Sin embargo, por medio de pericias narrativas y de acusaciones en cadena, logra argumentar que su participación tangencial y pasajera, o que no se puede constatar por la ausencia –distancia o defunción– de sus testigos.

En el numeral 4, se le acusa de practicar el conjuro de las naranjas y la oración del señor de la calle (ms 1620. 44 r-45v). A lo que doña Lorenzana responde que ella aprendió el conjuro de las naranjas y su contra de doña Luisa, mujer de Gaspar Bernal, que está muerta (ms 1620. 52r). Además afirma que doña Luisa le dijo que había hecho la oración del señor de la calle, pero que ella “no sabe por ningún caso lo que se dice en ella” (ms 1620. 52r). Según afirma, todo lo aprendido de esta difunta se lo narró a doña Ana María de Olarriaga, quien le pidió que se lo enviase por escrito para poder practicarlo, pero aunque esta confesante dice que no lo envió (ms 1620. 52v).

Doña Lorenzana utiliza nuevamente el argumento de la negación. Insiste sobre el hecho de haber roto para probar su participación parcial en estas prácticas. Con esta respuesta doña Lorenzana evade la responsabilidad de su participación en las prácticas al subrayar la presencia de un saber que circula y que se comparte. Al obedecer la petición

de doña Ana María, doña Lorenzana trasmite la información para el uso de terceros, haciendo participantes activas a las otras dos mujeres.

En el número 6, se le acusa de enseñar a doña Ana María y de practicar la oración del cigarrón en la cara de la persona que quisiera que le quisiese bien (ms 1620. 45v). Doña Lorenzana dijo que era verdad que le había dicho estas palabras a doña Ana María, las cuales las había aprendido de la mulata Catalina de los Ángeles seis años atrás. Pero ella “no se acuerda si la dicha doña Ana María las aprendió o no” (ms 1620. 53r). Es decir que no es responsable del aprendizaje de doña Ana María. Afirma haberlas dicho sólo dos veces en la cara a su marido, pero que se había confesado a San Francisco donde el padre le mandó que no lo repitiese. Así declara haberlo hecho (ms 1620. 53r). En esta respuesta, Doña Lorenzana se vale de su mala memoria y de la suposición de que lo confesado y absuelto no debía ser confesado de nuevo.

### **La negación**

Cuando doña Lorenzana no sabe de qué se trata la acusación que le hacen en varios puntos, recurre a la negación de manera parcial o total. Cuando la negación es parcial otras estrategias explicativas entran en juego, tales como la falla de la memoria, la explicación de lo que ocurrió o de lo que tal vez pudo ocurrir, señalado por medio de frases como *puede ser que...*, *lo que pasó es que...*. Estas frases redefinen su testimonio. Le dan un giro a su negativa, dándole la posibilidad de narrarse y narrar lo acontecido en sus propios términos.<sup>17</sup> En esta medida, como indica Ludmer “[e]l no saber se liga al silencio y se liga con él; pero aquí se trata de un no saber decir relativo y posicional [...] La ignorancia es, pues, una relación social determinada y transferida al discurso” (48). Esta ignorancia en el caso de doña Lorenzana se convierte en un conocimiento a través de

la negación que la posiciona no en el escalón de la ejemplaridad, sino la del culpable. Cuando la negación es total remite al silencio, expresado por medio de negaciones enérgicas donde afirma no saber, o no haber oído hablar de lo que se le acusa.<sup>18</sup> En esta medida, la diferencia de tono entre la negación parcial y la negación total muestran el contraste entre acusaciones que pueden ser negociadas y reformuladas, y otras que son impensables de aceptar, como por ejemplo ser adúltera.

### **Negación parcial**

La reformulación de la información le da la posibilidad a doña Lorenzana de enumerar sus cualidades, confeccionar su imagen como *mujer ejemplar* y aclarar las circunstancias ante las que se dieron determinados actos. Entre las negaciones parciales a las que recurre doña Lorenzana se encuentra, primero, la referencia a su relación con el demonio; segundo, la práctica de oraciones tales como la del ánima sola y la del justo juez; tercero, el uso de plantas y lugares para preparar menjunjes y remedios que tuvieran efectos sobre su amante, Francisco de Santander, y para su marido, don Andrés del Campo; y por último con referencia a los remedios que pueden ser camuflados en las acciones diarias de beber y comer.

En cuanto a las acusaciones de la relación de doña Lorenzana con el demonio, el fiscal utiliza los argumentos más comprometedores para clasificarla como hereje. Se menciona su pacto con el demonio en dos ocasiones: primero, a partir del uso de la oración del señor de la calle, como se señala en el numeral 5 por la aparición de un hombre por el cual se había hecho la oración (ms 1620. 45v). Es decir que el fiscal considera la eficacia de la práctica hechicería como la prueba de la relación que doña Lorenzana tiene con el demonio.

A esta acusación, doña Lorenzana responde con una negación que amplifica con una explicación de lo acontecido. Dice que fue por insistencia de doña Ana María que la oración del señor de la calle se hizo. Admite haberse aprendido la oración de memoria, pero que “con el discurso del tiempo se le han olvidado y como lo manifestó y le mandaron que no usase de él, nunca lo ha repetido” (ms 1620. 53r). Como se puede observar doña Lorenzana redefine su participación en esta práctica con el fin de matizar la acusación del pacto con el demonio. Alega que hizo esta oración en conjunto con doña Ana María y por su petición, por un lado. Por otro, se apoya en su mala memoria a largo plazo y la obediencia que tuvo al abstenerse de repetir esta oración para mostrar que no recayó en esta práctica.

En segundo lugar, en el numeral 7, el fiscal señala que hubo una invocación explícita del demonio en los conjuros y que éste se había materializado en forma de un hueso grande y negro (ms 1620. 46r). Además de la acusación, el fiscal deduce que esta práctica “confirma el pacto que la susodicha [doña Lorenzana] tiene con el demonio y su poca cristiandad, pues se atrevió a contar semejantes maldades como preciándose de haberlas cometido” (ms 1620. 46v). Con este comentario, el fiscal no sólo juzga el pacto, sino también la difusión de la práctica al ser contada a otros.

Doña Lorenzana le responde al fiscal diciendo que “no era así como dice el capítulo” (ms 1620. 53v). Según la acusada *lo que pasa es...* que basada en la relación casi paternal con su tío clérigo, Luis Gómez de Espinosa, como se mencionó anteriormente, doña Lorenzana le pidió asesoría sobre el papel con la oración del señor de la calle que le dio la ya nombrada doña Luisa, esposa de Bernal.<sup>19</sup> Su tío le dijo que lo contenido en el papel estaba muy mal. Lo leyó para sí, estando parado en el balcón.

Luego lo rompió y le dijo a la confesante que: “por ningún caso tomase otro papel como aquel en las manos y que denunciase de la persona que le tenía” por ser cosa muy mala (ms 1620. 53v). Doña Lorenzana admite haberle contado esto a alguien, pero no recuerda si fue a doña Ana María o alguien más, pero que no lo hizo de noche y que no invocó al demonio (ms 1620. 53v). En esta respuesta doña Lorenzana enfatiza la obediencia hacia su tío, quien por pertenecer al clero y haberla criado, juega un papel de autoridad masculina esencial para su argumento de ejemplaridad.

En segundo lugar, la negación parcial se evidencia en la práctica de oraciones tales como la del ánima sola y la del justo juez. En el numeral 12, se le acusa de practicar la oración del ánima sola, tras la cual “se ve viuda” (ms 1620. 46v). Dijo que no sabe lo que le nombran, a no ser que fuera lo relacionado con la negra Mariana de Mendoza y los rosarios y oraciones que ésta le recomendó hacer, tras lo cual tuvo pesadillas, donde “se veía viuda” (ms 1620. 44v). Para aliviar sus agobios se confesó con el clérigo Melepío de Enríquez, quien le dijo que dejara de rezar lo que le había dicho la negra.

La manipulación de la información y de las formas sugestivas del lenguaje son evidentes en la narración de esta práctica: doña Lorenzana conjuga una aparente ignorancia de aquello que le nombran con una posibilidad de conocer el referente, el cual es un hecho ya confesado. Esta conjugación genera un espacio de la duda de donde ella sale ilesa. En primer lugar recurre al sueño donde el deseo de la muerte de su marido se transforma en pesadilla. Luego aclara que la imagen de viudez fue ocasionada por unos rezos que mezclaban lo pagano con lo católico. Por último dice que se confesó ante un clérigo quien la absolvió con la promesa de no volver a repetir aquellas prácticas. En este orden de ideas doña Lorenzana logra invertir el valor de las acciones que la podrían

comprometer con un intento de asesinato y que correspondían a una oración cuyo fin era atraer a alguien, probablemente a su amante el sargento Santander.

Más adelante doña Lorenzana confiesa también sobre la difusión de esta oración que puede que se lo contase a alguien más por estar afligida, tal vez al mulato Juan Lorenzo, como afirma, pero esta afirmación queda en el plano de la hipótesis por estar triste por las pesadumbres que tenía con su esposo (ms 1620. 54v). La negación que antecede a esta explicación utiliza el formato de la duda y la referencia a alguna situación que puede ser parecida, pero que se desarrolla de una manera tal que ella no tiene la responsabilidad total de las prácticas de hechicería involucradas.

En el número 19, se le acusa de practicar la oración del justo juez para que su marido “no viera tanto y no fuera celoso” (ms 1620. 47v). Doña Lorenzana responde con una negativa de aceptar la domina que debía utilizar para modificar los comportamientos de su marido y poder tener movilidad para verse con Francisco de Santander. Es decir que sí se había intentado hacer el hechizo, pero una vez los materiales ya estaban preparados por el mulato Juan Lorenzo, ella alega no haber querido hacer uso de ellos. Nuevamente rompe la promesa de su participación en el hechizo que era para ella, como cuando declara sobre la imagen de Santa Marta, como se vio en el primer capítulo. Además niega saber la oración del justo juez (ms 1620. 55v).

En la respuesta a la primera publicación de testigos, doña Lorenzana, ante la declaración del tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, insiste en que ella no quería la domina, aunque el mulato quisiera dársela y añade que “la oración del justo juez tiene devoción de rezarla y la ha rezado como se contiene en las horas” (ms 1620. 67v-68r). Niega su participación en esta práctica en términos de hechicería. De manera contraria,

califica sus prácticas religiosas, al añadir la devoción con que reza esta oración en la forma que es debida y no obedecer las instrucciones del mulato.

La respuesta a estas acusaciones de las prácticas de la oración del ánima sola y del justo juez muestra cómo los elementos paganos se camuflan en fórmulas católicas. Doña Lorenzana altera la esencia de la oración católica en sus prácticas que consiste en una “súplica sistematizada e inalterable que sirve de intermediaria entre el creyente y Dios” (Castillo 40). El cambio se produce en la intención de lo que se pide y a quién se le pide. Sin embargo, al conservar la estructura de la oración católica argumentar que las dijo con piedad y no con intención hechiceril resulta verosímil porque este argumento normalmente va de la mano con el de la ignorancia, en el que se resguarda con frecuencia doña Lorenzana, según le convenga.

En tercer lugar, doña Lorenzana recurre a la negación parcial al referirse al uso de plantas y lugares para preparar menjunjes y remedios que tuvieran efectos sobre uno de sus amantes, Francisco de Santander, y para su marido, don Andrés del Campo. Estos dos episodios presentan especial complejidad al envolver los temas de honor y adulterio ligados inextricablemente a las prácticas hechiceriles de las que doña Lorenzana fue acusada. En este punto, el honor se considera el inverso de la hechicería, de manera tal que es preferible aceptar algunas prácticas hechiceriles que la posibilidad de adulterio. La importancia del honor radica en que ése es el punto de partida de la ejemplaridad femenina. Esta ejemplaridad se defiende y se protege de maneras diferentes, dependiendo de la etapa que la mujer esté viviendo, como se dijo en el capítulo anterior. Por ejemplo cuando es doncella o religiosa, lo hace con la virginidad; cuando es esposa con la fidelidad; y cuando es viuda con su soltería o las segundas nupcias.<sup>20</sup> Así, proteger el

honor femenino implicaba salvaguardar la honra de la familia, en este caso la del escribano real, don Andrés del Campo.

En el numeral 14, se le acusa de enviar al mulato Juan Lorenzo a conseguir agua de una planta que había en la villa de Tolú para que el hombre se muriera por la mujer (ms 1620. 47r).<sup>21</sup> Esta acusación presupone el juego de seducción que no está relacionado con su marido, sino hacia su(s) amantes –el gobernador de Cartagena y el sargento mayor Santander (Tejado 50). Niega lo sucedido y lo tacha de falsedad. Tan sólo reconoce haberle comprado un pedazo de alquitara al mulato por cinco pesos (ms 1620. 55r). La negación de la búsqueda del agua de la planta de Tolú es su defensa contra la acusación de infidelidad que subyace en la afirmación del fiscal, mientras que la afirmación de la compra de la alquitara supone su uso posteriormente.

En este numeral es importante recordar que Doña Lorenzana es considerada por el fiscal como la máxima infractora de la doctrina católica. Sus acciones adúlteras son calificadas como torpezas y deshonestidades. De acuerdo con Solange Alberro, las torpes amistades son las que contravienen el sexto mandamiento: fornicación, amancebamiento y adulterio (1989: 106). Sin embargo, esta rea contrasta sus roles de esposa y madre al de amante, y justifica este contraste por la indiferencia de su marido.

El problema de esta acusación radicaba en que era de conocimiento público que se había expandido por medio del rumor: “Para con mayor libertad poderse ver con el dicho sargento mayor Francisco de Santander con quien *era público* trataba deshonestamente.” (ms 1620. 24 v mi subrayado). Es decir que con esta acusación basada en lo que *se dice* porque *se ve* el argumento de practicar hechicería por querer tener paz con su marido se desestabiliza, revelando comportamientos reprobables moralmente. El

rumor funciona como uno de los medios propagadores de información que principalmente va en detrimento de quien(es) se está hablando. La diseminación de comentarios que se refieren a temas que atentan contra el honor y la moral o que alertan al Tribunal del Santo Oficio es peligrosa. Es decir que en un ambiente de vigilancia panóptica donde rige el temor como forma educativa, el rumor puede ser la causa para que un proceso inquisitorial se inicie.

En el número 18, se le acusa de pedir un remedio para hacer dormir a su marido, y “tomarle las llaves que tenía debajo de la almohada de la cama sin que lo sintiese para irse a casa de cierto hombre con quien tenía *trato ilícito*” (ms 1620. 47v). Con su negativa del contenido del capítulo reformula lo acontecido diciendo que ella no aceptó el ofrecimiento del mulato Juan Lorenzo de comprarle unas yerbas buenas para dormir: “le dijo que si quería de ellas y esta confesante que no, que se fuese con Dios, y así fue y las llevó” (ms 1620. 55v).<sup>22</sup>

En la respuesta a la primera publicación de testigos, doña Lorenzana, ante la declaración del tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, reafirma su posición de no haber tomado la yerba y se remite a lo que ya ha confesado (ms 1620. 67v). La negación contundente, como se dijo anteriormente, genera consistencia en las declaraciones de doña Lorenzana. Éstas aunque no sean del todo ciertas, hacen más complejo el proceso de culpabilizarla y responsabilizarla de ciertas prácticas.

En el número 34, se le acusa de emprender diferentes empresas para matar a su marido, de manera que buscaba a alguien que le pudiera dar algún remedio para ello y que daría “la mitad de su hacienda” (ms 1620. 50r-50v). A lo que responde que es falso. Insiste que aunque *tal vez* lo haya dicho alguna vez *con cólera*, no tenía intención de

matar a don Andrés y “no había dicho las palabras que se dicen en el capítulo” (ms 1620. 57r-57v). Aquí doña Lorenzana apela a la posibilidad enunciativa de una afirmación que la inculpa, pero que no lo hizo estando en sus cabales.

Las acusaciones de estos numerales se concretan en el silencio de las respuestas a las acusaciones 15 y 16 en donde remite a lo confesado (ms 1620 55r). En estos dos numerales se le acusa directamente de adulterio (ms 1620 47r) de involucrar a otros para conseguir sus “fines torpes y deshonestos” (ms 1620. 47r), de advertir que va a hacer la oración del señor e la calle y de rezar la oración de la estrella y la oración a Santa Marta. Sobre todos estos temas discute a lo largo de su proceso y se defiende con diferentes estrategias. Pero el hecho de no comentar nada más de lo que ya tiene referido implica una necesidad de salvaguardar su honor y de desvirtuar las acusaciones penales que presuponen las acusaciones de intento de asesinato.

En cuarto lugar, doña Lorenzana niega parcialmente las acusaciones con respecto a los remedios que pueden ser camuflados en las acciones diarias de beber y comer. Al mezclar la hechicería con las acciones cotidianas lo que se busca es aminorar las sospechas de estar siendo la víctima de algún rezo, conjuro, o remedio hechiceril. Al mismo tiempo, la fuerza de los polvos o zumos que se lograran incorporar podrían llegar al punto de ser fulminantes, como en el caso de los polvos de pinipini, o progresivos, dependiendo de la necesidad del practicante. En el número 8, se le acusa de traer agua conjurada para darla de beber a su marido (ms 1620. 46r). A lo cual responde que no sabe lo que se relata en esa acusación, pero que puede tener relación con lo que ocurrió cuanto llevaba cuatro o cinco años de casada con su marido, cuando una esclava suya trajo una tinaja de agua que provenía de donde la beata del Carmen, que está muerta y cuyo

nombre recuerda. Ella y el hijo también tomaron del agua ante la desconfianza de don Andrés. Afirma no saber que esa agua venía conjurada (ms 1620. 54r).

En el número 33, se le acusa de haberle dado espinas de pinipini a su marido para matarlo (ms 1620. 50r). Doña Lorenzana niega haberle dado tales espinas a su marido y mucho menos haber querido matarlo. Como afirma doña Lorenzana, “*lo que pasa es que...*” Aquí introduce la explicación de las berenjenas de playa y sus semillas que, según le había dicho un tal don Alonso, cuyo apellido tampoco recuerda, eran buenas para acondicionar a su marido. Sin embargo cuando las comieron todos se sintieron mal. Pero sigue insistiendo que su intención nunca fue matar a su marido (ms 1620. 57r). Cuando doña Lorenzana utiliza este tipo de frases explicativas introduce una reformulación de la información, modificando los responsables de las acciones y a veces hasta las acciones en sí mismas.

En la respuesta a la segunda publicación de testigos, doña Lorenzana, ante la declaración del noveno testigo, Sebastián Pacheco, niega rotundamente saber lo relacionado con las espinas de pinipini. Remite a lo confesado al provisor y al Tribunal en sus anteriores declaraciones. No sabe qué ocurrió en la sala de su casa porque estaba en la cocina y no lo vio. Es decir al no ser testigo ocular no puede afirmar si es verdad o no lo que el testigo declara (ms 1620. 72r). Cierra así cualquier posibilidad de discutir, ampliar o negociar esta acusación. En otras palabras, no saber es su manera de expresar la resistencia a las acusaciones que se le imputan.

En el número 35, se le acusa de haberle pedido al mulato Juan Lorenzo que consiguiera una forma de matar a su marido, permitiéndole que le daría la mejor joya que tuviera y dinero (ms 1620. 50v). Doña Lorenzana responde que es falso lo que dice Juan

Lorenzo. Según afirma, el mulato la visitó en casa del tesorero el día que ella se iba al convento y le pidió que no se metiese. Le dijo que le diera cien pesos para su libertad y que él haría un hechizo para matar a su marido. A lo cual, doña Lorenzana dijo que no tenía necesidad y de lo que no quería saber si era para matar (ms 1620. 57v).

La respuesta a la acusación de Teresa Sánchez que vive en la ermita no aparece relacionada en las acusaciones del fiscal, pero sí en la primera publicación de testigos, como testigo número ocho. En esta respuesta doña Lorenzana recurre una vez a la fórmula “*lo que pasó es que...*” Así ofrece su propia versión correctiva de los hechos a cerca del episodio de los sesos de asno y los panecillos de San Nicolás, donde a cambio de sesos de asno aderezados recibió migajas de panecillos de San Nicolás por parte de Teresa. Además dice que cuando Teresa le dijo que había botado los sesos, doña Lorenzana le dijo que había hecho bien (ms 1620. 69r-69v). El giro que le da a los acontecimientos la ubica en una posición de alejarse de las prácticas de hechicería y de aprobar el desecho de los materiales aptos para ellas.

### **Negación total: no sabe, no tiene nada más que decir**

Además de las aclaraciones y modificaciones de la información que doña Lorenzana ofrece en sus negaciones parciales, apela a la negación total frente a las acusaciones que considera inocuas por ignorar las situaciones de las que se habla, o por tacharlas de maldad o de mentira. Estas negaciones son enérgicas y contundentes.

Los ejemplos más claros que evidencian la fuerza de este tipo de negación son las defensas de doña Lorenzana frente a los numerales 13 y de 31. En el numeral 13, se le

acusa de practicar un conjuro vestida en camisa de hombre en el que lleva seis o siete papelitos y unas yerbas al cuello. Ella supuestamente repite unas palabras que no se sabe cuáles son para que “su marido la quisiese mucho y no la hiciese mal y ella pudiese hacer lo que quisiese” (ms 1620. 46v). Dijo categóricamente que “*niega* lo contenido en este capítulo porque *no hay tal*” (ms 1620. 55r). Con la negación de la existencia cierra la posibilidad de dar explicación de estos actos.

En la respuesta a la acusación de su tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, doña Lorenzana niega enfáticamente haberse puesto la camisa. Dice que no ha hecho lo de los papelillos, ni lo de las yerbas de Tolú. En esta negación se sólo se invalida la existencia de la práctica hechiceril, sino también la de un travestismo de su parte. De afirmar alguna parte de esta acusación el edificio argumentativo sobre su ejemplaridad se vería desbaratado.<sup>23</sup>

Otro aspecto importante que subraya esta práctica, y que vemos en su acusación y respuesta es el quiebre de la relación entre doña Lorenzana y Juan Lorenzo. En sus declaraciones, el mulato narra el momento en que encontró a doña Lorenzana en el corredor con la camisa de su marido con papelitos atados a su garganta por consejo de otra persona. Entre sus obligaciones para que este conjuro surtiera efecto, doña Lorenzana tenía que ir caminando del corredor a la escalera diciendo ciertas palabras. Según Juan Lorenzo que “la dicha doña Lorenzana no le dijo qué palabras eran ni éste se las preguntó” (ms 1620. 6v). El relato de Juan Lorenzo ubica a doña Lorenzana en una posición de lejanía con respecto a sus propias prácticas. Esas otras alternativas están fuera de su radio de acción.

En el número 31, se le acusa de haber vivido deshonestamente y de intentar dar muerte a su marido para poder “darse con mayor libertad a sus vicios y deshonestidades” (ms 1620. 50r). Doña Lorenzana lo niega rotundamente y lo tacha de falsedad, ya que ella afirma no tener intención de matar a su marido por *ser mujer honrada* (ms 1620. 56v). La posibilidad del deshonor genera más ansiedad que la hechicería, puesto que en la construcción de su *yo ejemplar*, el honor es un elemento esencial que la contrarresta las prácticas de hechicería.

### **Se remite a lo que tiene confesado**

Enfatizar lo que ya ha declarado lleva a doña Lorenzana a otra expresión del silencio, es decir, volver sobre lo dicho sin añadir nada más. Este tipo de silencio se manifiesta en sus respuestas a los numerales 20, 25, 27 y 29. Aquí se le acusa de practicar una serie de actos relacionados con la hechicería: la suerte del pan; de pedir un remedio para amansar a su marido y practicar el hechizo de los polvos de la cabeza de un gato prieto; recibir la imagen aderezada y rezarle unas cuantas veces; y de practicar la quema del rosario hecho de hilo de acarreto para encontrar quietud, respectivamente. Al cerrar la posibilidad de confesar algo más frente a estas acusaciones, doña Lorenzana se resguarda en el silencio y en la seguridad de lo ya dicho. De esta manera deja a discreción de los inquisidores las primeras palabras pronunciadas acerca de estas situaciones.

También se remite a lo confesado por medio de una paráfrasis de lo ya mencionado. Esta reformulación de lo dicho con antelación le da la oportunidad de imprimirle un giro a su discurso por medio de aclaraciones o explicaciones de lo que ocurrió. En el numeral 24, se le acusa de enseñar la suerte de las avellanas para conseguir paz entre marido y mujer (ms 1620. 48v). Frente a esta acusación afirma que es verdad lo

que ya tiene confesado acerca de la beata Carlota de Esquivel, que no sabe más, y que no ha practicado ese remedio (ms 1620. 56r).

En la respuesta a la primera publicación de testigos, ante la declaración del quinto testigo, Carlota de Esquivel, doña Lorenzana insiste en que no le envió nada para aderezar y remite a lo confesado (ms 1620. 68v). El hecho de no querérselo enviar la exime una vez más de la finalización del hechizo, pero no de ser parte activa de él al tener los materiales requeridos preparados.

Optar por el silencio, a través de la negación total, implica una seguridad confesional de doña Lorenzana en aspectos que comprometen su género y su honor, ante los cuales no cede ningún espacio para ser cuestionada. Mientras que cuando se remite a lo ya confesado de manera breve resume su argumento enunciado ya en audiencias pasadas, mostrando el control de lo dicho, sin necesidad de añadir algo más.

### **Aclaraciones**

La estrategia de la paráfrasis también se emplea al aclarar las acusaciones que le han hecho. Esto le permite modificar la información que las autoridades inquisitoriales tienen y volcarla en su beneficio. Doña Lorenzana utiliza la aclaración específicamente en los numerales 22, 23, 26, 28, 30 y 36, en donde se le acusa de practicar la suerte del agua; hacer hechizos para modificar la voluntad ajena; tener una imagen aderezada de Santa Marta; saber, utilizar y enseñar palabras para decir en la cara de la persona que tuviera enfocada; haber mandado pedir y comprar ara consagrada para sus hechizos; y cometer muchas más *delicias* contra la fe católica, respectivamente. Lo que añade doña Lorenzana evidencia la confección de su *yo* confesional como *mujer ejemplar*, que se va puliendo en cada aclaración ante las acusaciones del fiscal y sus testigos.

En el numeral 22, se le acusa de practicar la suerte del agua donde aparecía un hombre sentado en una silla y flotas y galeones que venían de España (ms 1620. 48v). Aquí hace una *aclaración*: ella no fue quien puso los palillos encima, sino que lo hizo una Mariana Manríquez y que esto se había confesado también al provisor (ms 1620. 56r). Basada en esta confesión previa, como ya se ha mencionado, doña Lorenzana alega haber cumplido con el deber de haber sido juzgada y absuelta por otra instancia clerical.

En el numeral 23, se le acusa de hacer y creer en hechizos que tienen como objetivo forzar la voluntad del hombre: “con el fin de que cierta persona la quisiese mucho” (ms 1620. 48v). El componente principal de este hechizo es un muñeco y materiales como azufre y pólvora para completar la invocación de los demonios. La respuesta de doña Lorenzana es aceptar que sí se llevó a cabo tal conjuro, *pero no* para atraer a otra persona, sino a su marido (ms 1620. 56r). Lo importante es salvaguardar su honor por encima de cualquier cosa.

En la respuesta a la primera publicación de testigos, a la declaración del tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, doña Lorenzana añade que ella no tenía necesidad de hacer conjuros sino para su marido por la intención de tener paz. Agrega que *Catalinica*, su negra esclava, se había dormido mientras el mulato hacía el conjuro y “no le había visto hacer nada al mulato” (ms 1620. 67v). Reafirma así su honradez marital al negar su infidelidad, por un lado. Por el otro, se refiere a su esclava de manera cariñosa con el diminutivo *-ica*, e indica que ella no fue testigo ocular de lo que acontecía mientras el mulato aderezaba el muñeco, a pesar de haber estado en el lugar de los hechos, pues se había quedado dormida. Es decir que no participó de manera activa ni su esclava, ni ella por extensión.

En el numeral 26, se le acusa de tener una imagen aderezada de Santa Marta. Aunque “Doña Lorenzana dice que no la tomó, lo contrario será lo más verdadero como se deja entender de la inclinación natural que tiene a semejantes supersticiones.” (ms 1620. 49r). Esta rea responde que es verdad lo que tiene confesado acerca de la imagen aderezada de Santa Marta y *añade* que no había oído de la prohibición de tener este tipo de imágenes ni de su deber de confesarlo en ningún edicto inquisitorial (ms 1620. 56r). Esta afirmación muestra su conocimiento de las leyes inquisitoriales y de sus obligaciones. De esta manera se evidencia el carácter estratégico de las confesiones y de su versión de los hechos.

Numeral 28, se le acusa de saber, utilizar y enseñar palabras para decir en la cara de la persona que tuviera enfocada. Aunque ella lo niega, el fiscal afirma “no es creíble porque también dice que la tenía asentadas en el papel y teniendo tanta inclinación a semejantes supersticiones es sin duda que las tendría y muy de memoria y muchas veces usaría de ellas” (ms 1620. 49v). Es decir que la prueba escrita desacredita la afirmación del desconocimiento o del olvido de la rea. Doña Lorenzana en su defensa *admite parte* de lo contenido en este numeral de acuerdo a lo que tiene confesado, *pero niega* lo demás, pues “nunca las aprendió ni las ha hecho” (ms 1620. 56v). Con su negación desafía la afirmación del fiscal.

En el numeral 30, se le acusa de haber mandado pedir y comprar ara consagrada para sus hechizos (ms 1620. 50r). Remite a lo confesado y niega haber enviado a Francisca como lo señala el mulato Juan Lorenzo (ms 1620. 56v). En esta defensa doña Lorenzana está dando *más información* de la que se le acusa, al darle nombre a su mensajera, Francisca, para desvirtuar la afirmación del mulato.

En la respuesta a la primera publicación de testigos, doña Lorenzana niega lo contenido en el capítulo de la declaración del tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, y remite a lo declarado (ms 1620. 67v). De la misma manera refiere a lo ya dicho con la declaración del séptimo testigo, la mulata Antonia Medina. Responsabiliza a esta mujer porque lo que pasó después de que ella se fue al convento no lo sabe (ms1620. 69r).

En el numeral 36, es acusada de cometer muchas más *delicias* contra la fe católica: hechizos, mezclando cosas sagradas y profanas, invocando demonios para forzar el libre *albedrío del hombre*, saber cosas del porvenir; y encubrir y callar *maliciosamente* culpas propias y ajenas (ms 1620. 50v). Doña Lorenzana responde que no ha hecho más de lo que tiene confesado. Pide que “se haga lo que fuera justicia” (ms 1620. 57v). Al insistir en la veracidad de sus confesiones se somete a la justicia, retando las acusaciones del fiscal que le imputan no sólo cargos de hechicería sino de comportamiento moral y de carácter penal ordinario por intento de asesinato. Su sometimiento está en consonancia con la súplica del fiscal para que se haga justicia según se ha hecho contra reas mayores y más graves penas por derecho (ms 1620. 50v). Ambos piden lo mismo –justicia. P tal justicia se conseguiría por diferentes medios: la condena según el fiscal, y la absolución de acuerdo con doña Lorenzana.

Los pequeños giros de las acusaciones que se han señalado en este segmento demuestran la pericia de doña Lorenzana en el conocimiento de los códigos no sólo doctrinales, sino también legales y hechiceriles. Su desplazamiento entre unos y otros genera la imposibilidad de clasificarla exclusivamente como hechicera. En su lugar, las propiedades nómadas de sus argumentos revelan las fisuras de la institución que pretende asignarle una categoría unívoca para controlarla.

### ¿En qué creer?

En la última pregunta se da un cambio de los hechos que se le imputan a las creencias que tiene. El fiscal le pregunta a doña Lorenzana si cree en supersticiones, en averiguar el porvenir y las cosas ocultas, en forzar la voluntad de los hombres y mujeres, y que si el ara consagrada puede aprovechar para tales fines (ms 1620. 57v-58r). Doña Lorenzana responde que: “nunca lo ha creído ni ahora lo cree y siempre lo tuvo por burlerías e invenciones de mujeres y embustes y que lo que ha hecho lo ha hecho como mujer flaca y luego lo iba a confesar a su confesor y al previsor” (ms 1620. 57v-58r). En esta respuesta doña Lorenzana despliega su arsenal retórico. Éste consiste en reunir la negación; considerar embustes lo relacionado con tales prácticas; decir que lo que ha hecho ha sido por su condición de *mujer flaca*; y afirmar que las acciones que se han salido de la norma han sido confesadas ante sus guías espirituales –previsor y confesor. De esta manera, a pesar de haber cometido *algunos* errores, las acciones subsecuentes demuestran su arrepentimiento y reparación de los daños cometidos.

### Conclusiones

En la confección de su imagen como *mujer ejemplar*, en su autorretrato como rea de la Inquisición, doña Lorenzana se vale de las estrategias retóricas en términos del lenguaje como de su cuerpo. El uso de estas estrategias permite leer entre líneas que doña Lorenzana detenta el conocimiento de la normatividad inquisitorial y doctrinal al mismo tiempo que el hechiceril. Por lo tanto resulta ser un sujeto peligroso al ser capaz de moverse entre los códigos de lo permitido y lo prohibido. En otras palabras, su devenir hechicera o mujer ejemplar no está sujeto a una clasificación inquisitorial. Esa oscilación quiebra las categorías, produciendo fisuras que son legibles en cada folio que registra la

multiplicidad de sus retratos. En esta medida, doña Lorenzana a lo largo de su caso demuestra el arte de manipular la información que recibe de las acusaciones del fiscal y de sus testigos y reconstruirla a su favor, denominándose como *la mejor de todas*, una mujer *ejemplar*.<sup>24</sup>

En este ejercicio de reformulación de las afirmaciones de sus acusantes, además de su maestría retórica, se revela la movilidad que esta mujer tenía a nivel urbano y social en su cotidianidad. Esta movilidad genera una desestabilización de las expectativas de comportamiento femenino implantadas por la doctrina católica que repercuten en la estructura inquisitorial que se está ajustando en el nuevo territorio colonial.

La conjugación de las estrategias retóricas y la movilidad evidencian las fisuras inquisitoriales que se generan en el proceso acusatorio. Esta conjugación también establece puntos de comparación con las declaraciones completas de sus testigos, quienes en una primera fase del proceso inquisitorial son reconocibles en tanto voces declarantes cuyo rostro y proveniencia influyen en la fuerza incriminatoria de la rea, como fue analizado en el capítulo anterior. Adicionalmente, la interacción de sus instancias como esposa y madre, amante, y novicia, que se generan en sus estrategias y movilidad, dan origen a una cartografía discursiva de la hechicería, que funciona como palimpsesto de las cartografías geográficas y arquitectónicas que se desarrollarán en el próximo capítulo.

---

### Notas al pie

<sup>1</sup> La concepción del nómada para Braidotti es que “no se entiende como una condición de no tener hogar, o un desplazamiento compulsivo. En cambio, es una figuración del tipo de sujeto que ha renunciado a toda idea, deseo o nostalgia por la fijeza. Esta figuración expresa el deseo por una identidad hecha de transición, cambios sucesivos y coordinados sin y en contra de una unidad esencial” (22 mi traducción).

<sup>2</sup> El proceso de creación de una fachada ejemplar de doña Lorenzana resulta similar al que Stephanie Merrim identifica como la autocreación y la autoedición (self-fashioning and shelf-editing) de la Monja de alférez, Catalina de Erauso, en su estudio sobre la escritura de las mujeres de la España del Siglo de oro y del barroco colonial, *Early modern women's writing and Sor Juana Inés de la Cruz* (1999). Erauso realiza su petición de reconocimiento y perdón al rey por sus labores en el cuerpo militar del imperio español, presentándose como héroe. Alega sus heridas, valor, acciones y masculinidad como elementos que la absuelven de cualquier error cometido (11). Es decir que al haber construido una imagen de sí misma ejemplar, en su caso masculina, redime su trasgresión de género, mientras que doña Lorenzana apela a la ejemplaridad femenina para redimir sus prácticas de hechicería.

<sup>3</sup> La publicación de los testigos en un principio se considera una fase del proceso inquisitorial en donde el secreto es indispensable para ocultar la identidad de los confesantes y guardar la confidencialidad de las confesiones. Sin embargo, como señala Victoria González de Caldas en su libro *¿Judíos o cristianos? El proceso de fe de la Sancta Inquisitio* (2000), la manipulación de la información era una práctica común en esta fase para crear pruebas irrefutables por parte del acusado. En el caso de doña Lorenzana, como se verá más adelante, al ser Cartagena de Indias un circuito de circulación tan pequeño, ella es capaz de reconocer quién hace cuáles declaraciones. Este tipo de reconocimiento mina no sólo la secrecía del proceso, sino que también se adelanta a la posible manipulación de la información para generar una contra respuesta incriminatoria de sus acusantes y así añadirle más capas a su imagen ejemplar.

<sup>4</sup> El secreto inquisitorial es una de las bases fundamentales del funcionamiento del Tribunal como se puede observar en la siguiente afirmación: “Como en el secreto del Santo oficio consiste todo su poder y autoridad y la reputación de las personas que en él se sirven... pues cuanto más secretas son las materias que se tratan, tanto más son tenidas por sagradas y estimadas de los que no tienen noticias de ellas” (Jiménez Monte Serrín en Pérez Martín 289-290). El material producido en el Tribunal era considerado de uso exclusivo e interno (Henningsen 1989: 163).

<sup>5</sup> La transitoriedad y la imposibilidad de aferrarse a una identidad fija y unívoca no implica la inexistencia de los bordes, sino más bien la aguda conciencia de la no-fijeza de ellos (Braidotti 36)

<sup>6</sup> El alcaide es el funcionario de la Inquisición que se encarga de cuidar las prisiones y los prisioneros. Debe llevar un cuaderno donde registra la entrada de cada reo, las condiciones en las que llega y las pertenencias que trae consigo. Tenía bajo su responsabilidad la comunicación entre los presos. ([congreso.gob.pe/museo.htm](http://congreso.gob.pe/museo.htm))

<sup>7</sup> Mientras el Tribunal cartagenero se ajustaba al nuevo territorio y las posibilidades arquitectónicas que éste le ofrecían tuvo que negociar el espacio de reclusión de los reos. Las cárceles comunes y las secretas se diferenciaban en cuanto a jurisdicción y nivel en el que se encontraban ubicadas: las primeras, bajo jurisdicción civil, estaban a nivel de la plaza pública y propiciaban la comunicación de los reos con el exterior. Las segundas, bajo jurisdicción inquisitorial, se encontraban bajo tierra. Estas últimas generaban así una sensación mayor de encierro y aislamiento, que era necesario para producir una presión de confesión en el reo. Tal como ocurría en Sevilla, en Cartagena de Indias, el rigor del

aislamiento de los reos entre sí y con el exterior variaba dependiendo de las condiciones de cada reo (González de Caldas 2000: 257-58). En el caso de doña Lorenzana, la relativa flexibilidad que podría tener por su estatus y por el periodo de acoplamiento del Tribunal se vio alterado por las acusaciones del fiscal y por el diagnóstico del médico que ante la estrategia de la enfermedad la encontró en un estado normal de salud.

<sup>8</sup> La declaración de debilidad física se da por la condición de doña Lorenzana de haber dado a luz recientemente y de tener la posibilidad de estar embarazada. Esta condición despierta preguntas sobre lo que aconteció en su vida durante esos dos años que median entre su segunda declaración voluntaria y la detención inquisitorial. ¿Seguía en el convento como novicia? ¿Bajo qué circunstancias? ¿Cuál era la relación que tenía con su marido? Puesto que como se menciona en la primera audiencia como reia inquisitorial, el recién nacido es hijo de Andrés del Campo, se puede colegir que seguía teniendo comunicación con su marido. Sin embargo, los interrogantes frente a las condiciones en las que se encontraba en el convento no pueden ser respondidas con la información que se tiene del caso, pero que sugieren negociaciones de un comportamiento de claustro. Una de las posibles respuestas es precisamente la negociación de su manera de estar en el claustro, apelando nuevamente al adagio de obedecer sin cumplir, ya que la distancia entre las reglas de la iglesia y la práctica podía ser gigantesca. Posibilidad reforzada por la observación de Alison Weber en cuanto a la necesidad de analizar los contextos locales en donde se practican diferentes estilos de vida religiosos (2007: 52). En el caso de Doña Lorenzana las variaciones y la flexibilidad de las normas institucionales es más evidente, pues pertenecía a la orden de las carmelitas descalzas, cuya reforma de 1565 había impuesto de manera rígida claustro y austeridad para sus miembros.

<sup>9</sup> La genealogía, o lo que Nietzsche llama la *historia efectiva*, perturba lo que era considerado inamovible y fragmenta lo que se pensaba unificado. Si se tiene en cuenta esta concepción de la genealogía en el ámbito inquisitorial a través de la reconstrucción de los ancestros de doña Lorenzana se observa que en apariencia hay una pureza de sangre que se enturbia con su llegada al Nuevo Mundo. Es decir que Cartagena de Indias por su condición de puerto tiene la capacidad de contaminar la genealogía por medio del intercambio de saberes y bienes a los que tiene acceso la población cartagenera.

<sup>10</sup> Aunque los indicios en los archivos civiles no indican ningún pleito contra don Andrés del Campo, es posible que la micropolítica colonial cartagenera hubiera podido ejercer influencia en la acusación de doña Lorenzana como hechicera.

<sup>11</sup> Este tipo de relación entre doña Lorenzana y su tío el clérigo recuerda la que Marcela tiene con su tío, el cura, en el episodio de Marcela y Grisóstomo (capítulos XI-XV de la primera parte) en *Don Quijote*, en tanto es el clérigo la figura masculina que la cuida. Marcela es acusada de ser una mujer cruel según Grisóstomo y doña Lorenzana es acusada por el Tribunal de ser hechicera. Emilia Navarro estudia este episodio en su artículo “Manual Control: Regulatory Fictions” (1993)

<sup>12</sup> De acuerdo con el comité inquisitorial que clasifica las prácticas de doña Lorenzana, la suerte del agua consiste en que a través de la disposición de una vasija de agua, unos palitos en forma de cruz, una vela y la invocación a San Sebastián se logra saber el estado de las cosas presentes (Ver anexo de las recetas transcritas). La suerte del cedazo es referida varias veces, pero no es descrita.

<sup>13</sup> La condena de ser relajado/a al brazo secular implica entregarlo a las autoridades civiles para que la condena se diera conforme a las leyes civiles.

<sup>14</sup> El odio, la falsedad, la envidia y la maldad que alega doña Lorenzana se contrarresta con el cierre de las declaraciones de sus testigos, ya que éstos afirman hacer sus declaraciones “no por odio” sino porque es la verdad. La resistencia a la confesión se convierte en la excusa para confesarse, cuando el hecho de la existencia de esta resistencia se mina con el placer de la confesión (Taylor 76). En este sentido la resistencia se da de ambos lados, ya que no se “pretende” causar perjuicios al otro, pero se debe hacer en cumplimiento del mandato inquisitorial.

<sup>15</sup> Una vez terminada la sesión de respuestas a las acusaciones del fiscal, el inquisidor Pedro Mateo de Salcedo le manda elegir su abogado defensor. Doña Lorenzana elige al licenciado Domingo de Argos (13 de febrero de 1613) (ms 1620. 58r-59r). En la cuarta audiencia, el 24 de febrero de 1613 (ms 1620. 58v-59v), a los diez días de terminar sus respuestas ante las acusaciones del fiscal se le pide que manifieste lo que haya recordado, ante lo cual no tiene nada que decir porque ya ha dicho la verdad (ms 1620. 58v). En acuerdo con su letrado reafirma haber dicho la verdad y por ser buena confidente pide se le haga la publicación de sus testigos para poder alegar en forma de derecho a que haya lugar (ms 1620. 58v). En la audiencia del 24 de mayo de 1613 (ms 1620. 60r-65r), en la cual se hace la lectura de la publicación de los testigos, doña Lorenzana afirma no tener nada más que decir por haberlo confesado todo anteriormente (ms 1620. 59v). En esta publicación tampoco se revelan los nombres de los testigos, omitidos también en la acusación del fiscal, aunque reconocidos por doña Lorenzana, como se dijo anteriormente. Ese mismo día se llevó a cabo la primera parte de las respuestas que terminó en el segundo capítulo del tercer testigo (ms 1620. 65r-69v). La segunda parte de la respuesta se llevó a cabo el 25 de mayo. La segunda publicación de los testigos el 6 de junio de 1613 reveló las declaraciones de dos testigos más (ms 1620. 69v-71v). La respuesta de doña Lorenzana se llevó a cabo el mismo día (ms 1620. 69v-71v-73v)

<sup>16</sup> La importancia del balcón como espacio liminal donde se desarrollan este tipo de oraciones será explicada en el cuarto capítulo.

<sup>17</sup> Al señalar que otros tienen la responsabilidad de sus obras y no ella misma, es el punto de partida para redefinir los eventos. Este tipo de manipulación de la información recuerda el pasaje sobre el listón en *Les Confessions* (1782) de J.J. Rousseau. El personaje de Rousseau roba un listón que no esconde y cuando lo encuentran en su posesión él dice que Marion, una de las sirvientas de la casa, se lo había dado. Para un estudio detallado de este episodio ver Paul De Man “Excuses (Confessions)” (1979).

<sup>18</sup> Con respecto al análisis que hace Paul de Man de las *Confesiones* de Rousseau, afirma que una vez el confesante se refiere a sus sentimientos de vergüenza y miedo y para persuadir al lector de su fundamental carácter simpático, estamos en el campo de las excusas (Taylor 93). En el caso de doña Lorenzana, la vergüenza y el miedo se cuelan entre las explicaciones que esta reza hace de lo acontecido según las declaraciones de sus testigos, reformulándolas, persuadiendo a las autoridades inquisitoriales, quienes son sus interlocutores directos.

<sup>19</sup> En esta respuesta que doña Lorenzana le da al fiscal hay un error de nombres. El tío materno de doña Lorenzana que ha sido mencionado a lo largo del caso es Luis Gómez

de Espinosa y no Antonio Marcelo de Espinosa, como figura en el folio 53v del ms1620. Esta incongruencia es difícil de resolver porque no se puede saber si fue el escribano quien se equivocó o si fue doña Lorenzana quien se confundió al nombrar a su tío. Lo que sí nos muestra este incidente es que la voz que estamos oyendo de doña Lorenzana no es la “fiel reproducción” que pretendía la estructura inquisitorial, sino una voz filtrada que sugiere una lectura entre líneas que el lector no debe obviar.

<sup>20</sup> El código del honor y la ejemplaridad femenina en el caso de doña Lorenzana son un punto de intersección con la concepción del honor que se presenta en textos literarios como *Valor agravio y mujer* de Ana Caro, *Desengaños amorosos* de María de Zayas, o *Los empeños de una casa* de Sor Juana. En estos textos, el recurso del matrimonio como resolución narrativa puede ser interpretado como el fracaso de la subversión femenina. Sin embargo, al igual que en estos textos, la lectura que presento del caso de doña Lorenzana mina el equilibrio de la estructura patriarcal al cuestionar las rígidas clasificaciones de género, clase y raza.

<sup>21</sup> El proyecto científico de Alexander Von Humboldt (1769-1859) y el de José Celestino Mutis (1731-1808) reflejan el esfuerzo cartográfico de las comisiones reales de Felipe II en cuanto a la precisión de sus empresas. Ambos modelos implicaban el conocimiento minucioso de un territorio desconocido para catalogarlo y hacerlo accesible a su público. El reverso de estas aproximaciones oficiales y autorizadas que comenzaron con exploradores como Gonzalo Fernández de Oviedo o misioneros como el jesuita José Acosta se encuentra en el conocimiento de la flora y fauna del entorno en el que viven indígenas y africanos o afrodescendientes en las regiones aledañas a Cartagena de Indias a principios del siglo XVII. Este saber es pertenece al ámbito de los curanderos, hechiceros y magos de acuerdo con las categorías europeas. Por lo tanto no hacía parte del discurso oficial y como tal debía ser perseguido. Como se verá en el siguiente capítulo, las regiones periféricas y sus habitantes adquieren singular importancia en las redes sociales de la hechicería por ser quienes detentan el saber de la naturaleza que los circunda.

<sup>22</sup> Este evento particular recuerda la novela ejemplar *El celoso extremeño* de Miguel de Cervantes, en donde Carrizales encierra en su propia casa a su esposa, la bella Leonora, para que no salga. La única manera que tiene esta mujer de movilizarse fuera es a través de darle una poción que induzca a su marido a un sueño pesado.

<sup>23</sup> El travestismo femenino que experimenta Catalina de Arauso representa un ejemplo inverso al que se le adjudica a doña Lorenzana, pues los fines del servicio a la corona en este caso no se perciben. Por el contrario, se trata más bien de un hurto temporal de la masculinidad de su marido por metonimia –su camisa– para aminorar el control que éste tenía sobre aquella. Tal control pretende ser mermado para que don Andrés le permitiera hacer lo que ella quisiera, de acuerdo con la intención del conjuro. Según la denuncia de Juan Lorenzo, que doña Lorenzana hiciera su voluntad se refería a estar con su amante el sargento mayor Santander, sin que su esposo se diera cuenta. Como el conjuro compromete la honestidad de doña Lorenzana debe ser categóricamente negado, como se ve en su respuesta a esta acusación.

<sup>24</sup> De manera inversa al epíteto adjudicado a Sor Juana en la producción “Yo, la peor de todas” (1990) de María Luisa Bemberg, doña Lorenzana en la confección de su imagen

---

ejemplar ante el Tribunal inquisitorial se describe a sí misma como *la mejor de todas*. Esta autodesignación es la posibilidad discursiva que tiene doña Lorenzana de escapar a la etiqueta de hechicera, aunque hubiera sido inscrita en ella a través de su sentencia inicial.

#### Capítulo IV Cartografías de la hechicería cartagenera: entre el espacio y la palabra.

...el cartógrafo recorre un territorio, dibuja sus contornos,  
y se interesa por sus densidades y profundidades  
Nínive García. *Cartografías del feminismo mexicano*

The nomad and the cartographer proceed hand in hand because they share a situational need—except that the nomad knows how to read invisible maps, or maps written in the wind, on the sand and stones, in the flora  
Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*

La cartografía como una práctica activa de la compleja construcción y comunicación del conocimiento espacial posibilita la localización de puntos específicos en un mapa y de la proyección matemática a escala de un territorio determinado, como proponía el modelo Ptolemaico (Cosgrove 1).<sup>1</sup> También permite leer la circulación y los recorridos de aquellos que los transitan. De manera particular, la cartografía colonial de los siglos XV, XVI y XVII muestra la manera de apropiarse de territorios, pueblos y costumbres como parte del proyecto de expansión imperial (Arias y Meléndez 19). En el ejercicio de su tarea, el cartógrafo produce referentes reconocibles que amplían la sensación de posesión territorial (Woodward 84). Esta ampliación aminoraría la posibilidad del error frente a lo desconocido y distante, al hacerlo accesible a través de su conocimiento de la geografía, que pretende ser exhaustivo (Rose 7).

El cartógrafo ahonda en las líneas, se inscribe en los territorios y en su producción vincula su paso por la tierra con las determinaciones históricas que le dan forma a sus trazos y así genera claves de entendimiento de las sociedades por donde pasa (Arias 2009: 122). En esta medida, las narrativas geográficas y las cartografías son herramientas indispensables para analizar cómo el espacio es reconstruido para ser parte del discurso

retórico que persuade, manipula e impone valores culturales, religiosos y políticos específicos, dependiendo de la época y el espacio que se estudia (Meléndez 2009:175).<sup>2</sup>

A partir de los viajes de Colón, el Nuevo Mundo se considera como un espacio que tiene importancia capital a nivel conceptual y discursivo. La percepción del espacio se inscribió en el proceso en el cual un individuo es capaz de definir, construir, imaginar o relacionarse a un área particular al que se pertenece o en la cual se posiciona (Meléndez 2009: 174-175). Los viajes de navegación, exploración y conquista inicialmente revelaron a los europeos por comparación cuán grande era el mundo y cuán pequeña era verdaderamente Europa (Warf 2008: 43).

El monarca español Felipe II patrocinó las grandes empresas cartográficas españolas durante el siglo XVI (Mundy 2-9). Su objetivo era inscribir en su marco de referencia el territorio heredado y hacerlo visible por medio de los mapas y cuestionarios geográficos.<sup>3</sup> Este sistema colonial emergente fue condicionado significativamente por los discursos europeos preexistentes y las geografías imaginarias, imaginadas y proyectadas, tales como los viajes de Marco Polo o los primeros viajes de Colón, donde el progresivo conocimiento y control del océano jugó un papel fundamental (Warf 2008: 42).<sup>4</sup>

Así la conjunción entre lo conocido, lo imaginado y lo descubierto da como resultado la construcción de geografías porosas, discontinuas, implacablemente especulativas (Brotton en Warf 2008: 42). La ansiedad por representar el presente que implicaba la posesión de la distancia, implicaba medios visuales que facilitarían el control de los territorios que se ubicaban al otro lado del océano. De esta manera, los mapas ofrecían una maestría simbólica y práctica de los espacios recorridos, pues la imagen

representaba el ejercicio del cartógrafo, quien estaba encargado de escudriñar palmo a palmo las posesiones imperiales.

En el siglo XVII las cartografías diversificaron su soporte. Además del mapa, archivos y textos sirvieron de medio para multiplicar la localización y clasificación no sólo de la geografía, sino también de los sujetos que conformaban la América Española, entre los que se destacan los registros inquisitoriales, los manuales de comportamiento y las divisiones urbanas. La diversidad cartográfica se hace posible por un lado porque el mapa no es el único medio de expresión geográfica, sino que también se puede hacer de manera textual y en imágenes (Cosgrove 6). Por otro lado, el significado del espacio depende de la presencia humana que lo ocupa y/o transita a través del nombre, del movimiento y de aquello que ocurra allí (Mundy 111). En esta medida, el espacio es un producto de relaciones que se inscriben en las prácticas sociales; es entendido como una esfera de múltiples posibilidades; y siempre está en construcción (Massey en Wartf 2009: 75). La lectura de las cartografías que trazaban los recursos paralelos a los mapas insta a una aproximación al nuevo territorio en términos de relaciones sociales y espaciales (Massey 7).

El objetivo de este capítulo es realizar una lectura cartográfica del proceso inquisitorial contra doña Lorenzana de Acereto que se basa en la reconstrucción de los caminos geográficos y arquitectónicos recorridos por los declarantes y por la rea a lo largo de sus prácticas hechiceriles, en el momento en que el Tribunal del Santo Oficio todavía se está ajustando a las demandas del nuevo territorio y su población.<sup>5</sup> Estos caminos se identifican en las rutas verbales esbozadas en las declaraciones de doña Lorenzana y sus testigos. Los trazos cartográficos muestran cómo se relacionan los

implicados en estas prácticas con los espacios que ocupan, los trayectos recorridos y el funcionamiento de las redes sociales que estas prácticas implican, por un lado. Por otro, evidencian los esfuerzos por dismantelar los recorridos a través del escrutinio inquisitorial.<sup>6</sup>

Estos trazos cuestionan conceptos de hechicería, espacio y movilidad social en la complejidad racial y política del contexto de Cartagena de Indias. Como consecuencia de estos cuestionamientos, los trazos cartográficos revelan lo que he denominado *fisuras inquisitoriales*, o las fracturas de los mecanismos de control y restricción inquisitorial que repercuten en el ámbito social y en las prácticas de la doctrina católica. De esta manera, al leer el caso de doña Lorenzana como un compendio de tensiones entre discursos dominantes y resistentes, se evidencia la dislocación entre la ortodoxia colonial y la vida cotidiana en este contexto colonial. Desde esta perspectiva, doña Lorenzana emerge como un sujeto transgresor que transforma la coacción en subversión a través de su confesión. Esta transgresión es registrada en el espacio textual que ofrece el archivo inquisitorial y evidencia la necesidad de leer entre líneas la persecución de la hechicería para comprender la definición y redefinición de la movilidad femenina durante los primeros años de funcionamiento de este Tribunal.

En el caso de doña Lorenzana, los conceptos de pliegue enunciado por Gilles Deleuze en *El pliegue* (1989), palimpsesto de acuerdo con Gérard Genette en *Palimpsestes* (1982), y espacio liminal definido como umbral por Giorgio Agamben en *The Coming Community* (2003) configuran las bases teóricas para trazar las cartografías de la hechicería.<sup>7</sup> Estos tres conceptos apelan a una noción relativa del espacio, en donde su función no depende del uso cotidiano, sino de la utilidad que presta en las prácticas

hechiceriles. De esta manera, los espacios adquieren diversos matices en las prácticas hechiceriles y operan de forma relacional entre sus practicantes y de modo natural y sobrenatural, al invocar fuerzas que trascienden lo material y lo divino ortodoxo (García Marín 210).<sup>8</sup>

En las redes que se tejen por medio de la hechicería los espacios devienen dúctiles y generan capas que permiten su ocupación, el transporte y la comunicación de los participantes. En su actuar, éstos crean circuitos por donde circulan la información y los bienes. Tales capas son continuas y forman pliegues (Deleuze 1989: 15). En el caso de doña Lorenzana, estos pliegues están compuestos por el carácter inmaterial de las palabras en las oraciones, conjuros y hechizos, los cuales tienen una trascendencia en la voluntad, salud o comportamiento ajenos. Los materiales utilizados –orgánicos, inorgánicos, lingüísticos– son el medio para plegar y desplegar los recorridos que conforman estas cartografías de la hechicería.

Como resultado, la proliferación del pliegue del espacio trasciende a nivel textual en las confesiones de doña Lorenzana y sus testigos, y se manifiesta en los soportes cartográficos que ofrece la geografía y la arquitectura cartageneras. Además estos pliegues permiten ver a través del registro oficial los circuitos y las redes subversivas que minan la práctica de la doctrina católica en este territorio colonial.

Estos pliegues del espacio generan un espacio de claves fascinantes: un palimpsesto. En palabras de Gérard Genette, el palimpsesto es un manuscrito escrito sobre otro manuscrito parcialmente borrado, de tal manera que las palabras anteriores pueden ser leídas a través de las nuevas. La lectura del palimpsesto implica una transformación y (re)apropiación del texto. En el caso de doña Lorenzana, la geografía y

la arquitectura a través de la palabra reevalúan los límites del dominio de lo público y lo privado en este contexto colonial. Decodificar el palimpsesto y hacer los mapas de estas prácticas mina la coacción inquisitorial registrada en las confesiones y permite reconstruir la movilidad femenina a pesar de la presencia del Tribunal del Santo Oficio.

Las confesiones de este caso dan detalles sobre los espacios, prácticas y relaciones que surgen entre quién se desplaza, quién espera y quién atestigua frente al Tribunal del Santo Oficio, dependiendo de cómo se da la apropiación y/o habitación de un lugar específico y de lo que allí ocurre. De acuerdo con el tipo de apropiaciones que se den, los espacios públicos y privados adquieren el carácter de umbral durante las prácticas hechiceriles. Con este término del umbral me refiero a los espacios liminales que, como indica Giorgio Agamben, alteran los límites geográficos y el significado unívoco establecido a través de la política, la economía y/o la religión.<sup>9</sup> En este sentido el umbral es la experiencia del límite en sí mismo. Es el punto de contención representa estar adentro y afuera al mismo tiempo. Es el pasaje que le da acceso a lo que está ‘allá’ mientras se está ‘acá’ (68). Es precisamente por ese tipo de acceso que es el espacio apropiado para las prácticas hechiceriles.

Esta concepción de los espacios que están *entre* y que pluralizan la pretensión de singularidad de un espacio hacen parte activa de la perspectiva barroca, que de acuerdo con Deleuze, se fundamentan en un estado de variación. En tal estado un punto “no es exactamente un punto, sino un lugar, una posición, un sitio, un “foco lineal”, línea que surge de líneas, se llama *punto de vista* en la medida en que representa la variación de la inflexión” (1989: 31). En este sentido, tanto el espacio del umbral en las prácticas de la hechicería está conformado por los *puntos de vista* que (re)construyen cada espacio

recorrido al paso de los practicantes. En este sentido, la perspectiva se concibe como “la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto” y no como una variación de la verdad según el sujeto (31). En este sentido entre una variación y otra se presenta un pliegue (32).

En la hechicería, esta accesibilidad del afuera desde el adentro establece una conexión con las fuerzas sobrenaturales que intentan trascender la materialidad y la ortodoxia al modificar el significado original de un espacio particular. Los participantes forjan caminos y rutas para esquivar la vigilancia inquisitorial y generan umbrales cuando y donde practican la hechicería. Estos espacios muestran un contraste entre discurso oficial, cuando son usados como originalmente fue planeado, y en discursos resistentes cuando la hechicería los ocupa. Ambos discursos son legibles en el archivo inquisitorial que recogía el “descalabro moral” que atentaba contra la fe y el orden socio-económico y político del Nuevo Reino de Granada (Hernández 48).

Esta propuesta cartográfica de la hechicería plantea una lectura de los testimonios de quienes participan en las prácticas de hechicería y que se relacionan con los espacios de una manera particular dependiendo la actividad realizada. Esta relación tiene que ver con lo que se requiere para que un hechizo, un conjuro o una oración sean llevados a cabo. También tiene que ver con la vigilancia a la que cada persona se ve sometida por la nueva presencia inquisitorial que resulta coactiva para la movilidad y la diseminación de tales prácticas. Esto se debe a que esta presencia disemina la noción de que cada quien tiene la posibilidad y el deber de ver y consecuentemente de ser visto. Es decir que hay una cadena de observación dispuesta a delatar o a ser delatada que imprime en la sociedad la necesidad de autorregular el comportamiento que puede ser visible ante los

ojos de los demás (Foucault 2009: 199-212). Sin embargo, como se puede ver en el proceso de doña Lorenzana, se describe un modo de registrar, percibir y relacionarse con el espacio que rompe con las barreras de univocidad de funcionamiento espacial que pretendía imponer la Inquisición.

En sus declaraciones, doña Lorenzana y sus testigos incluyen variaciones narrativas y testimoniales que potencialmente podrían modificar el rumbo de la sentencia, como se ha visto en los tres capítulos anteriores. Cada declarante tiene así un papel fundamental, ya que en la enunciación, descripción y apropiación de sus acciones se aclara o se oscurece el orden de los acontecimientos. De ahí surge la importancia de la particularidad de los eventos que en sus variaciones y repeticiones generan las claves decodificadoras del palimpsesto cartográfico que el caso de doña Lorenzana genera.

Concebida como la puerta de entrada a América del Sur, “la muy noble y muy leal ciudad de Cartagena de Indias”, así llamada por el rey Felipe II, representa un lugar estratégico al ser una ciudad portuaria. Cartagena de Indias se convirtió en un punto de convergencia de culturas, religiones, lenguas y bienes, y consecuentemente de comportamientos sociales. Durante la década de los cuarenta del siglo XVI, este puerto adquirió su reconocimiento como uno de los máximos enclaves comerciales por donde se exportaban la plata traída de Potosí y los metales provenientes de diferentes zonas de la audiencia de la Nueva Granada, como Nueva Remedios, Zaragoza y Cáceres (Maya 2000: 16).<sup>10</sup>

La importancia comercial de Cartagena de Indias que implicaba una circulación de bienes y personas influyó en los modos en los que los habitantes se apropiaban de los espacios geográficos, arquitectónicos y culturales. Esta influencia se manifiesta en los

documentos inquisitoriales, como en el caso de doña Lorenzana, en donde cada espacio ocupado al realizar prácticas hechiceriles adquiere un carácter central en las construcciones textuales. Las prácticas hechiceriles se hacen posibles gracias a las diversas maneras de ocupar la geografía, la arquitectura y la palabra. La geografía comprende las ciudades que figuran en la cartografía metropolitana, como Cartagena de Indias, Lima, o Santafé; las regiones aledañas a Cartagena como Tolú, San Agustín, o Urabá, las cuales son regiones habitadas por los *otros*: indios y negros.<sup>11</sup>

La variedad de prácticas le otorga al espacio arquitectónico diferentes funciones que alteran los lineamientos metropolitanos de comportamiento social. Modifican la división entre los ámbitos públicos y privados en la escala colonial que dependía del género, la raza y el rol que se jugara en la sociedad. A nivel público se encuentran las plazas, las calles y las cárceles; a nivel privado se destacan las casas domésticas y los conventos; a nivel de lugares específicos domésticos están la cocina, los balcones y las ventanas; y a nivel conventual el torno y la ventanilla son esenciales para los intercambios dialógicos y confesionales que envuelven la hechicería. Así, las prácticas hechiceriles irrumpen en la geografía y la arquitectura de Cartagena y sus alrededores a través del poder creador de la palabra. Este poder se evidencia en los diferentes testimonios donde a través de ella se realizan las recetas para conseguir algún fin particular amatorio, de fortuna o salud. A su vez, la palabra registrada en el archivo inquisitorial es la que da paso al trazo de las rutas que estas recetas requieren para conseguir los materiales y transformar los espacios.

Las prácticas hechiceriles animan los espacios que se recorren y se habitan despojándoles su condición inerte y oficial. En cada uno de los espacios en donde se

llevan a cabo estas prácticas, quienes proveen los materiales y quienes constituyen los caminos cargan cada espacio de significados simbólicos. Cada práctica es un ritual que delinea el espacio haciéndolo portable y maleable. A su vez el ritual tiene la capacidad de transformar los espacios en una manera bizarra a través de su capacidad de trasplantar objetos, cuerpos, luces, sonidos y personas de una locación a otra. Además, el ritual proporciona los medios para que se puedan cruzar los umbrales entre lo sagrado, lo secular y lo profano (Corigan 2009: 164 -65).

#### **4.1 Recorridos geográficos: desplazamientos, simulaciones y pliegues de la hechicería.**

La movilidad y la mudanza de personas y de espacios es la base de estas cartografías que a nivel geográfico muestran la liminalidad que adquiere Cartagena de Indias como puerto y epicentro hechiceril. Las regiones aledañas a esta ciudad también devienen espacios liminales. Es así como Cartagena y las regiones circundantes, al ser los escenarios de actividades diarias que envuelven prácticas de hechicería, amenazan el poder imperial en tanto sus habitantes eluden las normativas legales y preceptos religiosos.

Cartagena rápidamente pasó a ser uno de los puntos centrales de las actividades comerciales entre la metrópolis y sus colonias (Vidal Ortega 21 y 59). El río Magdalena y los puertos de la costa Pacífica permitían el influjo de bienes, personas y saberes de vital importancia para el desarrollo de esta ciudad y paralelamente para el de las prácticas hechiceriles.<sup>12</sup> Además es necesario tener en cuenta que la fundación y expansión de la ciudad estuvo determinada por el problema de falta de agua potable que tenía esta región (Therrien 113). De esta manera, se produjo una necesidad de desplazamiento para

solucionar este problema de aguas que influyó en la forma de vida de la población de la zona.

Su condición de puerto marítimo y la cercanía al río Magdalena generaron en Cartagena una cotidianidad que giraba, entre otras cosas en torno, a las flotas.<sup>13</sup> Es decir que su monotonía de pequeña ciudad –“comer, dormir, rezar y pasearse” (Solano 387)- se rompía de manera visible cuando llegaban tales embarcaciones. Por tal razón, la lectura de las suertes en esta región costera involucra el conocimiento futuro de estas embarcaciones y sus pasajeros.<sup>14</sup> Además la cercanía a diferentes enclaves palenqueros e indígenas enriquece la situación geográfica cartagenera al tener un acceso más amplio a la variedad demográfica del territorio neogranadino.

Su ubicación geográfica hizo de Cartagena un foco de convergencia y diseminación de la hechicería. Al ser un producto de negociaciones sociales, este fenómeno varía dependiendo de los mecanismos de coacción a los que los participantes se vean sometidos. Estas variaciones inciden en las estrategias de movilidad que se desarrollan donde se da paso a formas innovadoras de prácticas espaciales (Soja 32).

Cartagena de Indias como *locus urbano* se constituye pues como el epicentro del poder metropolitano y local (Hernández 55)<sup>15</sup>. Como afirma Ángel Rama durante los siglos XVI y XVII “[e]l *sueño de un orden* servía para perpetuar el poder para conservar la estructura socio-económica y cultural que ese poder garantizaba” (23). El orden era supervisado por las instituciones jurídicas, políticas y religiosas, y en el caso particular de doña Lorenzana por la Inquisición cartagenera. De esta manera, la disposición urbana en crecimiento plasma la voluntad ordenadora del orden colonial cuyas fisuras se evidencian en los relatos testimoniales de sujetos que practican hechicería y que tejen redes

subrepticias para burlar las imposiciones inquisitoriales. Como consecuencia de la necesidad de reajustar el comportamiento social y moral de la población cartagenera el Tribunal del Santo Oficio se establece en Cartagena de Indias en 1610, como se indicó en la introducción. Este acto señala la importancia de esta ciudad dentro de las cartografías imperiales por las posibilidades de control territorial y poblacional que ofrecía.

En Cartagena, el límite que separaba el comercio del tráfico, la ortodoxia de la hechicería, la virtud del pecado era muy fino y variaba dependiendo de quién estuviera describiendo o calificando las prácticas. Al ser un puerto de conexión entre el Caribe y el Pacífico y la tierra firme, abundaba la población de paso (Escobar 2009: 21). Esta característica se evidenció en el caso de doña Lorenzana, en donde ella y sus testigos aluden a personas que venían y/o que iban de otras regiones, mostrando el flujo de saberes que se escapaba a la maquinaria inquisitorial. Tales saberes fueron heredados de las diferentes culturas que entraron en conjunción en el territorio cartagenero y que se adaptaron a las nuevas formas de vida que ofrecía esta ciudad portuaria.<sup>16</sup>

España y Portugal eran los puntos de origen de algunos de los participantes en las prácticas hechiceriles referidos en las declaraciones de doña Lorenzana y sus testigos. Zarpaban de Cádiz o Sevilla principalmente, como se indica no sólo en sus confesiones sino también en el registro de pasajeros al Nuevo Mundo que llevaba a cabo la Casa de Contratación de Sevilla. Tales registros permiten ver el flujo entre las costas africanas y las caribeñas, teniendo como punto intermedio Sevilla. Así, sevillanos y gaditanos eran la bisagra entre África y América, encargándose de transmitir no sólo mercancía humana, sino culturas, prácticas y comportamientos que incidieron directamente en la configuración de la población cartagenera (Maya 2000: 17, 24).

Aunque el establecimiento del Tribunal inquisitorial evidenció un intento por controlar la población y el territorio colonial, en 1614 la geografía de las regiones aledañas a Cartagena era desconocida para los inquisidores Mañozca y Salcedo. En su proceso de adaptación, los inquisidores subestimaban la importancia de estas zonas. Sin embargo, las regiones periféricas cobraron gran importancia en el desarrollo de las prácticas hechiceriles. Esta importancia se da especialmente porque a través de la ocupación de los espacios geográficos nombrados en el caso de doña Lorenzana se evidencia una alteración de la estratificación social y racial debido a la movilidad que requería el fenómeno de la hechicería.<sup>17</sup>

Los protagonistas de estas prácticas tienen herencias indígenas, negras, europeas y mestizas, pero su estatus en las redes sociales de la hechicería depende del conocimiento y de la capacidad de desplazamiento que tengan (Maya 2000: 12).<sup>18</sup> En esta medida, el conocimiento de la geografía, su flora y fauna determinaba a quién era necesario acudir y bajo qué circunstancias para hacer determinada práctica.<sup>19</sup> El reconocimiento y la apropiación de los espacios geográficos adquieren una dimensión particular en el contexto de cada declaración y determinan los pliegues de las cadenas del saber hechiceril.

Conseguir materiales es el principal motor del desplazamiento de estos sujetos. Estos desplazamientos cuestionan, por un lado, la relación entre la residencia de los practicantes y la importancia de las regiones rurales, los arrabales y las otras ciudades coloniales que son mencionadas en las declaraciones tanto de los testigos como de doña Lorenzana. Por otro lado, subrayan la presencia de indígenas, negros y mulatos que habitan tales zonas y son quienes proveen a esta rea y a los demás practicantes de los

materiales requeridos para sus conjuros, suertes, oraciones, y demás hechicerías. En las declaraciones del mulato Juan Lorenzo, de la beata Carlota de Esquivel y de la negra esclava Polonia Biocho se describen este tipo de recorridos que muestran el funcionamiento de las redes sociales de la hechicería a través del espacio geográfico.

El mulato Juan Lorenzo hace referencia San Agustín y Tolú como los lugares hasta los cuales se debe desplazar para conseguir los materiales, aderezarlos y/o realizar rezos o conjuros para doña Lorenzana. San Agustín es una población localizada al suroriente de Cartagena. Se encuentra cerca de arroyos y del río Magdalena, es decir de agua potable. Además cuenta con un clima húmedo y de lluvias frecuentes (bolívar.gov.co).<sup>20</sup> Como consecuencia, la diversidad de flora y fauna es de talante tropical y por lo tanto amplía las posibilidades de encontrar los materiales necesarios para llevar a cabo los hechizos y oraciones. Por su parte, Tolú está ubicado al sur occidente de Cartagena, sobre la costa Caribe. Allí había una gran población indígena. Este pueblo era considerado la puerta de salida de productos agrícolas, en especial caña de azúcar, y además estaba rodeada de los arroyos y ciénagas (sucre.org).<sup>21</sup> Es decir que ambas poblaciones contaban con la cercanía a fuentes de agua potable que influían en la flora y fauna de estas regiones, así como en los asentamientos poblacionales que las habitaban.

En el primer ejemplo, Juan Lorenzo se tuvo que desplazar hasta San Agustín donde vivía doña Thomasina, una mujer negra que lo hospedó y ayudó a hacer las oraciones que éste le había prometido a doña Lorenzana. Este desplazamiento era necesario porque en San Agustín contaba con condiciones geográficas y botánicas que no se encontraban en Cartagena. Además, la distancia de la ciudad también le permitía a Juan Lorenzo evadir el control inquisitorial al alejarse del centro de acción del Tribunal.

Sin embargo, el mulato no va solo a donde Thomasina, sino que va acompañado de Catalina, una negra esclava de doña Lorenzana. Catalina –o Catalinica como doña Lorenzana la llama en varias ocasiones– para cerciorarse que el mulato estaba rezando las oraciones, puesto que esta última no creía del todo él (ms1620. 7v). La evidencia de la desconfianza que subyace en las relaciones que se generan en estas prácticas hechiceriles se complementa con la defensa del mulato Juan Lorenzo donde afirma que: “después hizo creer a la dicha doña Lorenzana que había hecho por ella la oración de Santa Marta” (ms1620. 7v). Decir pero no hacer se compagina con “el acatar pero no cumplir”, mencionado en la introducción acerca de la legislación colonial.

La duda de la realización de la práctica hechiceril en sí misma genera aquello que denomino *el simulacro de la hechicería*. Este simulacro es entendido en términos del barroco como el resultado que indica la representación de algo a través de la imitación de lo que no es. Sin embargo, difiere de la copia, pues ésta es la forma primaria de mimetismo, de reproducción del modelo, mientras que el simulacro reproduce las fracciones que dan la ilusión del modelo pero hace expresa su diferencia (Bustillo 317-318). El modelo en este caso sería la consumación de la práctica, y el simulacro la posibilidad de no haberla realizado, a pesar de haber cumplido los requerimientos para hacerlo. Este simulacro enfatiza el proceso de desplazamiento y la importancia de las zonas aledañas a Cartagena, independientemente de que la oración se haya llevado a cabo.

En este sentido, la declaración del mulato invalidaría la práctica por un lado, al confesar que “le hizo creer” que la había rezado. Por otro lado, la resignifica al generar un simulacro de la oración, que podría o no tener efecto dependiendo si doña Lorenzana

creía o no en la realización. De esta manera los resultados de hacer o no la oración, valiéndose del *simulacro de la hechicería*, no compelen directamente al mulato, pues en la oración existe la probabilidad de no obtener lo que se pide. En materia de oraciones se está haciendo una petición y no un mandato, como en el caso del conjuro (Castillo 40).

En el segundo ejemplo, el mulato tuvo que conseguir una yerba de Tolú para doña Lorenzana para preparar un menjunje que al untárselo: “se moría el hombre por la mujer” (ms 1620. 6v). El fin de este menjunje era ligar al sargento mayor Santander, su amante. En calidad de representante de la doña, Juan Lorenzo se desplazó hasta esta población, habitada por indígenas, quienes producen el toque final para aderezar plantas que al untárselas generen una manipulación de la voluntad masculina.

En otra ocasión, en la declaración de la beata Carlota de Esquivel se observa cómo el desplazamiento geográfico es una parte fundamental en la cadena de saberes que requieren las prácticas de hechicería. Esta mujer residió temporalmente en Santafé, en donde conoció a un cura venido de Lima quien le enseñó oraciones y remedios para “poner paz /16r/ entre dos personas que estuvieren enojadas y le parece que le dijo entre marido y mujer” (ms 1620. 15v-16r). A consecuencia de sus desplazamientos, los saberes de Carlota provienen de otras ciudades, de otras creencias y de otros practicantes. No señala saber una determinada práctica como propia u original, puesto que todo aquello que llega a su conocimiento viene de otra persona y se destina a alguien más. Carlota cumple pues un papel de trasmisora de información. Como practicante o no de hechicería, Carlota resulta ser una pieza clave tanto en el engranaje de las redes de hechicería cartagenera, como de la Inquisición en tanto denunciante de practicantes y prácticas. Su residencia en Santafé la inscribe en un espacio que no sólo funcionó como

sede gubernamental de la Nueva Granada a partir de 1538, sino que además servía como cruce de caminos entre el Perú y la costa norte de Suramérica.

Por su parte, Polonia Biocho, cocinera y negra esclava de don Andrés del Campo, tuvo que ir hasta Urabá, porque doña Lorenzana le encargó recoger unas yerbas que le iba a dar un indio, que alega no recordar cómo se llama.<sup>22</sup> Ella *tuvo que* ir hasta “tierra adentro”, salir de Cartagena e internarse en un territorio desconocido para los habitantes de la ciudad (ms1620. 18v). Doña Lorenzana envió a su esclava para que el indio “le enseñase dónde estaba aquella yerba” (ms1620. 62r). El trayecto hacia lo indígena en esta declaración conduce al conocimiento alternativo, cuyo poder se difunde en tanto surte efecto al practicarse. En el caso del valor terapéutico o mágico de algunas yerbas y/o plantas los efectos dependen del conocimiento de la región y los efectos de la flora circundante, los cuales le daban el poder mágico a los hechizos (Navarrete 67).

La necesidad de desplazarse para obtener los remedios junto con los saberes que los habitantes de otras regiones tienen, pliegan el espacio como se observa en las descripciones de los recorridos. De esta manera, conocer y producir la geografía transitada para conseguir los materiales de las prácticas hechiceriles y tener el deber evocarla en la declaración inquisitorial permite su legibilidad en el archivo inquisitorial. El conocimiento de la geografía es la mejor estrategia para conseguir los medios de los conjuros y hechizos. Este tipo prácticas generan desplazamientos derivados en donde los protagonistas proliferan y la cabeza central se pierde. Todos están implicados y siempre hay alguien a quien referirse, siempre hay un integrante más que continúa la cadena hechiceril.

Las jornadas para conseguir los materiales revelan la importancia de las regiones aledañas a Cartagena en las prácticas de hechicería y el funcionamiento que las redes sociales que se generan a través de personas de diferente estamento social y raza. El poder de los sujetos involucrados radica entonces en su movilidad y en el conocimiento local que les da acceso a los elementos necesarios para realizar las prácticas. Estas características transgreden los límites de género (como en el caso de Carlota), de clase (como en el caso de doña Lorenzana) y de raza (como en el caso del mulato Juan Lorenzo). De esta manera se desacatan los modelos prescritos de conocimiento y movilidad establecidos por la jerarquía social metropolitana.

Este tipo de conocimiento local y de familiaridad con el entorno y sus habitantes por parte de los participantes de las prácticas hechiceriles pone de relieve una fisura inquisitorial. Los inquisidores subestiman la importancia de las zonas periféricas al enfatizar los resultados –las prácticas de hechicería- y no los medios que las hacen posibles –los recorridos geográficos. De esta manera se genera una relación entre campo y ciudad que divide los saberes que los habitantes tienen. Así aquellos que están encargados de ir de un lugar a otro, los intermediarios de la hechicería y/o el comercio, se nutren de ambos saberes y son quienes negocian la circulación de los bienes hechiceriles o comerciales, dependiendo de quién lo solicite.

#### **4.2 Recorridos arquitectónicos: en donde cualquier espacio puede devenir público**

En el caso de doña Lorenzana, ella y sus testigos a menudo hacen referencia a espacios públicos como calles, plazas, y privados como casas familiares y conventos. En principio, esta división corresponde a los ámbitos de movilidad y actividad que cada quien tenía en este contexto colonial. Esto dependía de de la raza, el género y la posición

socioeconómica de acuerdo con el discurso dominante metropolitano. Sin embargo, dada la naturaleza de resistencia que creaban las redes sociales de la hechicería, esclavos, mestizos y doñas convergían y se apoderaban de los espacios arquitectónicos transformándolos en espacios liminales por medio de sus prácticas. La política, el amor, la religión, el honor y la hechicería se conjugan en estas zonas liminales cartageneras basadas en la coacción y la inequidad social, revelando las fisuras inquisitoriales producidas entre los practicantes de la hechicería. La transgresión de estas relaciones radica en que son de orden consensual y de carácter horizontal dada la interacción social que la hechicería requiere y permite.<sup>23</sup>

De acuerdo con la historia social y la geografía humana, las estructuras arquitectónicas tienen un valor documental que le da sus habitantes y su función, los cuales nutren la interpretación de las prácticas de la vida cotidiana de aquéllos (Therrien 112). Durante las últimas décadas del siglo XVI hasta 1640, los esfuerzos financieros se enfocaron en acondicionar la ciudad y hacer reparaciones, más que en invertir en fortificaciones, como se haría a partir de la segunda mitad del siglo XVII (Cabellos 44; Therrien 115).<sup>24</sup> Los materiales empleados en las construcciones cartageneras variaron de caña y paja, catalogados como indígenas, a bahareque cuyo uso se inició en 1552, después de un incendio de la ciudad que requirió un tipo de materiales más perdurables.

Tras la invasión del corsario Sr. Francis Drake en 1586 que acarrió la destrucción de varias edificaciones, se decidió construir con materiales nobles –ladrillo y piedra- para prevenir futuros desastres (Borrego Plá en Therrien 112). En esta medida, tanto las condiciones climáticas como las invasiones de los corsarios determinaron la modificación de los materiales y por ende de la apariencia estética de la arquitectura colonial. Esta

estructura si bien conservaba la estructura metropolitana en las principales construcciones, tuvo que afrontar diferentes cambios que obedecieran a los requerimientos del nuevo territorio.

Los espacios arquitectónicos que son transitados y ocupados por los practicantes de la hechicería adquieren el valor de lo que Mary Louise Pratt ha denominado las *zonas de contacto*: el espacio de encuentros imperiales en donde pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones que usualmente envuelven condiciones de coerción, inequidad radical y conflicto intratable (7). En esa zona de contacto, política y religión, amor, voluntad y hechicería se conjugan, y se hacen evidentes tanto el orden colonial que pretende establecerse como sus poros y desviaciones.<sup>25</sup>

Las plazas son zonas de contacto públicas por excelencia al igual que calles. En cambio las cárceles son de conocimiento público, pero de procedimientos internos que pretenden ser privados en el ámbito inquisitorial. Estos espacios arquitectónicos tienen en común que los límites entre lo privado, lo secreto y lo público varían constantemente. El modelo reglar de dos plazas rigió la distribución de Cartagena. La plaza comercial fue la Plaza del Mar, actual Plaza de la Aduana, ubicada en frente del muelle. Ésta tenía un carácter económico, social y burocrático. Junto a ella se encontraban las Casas Reales de Contratación, la Aduana, la carnicería y las tiendas más importantes de la ciudad. En esta plaza se realizaban la mayoría de los intercambios comerciales y se daba inicio a las ferias (Dorta en Therrien 112-113; Vidal Ortega 241-242). La otra plaza tenía carácter cívico era la Plaza mayor –hoy plaza/parque de Bolívar-, la cual se vio rodeada por el Cabildo de la ciudad, los Portales de los Escribanos, la Catedral y posteriormente el

tribunal de la Inquisición (Vidal Ortega 241-242). Estos espacios públicos evidenciaban las relaciones de poder asimétricas. En ellos convergían formas híbridas de expresión (Meléndez 2009: 175). De esta manera, estas dos plazas configuran los puntos de encuentro social, mercantil y cultural, y de dispersión de los rumores, chismes y habladurías que creaban la fama de las distintas personas reconocidas en el entorno cartagenero por los diferentes roles que ocupaban en la cotidianidad de esta ciudad.

En el caso de doña Lorenzana, la Plaza del Mar es un espacio central para la proliferación y dispersión de los rumores que atañen su hechicería y su honor. En otras palabras, la plaza se constituye en el espacio de circulación de las intimidades ajenas. Sebastián Pacheco, empleado de don Andrés y comensal asiduo de su casa es uno de los testigos más controversiales que hace uso de este espacio. Pacheco en su denuncia acusa a doña Lorenzana de tener “hechizado a su marido”, de intento de homicidio al susodicho y de tratar con yerbateras y mujeres de mala fama (ms1620. 24r-24v). En su defensa, doña Lorenzana desmiente el testimonio de este declarante por ser un hombre que bebe mucho y se emborracha y tiene mala lengua (ms1620. 75r), como se ha analizado en el primer capítulo.

Algunos de los amigos de este declarante defendieron su conducta, pero uno de sus compañeros de trabajo confirmó la mala lengua que éste tenía. Pedro de Alarcón, también ayudante de don Andrés del Campo, dijo que “era su amigo y que lo tenía por hombre de bien” (ms1620. 80r). Pero también declara que “le ha oído muchas veces este testigo estando con el dicho Sebastián Pacheco y otros escribientes, como son Escobar y Samaniego en el escritorio del dicho Andrés del Campo cuyos oficios eran pasados por la plaza algunas personas o tratarse de otros y luego decir que el dicho Pacheco voto a Dios

que fulano es esto y esto, diciendo mal de algunas personas que parecía mal a los que se lo oían” (ms1620. 85r).

Más adelante, este testigo declara que vio “que hallándose el dicho Andrés del Campo en su oficio volviendo al cabeza el susodicho, el dicho Sebastián Pacheco le ponía por detrás de la cabeza dos dedos como a modo de cuernos que este testigo y los demás oficiales el comportamiento de Pacheco juzgaban que le trataba de cornudo” (ms1620. 85r). Por su parte, el testimonio del español Jerónimo de Samaniego, confirma la mala lengua que tenía Pacheco: “generalmente es tenido por hombre de mala lengua” (ms1620. 83v y 85r). Estas declaraciones de Alarcón y Samaniego evidencian el carácter de Pacheco –como un hombre mordaz- y su relación de falsa lealtad con don Andrés del Campo.

Además, estas declaraciones enfatizan la importancia de la Plaza del Mar en cuanto a lugar de dispersión del chisme. Al ser uno de los lugares públicos de reunión cartagenera por excelencia, la burla pública a espaldas de don Andrés del Campo revela la crisis familiar por la que su jefe inmediato estaba pasando a raíz de la infidelidad por parte de doña Lorenzana con el sargento mayor Santander.

La maledicencia y la ignominia definen el comportamiento de Sebastián Pacheco desacreditando a un sinnúmero de personas, entre ellas, don Andrés del Campo y su esposa doña Lorenzana. Pacheco tiene acceso a la vida privada y pública de esta pareja, como quedó establecido en el primer y tercer capítulos. Por un lado visita con frecuencia la casa de don Andrés como comensal y así puede observar las dinámicas internas de esta familia. Por otro lado, es una de las personas más cercanas a don Andrés en su oficina y por lo tanto puede circular y manipular la información a su antojo.

Pacheco se encarga de difundir las prácticas de adulterio y hechicería de doña Lorenzana, las cuales atentan contra el honor y la vida de don Andrés. Lo hace a través de los rumores sobre los hechizos que esta mujer le hace a su marido para poder estar con su amante. Cada movimiento de don Andrés y doña Lorenzana era observado y condenado socialmente, especialmente aquellas actividades que cuestionaban su honor. Como ya se ha analizado, el honor resulta ser el inverso de la hechicería cuando se trata de aceptar el juicio social. Sin embargo, a nivel de funcionamiento están inextricablemente ligados puesto que la hechicería es un medio para conseguir el adulterio.

Además de las plazas, otro espacio de carácter público son las cárceles. A partir de 1610 y hasta 1697, el Tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias funcionó en dos casas bajas ubicadas en la Plaza Mayor, hoy Parque de Bolívar, como se indica en el Palacio de la Inquisición. Estas casas eran unas propiedades viejas del capitán y el regidor de la ciudad, don Diego de Matute, las cuales fueron compradas por la Suprema en 1626 (Correal 6).<sup>26</sup> Como indica Marco Dorta, “[l]a primera noticia geográfica relacionada con la sede primitiva del Tribunal del Santo oficio de Cartagena de Indias se encuentra en un pla[n]o tosco de las casas adquiridas para instalar el Tribunal” (Dorta en Correal 7 y 49).<sup>27</sup> Este plano que data de 1628 permite saber la disposición arquitectónica de este Tribunal, cuyas cárceles secretas se encontraban en la parte baja de las casas (Correal 6 y 49).

Por la plaza de Santo Domingo había una entrada secreta tanto al tribunal como a las cárceles, en aras de proteger el secreto de los procesos inquisitoriales. Estas cárceles son lugares de confinamiento para los reos, que a pesar de tener un carácter de

aislamiento, son de conocimiento público y de estigma social reconocida tanto dentro como fuera del Tribunal.<sup>28</sup> De esta manera, la información que pretendía ser secreta se filtra por los pasillos de las cárceles y de las plazas.

En primera instancia doña Lorenzana entra como rea de la Inquisición a las cárceles comunes el 28 de enero de 1613, que por su ubicación más cercana a la plaza amenazaba aun más el secreto inquisitorial. Ese mismo día, después de su apelación a la enfermedad como medio para negociar su encierro, le asignan la celda número diez. La reclusión de doña Lorenzana es de conocimiento público, a pesar de querer hacerse con el mayor sigilo una vez esta mujer pasa a ser rea inquisitorial.

Las cárceles comunes son el espacio donde doña Lorenzana está en primera instancia cuando es prendida por las autoridades inquisitoriales. Estas cárceles fueron provisionales por su ubicación en el patio principal de la sede del Santo Oficio. Las condiciones de estas cárceles son deplorables. Además, por estar “al descubierto de la plaza pública y tan cerca de ella que sin entrar por las puertas estando ellas abiertas podía haber comunicación y temerse que el secreto del santo oficio sería descubierto y se harían por parte de la dicha Lorenzana muchas diligencias para saberlo que en su causa se hiciese.” (ms1620. 38v). Finalmente, al entrar en estas cárceles comunes, el carácter aislante de la arquitectura de las construcciones se ve minado por la circulación de la información por la cercanía a plazas y lugares públicos (ms1620. 38v).

Este cambio muestra la circulación de personas y de rumores que se presenta en las plazas y las cárceles comunes en donde los presos son de conocimiento público, pero aquello que ocurre dentro debe ser de carácter privado inquisitorial. Ir de las cárceles

comunes a las privadas implica el conocimiento que los inquisidores tenían sobre las amenazas que la proximidad cárcel-plaza generaba contra el secreto inquisitorial.

De manera semejante, los espacios que en principio se denominan como privados, como las casas domésticas y los conventos, ven interrumpida su privacidad por la circulación de personas que se da en la cotidianidad. En Cartagena de Indias, organizar el espacio urbano consistió en la subdivisión del terreno en diferentes fracciones de acuerdo a una función específica (Téllez 137). La ordenación de la ciudad se centró en el establecimiento de los poderes metropolitanos en Cartagena, que se venía dando desde mediados del siglo XVI (Téllez 144-145). En términos religiosos y sociales, los conventos y monasterios fueron una pieza clave para la preservación de la moral cristiana y la regulación de la educación y el comportamiento femeninos.<sup>29</sup> Por otra parte, está la arquitectura doméstica. Las casas estaban en continua construcción y se adecuaban a las necesidades cotidianas de los habitantes (Téllez 136). Es decir que de acuerdo con la función de los espacios la construcción variaba y las modificaciones arquitectónicas se daban en la medida de las exigencias de sus ocupantes.

Las prácticas hechiceriles minan el funcionamiento de los espacios que debía ocupar la mujer casada según las recomendaciones de la doctrina (León 23 66). A su vez los espacios domésticos y/o apropiados para las mujeres, como la casa o el convento, también fueron subvertidos, pues allí también se generaban intercambios hechiceriles. Esta subversión se materializa en la palabra y el acto por un lado, y por otro en el desplazamiento y la reunión por otro. La congregación de mujeres en algún lugar privado levantaba sospechas por su potencialidad de sembrar semillas de desorden social (Giles 9).<sup>30</sup>

En el caso de doña Lorenzana las casas familiares de sus amistades -en particular la casa de doña Ana María de Olarriaga y de doña Ana Matienzo- y la suya propia hacen parte de las referencias y descripciones más reiterativas de los espacios donde se llevan a cabo las prácticas hechiceriles. Son escenarios que por su carácter privado reducen hipotéticamente un poco la exposición ante el ojo inquisitorial. Sin embargo, tanto los empleados como esclavos e invitados que frecuentan tales casas son o los denunciantes o los declarantes en contra de doña Lorenzana. Este tipo de espacios arquitectónicos se convierten en una caja de resonancia que informaría posteriormente los casos inquisitoriales y los rumores sobre doña Lorenzana y su familia. En este sentido, estos espacios privados se vuelven tan públicos como la calle.

Doña Lorenzana varias veces hace la búsqueda de un remedio para “hallar paz” con su marido o para deshacerse de él en un espacio ajeno a su propia casa. Uno de estos espacios es la casa de del tesorero Juan de Iturrieta, padre de doña Mariana y esposo de doña Ana Matienzo, amiga de doña Lorenzana. Esta casa es donde se practicaban los cabildos a partir de 1586. Su estructura era de dos pisos construida con materiales nobles –piedra y ladrillo (Therrien 113). A pesar de ser un espacio ocupado por un funcionario público y su familia, no se conserva la privacidad, ya que los vecinos y sirvientes de la casa conocen qué sucede dentro.

La casa de doña Lorenzana también era escenario para las preparaciones de pócimas, menjunjes, y demás materiales necesarios para los conjuros, oraciones, sortilegios y suertes para sus propias prácticas y las de sus amigas. El ya mencionado Sebastián Pacheco relata que los rumores del hechizo de don Andrés respondía a la entrada y salida de mujeres de “mala fama” y las prácticas que se llevaban a cabo en su

casa (ms1620. 24r). El aire adormilado de Andrés del Campo y su incapacidad de ver cosas que sucedían” en frente de sus ojos”, sucedía, según “”muchas personas” para que doña Lorenzana pudiera verse con mayor libertad “con el dicho sargento mayor Francisco de Santander con quien era público trataba deshonestamente” (ms1620. 24r-24v). El objetivo de los hechizos de doña Lorenzana, según los rumores públicos, era que esta rea quería verse “con mayor libertad con cierta persona que nombró con quien era público trataba deshonestamente” (ms1620. 70v). Esa persona era el sargento mayor Francisco Santander.

Algunos de los hechizos destinados a don Andrés del Campo se producían en la cocina de su propia casa, que se convirtió en uno de los espacios fundamentales para la preparación de los brebajes y de las pócimas, ya que es allí donde se mezclan las yerbas molidas (ms1620 13v), los polvos y se les echa a las comidas del marido.<sup>31</sup> Por ejemplo se encuentra el plato de berenjenas aderezadas con unas espinas que tiene el pinipini molidas (ms1620. 13r). Como se ha visto, las casas domésticas y la cocina son espacios donde las prácticas hechiceriles tienen lugar. Los testigos denuncian el tránsito de una variedad de personas, el hedor repentino que sale de no se sabe dónde, y el uso de objetos inusuales como amuletos de animales o muñecos de tela.

De acuerdo con la pregunta inicial de la audiencia de Sebastián Pacheco, sobre el tránsito de beatas y esclavas de la cocina a un lugar cerrado de la casa, éste responde que sí, que vio a estas mujeres yendo de un lado al otro. Él es el testigo ocular que asegura que don Andrés no las vio ir y venir porque “estaba hechizado para que no viese las cosas que pasaban en su casa” (ms1620. 11v). Como si fuera poco él asegura verlas salir de

noche de la casa, una afirmación que indica cuánto tiempo este hombre pasaba en la casa de don Andrés.

La información que se registra se encuentra en la voz de Pacheco, quien estuvo presente y que a su vez tuvo más detalles sobre la elaboración de los polvos por una esclava que ya no vive en la casa. Es decir que por el hecho de haber presenciado la escena su testimonio tiene mayor credibilidad frente al Santo Oficio. Además complementa la información con otros datos sobre la entrada y salida de mujeres de mala reputación, según le cuentan. En este sentido, Pacheco maneja información de primera mano y secundaria. Esto genera una expansión del rumor de la mala fama de doña Lorenzana, tanto entre los sirvientes de la casa como en los lugares públicos, como la plaza.

Dos testigos más, aparte de Pacheco, describen minuciosamente algunos rituales sucedidos en esta casa: su esclava la mulata Antonia de Medina y Lorenzana de San Marcello. En sus descripciones el murmullo, el susurro y el rumor hacen parte esencial de la circulación de la información. Las dos declarantes también son testigos oculares que tienen información de primera mano sobre las prácticas de doña Lorenzana.

Por ejemplo su esclava la mulata Antonia de Medina relata el momento en que Juan Lorenzo muele ciertos polvos de una calavera para dárselos a don Andrés del Campo junto con otros que decía ser de ara (ms1620. 20r). Esta mulata asegura no haber entendido lo que Juan Lorenzo decía mientras molía los polvos de calavera y luego los juntaba con los de ara. Tampoco entendió las palabras que le decía a doña Lorenzana porque “hablaba entre dientes” (ms1620. 20r). Es decir que la emisión de palabras

acompañaba a las acciones de santiguar, rezar o aderezar, pero tales palabras no eran accesibles a aquellos que no participaran activamente del ritual.

Una de las suertes que se practicaron en esta casa fue la suerte del agua. Es descrita por Lorenzana de San Marcello, sobrina de don Andrés del Campo, novicia en el convento de las carmelitas descalzas. La sobrina es testigo de la suerte. Ella ve las imágenes que aparecen en la vasija, como declara desde el convento. Al ser testigo ocular, estar optando por los hábitos, y por ser pariente de don Andrés del Campo, su declaración tiene gran peso y credibilidad en el proceso contra doña Lorenzana. Accede a este ámbito por su relación con la rea (ms1620. 11r).

En las declaraciones de estos tres testigos que hacen parte de la servidumbre, la familia y las visitas/empleados, el espacio privado de la casa de doña Lorenzana y don Andrés se hace público a través del murmullo, el susurro y los rumores. Estos estados del discurso se caracterizan por no ser del todo inteligibles, por el volumen, la velocidad o la certeza, pero son los encargados de crear la fama de hechiceras y yerbateras de este grupo de mujeres (ms1620. 24r).

Además, las ventanas y los balcones adquieren relevancia en ciertas prácticas porque le proporcionan a los participantes la conexión arquitectónica entre el adentro y el afuera que era necesaria para atraer a alguien o realizar algún sortilegio. Como resultado, la práctica de la hechicería amplía el significado y el potencial de esos espacios, transformándolos en espacios liminales, es decir, en umbrales que les permiten a los participantes estar aquí y allá.

De hecho, el balcón de la casa de doña Ana María de Olarriaga, una de las amigas de doña Lorenzana, fue el espacio necesario para llevar a cabo la oración del señor de la

calle. Aquí cabe recordar que una de las características de la arquitectura colonial cartagenera era la conjunción entre rejas en la parte baja de las casonas y los balcones en el piso superior (Correal 48). El hecho de tener dos plantas indicaba el estatus socioeconómico de los propietarios y/o habitantes de este tipo de construcciones. Sin embargo, en esta instancia hechiceril, en lugar de servir como enunciación de un poder vertical, el balcón funciona como un espacio para la conjuración social de manera horizontal.

Las múltiples declaraciones sobre esta oración en particular reflejan la ansiedad inquisitorial por controlar y definir las prácticas hechiceriles. La oración del señor de la calle consistía en tirar un papel hecho trizas por el balcón mientras se va rezando la oración y pidiendo el deseo de atraer a alguien o de hacer que venga al lugar donde se está realizando esta práctica. Destrozar el papel sugiere una resistencia simbólica al poder inquisitorial y en general a la autoridad colonial, representada en el archivo. Al desechar la palabra escrita, se celebra la oralidad y la desaparición de toda prueba que pudiera inculpar a los practicantes.

Las declaraciones no clarifican el contenido de la plegaria. Ni doña Lorenzana, ni doña Ana María, ni ninguno de sus testigos reproducen completamente esta oración. Sólo aluden parcialmente a ella. Doña Ana María se acuerda, por ejemplo, de cómo inicia – “fulano de las casas de mí [cerca] estás” – y cómo termina – “diablos patentes que no lo dejéis reposar hasta que en mi poder venga a parar” (m.s 1620 60 r).

Sin embargo, el comité inquisitorial encargado de juzgar la herejía de las acciones de doña Lorenzana impone una versión oficial a este palimpsesto parcial: “Señor de la calle, señor de la calle, señor compadre, señor cojuelo que hagáis a fulano o a fulana que

se abrahe por mí y que me quiera y que me quiera y que si es verdad que me ha de querer ladre como perro, rebuzne como asno o cante como gallo” (ms1620. 28r). Al comparar estas dos versiones de la oración, se hace evidente la necesidad inquisitorial de reducir el poder de la oración al distorsionar su contenido pasando de una fuerza de influencia sobre la movilidad y proximidad ajenas a un ejercicio de animalización que confirmara el pacto con el demonio en términos demonológicos.<sup>32</sup>

La acción de fijar una versión de la oración y archivarla como la oficial representa la ansiedad imperial que intenta deshacer las redes sociales de la hechicería, al verlas como poderes que compiten con la habilidad del imperio español de controlar la población colonial en tiempo y espacio. A su vez, esta acción compromete el archivo colonial en sí mismo como un instrumento de desestabilización y a través de la fijación de *la* oración del señor de la calle se revelan las fisuras inquisitoriales.

Además la liminalidad de estos espacios permite la construcción de las redes sociales de la hechicería que, como se ha analizado en el primer capítulo, son redes alternativas que quebrantan las estructuras hegemónicas metropolitanas. A su vez, las compromete en términos inquisitoriales al exponer las relaciones de lealtad y amistad en frente de las autoridades. Como consecuencia se producen narrativas divergentes de un mismo evento, como en las declaraciones de los testigos y de doña Lorenzana sobre la realización de la oración del señor de la calle.

En su declaración doña Ana María de Olarriaga alude a esta oración. Como parte de su defensa se autoexcluye de la práctica activa de los procedimientos hechiceriles:

luego [doña Lorenzana ] dijo que tenía que quería enviar a la misma doña Luisa por el papel del señor de la calle, para hacerlo como la otra vez lo había hecho y que cuando lo hizo se puso a la *ventana* y echó tres pedacitos a la *calle*. Y ésta

[doña Ana María de Olarriaga] porque *no se pudiese a la ventana* a hacer la dicha oración y conjuro le dijo que no hiciere ni la una ni la otra, sino que dijese lo postrero de la oración del señor de la calle, que ésta tiene declarado y está escrito. (ms1620. 4r)

Doña Ana María de Olarriaga se presenta como un impedimento para que doña Lorenzana no pudiera acceder al exterior y botara los papelillos a la calle para que su voluntad se cumpliera. Al “estorbar” a doña Lorenzana, doña Ana María se ubica en una posición que la excluye de la complicidad en la práctica de esta oración. Así la interrupción es la muestra de buena conducta de doña Ana María que delata las intenciones hechiceriles de su amiga doña Lorenzana.

De manera similar se alteran las relaciones existentes entre la sevillana Catalina de los Ángeles, mujer libre y soltera (ms1620. 9v), y doña Lorenzana. En la declaración sin ratificación de Catalina menciona otro intento de practicar la oración del señor de la calle. Esta vez doña Lorenzana estaba en su casa acompañada por su tío y Catalina estaba presente. Esta última fue testigo de la preparación y los conjuros, pero se espantó cuando vio su efecto.<sup>33</sup>

Catalina toma la decisión de entrarse, de protegerse, y de volver al recinto cerrado y evitar el contacto con la calle, por donde venía “un bulto grande y negro que era demonio” (ms1620. 10r). Esta declaración es el pie de fuerza para acusar a Doña Lorenzana de tener pacto con el demonio, como señala el fiscal en sus acusaciones. Al entrar de nuevo a la casa, Catalina manifiesta su voluntad de exclusión de las prácticas de doña Lorenzana y de su tío. Sin embargo, su retirada de los resultados no la excluye de su participación, ya que el haber presenciado el conjuro la hace parte de la red de hechicería.

Su temor evidencia la incredulidad saciada. El hecho de entrarse muestra el temor por la “efectividad” del conjuro.

De esta manera, balcones y ventanas arquitectónicamente son en sí mismos espacios liminales por su conexión entre adentro y afuera que al ser ocupados y/o transitados por los practicantes de la hechicería devienen los espacios más peligrosos por reforzar la liminalidad no sólo en términos espaciales sino hechicieriles. Como se ha visto en las declaraciones de doña Ana María y Catalina, para manifestar una autoexclusión de las prácticas es necesario que se presenten como entorpecedoras o como desertoras para que la oración no se pudiera llevar a cabo, o para no ver los resultados del conjuro, respectivamente.

A pesar de los intentos de “hallar paz” entre doña Lorenzana y su marido, según afirma como argumento de su ejemplaridad, una vez agota los recursos hechicieriles con su marido, decide mudarse al convento de las Carmelitas. Al cambiar de vivienda y pasar de la casa de don Andrés al convento, doña Lorenzana se ubica en un espacio que le permite romper con el ciclo de pesadumbres de su matrimonio y por ende de las prácticas hechicieriles. Con este cambio de espacio se produce una escisión con las redes que tiene con la hechicería. Es decir que en tanto muda de rol social –de madre/esposa a novicia– y por ende de vida. Su comportamiento también cambia, dejando en principio sus antiguas prácticas atrás.

Este convento se ubicó en la actual plaza de Santa Teresa de Cartagena, cerca de la futura muralla.<sup>34</sup> El convento de las Carmelitas Descalzas o de Santa Teresa fue el refugio de doña Lorenzana tras huir de su marido, en la versión de su declaración, o de escapar del peso de la ley inquisitorial, según consejos del sargento mayor Santander y

del provisor Don Bernardino de Almansa, de quién recibió la confesión de sus prácticas hechiceriles. La huída de la casa de su marido dejaba al escrutinio de éste cada rincón que había sido ocupado por doña Lorenzana.

El convento como lugar de protección y asilo le impide a doña Lorenzana salir e ir hasta el Tribunal, pero sí le permite confesarse.<sup>35</sup> Tal impedimento obliga al desplazamiento inquisitorial en varias ocasiones. Las primeras, en el caso de las confesiones voluntarias de doña Lorenzana, como se analizó en el segundo capítulo. Las demás cuando las autoridades inquisitoriales interrogan a Lorenzana de San Marcello, que como ya se ha mencionado es la sobrina de Andrés del Campo, y Doña María de Barros, la priora y fundadora del convento en 1607, también llamada doña María Bautista. Las declaraciones de estas tres mujeres generan ires y venires inquisitoriales para conseguir las pruebas en el caso de doña Lorenzana.

Las declaraciones de estas tres mujeres, por su condición de descalzas, se hacen en el espacio liminal de la ventanilla de la iglesia o en el torno del convento.<sup>36</sup> La ratificación de Lorenzana de San Marcello se hace en la ventanilla, “por donde comulgan las mojas” (ms1620. 11v), por donde tienen contacto con el mundo exterior y con la hostia. Su testimonio es posible porque antes de entrar en el convento vivió en casa de doña Lorenzana y vio quién entraba y salía de allí y qué cosas ocurrían. La consanguinidad le dio acceso a las actividades que ocurrían en dicha casa (ms1620. 11v). Su corta edad (doce años) y su actual profesión de fe hacen más confiable su testimonio. Sin embargo, es precisamente la corta edad el argumento que doña Lorenzana alega para invalidar la declaración de esta niña (ms 1620. 74r).

Lorenzana de San Marcello es testigo de la suerte del agua que doña Lorenzana hizo en su casa. Dijo “que le habían parecido que eran Andrés Jiménez y Doña Alichaela su mujer vecinos de esta ciudad los que estaban en el vaso” (ms1620. 11v). Es decir que reconoció a las personas que estaban implicadas en la suerte, pero en su declaración al indicar que “le parecía” introduce la duda de si eran o no ellos realmente. También atestigua la colaboración de la negra Polonia Biocho, una negra de doña Lorenzana, en el proceso de echarle unas yerbas en la comida de don Andrés (ms1620. 11v). Sus declaraciones sobre lo que ocurría dentro de la casa de doña Lorenzana y don Andrés se dieron en el lugar liminal de la ventanilla, de carácter doblemente sagrado, al ser espacio de comunión y de confesión inquisitorial.

En su declaración, doña María de Barros / Bautista, la priora del convento, dice que “doña Lorenzana de Acereto moja de este convento llamaron a la susodicha *al torno* y esta testigo como priora fue con ella a él como lo ha de costumbre ir con las monjas cuando van al torno y quien la llamaba era un mulato del padre Cisneros agustino”, con el cual le había visto conversar varias veces (ms1620. 81v énfasis mío). Doña María confiesa dos veces. En la primera niega haber sido advertida por alguien de defender a doña Lorenzana ante el Santo Oficio. En la segunda confiesa que el sargento mayor Santander lo hizo para proteger a la acusada (ms1620. 87v).

En la segunda confesión se excusa de la violación del primer juramento que hizo ante la comisión inquisitorial alegando ignorancia de los procesos inquisitoriales, pide misericordia y asegura decir la verdad de ahí en adelante (ms1620. 87v). Con esta declaración de negación y posterior afirmación, doña María se compromete a sí misma por complicidad con doña Lorenzana. Pero ante el reconocimiento de su falta y de la

violación del juramento y del carácter sagrado de la ventanilla del convento que ocupaba mientras confesaba, esperaba se actuara con misericordia y la perdonaran.

Adicionalmente, para complementar las declaraciones de Lorenzana de San Marcello y de doña María de Barros, la comisión inquisitorial citó a la monja profesa del mismo convento, Juana Bautista del Espíritu Santo. Esta monja confesó que doña Lorenzana le había confiado que el mulato Juan Lorenzo había venido a pedirle que no lo denunciase ante el Santo Oficio. Sin embargo, doña Lorenzana enfatiza que eso no era posible. Como respuesta del mulato recibió una amenaza de quedar implicada si lo denunciaba a él (ms1620. 82v). Este testimonio corrobora lo dicho por las dos testigos anteriores, de manera que se fueron acumulando pruebas en contra tanto del mulato Juan Lorenzo como de doña Lorenzana y del sargento mayor Santander.

Estos espacios conventuales que devienen liminales abren paso a las fisuras inquisitoriales, pues aunque con el traslado de los comisionados se pretendía respetar la condición de las descalzas y al mismo tiempo proteger el secreto, el despliegue que causaban estos *ires y venires* alertaba a los involucrados en las prácticas hechicileras y generaba nuevas maneras para evadir el ojo inquisitorial. Este es el caso del sargento mayor Santander quien ante el movimiento inquisitorial intentó obtener información sobre los procedimientos inquisitoriales de Fray Gaspar de Herrera para prevenir a doña Lorenzana (ms1620 92r), o sobornar a la madre superiora del convento para que modificara sus declaraciones (ms1620 87v).

Los espacios que tienen funciones específicas arquitectónicamente en la vida cotidiana doméstica y religiosa, a través de la confesión devienen liminales. Así, hacen o

no posibles los fines de doña Lorenzana, de acuerdo a las acciones que cada quien toma con respecto a las prácticas hechiceriles, tanto de hecho como de palabra.

#### **4.3 Las recetas y los espacios íntimos.**

Como se ha observado, la apropiación del espacio en las prácticas hechiceriles abarca territorios geográficos, estructuras arquitectónicas públicas y privadas, y de manera aún más invasiva espacios íntimos corporales y físicos para que las prácticas hechiceriles tengan efecto. La intimidad se define por el contacto que el practicante o el que va a recibir el efecto tiene con los espacios. En los ejemplos del remedio de las avellanas, la suerte del pan y las yerbas rezadas para inducir a un sueño pesado (mencionadas en diferentes instancias) los espacios que se ven comprometidos son el cuerpo de doña Lorenzana y sus funciones de menstruar y defecar, y el rostro de doña Ana Matienzo, y la almohada de don Andrés.

Los espacios que se evocan en las diferentes recetas que hacen parte de las prácticas hechiceriles se encuentran los nombrados en los remedios para hallar paz entre marido y mujer, en las oraciones por su marido, y los conjuros y hechizos para mudar la voluntad de alguien, prever el futuro. Las suertes y lecturas que se realizan en el ámbito cartagenero a principios del siglo XVII son resumidas con los nombres o primeras frases en las relaciones de causa. En el caso de doña Lorenzana, los testigos nombran fragmentos de éstas varias veces en sus declaraciones. Las recetas son descritas por los declarantes de una manera más detallada o aludidas para evitar el compromiso de la práctica, como se vio en el caso de la oración del señor de la calle. En algunas de las declaraciones, además de nombrar cómo se hacen y para qué, se dice en dónde y qué espacios íntimos se deben ocupar para que surtan efecto. La comisión encargada de

juzgar las acciones de esta rea las transcriben en su totalidad (ms 1620. 26v-30r). veamos una vez más que la transcripción indica la ansiedad inquisitorial de controlar la población colonial a través del registro de la palabra hechiceril.

El remedio de las avellanas es repetido en la declaración de Carlota de Esquivel, pero no en forma de testigo sino de su diseminación: esta confesante lo aprende de un cura que venía de Lima, pero que no recuerda el nombre, y se lo enseñó a doña Lorenzana para poner paz entre marido y mujer (ms1620 16r). En primer lugar se encuentra la versión del remedio que le dijo el cura a Carlota:

que se tomasen unas avellanas y las partiesen por medio y se picasen el dedo del corazón de la mano izquierda y que con un alfiler se tomase la sangre y se pusiese dentro de la avellana y la volviese a juntar la una media con la otra haciendo con la sangre una cruz en la avellana y juntadla luego las dichas avellanas en la dicha forma las pusiese entre el corazón debajo de la camisa cosidas y puestas a raíz de las carnes y las había de traer nueve días y que después molidas se diesen en caldo o en un huevo a comer a la persona enojada (ms1620 16r-16v)

En segundo lugar, Carlota menciona la versión ampliada que ella le da a doña Lorenzana para que hallara paz con su marido:

que tomase unas avellanas y las tragase sin mascar porque habían de ir son cascara y vueltas a echar por abajo las había de limpiar y partirlas sin que se quebrase el grano de dentro y sacarse sangre del dedo del corazón abrir la avellana y con la sangre hacer una cruz en la avellana y tornarla a juntar y talla y envolverla en un trapico y ponerla encima del corazón que era bueno para amansar al dicho su marido y después de traído nueve días al pecho lo había de moler y echárselo en el caldo /16v/o en la bebida y que así mismo dijo en aquella ocasión a la dicha doña Lorenzana que tomase la sangre de su mes a tercero día y se la diese a beber y con eso estaría manso y se desembravecería el dicho su marido (ms1620 16r-16v)

Estas dos versiones del remedio de las avellanas en la declaración de Carlota de Esquivel se diferencian en la mención de la ingesta y expulsión de las avellanas, la necesidad de la

envoltura de las avellanas tratadas, y el complemento menstrual para la potenciación del remedio. La dimensión corporal de este remedio implica la utilización del sistema digestivo y los desechos del ciclo menstrual femenino para manipular la voluntad masculina. La transferencia de materiales después de un proceso de incubación tanto interna físicamente, como externa (pero cercana al corazón por medio de una envoltura) muestra la acción de plegar y desplegar de un cuerpo en el otro para lograr efectos de control sobre el otro.

La envoltura barroca, de acuerdo con Deleuze, no tampoco se trata de la envoltura matemática de adherencia o adhesión, sino que se trata de la inherencia unilateral, la inclusión. Es decir: “*la causa final* del pliegue, de modo que separa insensiblemente de éste a aquélla. Entre los dos se ha producido un desfase, que convierte a la envoltura en la razón del pliegue: lo que está plegado es lo incluido, lo inherente” (Deleuze 1989: 32 énfasis en el original). De esta manera, al considerar el trapico que contiene las avellanas aderezadas y conjuradas como una muestra de la envoltura barroca que opera en estas prácticas, es posible entender la relatividad del espacio que se hace evidente en la hechicería. En la transferencia de la conjunción entre lo físico exterior y lo interno corporal se generan los pliegues que le dan continuidad a lo sagrado y a lo profano.

Por su parte, doña Ana Matienzo hace referencia a la suerte del pan para desligar a su marido. Esta práctica se realizó en su casa, en compañía de doña Lorenzana y del mulato Juan Lorenzo, quien las guiaba (ms1620. 34v). Esta suerte debía ir acompañada por otro remedio para que su marido se desligara totalmente. Según el mulato, debía tomar un poco del aceite que él le proporcionaba y untárselo en el rostro y que así el hombre se moriría por ella. La conjunción de espacios privados –su propia casa y su

rostro– hacen revelan el carácter invasivo de las prácticas hechiceriles que se insertan tanto la vivienda como en el cuerpo de quienes hacen como reciben tales procedimientos.

Las yerbas rezadas o aderezadas para inducir al sueño debían ser ubicadas entre la almohada o debajo de la cama de don Andrés del Campo. El propósito de invadir los espacios íntimos y de apoderarse de la voluntad del otro son patentes en la utilización de las yerbas que declara la negra esclava de don Andrés del Campo, Polonia Biocho (ms1620. 18v). Doña Lorenzana había intentado en otra oportunidad de adormecer a su esposo para obtener las llaves que éste guardaba debajo de la almohada y salir.

En su declaración Juan Lorenzo narra la petición de doña Lorenzana de “un remedio para hacer dormir a su marido y tomarle las llaves que tenia debajo de la almohada de la cama sin que lo sintiese para irse a casa del sargento mayor” (ms1620. 8r). En este testimonio se describe la necesidad de salir de su propia casa para ir a donde su amante. Para esto necesita dejar a su marido dormido y poder tomar las llaves, ya que éste las tiene en el escondite más seguro para mantener bajo control a su esposa doña Lorenzana. El sueño inducido y el espacio nocturno son los ingredientes necesarios para poder salir y estar con aquel que quiere, como se mencionó en el tercer capítulo. En otra ocasión, para penetrar en sus más recónditos espacios de su marido, doña Lorenzana debe, por requerimiento del mulato Juan Lorenzo, quemar y esparcir el humo debajo de la cama de don Andrés con el fin de poner paz entre marido y mujer (ms1620. 35r).

Estos espacios íntimos no sólo designan el reposo, descanso y sueño de don Andrés del Campo, sino también evidencian las entradas y salidas de doña Lorenzana y/o de sus sirvientes, visitantes o cómplices en las prácticas de hechicería. Éstas despiertan la sospecha en don Andrés del Campo y los rumores en la ciudad. Estos espacios son la

almohada y debajo de la cama. La confesión de estas peticiones de remedios y recetas para cumplir su voluntad confirman los rumores que se tejen alrededor de las relaciones ilícitas que sostiene doña Lorenzana con el sargento mayor Santander.

### **Conclusiones**

Al reconstruir los caminos y los trazos transitados por doña Lorenzana y sus testigos en sus confesiones, se han identificado espacios liminales en los cuales se produce el choque entre la ortodoxia colonial y la vida cotidiana cartagenera a principios del siglo XVII por medio de las prácticas hechiceriles. A pesar de los intentos inquisitoriales por controlar y contener estas prácticas, las estrategias de la vida cotidiana de movilidad social emergen al tiempo que los participantes de la hechicería articulan sus testimonios ante las autoridades inquisitoriales. En sus testimonios se revela cómo la relación que tejen con el espacio incide directamente en la formación de redes sociales que estas prácticas requieren. Como consecuencia, las confesiones en el caso de doña Lorenzana crean un espacio textual donde las voces femeninas, aunque producidas bajo la coacción inquisitorial, devienen legibles y audibles y por lo tanto subversivas porque minan las prácticas de la ortodoxia.

Cada confesión genera la posibilidad de decodificar el palimpsesto de palabras y espacios que configura las cartografías de la hechicería en el caso de doña Lorenzana. Este palimpsesto de las confesiones planea la resistencia cultural al describir las formas en las que los participantes de la hechicería crean espacios geográficos, arquitectónicos y discursivos alternativos, a pesar de que las fuerzas coloniales dominantes buscaran imponer sus propias versiones de los mismos.

Como resultado de las marcas que ortodoxia y hechicería inscriben en los espacios que doña Lorenzana y sus testigos transitan y ocupan en sus recorridos hechiceriles, es imposible retomar la univocidad oficial de los espacios mencionados en las declaraciones. De esta manera, la división entre público y privado se vuelve contingente dependiendo las prácticas que ocurren en cada espacio y de quién las narre. Así, cada declaración genera un pliegue que conlleva de manera inherente la acción de plegar y desplegar, creando una multiplicidad de trazos que generan las distintas capas del palimpsesto de la hechicería cartagenera (Deleuze 1988: 5). Estos pliegues originan puntos visibles y obturados en las maneras de experimentar y (re)crear estos espacios que se comunican a través del movimiento oscilante entre lo oficial y lo hechiceril a partir de las declaraciones de doña Lorenzana y sus testigos.

El exceso de la documentación de este caso es una prueba en contra de la ansiedad imperial que producían las prácticas de doña Lorenzana. Actuando como representante de don Andrés, el Tribunal inquisitorial cartagenero manifiesta el deseo de registrar incesantemente la disidencia de doña Lorenzana por fuerza del volumen de su caso. Sin embargo, a pesar de este deseo, el Tribunal no consigue borrar sus fisuras. En cambio, los registros de su archivo guardan a perpetuidad la imperfección de su control de la geografía, arquitectura y discurso coloniales.

Estas cartografías no se escriben exclusivamente desde la geografía o la historia, sino desde la interdisciplinariedad que requiere el trazo de los mapas del fenómeno de la hechicería en este contexto colonial.<sup>37</sup> Aunque estos trazos intentan ser borrados por medio de las sentencias, como se verá en el epílogo, en el volumen del caso se conserva

la posibilidad de relectura estas voces femeninas que de otra manera quedaría sepultadas bajo el polvo del archivo.

---

### Notas al pie

<sup>1</sup> El modelo Ptolemaico expuesto en su *Geografía* creó una relación del mundo habitado con las respectivas divisiones de longitud y latitud (Cosgrove 2).

<sup>2</sup> Espacio y lugar a pesar de ser conceptos no intercambiables se entrelazan al momento de generar lecturas archivísticas. Convergen en tanto ensamblaje. La diferencia entre uno y otro término podría radicar en la ubicación fija del segundo frente a la movilidad de quienes o de lo que ocupan el primero. De acuerdo con Henri Lefebvre, Doreen Massey, Santa Arias y Mariselle Meléndez, entre otros, el espacio se construye a partir de la multiplicidad de las relaciones sociales que se llevan a cabo allí. En este sentido, implica una movilidad discursiva, mientras que el lugar es concebido más bien como un punto de ubicación donde se llevan a cabo actividades e interacciones sociales en términos diarios. En este sentido, el lugar implica una repetición constante, una fijación. Se pueden ver como sitios de dominación, apropiación, o liberación (Massey en Arias y Meléndez 16). Foucault y Lefebvre tuvieron una gran resonancia e incidencia en el trabajo de los geógrafos críticos en tanto analizaron el espacio en relación con la historia y el material de análisis. Para Lefebvre el espacio es una práctica política, ideológica y estratégica que propende y presupone el espacio en una relación dialéctica. Además trabajó con el concepto del espacio habitado (*espace vécu*) junto al espacio de representación y la representación del espacio, analizando las prácticas que se realizan en cada espacio para identificar lugares y sus representaciones. Por su parte Foucault estaba interesado en el entendimiento de los geógrafos del poder y del significado del conocimiento espacial como una forma de ciencia. En su artículo “Of Other Spaces” (1986) se concentró en analizar los espacios íntimos como la casa y el cuerpo como base para aproximarse a los espacios globales (Arias 2009: 124; Soja 18-19). Ambos pensadores franceses se ocuparon de re-teorizar la concepción de espacio y tiempo de manera radical. La porción ontológica de cada uno de estos conceptos se concebía como formadora del otro por lo menos en un sentido básico sin que ninguno de los dos fuera privilegiado (Soja 18).

<sup>3</sup> La empresa cartográfica de Felipe II no sólo se ocupó del territorio peninsular español, sino que también abarcó los territorios coloniales en donde invirtió capital humano, científico y económico. Para el reconocimiento de sus posesiones en el Nuevo Mundo envió a Alonso de Santa Cruz en una primera misión y, tras la muerte de éste, a Juan López de Velasco en la segunda misión. El esfuerzo de representación espacial se concreta en los mapas como una imagen visible del mundo (Cosgrove 2).

<sup>4</sup> Woodward en su artículo “Maps and the Rationalization of Geographic Space”, publicado en *Circa 1492: Art in the Age of Exploration* (1991), explica el cambio de cartografías medievales a las del renacimiento y el consecuente cambio de concepción del mundo después de 1492.

<sup>5</sup> Como se ha mencionado desde la introducción, el Tribunal del Santo Oficio se instaló en Cartagena de Indias en 1610 como la tercera sucursal de esta institución en las Américas españolas, cuatro años antes del primer auto de fe donde doña Lorenzana fue procesada y juzgada por hechicería.

<sup>6</sup> Este tipo de vigilancia se inscribe en el “ocularcentrismo” cartesiano que requiere hacer visible es el espacio exterior como el interno y que además es el punto de partida para hacer mapas. La concepción cartesiana del espacio es la base del proyecto de Newton, donde el absoluto, la verdad y el tiempo matemático fluye con relación a cualquier cosa externa, ya que tiempo y espacio son entidades abstractas que determinaron el boom cartográfico renacentista al racionalizar las artes (Warf 2009: 59 -61).

<sup>7</sup> Para Deleuze el pliegue y la inherente acción de plegar son los motores generadores de recorridos laberínticos en donde se originan puntos visibles y obturados, marcados u omitidos en el espacio (1989: 5). En consecuencia, el pliegue modifica el signo unívoco y lo vuelve ambiguo. De esta manera, el signo en el pliegue “no remite a coordenadas, no está ni arriba ni abajo, ni a derecha ni a izquierda, no es regresión ni progresión” (1989: 20). Ese signo ambiguo es el signo barroco, aquel que pretende la mezcla, la inflexión y la posibilidad visual de la sombra, del desborde de la materia para generar más pliegues entre los pliegues. Es en este signo barroco en donde se tejen las prácticas hechiceriles. Genette señala que el palimpsesto se crea a través de las diferentes relaciones entre textos y produce un nuevo texto que no puede ser leído sin tener en cuenta los trazos de los anteriores. En esta medida en el caso de doña Lorenzana, los textos que conforman el palimpsesto cartográfico son geográficos, arquitectónicos y discursivos, como se ha indicado, y en su lectura no es posible desligar las marcas que el uno ha dejado en el otro. Agamben hace hincapié en el umbral (68) como definición de lo liminal en tanto permite estar *allá* desde *acá*, dicotomía que es fundamental para trazar las cartografías de la hechicería, en donde los espacios ocupados configuran una sumatoria de umbrales.

<sup>8</sup> En cuanto a la movilidad como característica de inestabilidad y de constitución efímera de los distintos signos que conforman los paisajes y la geografía colonial, Ivette Hernández en su libro *El contrabando de lo secreto: La escritura de la historia en El Carnero*, se refiere a *El Dorado* como un *locus móvil* que permitió el descubrimiento y la conquista de otros territorios americanos, pero que en la narración del territorio por Freile, quien lo conoce, se le otorga el adjetivo de *fijo* para definirlo como un *acá* reconocible, explorable y narrable (26-27).

<sup>9</sup> El concepto de lo liminal (2003) en Agamben diverge de los conceptos de liminal (1969) y el liminoide (1974) Victor Turner. En la fase liminal de un ritual para Turner, la estructura social desaparece y constituye un sentido de *communitas*, lo cual aparece predominantemente en sociedades tribales primitivas, de acuerdo con su estudio de la sociedad Ndembu. El liminoide tiene lugar en la sociedad industrial, y tienen resoluciones que son individuales y por lo tanto opcionales. Para una definición de estos términos en Turner ver *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969) y “Liminal to liminoid in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology” (1974).

<sup>10</sup> La región minera de la Nueva Granada se localiza en lo que hoy es la región de Antioquia, para la cual, a finales del siglo XVI se requería una fuerza externa para

explotar, ya que la población indígena se vio diezmada por los trabajos forzados a los que fue sometida, las epidemias y las luchas con los españoles (Colmenares en Maya 2000: 16). De esta manera la población esclava africana a partir de 1580 cuando Felipe II anexó Portugal a su imperio y la trata se facilitó en la América española y se convirtió en el principal puerto negrero hasta 1640 (Maya 2000: 16). Para consultar la proveniencia de los esclavos Yolofofos, Congos, Monicongos, Anzicos, Angolas y Bantúes ver Adriana Maya “Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810” (2000), Germán Colmenares en *Historia económica y social de Colombia 1537-1719* (1997); y Nicolás del Castillo Mathieu en *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos* (1982).

<sup>11</sup> Las poblaciones indígenas predominantes en esta región eran los Caribes y Zenúes (Palacio de la Inquisición). Tras el afianzamiento de Cartagena de Indias como puerto negrero, estas poblaciones indígenas disminuyeron considerablemente. Al mismo tiempo con el incremento del tráfico negrero, la población cimarrona incremento de manera notoria en los asentamientos en las zonas cercanas a Cartagena. Uno de los lugares que preserva esta historia es San Basilio de Palenque. Para profundizar sobre las poblaciones indígenas de la costa Caribe colonial ver el trabajo anteriormente nombrado de Adolfo Mesiel Roca, o *Así eramos los Zenúes* (1987) de Carmen María Jaramillo Jiménez.

<sup>12</sup> A pesar de no ser una ciudad de producción aurífera, la localización geográfica de bahía, hizo de Cartagena de Indias el enclave principal de comercio entre España y las audiencias del Perú y la Nueva Granada. Para tener un estudio más detallado de la importancia de Cartagena de Indias como puerto comercial consultar: *Las mujeres de Cartagena de Indias en el siglo XVII* (2006) de Martha Elisa Lux Martelo, *Geografía física y poblamiento en la Costa Caribe colombiana* (2006) de Adolfo Mesiel Roca, y *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660* (1997) de Anna María Splendiani, entre otros.

<sup>13</sup> El sistema de flotas y galeones que hasta 1640 tuvo un gran auge, posteriormente se dio una crisis de agotamiento. Enrique Cabellos Barreiro describe este fenómeno a través del seguro de avería, que con el tiempo pasó “a convertirse en un impuesto más que grava las mercancías” (43). De esta manera, las narrativas hechiceras que se producen en el primer auto de fe en Cartagena de Indias está inscrito en el contexto de mayor tránsito marítimo de la región costera del Nuevo Reino de Granada.

<sup>14</sup> Durante la primera mitad del siglo XVII gracias al esplendor de las flotas y galeones, la feria de la Flota en Veracruz y de los galeones en Cartagena de Indias se daba un despliegue celebratorio, comercial y cultural en épocas determinadas del año, que cambiaban el rumbo de la cotidianidad portuaria (Cabellos 48).

<sup>15</sup> La urbe del Nuevo Mundo como el *locus* donde poder político, socioeconómico y religioso metropolitanos se instauran y se expanden, abarcando el territorio y sus habitantes. Esta concepción urbana colonial es analizada, entre otros, por Ángel Rama en *La ciudad letrada*, y por Ivette Hernández en *El contrabando de lo secreto: la escritura de la historia en El carnero* (2004).

<sup>16</sup> Adriana Maya señala la resignificación y el acoplamiento de las culturas negras africanas, cuyos conocimientos ancestrales influyeron las prácticas culturales, religiosas, económicas y sociales cartageneras. Maya afirma que “[p]ara finales del siglo XV y a lo

---

largo de los siglos XVI, XVII y XVIII los europeos dispusieron de valiosos relatos etnográficos sobre estos pueblos, sus saberes y tecnologías” (2000: 13)

<sup>17</sup> Las alteraciones de la apropiación de la geografía por medio de las prácticas hechicileras se inscriben en el ámbito de la geografía humana. Este tipo de estudio responde a la orientación espacial que han tenido las humanidades y las ciencias sociales en las últimas décadas, la cual se enfoca en el análisis de la producción de cultura (Warf 1). El estudio geográfico ha cobrado importancia al dar respuestas de dónde ocurren los eventos, pero sobre todo dar claves interpretativas de cómo y por qué ocurren. Donde los eventos se despliegan es integral para saber cómo toman forma (Warf 10).

<sup>18</sup> Entre los habitantes y visitantes más frecuentes en el territorio cartagenero y que influyeron en las prácticas hechicileras se encuentran los “negros africanos y del Caribe, mercaderes y mulatos portugueses, marineros y gentes del bajo mundo sevillano, prisioneros de las galeras y soldados de los reinos de España, indios y zambos de la región y del interior” (Navarrete 51-52). En el caso de negros y mulatos habitantes de la jurisdicción del Tribunal cartagenero buscaban respuestas sobrenaturales a la situación de sometimiento y esclavitud, de manera que recurren a la práctica de la hechicería. De esta manera se fue forjando una religiosidad que combinaba la herencia africana y la europea, sagradas y profanas (Navarrete: 51). El fenómeno de la trata de negros entre 1533 y 1810 y el legado africano en Colombia tienen vital importancia en las prácticas hechicileras de este territorio colonial. En Colombia, este fenómeno ha sido estudiado en los trabajos de Adriana Maya, Jorge palacios Preciado con *La trata de negros por Cartagena de Indias* (1973); Jaime Jaramillo Uribe con *Ensayos de historia social colombiana* (1968). Cabe recordar que los indígenas quedaron fuera de la justicia inquisitorial (Navarrete 60), de manera que la responsabilidad de las prácticas hechicileras se asentó en los negros, sus descendientes y las mujeres. Sin embargo, el conocimiento en materia especialmente de superstición y curación circulaba entre las redes de tales prácticas.

<sup>19</sup> El conocimiento geográfico y botánico constituyó una pieza clave en la construcción del imperio español desde las primeras fases del encuentro, como lo relatan los primeros cronistas, como por ejemplo Fernando González de Oviedo en el *Sumario de La historia natural de las Indias* (1526). Este tipo de conocimiento era indispensable para poder expandir el poder imperial.

<sup>20</sup> Actualmente, San Agustín es un corregimiento que hace parte del municipio de San Juan Nepomuceno al suroriente del departamento de Bolívar, Colombia, donde se asentaron los indígenas malibues de la familia Caribe (bolívar.gov.org).

<sup>21</sup> Tolú pertenece al golfo de Morrosquillo, área de fundamental importancia colonial por su riqueza natural. Debido a su producción agropecuaria y comercial y por su ubicación, se vio afectada por los ataques de corsarios ingleses, en especial en 1658 (sucre.org).

<sup>22</sup> Probablemente se refiera a San Sebastián de Urabá, población fundada por Alonso de Ojeda en 1509 (biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co)

<sup>23</sup> La horizontalidad de la estructura que genera la práctica de la hechicería difiere de la verticalidad de la estructura de la administración colonial en la que participa don Andrés del Campo en su cargo de escribano real.

---

<sup>24</sup> Enrique Cabellos Barreiro en *Cartagena de Yndias mágica acrópolis de América* (1991) comenta acerca del afán constructor de las primeras tres décadas del siglo XVII, que se dieron como resultado de los proyectos de Felipe II encomendados a Bautista Antonelli en todo el Caribe (46).

<sup>25</sup> Más adelante, Pratt define el concepto de transculturación como un fenómeno que hace parte de la zona de contacto, el cual denota cómo grupos subordinados o marginados escogen e inventan a partir de materiales que les han sido transmitidos por la cultura dominante o metropolitana (7).

<sup>26</sup> 1697 es el año en que el varón de Pointis invade la ciudad y destruye edificaciones religiosas, civiles y parte de las fortificaciones cartageneras (Palacio de la Inquisición).

<sup>27</sup> Traspapelar documentos era más común de lo que se podría esperar de una entidad como el Santo oficio en materia de rigor y orden de los registros que tiene de cada uno de sus actos y procesos. Sin embargo, este primer plano estaba ubicado en otro lugar al que le correspondía –Folio 48 del libro 1008 de Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid (Correal 7). De manera similar ocurre con el caso de doña Lorenzana con la carta de apelación y sentencia final, como se mencionó en la introducción.

<sup>28</sup> De las seis reas condenadas de hechicería en 1614, la única que no aparece registrada como reclusa en las cárceles secretas es Francisca Mejía, hecho que por no haber quedado consignado en la relación de causa no indica que no hubiera ocurrido. Sin embargo, se desconoce el día en el que esta reclusa entró en las cárceles secretas. La relación de causa de María Ramírez indica que esta reclusa era sospechosa de sortilegios heréticos y como consecuencia fue reclusa en dicho recinto el 28 de enero de 1613 (Splendiani II 74-75 f.42v). Isabel Noble fue reclusa el 8 de enero de 1613. Tras una breve estadía, esta reclusa confiesa en su primera audiencia, el 30 de enero de ese año, que “era verdad que ella había hecho muchas y diversas veces las suertes [...] y conjuros [...] y también confiesa que enseñó a cierta persona unas palabras para bien querer” (Splendiani II 78). Es decir que según esta confesión, el aislamiento surtió efecto en términos inquisitoriales. En la misma fecha que Isabel Noble, doña Ana María Olarriaga fue presa en las cárceles secretas. Doña Isabel de Carvajal entró en este recinto el 28 de enero de 1613 (Splendiani II 89).

<sup>29</sup> La orden de Santo Domingo fue fundada en 1551, la de San Francisco en 1555, y la de San Agustín en 1588. La construcción de la Catedral se comenzó en 1577 y duró hasta 1612 por todas las vicisitudes, mientras que el convento de Santa Teresa se fundó en 1607 (Therrien 113-115)

<sup>30</sup> Luis Vives en *La institución de la mujer cristiana* (1542) y Fray Luis de León en *La perfecta casada* (1583), de maneras diferentes, catalogan la casa y el convento como las opciones de vida femeninas. Todo aquello que se salga de esta forma es condenable. Mientras que las mujeres se suponía debían permanecer calladas, ser silenciosas, sigilosas en el espacio de la casa o del convento (Vives 1542; León 1583), una vez interpeladas por el Santo Oficio, la orden se revertía: debían hablar, declarar sus acciones, a pesar de que su discurso se diera en condiciones de extrema coacción. Es decir que este tipo de procesos servía como una plataforma para que estas mujeres pudieran manifestar la agencia que tenían dentro y fuera del estrado.

<sup>31</sup> La cocina se convierte en un *locus* recurrente en la literatura del siglo XVII colonial, como por ejemplo en “La respuesta a Sor Filotea” Sor Juana señala que filosofar y guisar se conjugan. En estos casos de hechicería se mezcla el guisar con las prácticas hechiceriles, ya que la comida es uno de los medios más efectivos para suministrar las pócimas que manipularían la voluntad de los implicados en hechizos, y conjuros.

<sup>32</sup> La imagen del macho cabrío fue una de las que más se diseminó por Europa desde el Medioevo hasta el siglo XVIII. Esta imagen señalaba la presencia demoniaca por medio de una privación de características humanas, mientras se enfatizaba la potencia sexual animal. La animalización implica la transformación que oscila entre fuerza y obediencia que requerían las prácticas de hechicería y brujería descritas en los manuales de demonología. En la oración del señor de la calle, en su versión inquisitorial, se resalta la obediencia de la zoomorfización que implicaría la efectividad de la oración.

<sup>33</sup> El tío fue su tutor y quien se encargó de doña Lorenzana e influyó en su comportamiento desde su niñez. Incluso es su compañero de prácticas hechiceriles, lo cual estaba fuera de lo común. Emilia Navarro señala la importancia de la instrucción clerical masculina en el caso de Marcela, en donde las reacciones de esta mujer son sui generis al rechazar el matrimonio como la vía natural de comportamiento femenino (capítulos XI-XV de la primera parte) en *Don Quijote*.

<sup>34</sup> El proceso de planeación de una fortificación que protegiera Cartagena de Indias inició a finales del siglo XVI, pero no fue hasta la segunda década del siglo XVII cuando se iniciaron las obras de aquellos tramos que perduran hasta hoy ([banrep.cultural.org](http://banrep.cultural.org)). Este proceso de aprobación y construcción de la muralla duró el tiempo que duró la dominación española, hasta principios del siglo XX.

<sup>35</sup> A propósito de la configuración del convento como espacio de múltiples significados ver *Untold Sisters* de Electra Arenal and Stacy Shlau (1989); *Convents, Gender, and Writing in Early Modern Spain and Spanish America* de Kathryn McKnight (1997); *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America* de Kristine Ibsen (1999); *Neither saints nor sinners: writing the lives of women in Spanish America* de Kathleen Myers (2003), entre otros textos.

<sup>36</sup> Teresa de Jesús instauró la reforma de la orden de las Carmelitas Descalzas a partir de 1562, incluso antes de las reformas tridentinas, en donde claustro y austeridad eran los pilares de la orden (Weber 2007: 53). El torno al igual que el locutorio eran los espacios por donde las religiosas podían tener contacto con sus visitantes. La reja del locutorio era tan fina que una mano no podía caber entre sus huecos (Weber 2007; 56). Es decir que se impedía cualquier contacto físico entre las descalzas y sus visitantes.

<sup>37</sup> Esta propuesta cartográfica está de acuerdo con Barney Warf, quien concibe el espacio como un vehículo para examinar qué significa ser interdisciplinario o multidisciplinario, para cruzar fronteras y divisiones que se han organizado en la academia, para revelar las culturas que dominan diferentes campos de conocimiento, y para llevar estas líneas de contraste de pensamiento hacia un compromiso productivo entre unas y otras (2009:2). La evolución de esta relación entre la el espacio y los aspectos humanistas de la subjetividad, la vida cotidiana y las múltiples dimensiones de la identidad tuvo su auge en los años ochenta, en donde se generó una necesidad de entender de manera coherente la vida social (Warf 2009: 4)

### **Epílogo. Sentencias: una fisura inquisitorial más**

A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados;  
a quienes se los retengáis, les quedan retenidos.  
Juan 20, 23

De acuerdo con el evangelio de Juan, perdonar o retener los pecados sentencian al confesante a la salvación o a la condena de su alma. En el caso inquisitorial, la decisión de los inquisidores en principio va encaminada a la instancia de salvación. Sin embargo, la decisión resulta en una condena religiosa, pecuniaria y social que, a pesar de haber absuelto al reo tras su confesión y la manifestación de su arrepentimiento, lo marca de manera indeleble y pública, pues hay una necesidad de que la pena fuera ejemplarizante socialmente (Pinto 242; Gacto 185; Foucault 1975: 39-40). El reo retiene la marca inquisitorial, aunque al cumplir su sentencia haya sido redimido, pues el espectáculo del castigo signa al reo con la infamia.<sup>1</sup>

La naturaleza religiosa, social y pecuniaria de las sentencias dependía de las condiciones socioeconómicas y raciales de cada reo y variaba según los cargos que se le imputaran. Sin embargo, debido a la amplitud de la categoría de la hechicería que se maneja en el primer auto de fe cartagenero en 1614, el desfase entre las acusaciones y los castigos encierra una fisura inquisitorial más: muestra la incongruencia entre la pretensión inquisitorial de controlar la población colonial femenina y la flexibilidad de sus castigos en términos comparativos con sus homónimas en el viejo continente.

Ante la advertencia de esta incongruencia, resulta indispensable ir más allá de la sentencia inquisitorial para describir el fenómeno de la hechicería en el ámbito colonial de Cartagena durante las primeras dos décadas del siglo XVII. Es decir trascender las estadísticas implica observar la relación entre las *coordenadas referenciales* (lugar de

origen, edad, estado civil de las acusadas), sus acciones en las prácticas de hechicería, la manera de desenvolverse en la cadena social que éstas generan, el número de testigos, el tipo de declaraciones, y las oportunidades de defensa que hayan tenido las acusadas y que hayan quedado registradas. Este ha sido el objetivo del desarrollo de esta disertación, en donde al explorar las diferentes voces que construyen las imágenes que se tiene de doña Lorenzana a lo largo de su proceso se puede percibir su agencia en el espacio textual que abren sus confesiones y las de sus testigos. Al enfatizar su movilidad social, las diferentes posiciones que ocupa en las redes que se forman a través de las prácticas de la hechicería y las marcas que traza en las cartografías geográficas, arquitectónicas y discursivas se plantea una forma de trascender la clasificación que puede adquirir de acuerdo con su sentencia.

El factor selectivo de información que presuponen las relaciones de causa de María Ramírez, Isabel Noble, Francisca Mejía, Doña Ana María de Olariaga, y Doña Isabel de Carvajal estable un contraste a nivel descriptivo y voluminoso con el caso de doña Lorenzana. En este último, tener acceso a sus confesiones y a las diferentes acusaciones en la voz de los testigos y luego en la del fiscal, modifican el panorama valorativo de la sentencia que recibe doña Lorenzana. Sin embargo, es necesario también detenerse en estas sentencias, ya que por un lado son el espacio inquisitorial que le permite a los mismos inquisidores negociar la amplitud de la clasificación de la hechicería mientras se van ajustando al nuevo territorio. Por otro lado, van a signar modos de comportamiento entre la sociedad cartagenera y establecerán puntos iniciales de comparación con los posteriores autos de fe.

Las sentencias que recibieron estas seis mujeres fueron las siguientes: la española María Ramírez salió al auto en forma de penitente, en cuerpo, con vela y sogas y coraza, con insignias de hechicerías y otras pinturas (Splendiani II 45 f.14v). La portuguesa Isabel Noble fue sentenciada a abjuración de levi, vergüenza pública y destierro perpetuo de las Indias. Se le advirtió que de incumplir su pena sería tratada como impenitente relapsa (Splendiani II 46 f.15r).<sup>2</sup> La mulata española Francisca Mejía tuvo que abjurar de levi, recibió, doscientos azotes y destierro perpetuo de las Indias. También se le advirtió de no recaer en las mismas prácticas para no ser juzgada como impenitente y relapsa (Splendiani II 45). En el caso de la criolla doña Ana María de Olarriaga abjuró de levi en forma de penitente, fue gravemente reprendida, le dieron destierro de Cartagena y su jurisdicción por dos años y debía pagar en mil reales de a ocho para gastos del Tribunal (Splendiani II 88). La española doña Isabel de Carvajal tuvo que abjurar de levi, oír misa en la capilla del Santo Oficio, fue desterrada perpetuamente de las Indias y tuvo que pagar doscientos reales de a ocho para gastos del Tribunal (Splendiani II 89). La criolla doña Lorenzana de Acereto fue condenada a oír misa en la capilla del Santo Oficio en forma de penitente, le dieron dos años de destierro voluntario de Cartagena y su gobernación, y debía pagar cuatro mil ducados para gastos del Tribunal (Splendiani II 95).

A manera de conclusión de esta investigación, por medio de comparación y contraste de las sentencias de estas seis mujeres acusadas por hechicería en 1614 analizo cómo las sentencias dan cuenta de la amplitud de la categoría de *hechicera* y en lugar de ser rasgos minimizadores del fenómeno de la hechicería colonial como una muestra de la agencia femenina, resultan ser una fisura inquisitorial. Esta categoría inscribe una

variedad de cargos y comportamientos femeninos heterogéneos que se apartan de la ortodoxia y de la normatividad social en este contexto colonial y que no se encontraban estipulados en la legislación inquisitorial previa, pero que debían ser controlados. La incongruencia entre las acusaciones y las sentencias evidencia la dislocación entre la doctrina católica y la vida cotidiana cartagenera. En el registro de palabras de testigos y reas se lee la movilidad que estas mujeres tenían en su vida diaria, a pesar de la vigilancia implementada por el Santo Oficio a partir de 1610.

El propósito de esta comparación es abordar la hechicería cartagenera como un fenómeno liminal que sostiene el discurso metropolitano a nivel formal, en cuanto a la concepción de los modelos femeninos de comportamiento, por un lado. Por otro, abre espacios heterogéneos de acción de las reas acusadas por hechicería, que en la vida diaria redefinen esos parámetros de comportamiento. En esta medida, los archivos inquisitoriales revelan cómo las categorías de los modelos y contra-modelos de comportamiento femeninos se vuelven porosos en la práctica y se redefinen permanentemente (Clément y Kristeva 16; Sempruch 25).<sup>3</sup>

Con consecuencia de esta comparación, las sentencias de estas mujeres ya no son simplemente la pieza de información estadística que minimiza fuerza al fenómeno de la hechicería en términos cuantitativos. Estas sentencias conforman la evidencia textual de otra fisura inquisitorial que revela la incapacidad de fijar los límites de la hechicería como una categoría herética en este contexto colonial por el desconocimiento demográfico y geográfico.

El caso de doña Lorenzana evidencia la coyuntura entre acusaciones y sentencias inquisitoriales en el contexto colonial de Cartagena de Indias a principios del siglo XVII

al mostrar el funcionamiento de las intercomunicaciones de las redes sociales que generan las prácticas de hechicería, como se analizó en el tercer capítulo. Además, proporciona información sobre Isabel Noble, doña Isabel de Carvajal y doña Ana María de Olariaga, quienes a partes de ser testigos en su proceso, fueron procesadas en este auto de fe.

Para hacer la comparación entre las sentencias de estas seis mujeres se tendrán en cuenta la concepción inquisitorial metropolitana de la hechicera y su relación con los castigos establecidos durante este primer auto de fe. También se evaluarán las categorías anti-normativas que se inscriben en la etiqueta de la hechicería en este contexto colonial. Al ser una etiqueta tan amplia, inscribe los comportamientos que tanto en el viejo mundo como en autos posteriores serían clasificados bajo brujería. Por tal motivo recurro al análisis que hace Justyna Sempruch, en *Fantasies of Gender and the Witch in the Feminist Theory and Literature* (2008), donde discute tanto el deseo de tratar la bruja como una categoría de género problemática, como la necesidad social de disponer de esta categoría para poder velar y ocultar cualquier desviación (3, 13). La problematización de esta categoría en el orden colonial cartagenero es explorada por Mónica Castillo en su tesis doctoral *Las Brujas y la inquisición en Cartagena de Indias. En busca de una identidad femenina* (2001). Castillo señala la manera en que el discurso de la hechicera/bruja no es absolutamente privativo, sino que además afecta la estructura patriarcal durante las primeras décadas de funcionamiento del Tribunal cartagenero (5).<sup>4</sup>

Esta división permite navegar entre los postulados inquisitoriales y el cuestionamiento de las categorías impuestas a estas seis mujeres con el apelativo de hechiceras frente a la configuración de espacios que no se limitan a la catalogación de lo

permitido o de lo prohibido, sino que recurren a ellas según requieran y de acuerdo con la defensa o la respuesta que necesiten dar. En su multiplicidad minan la estructura inquisitorial que buscaba la homogeneidad de la forma. En este sentido, la coyuntura entre la ley inquisitorial y la práctica hechiceril que se encuentra consignada en el archivo permite reconocer la movilidad social y espacial que estas mujeres tenían en su cotidianidad a pesar de la vigilancia inquisitorial.

La relativa laxitud manifestada en la ampliación del concepto de la hechicera abarca algunas de las prácticas que le darían el estatus de bruja a mujeres como doña Lorenzana de Acereto, Isabel Noble o Francisca Mejía, si los inquisidores hubieran aplicado la penología europea. La ampliación de esta categoría evidencia las variaciones imprescindibles que, desde su establecimiento presentó el Tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias con respecto a sus homónimos en España, debido a la configuración socio-económica y geográfica de la población.

Este primer auto de fe de 1614, a pesar de no haber tenido grandes proporciones en cuanto al número de reos procesados y de las sentencias exhibidas, resulta de suma importancia al ser el acto inaugural de esta sede inquisitorial, donde la espectacularidad debía impactar al pueblo cartagenero en aras de instaurar el temor de ser procesado (Escobar 46, 56). Aunque el enfoque histórico se ha dirigido a los autos subsecuentes (1622, 1627 y 1633), donde aparece una variedad más amplia de acusados y de condenas, la espectacularidad del primer auto es contundente.

El historiador E. de Saldanha describe esta fastuosidad en el *Boletín Historial*, órgano de la Academia de la Historia de Cartagena de Indias en junio de 1915. Saldanha hace un recuento del auto en los siguientes términos: como antesala al auto, a la

ceremonia del 21 de diciembre de 1613 en la Sala de Audiencia se presentaron “cincuenta vecinos vestidos de gala” y se hizo el pregón tanto en Santafé como en Panamá (40).

Luego el 2 de febrero de 1614 se hizo un recorrido previo por las calles y plazas principales de la ciudad, el cual “debía ser un espectáculo causante de la más honda impresión”, seguido de un “silencio profundo” que envolviera el acto (42-43). El lunes siguiente era el día de los azotes públicos, evento al que asistieron cuatro mil personas cargados de naranjas y otras frutas para lanzarlas contra los azotados, pero que por disposición de los inquisidores no se permitió para que los funcionarios no sufrieran ningún daño (45-46). Saldanha termina diciendo que el auto se celebró “con mucho aplauso y contentamiento de toda esta ciudad y de muchas personas que concurrieron aquel día de toda su comarca a ver una cosa tan nueva en estas partes” (46). Estas características evidencian la importancia de la novedad, la solemnidad y el despliegue visual del auto que tenía funciones pedagógicas y experimentales, las cuales se fueron perfilando de acuerdo a las necesidades de la ciudad y sus alrededores.

Como quedó establecido desde la introducción, en cuanto a los lineamientos para identificar y castigar las practicas hechiceriles, el Tribunal de Cartagena se centró en los parámetros expuestos por Heinrich Kramer y James Sprenger en el *Malleus Maleficarum* (1486), Pedro Ciruelo en el libro de la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1497, 1530) y el manual de los inquisidores utilizado en el Tribunal de Cartagena, el del inquisidor general don Fernando Valdés de 1561 (Splendiani I 146-147). Kramer y Sprenger parten de la premisa de la existencia de la hechicería y señalan que con su negación se incurriría en herejía (91). En su compendio, destacan que la práctica de la hechicería, basada en la producción de los *malefeci* / maleficios, es reprobada y debe ser

castigada por la desviación de la doctrina católica, porque se recurre al engaño de los sentidos, en especial el de la vista (96, 98, 113). Entre las penas más apropiadas el exilio y la pérdida de toda propiedad, las cuales resultan ser las más utilizadas en este auto, además de la quema pública de los cuerpos que resulta visiblemente dolorosa, medida que se adoptó en autos posteriores (Kramer y Sprenger 97; Borja 1996; Splendianni 1997 I). Las diferentes clasificaciones de las maneras de incurrir en hechicería, los elementos que se utilizan en las prácticas y las diferencias entre la superstición, la idolatría y la brujería sirven como punto de partida para los trabajos posteriores de Bodin (1582), Bouguet (1590), Remy (1595), o Del Rio (1599), como se ha señalado anteriormente.

Para Ciruelo las supersticiones y hechicerías son el legado del diablo a los hombres y todos aquellos que las practican se apartan de la doctrina católica y rompen los votos hechos en el bautizo (25-28).<sup>5</sup> Entre esas supersticiones y hechicerías se destacan las que envuelven el conocimiento de las cosas futuras o ya pasadas por medios diferentes a los naturales, valiéndose de las artes adivinatorias, suertes, ceremonias o rituales. Estas prácticas revelan un concierto “claro y manifiesto con el diablo” (33). Para conseguir o deshacerse de ciertas cosas se recurre a los ensalmos, conjuros y hechicerías o “hechuras vanas”, los cuales revelan un pacto implícito con el diablo (33). Es decir que de acuerdo con los parámetros de Ciruelo, las prácticas que se registran en los procesos del primer auto de fe evidencian pactos explícitos e implícitos con el diablo, los cuales distinguirían entre la categoría de bruja y la de hechicera. Sin embargo, las sentencias de los primeros autos reflejan la existencia de una categoría que extiende sus límites para abarcar cualquier comportamiento femenino que subvirtiera las categorías normativas ortodoxas.

Por su parte, el inquisidor general don Fernando Valdés retoma *El manual de inquisidores* del dominico catalán Nicolau Eimeric (Avignon 1376), en la versión de Francisco Peña (1576), como se ha indicado en la introducción (Borja 1998 24). En este manual la herejía se concibe como el (re)torcimiento de la acción que se sale de la horma social o la elección de salirse de ésta. El hereje es en consecuencia “el que se adhiere con firmeza y tenacidad a una doctrina falsa que él considera verdadera [...] sería hereje el que se cercena (*erciscitur*) de la vida común” (Eimeric 57). El hereje escoge el error y al obstinarse en él se aleja de la comunidad (Eimeric 58). La vida común y la comunidad a las que se refiere Eimeric son las que están asentadas en las bases de la doctrina católica. En el contexto cartagenero, alejarse de la doctrina implica generar una red de comunicación secreta que realiza este tipo de prácticas.

Estos preceptos inquisitoriales se aplican de diferentes maneras según el caso de cada rea y no precisamente por las prácticas hechiceriles que ha cometido, ni por sus cargos. Contrariamente, las diferencias desde el punto de vista de las sentencias, las penas están dadas exclusivamente a partir del estatus socio-económico (ser o no ser doña), racial (ser blanca, europea o criolla, o ser mulata), y del estado civil de estas mujeres (ser casada, qué tipo de esposo se tiene, que posición ocupa y si está presente o ausente, o si es viuda). Es así como, en las sentencias de María Ramírez, Isabel Noble, Francisca Mejía, Doña Ana María de Olarriaga, Doña Isabel de Carvajal y doña Lorenzana de Acereto, los azotes, el destierro, la reprobación pública y el pago en dinero muestran cómo la complejidad tripartita del castigo inquisitorial –religioso, social y pecuniario– varía de acuerdo con las características de cada rea. Esta variación se acentúa al ampliar los límites de la categoría de la hechicería que tuvo lugar durante este primer auto de fe.

La ampliación de los límites de la hechicería en esta primera fase del funcionamiento del Tribunal cartagenero se observa en la sentencias, especialmente cuando se comparan con sus acusaciones, y en el caso de doña Lorenzana, su defensa. Esta estrategia inquisitorial sirvió para justificar que las mujeres acusadas por hechicería y/o brujería en sus declaraciones reflejan los peligros sociales que alimentan los miedos patriarcales hacia las mujeres en las colonias (Castillo 5). Sin embargo, es esta estrategia proveniente del sistema coactivo que permite que la agencia femenina sea visible en la descripción de las acciones diarias y en la construcción de caminos y redes sociales propiciados por las prácticas hechiceriles, como se vio a lo largo del análisis del caso de doña Lorenzana.<sup>6</sup>

Al ampliarse los límites de las desviaciones femeninas, aquellas características que podrían clasificar a una de estas reas como brujas se inscriben en la designación genérica de hechiceras. Aunque las diferencias en algunas partes de sus sentencias podrían indicar la gravedad de sus penas, la sentencia, como se ha venido enfatizando, obedece en gran parte a los criterios de estatus socioeconómico, racial y civil. Independientemente del nombre que reciba la categoría, la figura de la hechicera/bruja, tal como señala Sempruch, hace parte de un lenguaje de negociación cultural que encierra la diferencia y/o desviación de la norma (2). En este sentido, estas mujeres acusadas de hechicería en Cartagena hacen parte del significante de la otredad femenina que resulta incompatible con el modelo católico femenino de la esposa universal. La diferencia con la metrópolis es que alberga clasificaciones anti-normativas adicionales que se inscribían en la división de categorías tradicionales peninsulares. Por lo tanto, el santo Oficio cartagenero se vio en la obligación de ampliar sus límites para redefinirlos

paulatinamente. Estas categorías incluyen a las *no-doñas* en donde se conjugan los castigos espirituales y físicos; y las *doñas* cuya levedad de sus castigos espirituales eran compensados con los castigos pecuniarios. En esta medida la pena se ajusta a las particularidades del reo y no específicamente a sus delitos. Por esta razón, el voluminoso caso de doña Lorenzana cuestiona cualquier intento de clasificación, ya que sus acusaciones, defensa, sentencia, apelación y resultado al mismo tiempo trasgreden y adoptan la normatividad que la condena y libera a la vez.

María Ramírez, Isabel Noble y Francisca Mejía son las tres mujeres que no son doñas en este auto. Las tres reciben un castigo similar de manera espiritual y física. Las tres debían salir en cuerpo en forma de penitente, vela y sogas y coraza, con insignias de hechicera. Este atuendo representa los “signos de la infamia” reconocibles por la población como la marca indeleble de la desviación de la ortodoxia (Escobar 54). Las tres tuvieron que abjurar de levi y a la vez fueron condenadas a destierro perpetuo de las Indias.<sup>7</sup> Estas similitudes evidencian la contradicción entre lo catalogado como delito menor o catalogado para ser abjurado de levi, con la perpetuidad de su destierro que indica la gravedad de sus faltas.

A María la condenaron a 100 azotes por ser maestra de hechicerías, como se dijo arriba, y a Francisca a 200 azotes. Sin embargo a María no la condenaron a vergüenza pública, a diferencia de Isabel y de Francisca. A María tampoco se le añadió en la segunda relación la cláusula que prohibía el quebranto de la sentencia so pena de impenitente relapsa, como sí la tenían Isabel y Francisca. Esta amenaza indicaba su reincidencia en herejía que se consideraba grave. De acuerdo con la estipulación inquisitorial, la vergüenza pública implicaba la exposición de su condena socialmente

haciendo un recorrido por la ciudad montadas en un asno/burro con el atuendo asignado, en el caso de estas mujeres se trataba de corozas con insignias de hechiceras. En el caso de Isabel no fue azotada, pero sí expuesta a la vergüenza, que se enfatizaba con la voz del pregonero quien iba leyendo las penas a su paso.

A diferencia de sus compañeras de élite en este auto, estas tres mujeres no fueron castigadas en materia pecuniaria, índice de su bajo estatus económico. A pesar de que las tres eran europeas, su procedencia –andaluza, portuguesa y extremeña, respectivamente– era considerada peligrosa por su proximidad con la tradición musulmana y/o el protestantismo y por lo tanto a la impureza de sangre. Este peligro se incrementaba en el caso de Francisca Mejía al ser una mulata libre, hija de un mulato y de una negra.

A pesar de las exigencias sociales, las mujeres pertenecientes a la elite tenían la posibilidad de utilizar su estatus para conseguir desplazamientos transitivos para conseguir sus fines amorios o premonitorios, como señalé en el primer capítulo, con el caso específico de doña Lorenzana (Migden Socolow, 77). Doña Ana María de Olarriaga, doña Isabel de Carvajal y doña Lorenzana de Acereto también tuvieron que abjurar de levi y las tres fueron sentenciadas a pagar dinero. Es decir que las penas corporales –los azotes- se condonaron en forma de dinero. Doña Ana María tuvo que pagar 1000 reales de a ocho, doña Isabel 200 reales de a ocho y doña Lorenzana de 4000 ducados para gastos del Santo Oficio. La diferencia cuantitativa es abismal, muestra las diferencias socioeconómicas de cada rea y la influencia de su estado civil, en cuanto a que necesitaba el respaldo marital para cumplir con la multa.

A doña Ana María y a doña Isabel además se les condena a ser gravemente reprendidas. Doña Isabel y a doña Lorenzana deben oír misa vestidas como penitentes en

la Capilla del Santo Oficio. Estas penas eran consideradas como penitencias espirituales que reflejaban la levedad de los errores cometidos. Sin embargo, de acuerdo con las acusaciones que recibe doña Lorenzana, se deduce que las sentencias reflejan la calidad de la persona. En el caso de doña Isabel y doña Lorenzana oír misa estaba de acuerdo con su calidad, pues como se ha destacado en los dos primeros capítulos ambas mujeres eran consideradas por el fiscal o los testigos como bruja y no simplemente hechicera.

A cada una se le condena a un destierro diferente: a doña Ana María se le da un destierro de Cartagena de Indias y su jurisdicción por dos años; a doña Isabel se le da un destierro perpetuo de las Indias; y a doña Lorenzana se le da un destierro voluntario de dos años. Esta diferencia en el destierro, en el caso de doña Isabel resulta ser más severa porque ella reincide en sus prácticas de hechicería y es juzgada en más de una ocasión (Splendiani II 80). Además, estas penas coinciden con la diferencia de estatus: doña Ana María es la viuda de don Martín Pérez, doña Isabel es viuda de Julio de Espinosa (ms160. 2r), y doña Lorenzana es la esposa del escribano real de la ciudad. La condición de sus maridos representa una negociación del honor familiar que difiere en cuanto a la posición que cada uno tenga o haya tenido.

Un caso comparativo que permite ver la tensión entre el cumplimiento de las pautas inquisitoriales metropolitanas y la necesidad de ajustarse a las exigencias del territorio colonial, su población y sus prácticas, y que también se ve influido por el carácter de los inquisidores, es el caso específico de María Ramírez. El inquisidor Mañozca es descrito como un inquisidor implacable, mientras que la actitud conciliadora del inquisidor Salcedo refleja los intentos de adecuarse al nuevo orden geográfico y social, y de redefinir el *modus operandi* inquisitorial en esta ciudad portuaria.<sup>8</sup> La

discusión de la sentencia se generó con respecto a si esta rea debía o no recibir azotes. Mientras Salcedo aboga por eliminar este castigo físico porque María Ramírez se delató ante el provisor de ese obispado voluntariamente, Mañozca y el padre agustino fray Gaspar de Herrera dijeron que le dieran 100 azotes por “haber sido maestra de esas hechicerías y supersticiones y haberlas enseñado a algunas personas y haber usado de ellas después de la delación que hizo ante el provisor” (Splendiani II 77 f.44r-44v). Es decir que su acción voluntaria y la denuncia de la práctica de la suerte del cedazo que había hecho “a instancia de doña Lorenzana” y de la oración de San Antonio quedaron desvirtuadas frente a la reincidencia de sus acciones (ms1620. 25v). Aparentemente, recaer en las prácticas hechiceriles pesaba más en la sentencia que el hecho de haberse delatado voluntariamente antes de ser apelado por la inquisición y de denunciar a otros practicantes. Sin embargo, el ánimo negociador de Salcedo recalca la necesidad de darle valor a las confesiones voluntarias, con el fin de que su sentencia sirva como ejemplo para que haya más personas que se confiesen antes de que sean procesados por iniciativa del Tribunal inquisitorial.

En el caso de doña Ana María de Olarriaga, ella denunció sus culpas y las de doña Lorenzana, cuando esta última era novicia del convento de las Carmelitas, de haber practicado y escrito la oración de la estrella. Como se analizó en el capítulo cuarto, doña Ana María hace referencia tangencial a la práctica de la oración del *señor de la calle* en la ratificación de su primera testificación. Denuncia el conjuro de la naranjas y se refirió al conjuro que doña Lorenzana le enseñó de “Fulano bravo estás como un león” en su segunda testificación (ms1620. 3v, 4r-4v). Si se juzgara a partir de la sentencia que le dieron, se podría decir que la confesión de sus propias prácticas y la denuncia de

prácticas ajenas a doña Ana María sí sirvieron para reducir su pena (Splendiani II 85). Esta diferencia en la manera de resolver los casos de Isabel Noble y doña Ana María evidencia la desigualdad con la que era aplicada la ley inquisitorial.

Esta desigualdad se vuelve más compleja en el caso de doña Isabel de Carvajal, quien por un lado confiesa voluntariamente sus prácticas hechiceriles y también declara en contra de doña Lorenzana las prácticas de la oración de la estrella, de manera semejante a doña Ana María (ms1620. 2r-2v). Fue sentenciada a oír misa en la capilla del Santo Oficio, ser gravemente reprendida, pagar 200 reales y es exiliada perpetuamente. Es decir que su sentencia es mixta: porque es tratada como las otras dos doñas en cuanto a la levedad del castigo espiritual y la imposición del casito pecuniario, pero no con respecto al exilio que tiene que cumplir, el cual la asemeja al grupo de las *no-doñas*.

Estas diferencias están en consonancia con el edicto del inquisidor Valdés (1561 Madrid) que determinaba que el deber de los inquisidores era tratar al “humanamente y con atención a la calidad de la persona, pero conservando la calidad de jueces” (Escobar 39). Muchas veces no se tiene en cuenta esta obligación durante el proceso, como se ve en el caso de doña Lorenzana, quien no fue trasladada a su casa o al convento a pesar de haber alegado enfermedad, como se indicó en el segundo y tercer capítulo. Las sentencias reflejan la “calidad de la persona” antes que la gravedad de sus faltas. Sin embargo, los ajustes a tal calidad se dan en la discusión previa a dictar la sentencia.

La diferencia entre ser o no doña se refleja claramente en las sentencias y consecuentemente se evidencian las jerarquías entre ellas de acuerdo con su proveniencia y con la posición que ocupan sus maridos a nivel socioeconómico. Esta diferencia está en conjunción con las otras coordenadas referenciales, las confesiones de las reas y las de

sus testigos y las posiciones que tomen los inquisidores con respecto a cada caso. Tal conjunción permite ver cómo la dislocación entre confesiones y sentencias se alimenta al mismo tiempo de los parámetros bajo los cuales se evalúa la hechicería, y de las prácticas cotidianas de la sexualidad, la reproducción y las marcas socioeconómicas y raciales que definen y minan los espacios de acción permitidos y los prohibidos en este contexto colonial.<sup>9</sup>

El voluminoso caso de doña Lorenzana de Acereto ofrece un catálogo más amplio de indicios de la coyuntura entre los cargos, la sentencia, su cumplimiento parcial y la apelación. En este proceso, los intermediarios juegan un papel fundamental para lograr una reformulación de su sentencia. La apelación no era un recurso usual en las instancias inquisitoriales. Sin embargo, uno de los protectores de doña Lorenzana, su confesor el provisor don Bernardino de Almansa, se encarga de iniciar este proceso. Como resultado de esta iniciativa, doña Lorenzana queda libre de la pena pecuniaria y del destierro. Por lo tanto el honor y el patrimonio de su familia quedan a salvo. No obstante, al haber oído misa vestida como penitente esta mujer sigue cargando al marca de la infamia. La extensión de los folios de su caso es a la vez su marca indeleble como sujeto trasgresor, pero a la vez la marca de su palabra y de su movilidad cotidiana.

La sentencia de doña Lorenzana espiritual, física y pecuniaria, no coincidía con los cargos que se le imputaban (ms 1620. 80v). Este era un hecho que los inquisidores no desconocían como se muestra al hacer la salvedad de que podrían haberla reprendido de manera más severa como resultado de sus culpas, de no ser por *su misericordia*: “si el rigor del derecho hubiéramos de seguirle pudiéramos condenar en grandes y graves penas, *mas queriendo moderar con equidad y misericordia* por algunas causas y justas

respecto que a ello nos mueven en pena y penitencia de lo por ella hecho, dicho y cometido” (ms 89v-90r énfasis mío). Esta relativa flexibilidad del rigor inquisitorial se agudiza aún más con la apelación de la sentencia y el pronunciamiento de la resolución final de este caso, que le da la impunidad cuasi-total a doña Lorenzana, de no ser por haber tenido que oír la misa en forma de penitente.

Tras cumplir casi inmediatamente las dos primeras partes de su sentencia (oír misa vestida de penitente en la capilla del Santo Oficio y pagar los 4000 ducados), la tercera parte - la del destierro- fue retrasada. La sentencia fue apelada, para ser reemplazada por el pago de un monto mayor de dinero que la excusara de salir de Cartagena y consecuentemente evitar el escándalo social. Tal apelación fue aceptada, pero no sin antes llamar a Lorenzana una vez más a declaración, en donde afirmó, al igual que las demás hechiceras de la época, que todo lo que habían hecho había sido debido a su condición de mujer flaca y por temor a que la encarcelaran de por vida en las cárceles secretas del Santo Oficio (Splendiani II 44). Esta declaración posterior al auto de fe es aquella que le abre la puerta de la apelación que al ser tramitada por Don Bernardino de Almanza surte el efecto de revertir la sentencia que le fue asignada (Sánchez Bohórquez, I 213). Esta apelación es la prueba de las fisuras del sistema inquisitorial y que le dan la absolución a doña Lorenzana después de haber registrado su agencia en términos de movilidad.

La sentencia inicial de clasificarla como hechicera resulta en principio benevolente con doña Lorenzana a pesar de sus cargos. Sin embargo, lo que esta sentencia oculta son las penurias que tuvo que sufrir durante el proceso, en donde sus coordenadas referenciales, entre las que se destacan su condición de criolla esposa del

escribano real de la ciudad, no le sirvieron para recibir un trato especial que la eximiera de las audiencias o de las cárceles, como queda consignado en el archivo. Es en ese registro donde se encuentran las transgresiones de doña Lorenzana, que se tratan de borrar con el resultado final de su apelación.

En la apelación, las dos frases más significativas son las que mencionan la intención de pagar más dinero con el fin de reemplazar el destierro, y en la que Doña Lorenzana acepta los cargos imputados, asumidos y negados a lo largo del proceso, en su condición de mujer flaca. La repetición de esta fórmula auto-condenatoria era además la manera más directa para obtener la redención del alma, ya que la confesión era vista como la reina de las pruebas (Brooks 4). Con esta declaración se corrobora el imaginario doctrinal y regulatorio que pretendía aniquilar la agencia de esta mujer, la cual no se puede negar después de leer su confesión y defensa, como quedó referido en el primer capítulo. La sentencia final que resulta de la apelación evidencia una variación de la pena de la primera sentencia, al omitir el destierro e incrementar la pena pecuniaria. Esta variación subvierte la pretendida reinserción de esta rea en el aparato social por los medios ejemplarizantes, manifestando las fisuras del sistema inquisitorial, al mismo tiempo que abre la oportunidad de reincidencia por parte de las reas.

Doña Lorenzana tiene la oportunidad de fortalecer sus argumentos a medida que pasa el proceso, puede hacerlo en el espacio de las respuestas a las lecturas de los testigos, como he analizado en el segundo capítulo. Esta rea tiene la posibilidad de redefinirse una y otra vez a lo largo de su proceso, a pesar de las condiciones coactivas del interrogatorio. Dichas condiciones la condicionan retóricamente a un nivel imperativo, ya que tiene que apelar a la fórmula retórica convencional de la flaqueza del

sexo femenino como justificación última de sus obras y como la posibilidad de limpiar su nombre. Sin embargo, gracias a la consignación de sus metamorfosis durante el proceso, la contraparte defensiva permite leer los movimientos de usurpación que realiza esta re a al pretender evadir sus responsabilidades.<sup>10</sup> Se desplaza transitivamente, hecho que le da la posibilidad de moverse vertical y horizontalmente en la escala social para desarrollar sus prácticas, como se vio en el funcionamiento de las redes sociales que crean las prácticas hechiceriles en el tercer capítulo.

El incumplimiento del castigo ejemplarizante del destierro se refuerza aún más con la existencia de dos cartas –una de apelación de la sentencia y la otra de respuesta de esta apelación. La primera es una carta del “Consejo de su Majestad de la Santísima General Inquisición a favor de la apelación de Doña Lorenza de Acereto” redactada en Madrid, el 8 de enero de 1614, pero encontrada en otro libro (Splendiani, II, 95). Este documento se halla en el folio 1023, que en apariencia podría ser un error de catalogación. Obedece a una estrategia de defensa de Lorenzana por su posición social, como afirma Anna María Splendiani (II, 93). Este acto se puede tomar como un intento fallido por aniquilar el paso de la oralidad a la escritura para silenciar la culpa pública, que la hubiera dejado en el anonimato no sólo textual, sino histórico a esta mujer, en aras de proteger el honor familiar del escribano real de Cartagena de Indias. En esta carta se absuelve a doña Lorenzana, a manera de limpieza de su honra y la de su marido. El Consejo determinó que “no obste a la susodicha, ni a sus descendientes para cosas y oficios de honor, honra e Inquisición, la sentencia de este proceso contra ella, dada y pronunciada y se le dé testimonio de ello y se le devuelvan los cuatro mil ducados de la condenación” (Splendiani, 96). Es decir que hubo un reverso cuasi-total de su sentencia,

aunque la marca indeleble de la ignominia haya quedado no sólo en el casito espiritual de oír misa, sino en el del encarcelamiento y las audiencias que se llevaron a cabo y que quedaron registradas a lo largo de su proceso.

A esta carta le sigue otra, escrita el 5 de junio de 1614 en Madrid por el sacerdote Don Bernardino de Almanza, confesor de Doña Lorenzana (Sánchez Bohórquez, I 213), en la cual intercede por esta rea y la restitución de su honor y el de su familia, para reparar el “agravio a esta pobre mujer, siendo casada y con hijos y gente noble ella y su marido” (Splendiani, II 44). La apelación entonces no se hace en virtud de doña Lorenzana por ella misma, sino por la condición de su marido. Este hecho enfatiza las fisuras inquisitoriales en este periodo de ajuste colonial, en donde se cuestiona la función de esta institución, ya que sin importar los cargos que se dieran, la sentencia podría ser potencialmente borrada en cuanto a la calidad del reo y sus familiares, haciendo de la excepción la regla.

Si la importancia del caso de Lorenzana radicara sólo en la condena recibida, estas cartas servirían como reemplazo de la totalidad del caso. Estos dos documentos resumen a grandes rasgos los cargos que se le imputan y la justificación de porqué esta rea no debería pagar ninguna condena, y porqué su caso no debería entrar en detrimento de su condición social ni económica. Sin embargo, la diferencia casuística se encuentra en el despliegue de estrategias a las que doña Lorenzana recurre para negociar sus culpas y en la posibilidad de leer su caso entre el polvo del archivo. Es decir que la particularidad de este caso se encuentra en la manera en que esta se construye frente al Tribunal Inquisitorial, de acuerdo con las exigencias de los interrogatorios y la confrontación de información dada por los testigos.<sup>11</sup>

Si se tuvieran en cuenta tan sólo las sentencias, no es posible percibir las diferentes metamorfosis de estas reas en brujas, hechiceras, amantes, viajeras, madres, esposas, monjas. El caso de doña Lorenzana nos da los ejemplos de esas metamorfosis a través del despliegue su confesional y del de sus testigos. Aunque al final, con la apelación se haya tratado de erradicar su nombre de los archivos inquisitoriales, por azar o por efecto, su caso es el único que se encuentra preservado de manera casi completa en el legajo que le corresponde a este primer auto de fe en Cartagena de Indias.

Al aproximarse a este tipo de material archivístico y comparar las sentencias que obtuvieron estas reas se encuentran las *fisuras inquisitoriales* en términos clasificatorios por la heterogeneidad y desconocimiento de la población y del territorio colonial cartagenero por parte de las autoridades. Las diferencias y semejanzas que he señalado configuran la movilidad femenina que se daba en las redes que se tejían a partir de las prácticas hechiceriles, que a pesar de ser sometida a un proceso que pretende silenciar a las reas, al registrarlas por escrito, les da voz y sus actividades reales o imputadas son legibles y se libran del polvo y del olvido.

---

### Notas al pie

<sup>1</sup> En el Caso de Morell, uno de los personajes borgianos de *La Historia Universal de la Infamia*, se dice que es el método aquellos que “le aseguraba un buen lugar” en este tipo de narrativa: “Este método es único, no solamente por las circunstancias *sui generis* que lo determinaron, sino por la abyección que requiere, por su falta manejo de la esperanza y por el desarrollo gradual, semejante a la atroz evolución de una pesadilla” (Borges 297). El método que utiliza doña Lorenzana. La ejemplaridad de su comportamiento para redimir sus culpas, no es ajeno a la tradición de la que sale y entra continuamente, sino es el que provee para que su puesto sea asegurado en el archivo inquisitorial que podría ser un capítulo más de la *Historia Universal de la Infamia*.

<sup>2</sup> Abjurar de levi indicaba la levedad de los cargos que había recibido. Normalmente iba acompañado de azotes y servía a manera de advertencia para el reo, ya que si incurría nuevamente en los mismos errores de la fe sería juzgado como impenitente relapso o reincidente, lo cual conllevaría a pagar castigos severos. Sin embargo, como se ve en el caso de doña Ana María de Olarriaga, los azotes se le conmutan por dinero.

---

<sup>3</sup> Julia Kristeva se refiere a los modelos porosos que tienen los límites de la mujer los cuales interconectan y deconstruyen los cuerpos culturales de las mujeres, especialmente porque “una mujer se mantiene ajena al sacrificio: participa en él, lo asume, pero lo perturba, lo puede amenazar” (Clément y Kristeva 16 mi traducción). Es precisamente en esa amenaza en donde se originan las ansiedades inquisitoriales.

<sup>4</sup> La estructura patriarcal se entiende aquí como una estructura sociopolítica que se entrelaza con un complejo contexto cultural de parentesco que premia lo que se adhiere a la norma y estigmatiza aquellos que se aleja de ella, como por ejemplo las formas indeseables de sexualidad (Semprich 5).

<sup>5</sup> El franciscano Fray Martín de Castañega escribió *Tratado de las supersticiones, hechicerías y varios conjuros y abusiones de la posibilidad y remedio dellos* de la misma fecha que la obra de Ciruelo, pero en Burgos.

<sup>6</sup> La ampliación de los límites de la categoría de la hechicería en el territorio cartagenero es aquello que inscribe a este Tribunal en la paradoja de la subjetivación, que en términos de Butler y Foucault consiste en el proceso y los medios que aseguran la subordinación de un sujeto son también los medios a través de los cuales ésta se convierte en una identidad autoconsciente y agente (Mahmood 17).

<sup>7</sup> La levedad de la sospecha herética que implicaba abjurar de levi, como se indicó anteriormente, no se reflejaba en los cargos de ninguna de estas mujeres.

<sup>8</sup> Splendiani llama la atención del carácter bondadoso o menos rígido del inquisidor Salcedo con respecto la severidad de Mañozca (nota 143 p. 77)

<sup>9</sup> Julia Kristeva señala que la bruja es una figura dialógica problemática que se derrumba entre las formas arcaicas de la madre pre-simbólica y el monstruo fálico femenino (*Black Sun* 1989)

<sup>10</sup> En este contexto la metamorfosis es un movimiento inherente de devenir que estas mujeres adoptan fuera y dentro del Tribunal y que es legible en tanto archivo inquisitorial. La postura del devenir que adopta Braidotti, entre Irigaray y Deleuze, muestra una construcción constante de la multiplicidad del sujeto nómada (2002: 70-73, 119). En este sentido las metamorfosis de doña Lorenzana a lo largo de su proceso la constituyen como un sujeto nómada.

<sup>11</sup> Aunque Cixous y Clément afirman que “cada hechicera termina siendo destruida, y que nada termina siendo registrado excepto los trazos míticos que la constituyen” (5 mi traducción), entre los archivos inquisitoriales cartageneros, en el caso de doña Lorenzana los trazos de su agencia en términos de movilidad e influencia social son visibles en sus declaraciones, las cuales superan los términos de su condena. Es posible leer estos trazos, ya que como afirma Judith Butler en *Undoing Gender*, la voz que replica el discurso maestro indica que hay una voz que no ha sido obliterada (201). Es precisamente esa voz la que al ser leída rescata a las mujeres condenadas por hechicería del silencio al que la ley inquisitorial les pretendía imponer.

## **Anexos**

### **Anexo A Recetas transcritas**

Las recetas que se transcriben en el caso de doña Lorenzana de Acereto son las siguientes:

**Oración de la estrella:** “Conjúrote estrella la más alta y la más bella – conjúrote con la una, con las dos y con las tres y de esta suerte hasta llegar a las nueve, por el monte olivete entra, por el monte olivete entréis tres baras de enebro negro me cortéis, en las muelas de barrabás, las amoléis y traigáis a fulano atado y amarrado a mi querer y a mi mandar y atado a mi voluntad, sin que nadie se lo pueda estorbar” (ms 1620 2v)

**La oración del ánima sola:** “Fulano criados tienes y no me los envías, yo los tengo y yo te los envío tres diablos patentes, tres liebres corrientes, tres galgos prudentes a volar, a volar, a volar me /6r/ salgo” (ms 1620 5v- 6r)

**La oración del Señor de la Calle:** “Señor de la calle, señor de la calle, señor compadre, señor cojuelo que hagáis a fulano o a fulana que se abra por mí y que me quiera y que me quiera y que si es verdad que me ha de querer ladre como perro, rebuzne como asno o cante como gallo.” (ms 1620. 28r).

**La suerte del pan:** “Tómase un pan y un clavo y hacen dos o tres cruces con la mano sobre el pan y diciendo en nombre de la santísima trinidad se pica el clavo en el pan por medio y un cuchillo a un lado y después tienen al clavo dos con sendos dedos de la cabeza y el uno dice ahorca y el otro Ignacio tú y si ha de sucederle la cosa da la vuelta el clavo con el pan donde /28v/ no se está quedo o anda movimiento contrario.” (ms 1620. 28r-28v).

**El conjuro de las naranjas:** “Este conjuro se hace tomando tres naranjas, quitándoles las coronitas se ponen a asar en brasas de lumbre y se les echa carbón molido, sal y piedra azufre y jabón y se punzan las dichas naranjas con un cuchillo y hecho esto se dicen las palabras del conjuro donde se nombran los diablos de las plazas, de las carnicerías y matadero” (ms 1620. 28v).

**La suerte del agua:** “Tómase un vaso con agua y se pone encima de una cruz de dos palillos y una vela de cera encendida /29 r/ y se dicen las palabras siguientes: señor san Sebastián suertes echasteis en la mar, si buenas las echasteis, las echasteis buenas, buenas las sacasteis por la virginidad di aquesta criatura y santidad del santo que mostréis en este cubilo de o vaso tal o tal cosa.” (ms 1620. 28v-29r).

**Otra oración:** “Fulano lejas casas de mí estás criados tienes y no me los envías, yo los tengo y quiero te los enviar: tres galgos corrientes, tres liebres prudentes, tres diablos patentes.” (ms 1620. 29v).

**La oración para amansar:** “Fulano bravo estás como un león, manso te tornes como nuestro señor tú seas el asno y yo fulana el cigarrón.” (ms 1620. 29v).

**El hechizo para tener paz, o el remedio de las avellanas:** “Suele enviarse un poco de sangre de su mes y también cinco avellanas y que las partiese antes muy sutilmente por medio por la hendidura sin lastimar las avellanas y que se picase el dedo del corazón y que se sacase unas gotas de sangre y que en cada partidura de avellana echase cinco gotas de sangre volviendo la señal de la cruz de manera que volviendo a juntar las avellanas y al ponerlas enteras no habían de salir fuera de ellas gota ninguna de sangre y hecho esto se las pusiese al lado /30r/ del corazón entre la camisa y la carne y las había de sudar

cinco días y al fin de él debía enviarse todo secretamente” (ms 1620. 29v-30r). Este hechizo es nombrado por Lorenzana de San Marcello y Carlota de Esquivel.

**Suerte del agua:** Tómate un vaso con agua y se pone encima de una cruz de dos palillos y una vela de cera encendida /29r/ y se dicen las palabras siguientes: señor San Sebastián suertes echasteis en la mar, si buenas las echasteis, las echasteis buenas, buenas las sacasteis por la virginidad di aquesta criatura y santidad del santo que mostréis en este cubilo de o vaso tal o tal cosa” (ms 1620 29r-29v).

Las recetas nombradas en las relaciones de causa son las siguientes:

María Ramírez: palabras de la consagración buenas para desenojar; el conjuro de Martilla Mala para atar a la persona que se desea; los sesos de asno aderezados, ara consagrada, mostrar el alma de un difunto; las suertes de las habas, del agua, del rosario, de las palmas (Splendiani II 74).

Isabel Noble: palabras de la consagración para decirlas frente a la persona que se deseaba; otras palabras para tener el amor de quien se pretendía; las suertes del cedazo, del agua, del espejo, sal y habas; conjuros y forzar la voluntad de los hombres (Splendiani II 46).

Francisca Mejía: la suerte de las habas para malos fines la suerte del pan usando palabras sospechosas “orea Ignacio tu” (AHNM Libro 1020 fls 9v y 46r-46v en Navarrete 54; Splendiani II 43); conjuros, usar el ara consagrada, oraciones santas, palma bendita y la imagen de Santa María para mover la voluntad de los hombres.

Doña Ana María de Olarriaga: la suerte del pan; oración de las naranjas, “donde se invocan demonios y que la había dado escrita a uno de los dichos testigos” (Splendiani II 85).

Doña Isabel de Carvajal: una oración, que podría ser la de la estrella (Splendiani II 88).

## Anexo B Cuadro de colación

Textos en colación: A) Respuesta a las acusaciones del fiscal, 13 y 14 de febrero de 1613 (ms 1620. 51r-58r); B) Respuesta a la Primera publicación de los testigos, 24 de mayo de 1613 (ms 1620. 65r-69v); y C) Respuesta a la Segunda publicación de los testigos, 6 de junio de 1613 (ms 1620. 69v-71v-73v): Las versiones de los hechos según doña Lorenzana.

	ACUSACIÓN Lectura de las 36 acusaciones del fiscal	RESPUESTAS Respuestas a las acusaciones del fiscal, texto A	ESTRATEGIAS	CAMBIOS Publicaciones de Testigos, textos B y C
1		Dice que “no acometió más cosas de las que tiene confesadas.”	Negación parcial	
2	Practicar la oración de la estrella junto con doña Ana María de Olarriaga. Diseminación de prácticas hechiceriles. Práctica de la oración del señor de la calle	Afirma, confronta y añade información: Escritura de la oración en papel por parte de Doña Ana María. Práctica conjunta de los conjuros; responsabilidad compartida. La conoce por otra mujer: saber que circula en cadena. Función de la oración de la estrella: “buena para aplacar al marido” Coincidencia de la aparición del hombre que acostumbraba pasar por allí de noche.	Abandono marital Fallas de la memoria	B Paráfrasis de la acusación de doña Isabel de Carvajal sobre la práctica de la oración de la estrella: añade detalles para reducir su responsabilidad al delatar a otros practicantes. Esta oración se la enseñó Doña Ana María y no al revés, pero no la aprendió por tener mala memoria. En respuesta al segundo testigo, doña Ana María de Olarriaga, declara el número exacto de veces que practicó la oración de la estrella. No añade nada más porque: ya lo había confesado en las audiencias anteriores y también se lo había confesado al previsor.
3	Enseñarle a doña Ana María de Olarriaga la oración donde se mencionan tres demonios para atraer cualquier hombre a su voluntad	No sabe ni ha hecho tal oración	Negación total que conlleva al silencio	Ninguna modificación
4	Practicar el conjuro de las naranjas y la oración del señor de la calle	Dice que aprendió el conjuro de las naranjas y su contra de doña Luisa, mujer de Gaspar Bernal, que está muerta.	Negación: desconocimiento Abandono marital	Ninguna modificación

		Doña Luisa le contó sobre la oración del señor de la calle, pero que ella no sabe qué dice. Además dice que lo aprendido de esta difunta se lo narró a doña Ana María, quien le pidió que se lo enviase por escrito para poder practicarlos, pero dice que no se lo envió.		
5	Practicar la oración del señor de la calle y el fiscal le atribuye tener “pacto con el demonio”	Negación parcial: Niega haberla hecho, pero añade que por insistencia de doña Ana María hizo esta oración y se aprendió la oración de memoria, pero que con el paso del tiempo la olvidó	Fallas de la memoria	Ninguna modificación
6	Enseñarle a doña Ana María y de practicar la oración del cigarrón en la cara de la persona que quisiera que le quisiese bien	Dijo que era verdad que le había dicho estas palabras a doña Ana María, las cuales las había aprendido de la mulata Catalina de los Ángeles seis años atrás. Pero que ella “no se acuerda si la dicha doña Ana María las aprendió o no”	Fallas de la memoria	Ninguna modificación
7	Hacer conjuros invocando al demonio, lo que según el fiscal evidencia su poca cristiandad y pacto con el demonio	Niega que fue como se dice en el capítulo, pero añade: “lo que pasa es ...” que pidió asesoría a su tío clérigo sobre el papel con la oración escrita del señor de la calle. Admite haberle contado sobre el contenido del papel a alguien más pero no recuerda a quién exactamente. Pero que no la practicó ni invocó al demonio	Negación y fallas de la memoria	Ninguna modificación
8	Traer agua conjurada para darla de beber a su marido	Dice que no sabe de lo que se trata, pero que debe tener relación con una tinaja que trajeron de donde la beata del Carmen	Negación por desconocimiento	Ninguna modificación
9	Conseguir los materiales para que el mulato Juan Lorenzo preparara unos polvos, para que su marido la quisiera bien.	Los polvos existieron, pero ella le ordenó a a su esclava, la mulata Antonia, que los tirara.	Abandono marital	B Ante la acusación de su tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, niega haber roto la calavera. Se remite a lo confesado. Añade el nombre de Thomasina de Fuentes,

				<p>quien le daría el remedio, el cual había omitido en las declaraciones voluntarias por falla de memoria.</p> <p>Niega las acusaciones de Juan Lorenzo de pedirle un remedio para matar a su marido.</p> <p>Frente a la declaración de Lorenzana de San Marcelo, su cuarto testigo, remite a la mulata Antonia y la hace responsable del destino de los polvos, pues al estar ausente no sabe qué más pasó después de haber dado la orden de tirarlos.</p>
10	Querer conseguir sogas de ahorcado	<p>Dice que es maldad esa afirmación.</p> <p>Invierte los roles: es ella quien previene a Juan Lorenzo de llevar a cabo tal empresa</p>	Negación por tacharlo de maldad	<p>B. A la declaración de Juan Lorenzo, su tercer testigo, niega saber la oración de los diablos patentes.</p> <p>Le dice al mulato que ella no quiere ni sogas de ahorcado ni domina.</p>
11	Haber usado y enseñado nuevamente la oración de los tres diablos para manipular la voluntad ajena	Afirma que el mulato miente porque ella no ha hecho, ni ha oído tal oración	Negación por desconocimiento	Ninguna modificación
12	Practicar la oración del ánima sola, tras la cual "se ve viuda"	<p>Dice que no sabe nada, a no ser que fuera lo relacionado con la negra Mariana de Mendoza y los rosarios y oraciones que ésta le recomendó hacer, tras lo cual tuvo pesadillas, donde "se veía viuda".</p> <p>Confesión con el padre Melepio de Enríquez, quien le dijo que dejara de rezar y que así lo hizo.</p> <p>Tal vez le contó a alguien, puede ser al mulato Juan Lorenzo.</p>	Abandono marital	Ninguna modificación
13	Practicar un conjuro vestida en camisa de hombre llevando seis o siete	Niega lo contenido en el capítulo "porque no hay tal"	Negación que conlleva al silencio	B. A la acusación de Juan Lorenza niega enfáticamente haberse puesto la camisa.

	papelitos y unas yerbas, llevados al cuello y repitiendo unas palabras para que su marido la quisiese bien, no le hiciese daño y ella pudiese hacer lo que quisiera			Dice que no ha hecho lo de los papelillos, ni lo de las yerbas de Tolú. Dice que le dio cinco pesos al mulato por la aquitara cuando fue a su casa a ofrecérsela
14	Enviar al mulato Juan Lorenzo a conseguir agua de una planta que había en la villa de Tolú para que el hombre se muriera por la mujer	Niega lo sucedido y lo tacha de falsedad. Tan sólo reconoce haberle comprado un pedazo de alquitara al mulato por cinco pesos	Abandono marital	Ninguna modificación
15	Tratar deshonestamente con un hombre. Utilizar de aceite aderezado	Dice que ella ya ha confesado sobre este punto y a eso se remite sin añadir nada más	Silencio: no añade nada más	Ninguna modificación
16	Ser una propagadora de la hechicería por involucrar a otros para conseguir sus “fines torpes y deshonestos”. Advertir que va a hacer la oración del señor e la calle, de rezar la oración de la estrella y la oración a Santa Marta	Se remite a lo confesado. Niega lo que se dice en esa acusación	Negación: no añade nada más	Ninguna modificación
17	Usar piedra de hara para sus hechizos	Responde que ante la noticia y persuasión del mulato Juan Lorenzo de tener hara para hacer el hechizo con la calavera, ella envió a Francisca a pedírsela. Pero Francisca le dijo que eso no era hara, y que entonces la piedra no quedó en su poder, y que “esta es la verdad”	Abandono marital. Negación por desconocimiento	B. A la declaración de su tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, doña Lorenzana responde que remite a lo que tiene dicho y que ella no supo si esa piedra era hara o no, porque como le dijo esa mujer -Francisca- era piedra de la calle.
18	Pedir un remedio para hacer dormir a su marido, tomar las llaves de debajo de la almohada e irse a ver con uno de sus amantes	Niega el contenido del numeral, pero reformula lo acontecido diciendo que ella no aceptó el ofrecimiento del mulato Juan Lorenzo de comprarle unas yerbas buenas para dormir	Abandono marital	B Ante la declaración del tercer testigo, Juan Lorenzo, sobre las yerbas niega de manera contundente haberlas utilizadas y remite a lo que ya tiene confesado
19	Practicar la oración	Niega que se hubiera	Abandono	B Niega haber aceptado

	del justo juez para que su marido no fuera celoso	llevado a cabo el hechizo. Dice que no usa la domina. Los materiales estaban preparados por el mulato Juan Lorenzo, pero no se llevó a cabo; rompe la promesa de seguir las instrucciones.	marital. Cumplimiento de preceptos religiosos.	la domina aunque Juan Lorenzo hubiera insistido en dársela. Reza la oración del justo juez de acuerdo a la doctrina y no con fines hechiceriles
20	Practicar la suerte del pan	Se refiere a lo que ya ha confesado y califica de embuste lo que el mulato Juan Lorenzo confiesa	Silencio y calificación de embuste	Ninguna modificación
21	Tener el papel donde el mulato Juan Lorenzo escribió oraciones para que ella las aprendiera y dijera	Dice que es verdad que se escribió la oración que comienza: “con dos termino”, pero que no sabe qué se hizo, pues a los tres días salió de la casa y no la pudo practicar porque no se la pudo aprender.	Fallas de la memoria Abandono marital	B. A la acusación del tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, de haber escrito el papel con la oración, dice que lo escrito en el papel era bueno para meter paz entre marido y mujer. Pero que no se acuerda de más pues a los pocos días entró al convento, como lo tiene confesado, de modo que no se puede hacer responsable del destino del papel
22	Practicar la suerte del agua donde aparecía un hombre sentado en una silla y flotas y galeones que venían de España	Aclara que ella no fue quien puso los palillos encima, sino que lo hizo una Mariana Manríquez y que esto se había confesado también al provisor	Cumplimiento de preceptos religiosos	Ninguna modificación
23	Hacer y creer en hechizos que tienen como objetivo forzar la voluntad del hombre	Aceptar que sí se llevó a cabo tal conjuro, pero no para atraer a otra persona, sino a su marido	Abandono marital	B. Ente la acusación de Juan Lorenzo, su tercer testigo, dice que ella no tenía necesidad de de hacer conjuros sino para sus marido con la intención de tener paz con él. Añade que su esclava Catalinica no vio nada de lo que ocurrió por estar dormida mientras Juan Lorenzo hacía el conjuro
24	Enseñar la suerte de las avellanas para conseguir paz entre marido y mujer	Afirma que es verdad lo que ya tiene confesado a cerca de la beata Carlota de Esquivel y que no sabe más y que no ha practicado ese remedio		B. Frente a la acusación de su quinto testigo, Carlota de Esquivel, insiste en que no le envió nada a para aderezar y remite a lo confesado
25	Pedir un remedio	Se remite a lo confesado.	Silencio y	Ninguna modificación

	para amansar a su marido y de practicar el hechizo de los polvos de la cabeza de un gato prieto	Niega lo que se dice en esa acusación	negación	
26	Tener una imagen aderezada de Santa Marta	Dice que es verdad lo que tiene confesado acerca de la imagen aderezada de Santa Marta y añade que no había oído de la prohibición de tener este tipo de imágenes ni de su deber de confesarlo en ningún edicto inquisitorial	Negación por desconocimiento. Cumplimiento de los preceptos religiosos	Ninguna modificación
27	Ser mala cristiana por recibir la imagen aderezada y rezarle unas cuantas veces, aunque sabía que contenía hechizos	Se remite a lo confesado. Niega lo demás	Silencio y negación	Ninguna modificación
28	Saber, utilizar y enseñar palabras para decir en la cara de la persona que tuviera enfocada. Aunque ella lo niega, el fiscal afirma que no es verosímil por su inclinación a practicar otras supersticiones semejantes	Admite parte de lo contenido en este numeral de acuerdo a lo que tiene confesado, pero niega lo demás, pues “nunca las aprendió ni las ha hecho”	Abandono marital Negación Fallas de la memoria	Ninguna modificación
29	Practicar la quema del rosario hecho de hilo de acarreto para encontrar quietud	Admite lo que referido en el numeral por concordar con lo que ya ha confesado	Silencio por la coincidencia con lo que ya había confesado	Ninguna modificación
30	Pedir y comprar ara consagrada para sus hechizos	Remite a lo confesado y niega haber enviado a Francisca como lo señala el mulato Juan Lorenzo	Niega y da más información	B. Frente a la declaración del tercer testigo, el mulato Juan Lorenzo, y remite a lo declarado. Se refiere a lo ya dicho con la declaración del séptimo testigo, la mulata Antonia Medina, y responsabiliza a esta mujer porque lo que pasó después de que ella se fue al convento no lo sabe
31	Haber vivido deshonestamente y	Lo niega rotundamente y lo tacha de falsedad, ya que	Negación por falsedad	Ninguna modificación

	de intentar dar muerte a su marido para poder “darse con mayor libertad a sus vicios y deshonestidades”	ella afirma no tener intención de matar a su marido por ser mujer honrada		
32	Tener un cofre con yerbas que le suministraba en las comidas a su marido para matarlo	Dice que la mulata Mariana Valdés le dio unas yerbas para tener paz con su marido, con las cuales se había bañado, pero que no le sirvió de nada. Niega todo lo demás.	Negación	Ninguna modificación
33	Haberle dado espinas de pinipini a su marido para matarlo, al igual que a Sebastián Pacheco	Niega haber tenido tal intención. Dice que “lo que pasa es...” que se trataba de berenjenas de playa y sus semillas. Receta que le habían dado anteriormente para acondicionar al marido	Abandono marital	C. Doña Lorenzana niega rotundamente la acusación de Sebastián Pacheco, su noveno testigo. Se remite a lo confesado ante el Tribunal y ante el provisor. No fue testigo ocular de lo que Pacheco declara, así que no puede decir si fue verdad o no. Niega todo lo demás
34	Emprender diferentes empresas para matar a su marido, de manera que buscaba a alguien que le pudiera dar algún remedio para ello y que daría “la mitad de su hacienda”	Dice que es falso y que tal vez lo haya dicho alguna vez con cólera, pero que no tenía intención de matar a don Andrés. Niega haber dicho las palabras que se mencionan en el capítulo.	Negación por falsedad	Ninguna modificación
35	Pedirle al mulato Juan Lorenzo que consiguiera una forma de matar a su marido, que le daría la mejor joya que tuviera y dinero	Dice que es falso, que “lo que pasó fue que” el mulato la visitó en casa del tesorero cuando se iba para el convento para persuadirla de que no se fuera para allá, que él le iba a conseguir un remedio para matar a su marido y que le diera dinero para pagar su libertad. Pero doña Lorenzana dijo que no tenía necesidad de tal remedio	Negación por falsedad	Ninguna modificación
36	Cometer muchas más delicias contra la fe católica: hechizos, mezclando cosas sagradas y	Responde que no ha hecho más de lo que tiene confesado y pide que “se haga lo que fuera justicia”	Negación por no tener que decir nada más de lo que ha dicho	Ninguna modificación

	profanas, invocando demonios, para forzar el libre albedrío del hombre, saber cosas del porvenir, de encubrir y callar maliciosamente culpas propias y ajenas			
--	---	--	--	--

## Trabajos Citados

### Fuentes primarias

Manuscrito. Inquisición, 1620, Expediente 1

Splendiani, Ana María. *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. Tomo I. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1997.

### Estudios teóricos y críticos

Abel, Richard. "A Comparative Theory of Dispute Institutions in Society." *Law and Society Review* 8 (1973-1974): 217-347.

Adorno, Rolena. "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish America". *Latin American Research Review*, 28. 3 (1993): 135-145.

Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Trans. Michel Hardt. Fourth printing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 (1990).

Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo. O cómo los españoles de México dejaron de serlo*  
México: El Colegio de México, 1992.

---. "Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición Siglos XVI-XVII". En *Seminario de historia de las mentalidades*. Serie Historia. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999 (1989): 99-113.

Alcalá, Angel. *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*. New York: Columbia University Press, 1987.

Althusser, Louis. "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En *Posiciones*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977.

Arenal, Electa y Stacey Schlauf. *Untold Sisters*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

Arias, Santa, and Mariselle Meléndez. *Mapping Colonial Spanish America: Places and Commonplaces of Identity, Culture, and Experience*. Lewisburg, Pa.: Associated University Presses, 2002.

Arias, Santa. "The Geopolitics of Historiography from Europe to the Americas". En *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. London and New York: Routledge, 2009: 122-136.

- Aristóteles. *Retórica*. Trad. Alberto Bernabé. Madrid : Alianza editorial, 2002 (1998).
- Astete, Gaspar. *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*. Burgos: Compañía de Jesús, 1603 (1597).
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Trad. Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Bodin, Jean. *De la demonomanie des Sorciers*. Paris : Chez Jaques du Puys, Librairie Iuré, à la Amaritaine, 1582. Avec le Privilège du Roy.
- Boguet, Henry. *Discours des sorciers, avec six advis en faict de sorcelerie et une instruction pour une fuge semblable matiere*. Second edition. Lyon : Chez Pierre Ricaud en rue Merciere, au coing de rue Ferrandière, à Horloge, 1608.
- Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal*. Trad. Tatiana Bubnova. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005 (1982).
- Bennassar, Bartolomé. “Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su pedagogía del miedo”. Inquisición española y mentalidad inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de 1983. Ed Ángel Alcalá. Barcelona: Ariel, 1984: 86-93.
- Bernstein, Susan David. *Confessional Subjects: Revelations of Gender and Power in Victorian Literature and Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.
- Bolaños, Álvaro Félix, and Gustavo Verdesio. *Colonialism Past and Present: Reading and Writing about Colonial Latin America Today*. SUNY Series in Latin American and Iberian Thought and Culture. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2002.
- Bonnett Vélez, Diana y Felipe Castañeda eds. *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004.
- Borja, Jaime. *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Ariel CEJA, 1996.
- . *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel, 1998.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press, 1994.

- Brooks, Peter. *Troubling Confessions*. Chicago and London: Chicago University Press, 2000.
- Burton, Antoinette. *Dwelling in the Archive: Women Writing House, Home and History in Late Colonial India*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- . *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
- Cabellos Barreiro, Enrique. *Cartagena de Yndias. Mágica acrópolis de América*. Madrid: CEHOPU, 1991.
- Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Revista de Occidente, 1961.
- . *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1978.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Cascardi, Anthony J. *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- Casines, Gisela. "Private Sins, Public Penance: Poetic Justice in Some Restoration Plays with Spanish Sources." *South Atlantic Review* 53 (1988): 27–39.
- Castiglione, Baldassarre. *El Cortesano*. Trad. Juan Boscán. Madrid: Espasa Calpe, 1967.
- Castillo, Mónica. *Las brujas y la inquisición en Cartagena de Indias: en busca de una identidad femenina*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 2001.
- Ceballos, Diana Luz. "*Quyen tal haze que tal pague*": *sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, D.C.: Ministerio de Cultura, 2002.
- . *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada : un duelo de imaginarios*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- Cerrillo Cruz, Gonzalo. *Los familiares de la Inquisición española (1478-1700)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- Cicerón. *De l'Orateur*. Trad. Edmond Courbaud. Paris : Sociéte d'Édition "Les Belles lettres", (1950) 1961.

- Cixous, Hélène. *La risa de la medusa*. Trad. Ana María Moix. Barcelona: Anthropos, 1995  
(1975).
- Clavero, Bartolomé. "Delito y pecado: noción y escala de transgresiones." En *Sexo Barroco y otras trasgresiones modernas*. Madrid: Alianza Universidad, 1990: 57-89.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997.
- Collins, Marsha, "El poder del discurso confesional en 'Las dos doncellas'". *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 22.2 (2002): 25-48.
- Antonio Cornejo Polar *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- Contreras, Jaime. "The Social Infrastructure of the Inquisition: Familiars and Commissioners." Inquisición española y mentalidad inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de 1983. Ed Ángel Alcalá. Barcelona: Ariel, 1984 : 115-119.
- Corrigan, John. "Spatiality and religion". *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*.  
London and New York: Routledge, 2009: 157-172.
- Cosgrove, Denis. *Geography and Vision. Seeing, Imagining and Representing the World*. London, New York: I.B. Tauris, 2008.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*.  
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80250529545703831976613/index.htm>
- Cruz, Anne J. and Mary Elizabeth Perry eds. *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- Cruz, Sor Juana Inés de. *Obras Completas*. México: Porrúa, 2004.
- Davis, Natalie Zemon. *Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*. Trad. Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana, 1996 (1990).
- De Jesús, Teresa. *Libro de la vida*. Madrid: Castalia, 1988.

- Deleuze, Gilles. *El pliegue*. Trad. José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1998.
- De Man, Paul. "Excuses (Confessions)." *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979: 278-302.
- Derrida, Jacques. *Archive Fever : A Freudian Impression*. Trans. Eric Prenowitz. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- . *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- Dolar, Malden. *Una voz y nada más*. Trad. Daniela Gutiérrez y Beatriz Vignoli. Buenos Aires: Manantial, 2007 (2006).
- Douglas, Mary. *Witchcraft Confessions and Accusations*. London and New York: Tavistock Publications, 1970.
- Edwards, John. *The Spanish Inquisition*. Stroud, UK: Tempus, 1992.
- Eimeric, Nicolau. *El manual de los Inquisidores*. Barcelona: Muchnik Editores, 1983.
- Elliot, J. H. *Imperial Spain: 1469-1716*. New York: New American Library, 1966.
- El Saffar, Ruth. "The Woman at the Border: Some Thoughts on Cervantes and Autobiography". *Autobiography in Early Modern Spain*. Minneapolis: The Prisma Institute, 1988: 191-214.
- Enciso Patiño, Patricia. *Del desierto a la hoguera*. Bogotá: Ariel, 1995.
- Escobar Hernández, Karla Luzmer. "¿Del dicho al hecho hay mucho trecho? El delito de blasfemia en los Tribunales de Cartagena y Lima 1570-1700". *Fronteras de la Historia*. 14.1( 2009): 13-39.
- . "*Estructuras de sentimientos y experiencias de los sentidos*": *el manejo de los temores en el tribunal inquisitorial de Cartagena de Indias, 1610-1660*. Bogotá: Uniandes, 2006.
- Farge, Arlette. *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo*. Trad. Julia Bucci. París: Conocimiento, 2008.
- Febvre, Lucien. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Paris : Albin Michel, 2003.

- Felman, Shoshana. *The Scandal of the Speaking Body*. Trans. Catherine Porter. Stanford: Stanford University Press, 2003 (1980).
- Fernández Giménez, María D. *La Sentencia Inquisitorial*. Madrid: Editorial Complutense, 2000.
- Foucault, Michel. *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- . *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1974.
- . *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo XXI Ed, 2009 (1975).
- . *Historia de la sexualidad*. Trad. Juan Almela. Vol. 1. México D. F.: Siglo XXI Ed, 1997.
- . "Of Other Spaces." En *Diacritics*, Vol. 16, No. 1 (Spring 1986): pp. 22-27.
- Franco, Jean. *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Gacto, Enrique. "Aproximación al Derecho penal de la Inquisición". *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Ed. José Antonio Escudero. Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición, 1989: 175-194.
- García Marín, José María. "Magia e inquisición: Derecho Penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII". *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Ed. José Antonio Escudero. Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición. 1989: 205-278.
- Genette, Gérard. *Palimpsestes*. Paris: Ed du Seuil, 1982.
- Giles, Mary. *Women in the Inquisition. Spain and the New World*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1999.
- Gilman, Stephen. "An Introduction to the Ideology of the Baroque in Spain." *Symposium* 1 (1946): 82-107.
- Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980 (1976).
- . "Señales. Raíces de un paradigma indiciario". *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*. Aldo Gargani ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1983: 55-99.

- Goggel, Sonia. *Las brujas y hechiceras frente a la inquisición de Cartagena de indias en el siglo XVII*. Tesis inédita. Bogotá: Uniandes, 1990.
- Gómez-Moriana, Antonio. "Narration and Argumentation in Autobiography". *Autobiography in Early Modern Spain*. Minneapolis: The Prisma Institute, 1988: 41-58.
- González de Caldas, María Victoria. "El Santo Oficio en Sevilla." *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Tome 27-2, 1991. Epoque moderne. pp. 59-114.
- González Echevarría, Roberto. *Mito y archivo*. Trad. Virginia Aguirre Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 2000 (1990).
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Grigg, Susan. "Archival Practice and the Foundations of Historical Method." *The Journal of American History* 78.1 (1991): 228-239.
- Hampton, Timothy. *Writing from History*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Henning, R. y Korholz, L. *Introducción a la geopolítica*. Trad. Escuela de Guerra Naval - 1941-1941- Marcela B. Bravo de Casanova 3era ed. Buenos Aires: Ed. Palmear, 1977.
- Hernández, Ivette. *El contrabando de lo secreto: la escritura de la historia en El carnero*. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2004.
- Huarte de San Juan, Juan. *Examen de ingenios* (1575).  
[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371741544583735212257/p0000001.htm#I\\_11](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371741544583735212257/p0000001.htm#I_11)
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. New York and London: Routledge, Chapman and hall, 1986.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Trans Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985 (1974).
- Jackson, Michel D. "Structure and Event: Witchcraft Confession Among the Kuranko". *Man New Series*, Vol. 10, No. 3 (Sep. 1975), pp. 387-403.
- Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition*. London : Weidenfeld and Nicolson, 1965.

- Karp, Ivan. "Personhood and Agency: The Experience of Self and Other in African Cultures". *Acta Universitatis Upsaliensis: Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, 14. Uppsala and Sweden: Uppsala, 1990: 15-30.
- Kegl, Rosemary. *The Rhetoric of Concealment: Figuring Gender and Class in Renaissance Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Kelso, Ruth. *Doctrine for the Lady of the Renaissance*. Urbana: University of Illinois Press, 1956
- Klor de Alva, Jorge. "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages". *Colonial Latin American Review* (New York) 1 Nos. 1-2 (1992): 3-23.
- Kratz, Corinne. "Amusement and Absolution: Transforming Narratives during Confession of Social Debts." *American Anthropologist*, New Series, 93.4. (1991): 826-851.
- Kristeva, Julia. *Black Sun: Depression and Melancholia*. Trans León S Roudiez. New York: Columbia University Press, 1989 (1987).
- Kuehn, Thomas. "Daughters, Mothers, Wives, and Widows: Women as Legal Persons." *Time, Space, and Women's Lives in Early Modern Europe*. Ed. A Schutte, T. Kuehn, and S. Seidel Menchi, 97-115. Kirksville, MO: Truman University Press, 2001.
- Lacan, Jacques. *La relation d'object*. París: Seuil, 1991 (1956-1957).
- . *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París: Seuil, 1994 (1964).
- Lavrin, Asunción, ed. *Latin American Women: Historical Perspectives*. Westport, CT: Greenwood Press, 1978.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Trans. Donald Nicholson – Smith. Oxford: Blackwell, 1991.
- León, Luis de. *La perfecta casada*. Barcelona: Biblioteca Clásica Española, 1884 (1583).
- Levenson, A. Jay. *Circa 1942. Art in the Age of Exploration*. New Haven: Yale University Press, 1991. Washington: National Gallery of Art, 1991.
- Levi, Giovanni. "On Microhistory." *New Perspectives on Historical Writing*. Second ed. Ed. Peter Burke. University Park, PA: Penn State Press, 1990: 97-119.
- Lewin, Boleslao. *La inquisición en Hispanoamérica, judíos, protestantes y patriotas*. Buenos

- Aires: Paidós, 1967.
- Lezra, Jacques. *Unspeakable Subjects*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Luciani, Frederick. *Literary Self-Fashioning in Sor Juana Inés de la Cruz*. Lewisburg: Bucknell University Presses, 2004.
- Ludmer, Josefina. "Tretas del débil." *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Ed. Patricia Elena González. Puerto Rico: Huracán, 1985. 47-54. <http://www.isabelmonzon.com.ar/ludmer.htm>
- Lux Martelo, Martha. *Las mujeres de Cartagena de Indias en el siglo XVII*. Bogotá: Uniandes, 2006.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Magnusson, Sigurdur Gylfi. "The Singularization of History: Social History and Microhistory within the Postmodern State of Knowledge." *Journal of Social History* 36 (2003): 701-35.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del barroco: Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 1975.
- Mariscal, George. *Contradictory Subjects*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. *Saberes americanos: Subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. Pittsburgh: Nuevo siglo, 1999.
- Massey, Doreen. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1994.
- Maya Restrepo, Luz Adriana. "Los Afrocolombianos". *Geografía Humana de Colombia*. Tomo VI Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000: 11-52.
- . "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810". *Geografía Humana de Colombia*. Tomo VI Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000: 193-217.
- . *Brujería y reconstrucción de identidades*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.

- Mazzotti, José Antonio. Ed. *Agencias Criollas: La ambigüedad "Colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburg: Biblioteca de América, 2000.
- McKendrick, Melveena. "The mujer esquiva. A Measure of the Feminist Sympathies of Seventeenth-Century Spanish Dramatists." *Hispanic Review* 40.2 (Spring 1972): 162-197.
- Meléndez, Mariselle. "The Cultural Production of Space in Colonial Latin America. From Visualizing Difference to the Circulation of Knowledge". *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*. London and New York: Routledge, 2009: 173-191.
- Merrim, Stephanie. "From Anomaly to Icon: Border-Crossings, Catalina de Erauso, and Sor Juana Inés de la Cruz". *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999: 3-37.
- Mesiel Roca, Adolfo. *Geografía física y poblamiento en la Costa Caribe colombiana*. Bogotá: Banrep, 2006.
- Myers, Kathleen. *Neither saints nor sinners: writing the lives of women in Spanish America* Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
- Michelet, Jules. *La sorcière*. París: M. Didier, 1964 (1862).
- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Miller, Beth, ed. *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Monter, E. William. "The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects". *Journal of Interdisciplinary History*. 2.4 (Spring 1972): 435-451.
- Moore, Robert Ian. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1990 (1987).
- Morales, Carlos. "El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el Virreinato del Perú." *Revista Illapa*. 2 (2008): 43-69.
- Moraña, Mabel. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998.

- Mundy, Barbara. *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, 1982.
- Murray, Margaret. *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Navarro, Emilia. "Manual Controls". *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 13.2 (1993): 17-35.
- Nancy, Jean-Luc. *Listening*. Trans. Charlotte Mandell. New York: Fordham University Press, 2007 (2002).
- Netanyahu, Benjamin. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*. New York: Random House, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Adrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997.
- Onians, John. "The Crisis of Architecture: Medieval and Renaissance". *Bearers of Meaning: The Classical Orders in Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1988: 112-129.
- Pagden, Anthony. "Identity Formation in Spanish America." *Colonial identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Ed. Nicholas Canny y Anthony Pagden. Princeton: Princeton University Press, 1987: 51-94.
- Paolini, Shirley. *Confessions of Sin and Love in Middle Ages*. Washington: Library of the Congress, 1982.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Peltonen, Matti. "Clues, Margins, and Monads: The Micro-Macro Link in Historical Research." *History and Theory*. 40.3 (Oct 2001): 347-59.
- Perelmuter Pérez, Rosa. "La estructura retórica de la Respuesta a Sor Filotea". *Hispanic Review*. 51. 2 (Spring, 1983): 147-158.
- Pérez, Joseph. *The Spanish Inquisition: A History*. New Haven, CT: Yale University Press 2005.

- Pérez Marín, Antonio. "La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial." *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*. Ed José Antonio Escudero. Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición. 1989: 279-322.
- Perry, Mary Elizabeth. *Gender and Disorder in Early Modern Seville*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Pinto, Virgilio. "Sobre el delito de la herejía". *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Ed. José Antonio Escudero. Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición, 1989: 195-204.
- Pratt, Mary Louis. *Imperial Eyes*. London and New York: Routledge, 1992.
- Quintiliano. *Instituciones Oratorias*. Trad. Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. Cervantes Virtual  
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/24616141101038942754491/index.htm>
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- Reuss, Rodolphe. *La Sorcellerie au seizième et au dix-septième siècle particulièrement en Alsace*. Paris: Librairie de Joel Cherbuliez, 1872.
- Rodríguez, Pablo. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada Siglo XVIII*. Bogotá: Ariel, 1997.
- Rodríguez Freyle, Juan. *El carnero*. Bogotá: Ediciones Colombia, 1926. Edición electrónica:  
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/literatura/carnero/indice.htm>
- Rosalind, Ann y Peter Stallybrass, eds. *Renaissance Clothing and the Materials of Memory*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Ripoll de Lemaitre, María Teresa. *La elite en Cartagena y su tránsito a la República: revolución política sin renovación social*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales – CESO, 2006.
- Roncancio Parra, Andrés. "Inquirir e invertir: hacia una caracterización de la hacienda de la inquisición de Cartagena de Indias. Siglo XVII". *Fronteras*. 3.3 (1998): 659-679.
- Sala-Molins, Louis. "Introducción". *El manual de los Inquisidores*. Barcelona: Muchnik Editores, 1983.

- Saldanha, E. de. "Primer auto de fe en Cartagena de Indias." *Boletín Histórico. Órgano de la Academia de Historia de Cartagena de Indias*. 1 (Junio 1915): 39-46.
- San Agustín. *Confesiones*. Barcelona: Vosgos S.A. 1975.
- Sánchez Bohórquez, José Enrique. "La hechicería, la brujería y el reniego de la fe, delitos comunes entre blancos, negros y esclavos." *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. Tomo I. Bogotá: Centro editorial Javeriano. 1997: 209-231.
- Sánchez Ortega, María Helena. "Sorcery and Erotism in Love Magic". *Cultural encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Los Angeles: University of California Press, 1991: 58-92.
- Sapadaccini, Nicholas y Jenaro Talens. "The Construction of the Self. Notes on Autobiography in Early Modern Spain". *Autobiography in Early Modern Spain*. Minneapolis: The Prisma Institute, 1988: 9-40.
- Sarrión Mora, Adelina. *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el tribunal del Santo Oficio (siglos XVI - XIX)*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la Resistencia*. Trad. Jorge Aguilar Mora. México: Txalaparta, 2003 (1990).
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Seed, Patricia. "Colonial and Postcolonial Discourse." *Latin American research Review*. 26.3 (1991): 181-200.
- Sekula, Allan. "The Body and the Archive." *October*. 39 (1987): 3-64.
- Sempruch, Justyna. *Fantasies of Gender and the Witch in Feminist Theory and Literature*. Lafayette: Purdue University Press, 2008.
- Silvernan, Lisa. *Tortured Subjects: Pain, Truth, and the Body in Early Modern France*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Sprenger, Jacob and Kramer, Heinrich. *Malleus Maleficarum*. Trans. Montague Summers. London: Folio Society, 1968 (1487).
- Socolow, Susan Migden. *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Steedman, Carolyn "Something She Called a Fever: Michelet, Derrida, and Dust". *American Historical Review* Vol. 106 N.4. (2001): 1159-1179.
- Subirats, Eduardo. "El rigor de la palabra". *El continente vacío*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1994: 222-242.
- Summers, Montague. *The History of Witchcraft and Demonology*. New York: Alfred A. Knopf, 1926.
- Taylor, Choë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'*. New York: Routledge, 2009.
- Tejado Fernández, Manuel. *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1954.
- Téllez Castañeda, Germán. *Arquitectura doméstica, Cartagena de Indias*. Bogotá: Escala, 1995.
- Trento, Concilio de. Biblioteca electrónica cristiana.  
<http://multimedios.org/docs/d000436/>
- Therrien, Monika. "Espacio urbano de Cartagena en la colonia." *Revista Critica Uniandes*. 2 (Julio-Diciembre 1989): 111-117.
- Thomas, George Anthony. "'Obedezco pero no cumplo'. Estética política en la poesía de ocasión de Sor Juana Inés de la Cruz". *Leading Ladies: Mujeres en la literatura hispana y en las artes*. Ed. Yvonne Fuentes y Margaret R. Parker. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2006.
- Tomás y Valiente, Francisco. *La tortura en España*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publishers, 1969.
- . "Liminal to Liminoid in *Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology*. *Rice University Studies* 1974. 60(3): 53-92.
- Vidal Ortega, Antonio. *Cartagena de Indias y la región histórica del Caribe, 1580-1640*. Sevilla:  
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos: Universidad de Sevilla: Diputación de Sevilla, 2002.
- Vives, Juan Luis. *De Institutione Feminae Christianae. Formación de la mujer cristiana*. Trad. Joaquín Beltrán Serra. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1994.

- Vitulli, Juan M y David Solodkow. eds. *Poéticas de los criollo*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2009.
- Walker, Joseph M. *La historia de la inquisición española*. Madrid, España: Edimat Libros, 2001.
- Warf, Barney and Santa Arias Ed. *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. London and New York: Routledge, 2009.
- Warf, Barney. *Time-Space Compression. Historical Geographies*. London and New York: Routledge, 2008.
- Witt, Ronald. "Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem". *Renaissance Quarterly*. 35.1 (Spring 1982):1-35.
- Weber, Alison "Locating Holiness in Early Modern Spain: Convents, Caverns, and Houses". *Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women*. Newark: University of Delaware Press, 2007.
- Weyer, Johann. *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance*. Binghamton, NY: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1991.
- Woodward, David. "Maps and the Rationalization of Geographic Space". *Circa 1942. Art in the Age of Exploration*. New Haven: Yale University Press , 1991.
- Wright, Anthony David. *The Counter-Reformation: Catholic Europe and the Non-Christian World*. New York: St. Martin's, 1982.
- Yates, Frances Amelia. *Greece: Memory and the Soul*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

### **Páginas de internet**

[http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/11/11\\_832548265.pdf](http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/11/11_832548265.pdf)

<http://sanjuanepomuceno-bolivar.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m-m-1914810-1726486-1914810&m=f>

<http://santiagodetolu-sucre.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m-t1--&m=f>