

Los muñecos de Mariana de la Candelaria. Fabricación de objetos mágicos y apaciguamiento emotivo entre africanas y descendientes en América (1563-1789)

The dolls of Mariana de la Candelaria. Manufacture of magical objects and emotional appeasement between Africans and descendants in America (1563-1789)

Daniel Moreno Bazaes*
Ljuba Boric Bargetto**

Resumen

El hallazgo de una serie documental compuesta por 174 procesos iniciados por el Tribunal de la Santa Inquisición en América contra mujeres de origen africano y descendientes (1563-1789), permiten debatir sobre el carácter sagrado de las epistemologías negroafricana en contextos esclavistas y readaptaciones coloniales. El dialogo entre los Estudios Culturales, Subalternos y la filosofía africana contemporánea, direcciona el debate sobre la *negritude* y lo sagrado a través de la comprensión de la "magia" como categoría de sensibilidad. Se indaga en las formas que adquiere el apaciguamiento emotivo de la aflicción y el sentido de "reversión y retorno" que implica la rememoración de los espíritus y los antepasados, profundizando en el potencial mediador de la fabricación de "objetos mágicos"

Abstract

The discovery of a documentary series composed of 174 trials started by the Tribunal of the Holy Inquisition in America against women of African origin and descendants (1563-1789), allows us to discuss the sacred character of Afro-African epistemologies in slave contexts and colonial readaptations. The dialogue between Cultural and Subaltern Studies and contemporary African philosophy directs the debate on Negritude and the sacred through the understanding of "magic" as a category of sensibility. It investigates the forms acquired by the emotional appeasement of affliction and the sense of "reversal and return" implied by the remembrance of spirits and ancestors, delving into the mediating potential of the manufacture of "magical objects" and the promotion of principles based on affection and devotion.

* Dr. (c) Estudios Culturales, Universidad Nacional Arturo Prat, sede Victoria. Correo electrónico: danmoreno@unap.cl, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3865-9329>

** Dra. en Historia. Instituto Taiñ Pewam, investigadora del Centro de Estudios de Género, Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico lboric@uct.cl, ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4415-4859>

y en la promoción de principios basados en los afectos y la devoción.

Palabras clave: devoción, rememoración, desgracia, muñecos, invocación, epistemología negroafricana.

Key words: devotion, remembrance, misfortune, dolls, invocation, Afro-African epistemology.

Recibido: 26 de abril de 2025

Aceptado: 24 de diciembre de 2025

1. Introducción

Entre los siglos XVI y XVIII se consolidaron distintos flujos de migración forzada desde África hacia América, impulsados por el comercio esclavista atlántico, aunque la trata de africanos se desarrollaba desde hace siglos bajo códigos islámicos; desde el siglo VIII, el islam se expandió hacia la vertiente sur del río Nilo, Etiopía (McCormick, 2001); para el mundo islámico, el *bilad- as- Sudan* o país de negros, fue un territorio conocido dentro de las redes de tráfico de personas africanas (Gordon, 1989), incluso, los registros históricos dan cuenta de cómo la comercialización de esclavos se desarrolló con fuerza en la época faraónica en torno al 2600 a.c. (Shaw, 2014., Fisher, A y Fisher, H 1970), no obstante, desde el siglo XVI, la empresa esclavista europea trazó flujos de forzamiento y redes de comercialización a través de un modelo esclavista que articuló distintas partes de África hacia los principales puertos del Atlántico colonial. A fines del siglo XVI, los principales puertos del Atlántico colonial, especialmente Cartagena de Indias, se transformaron en nodos centrales del tráfico de personas provenientes del Kongo y Angola, desplazando a los grupos originarios de Senegambia. En ese período, aproximadamente un 59% de los africanos esclavizados procedía de Cabo Verde-Guinea Bissau, un 28% de Angola y un 3% de Sao Tomé (Cáceres, 2008). Las comunidades afectadas pertenecían a diversos grupos étnicos y lingüísticos: biafara, bran, jolofo o wolof, mandinga, nalu, bañol, soso, kongo, angola y mozambique, entre otros, muchos de ellos bajo dominio comercial inglés y holandés. Durante el siglo XVII y, sobre todo, en el XVIII, la región Congo-Angola se consolidó como el principal punto de origen de los africanos trasladados a América, destacando Loango, Kongo, Angola y Benguela como centros de captura y embarque (Cáceres, 2008).

En paralelo, otras zonas como Ghana, Benin y Nigeria aportaron grupos lucumíes, minas, fon y araras, mientras que del Golfo de Biafra provenían carabalíes e ibos. Panamá y el Caribe registraron presencia de mozambique, congos y mandingas, evidenciando la amplitud del sistema esclavista. El desmembramiento político de reinos africanos como el Kongo y las guerras internas facilitaron la expansión de estas redes, mientras que las colonias europeas diversificaron su composición cultural. Así, las colonias inglesas y holandesas incorporaron tradiciones fanti-ashanti; las francesas, grupos fon de Dahomey; y las ibéricas, mayoritariamente yoruba y bantú (Martínez, 2005). En el contexto senegambiano, regiones

como Casamance y la isla de Gorée fueron enclaves franceses de exportación de esclavos entre los siglos XVI y XVIII (Tomás, 2015). Sin embargo, pese a que las rutas esclavistas desde África a América fueron modelando paisajes políticos marcados por el drama del forzamiento, el menosprecio y la separación de la familia, de la comunidad y la tierra natal, cada región devastada por el tráfico y el forzamiento estaba compuesta por múltiples estados, pueblos y comunidades de creencias (Guanche 2018., Martínez 2005, 2008 y Moya L. 1996) las que estuvieron sujetas a procesos adaptativos que configuraron el tapiz religioso contemporáneo como la Santería, el Kpelle, el Shango Cult, el Candomblé, el Palomonte, el Kumina (Pukumina, Pokomina), el Umbanda, el Vodú, el Hoodoo, el Obeah y el Myai [...] así como el conjunto de denominaciones propias de cada práctica (Guanche, 2008).

Pero el problema del esclavismo africano y la cosificación de lo negro, no se reduce a una lectura institucionalizada y sistemática de la dominación y las relaciones de poder, más, se configura en un problema epistémico que involucra las experiencias de resistencia de los esclavizados, no solo como un efecto del condicionamiento material de la esclavitud, al sometimiento de los cuerpos y la imagen aberrante del deterioro ontológico que acompaña la precarización del otro. Más, el punto está en comprender cómo en medio de la aberración colonial las epistemologías sagradas y los relacionamientos ontológicos de la realidad fueron centrales en la tematización de la vida y el sentido de ésta en términos de afrontamiento de la crisis vital. En este sentido, la investigación tiene como objeto comprender el habitar religioso-espiritual a partir de la comprensión de los sistemas relacionales de pensamiento negroafricano o epistemologías sagradas africanas.

El problema reside en que el lenguaje moderno-colonial tiende a disociar la relación conceptual entre pensamiento-religión, mientras que en la mayoría de las tradiciones africanas lo religioso, lo ético y lo ontológico están fuertemente imbricados en torno a la magia, lo que propone un debate sobre cómo en los ciclos esclavistas, se desplegaron las estrategias devocionales y rituales que permitieron la conservación y readaptación de las creencias. En la línea de Fanon (2009) la investigación indaga en el rol de la mujer africana y descendientes en la readaptación de prácticas, saberes y epistemologías sagradas, para comprender, cómo los sistemas relacionales de pensamiento africano se despliegan en contextos de crisis vitales y subvierten las tramas narrativas de la aflicción y la desgracia colonial, promoviendo principios éticos y afectos vitales en la tematización de la vida.

La construcción de una serie documental compuesta por 174 procesos de fe seguidos por el tribunal de la Inquisición en América entre 1563-1789 por diversos delitos como supersticiones, hechicería, brujería, blasfemia y maleficios, resguardados en el Archivo General de la Nación de México y el Archivo Histórico de España, permiten situar las observaciones en torno al tratamiento del padecimiento y de las aflicciones, del daño y la reversión de la desgracia como experiencias indisociables del devenir religioso en los sistemas

de pensamiento negroafricano a través de un sentimiento de liberación cuya ritualización rememoró una profunda devoción, los legados espirituales, la tierra natal de los antepasados y los linajes familiares.

Desde los enfoques críticos de los Estudios Culturales y Subalternos y desde una etnoarqueología de los artefactos mágicos y de las formas del sincretismo de las agencias culturales, el estudio del afrontamiento ritual del drama sitúa los análisis en torno a la rememoración y la devoción como principios éticos-vitales, y donde la emotividad acompañó la exégesis, el amanecer, el retorno o la iniciación. En este sentido, la antropología cultural y simbólica (Turner 2013 y Evans-Pritchard 1976) ponen en perspectiva los sistemas de creencias africanas a través de los usos sociales de la magia, las mediaciones espirituales y las vinculaciones afecto-devocionales, sentido en el que la desgracia y la aflicción se presentan como categorías culturales vinculadas a una pérdida de vitalidad (Metz, 2012) mientras que su afrontamiento se presenta como posibilidad de una reintegración sagrada a sus comunidades, mismo lugar donde reside el origen de la vitalidad (Moreno-Bazaes, 2025). Como fenómeno liminar, la ritualización de lo cotidiano y cotidianización de lo ritual, permiten observar el despliegue estético, poético y material de la magia en tanto expresión afecto-devocional; la celebración de ritos y ceremonias fueron una posibilidad de reencuentro afectivo con los antepasados, los espíritus y las potencias divinas, rememorando principios comunitarios, además presentarse como posibilidad de ejercer o revertir los padecimientos vitales de lo negro, tensión que Fanon (2009) y Senghor (1970) observan como elemento central en la idea de *negritude*, ya que la reivindicación religiosa y espiritual forman parte del proyecto político emancipatorio, mientras que los símbolos, gestan una fuerza vinculante entre las personas, la fe y el sentido de liberación y la dignidad.

Las epistemologías sagradas negroafricana se constituyen como fundamento para la comprensión de actitudes y conductas reactivas y temporales a la crisis del esclavismo, y en particular, ante el deterioro ontológico y el vaciamiento anímico que conducen, oprimen o reducen la pluralidad cultural africana en América. De modo que, el debate sobre la preservación y readaptación de prácticas religiosas se orienta a reflexionar en cómo los subalternos tematizan de forma emotiva el devenir de la vida y dan sentido a sus experiencias. Esto nos permite comprender lo sagrado y lo devocional como categoría de la sensibilidad que nos conduce desde una etnografía documental de los afectos devocionales hacia una antropología de la atención humana, donde lo sagrado es constituyente de ambigüedad, un entre-medio del orden potencial, creativo y destructivo. En el mundo africano, la vida emotiva y afectiva está fuertemente conducida por los sistemas de creencias, celebraciones de ritos de transición-iniciación, símbolos y estructuras de parentescos capaces de proyectar un sentimiento de liberación sostenido en la idea retorno, iniciación o reencuentro.

En los cultos a los espíritus y a los ancestros, la magia fue una interfaz explicativa y conductora del acontecer; más, cuando fue preciso revertir situaciones, desgracias, infortunios, enfermedades y sentimientos de aflicción e injusticia causados por desafectos, abusos, desprecios, la ausencia familiar o la dificultad para formar y sostener vínculos afectivos. La magia sublima el fundamento ontológico de la realidad, y se constituye como un modo de ser, de afrontar la vida y las relaciones, y donde la eficacia de su acción simbólica está en la preservación de la memoria, en el habitar ético de lo sagrado.

Al respecto, la investigación evidencia cómo la magia permitió afrontar las aflicciones y conducir el apaciguamiento emotivo a través de mediaciones oficiadas por mujeres de origen africano y reconocidas como especialistas en la curandería y la adivinación a través de la preparación de bebedizos, maldiciones, en la fabricación de agüeros, emplastes, amuletos protectores, y en particular, el uso de la muñequería en la reversión de la aflicción y de la experiencia esclavista. Esto nos permite indagar en la cultura material de las celebraciones rituales, y donde destacan algunas piedras, palitos, hilos, animalitos, tabaco, altamisa e incluso enteógenos dispuestos en los sistemas de mediación y tratamiento ritual de las aflicciones, y que posiblemente tenían una explicación fundamentada en el alejamiento/olvido o descuido de los ancestros y espíritus de los solicitantes.

La investigación pone en relevancia la fabricación y uso de objetos mágicos como parte del repertorio estético, simbólico y performativo de los sistemas relacionales de pensamiento negroafricano. La fabricación de “ataditos” y muñecos hechos con cabellos, textiles, palitos, ropa, alfileres e incluso fluidos humanos, pone en debate aspectos de las intersubjetividades y materialidad dispuesta en ritos, considerando que, el uso de la muñequería no radicó en una idea basada en la relación causa-efecto ni en el paradigma de la intencionalidad individual, sino que se sitúa en el ámbito de lo sagrado, en el flujo del acontecer espiritual y en la forma en la que estas potencias intervienen en la dimensión de lo humano y la comunidad.

2. Marco teórico: la magia en la epistemología negroafricana

Desde una crítica decolonial al régimen de producción de la memoria estatal promovida por los estados poscoloniales y la narrativa esclavista, la investigación advierte de un problema metodológico y acético que Dilthey (2014) definió como corrupción conceptual. Por un lado, implica una falacia de petición de principio, y por otro, la imposibilidad teórica de comprender la complejidad y dinamismo de los polos creativos, poéticos y metafóricos de la cultura, como fundamento de un habitar ético, interactivo, integrativo y vinculante entre la temporalidad y la vivencia, pues “la vida humana no se nos da de modo inmediato, sino que es esclarecida mediante la objetivación del pensamiento” (Dilthey, 1990: 20). Particularmente, el problema yace entre un paradigma explicativo desde el determinismo racial-esclavista y, los marcos críticos propuestos por las Ciencias del Espíritu, que proponen que “en el método de la

comprensión se vuelve necesario indagar el trasfondo de la manifestación de los vínculos comunes” (Dilthey, 1990: 118).

Esta crítica interpela a la abstracción conceptual que Goldman (1971) definió como matriz africana y que se encuentra arraigada a una etnofilosofía occidentalizada, reduccionista e idealizada de lo africano, por lo cual, y ante el problema de las distorsiones conceptuales e interpretativas de la experiencia histórica-vital africana, el presente estudio incorpora los marcos éticos y críticos propuestos por la filosofía africana contemporánea (Ngũgĩ wa Thiong’o 2019., Mbembe 2016, Tshibilondi-Ngoyi 2004 y Hountondji 2002), en la cual, la magia, como sistema simbólico y de creencias, forma parte de un lenguaje explicativo de la tematización de la vivencia a partir de la comprensión de un devenir sagrado y una epistemología kemit-nKindi (kemit o negro en lengua walaf de Senegal y en un pensamiento ontológico (nKindi) arraigado a un sistema filosófico animista, teogónico y teotrópico) y que permiten observar cómo “el discurso filosófico Egipto-Nubia o Bu-Kam/Ci-Kam y la actual filosofía africana o Bantú pertenecen a la misma tradición cultural” (Molongwa 2017: 210 y Cervelló 1996).

En los sistemas de pensamiento filosófico negroafricano (Nkogo Ondó 2017; Mbembe 2016 y Somet 2005., Obenga 2013., Bilolo 1992., Diop 1979., Tshiamalenga-Ntumba 1973) y en las propuestas ético-políticas en torno a la *negritude* (Fanon 2009; Firmín 2011 y Senghor 1970), destacan lo Uno (wa), que deviene de múltiple (hh) (Gardiner 1995, C11, (como determinativo e ideograma del nombre divino Heh, infinito y eternidad), fluctuación, devenir y movimiento; como principio de lo real y cuyo carácter es la mutación en la totalidad (Molongwai, 2017); rige la vida social y es central en la reproducción de una epistemología sagrada negroafricana. Este principio considera la devoción (Gardiner, 1995); esta actividad podría denominarse bajo el jeroglifo A4 [dw3]: orar, rogar, respeto, determinativo de adoración, como afecto y cuidado de los espíritus mientras rememora la vida de los ancestros a través de ritos iniciáticos de reintegración-rememoración del individuo a una comunidad sagrada. Las potencias divinas tienen la cualidad de cohesionar y otorgar continuidad tribal a los linajes, y en la cual, la magia se posiciona como factor determinante en la transición espiritual del individuo a una reagrupación de la comunidad a partir del sentido ético y afectivo que implica la reintegración axiotrópica y teotrópica de la experiencia bajo principios como la vitalidad y la fertilidad.

Desde la etnografía contemporánea, Kwosek (2006) propone el concepto de “magia imitativa de las muñecas vinculadas” principalmente para el estudio de la muñequería vudú en Haití, “lo que refiere al uso posible de pelo o uñas de la persona afectada por el hechizo y que serán parte del relleno de la muñeca, también los objetos personales, o como en África Occidental, saliva u otros fluidos corporales pueden usarse para sellar el poder del hacedor de hechizos” (Kwosek, 2006: 119). También en contextos contemporáneos, los estudios revelan que la muñequería es parte fundamental en los sistemas religiosos en Ghana, Togo, Benin, Sudáfrica, Camerún y Nigeria (Oyinloye et al., 2022) y que se sitúa en torno a un paradigma humanista

ante la desesperanza (Zúñiga, 2015). Y aunque normalmente asociada a la religión Vudú, “los muñecos representan una deidad o un espíritu casero no muy diferente de los nkisi (medicina sagrada) utilizados en la cuenca del Congo de África Central y se cree que contienen poderes o espíritus” (Zúñiga, 2015: 174).

Los avances realizados por la antropología (Turner 2013., Geertz 2003, 1994 y Evans-Pritchard 1976) son fundamentales para comprender las prácticas mágicas a partir de su carácter organizacional, simbólico y funcional, y cómo el drama emotivo, el conflicto y el tratamiento de la culpa, se establecen como aspectos centrales, por supuesto, tomando resguardo sobre las transformaciones culturales de las sociedades tribales y la crítica al reduccionismo cultural (Sahlins, 1972), por lo que, la magia no se constituye a partir del paradigma causa-efecto de los conflictos, sino como fondo epistémico que dota de explicación ontológica el padecimiento de la existencia y la propia historicidad del individuo y su comunidad.

Es a través de la magia donde se despliegan “los intereses egoístas y de facción, la ruptura de los juramentos, la deslealtad (...)” (Turner, 2013: 43). Cada celebración, hechizo o maleficio tiene su sentido y finalidad propia, aunque se podría decir que el conflicto y la tendencia al drama están al servicio social a través de una “profundidad relativa” (Turner, 2013: 49); un entramado común que urde presunciones y tendencias, y que representan “los impulsos sobre el que se construyen esos complejos: el deseo de representar el mundo de forma distinta” (Geertz, 1994: 97). Es en la ritualidad, en su narrativa estética y simbólica donde se revela el contenido vivencial del pensamiento sagrado negroafricano, donde el paso de los individuos por los ritos se da en términos transicionales.

Para Turner (2013), “las circunstancias determinarán probablemente la clase de ritual que se celebrará. Los fines del ritual guardarán relación abierta con las circunstancias y antecedentes, y a la vez ayudarán a determinar el sentido de los símbolos” (Turner, 2013: 50), mientras que las conductas vinculadas a cada símbolo permiten “marcar un rastro, hacer visible o revelar” (Turner, 2013: 53). En un sentido afecto-devocional, la magia ritual establece una relación cognoscente entre el apaciguamiento emotivo y el direccionamiento de los deseos. Sin embargo, desde el análisis de las densidades abstractas, Geertz (2003) advierte sobre la exclusión de la casualidad en la desgracia y, del efecto de la devoción en la conducción y sentido que adoptan los dramas sociales y familiares en el tratamiento de la culpa, en los procesos de reagrupación ética y espiritual y, en la realización del cotidiano en el amplio sentido de una realidad integrativa, axiomática y teorética.

Mientras los ritos son parte de sistema de significados y transiciones, los sistemas de creencias mágico-religiosos se constituyen como lugar de la explicación mística del mundo y del afrontamiento, relevando una fe religiosa donde los espíritus y los antepasados tienen una injerencia central en el devenir de lo cotidiano. Según Sahlins (1972) lo sobrenatural se

manifiesta en relación con la incertidumbre. A propósito, la magia fue ejercida directa o indirectamente, de manera voluntaria y a través de la mediación entre especialistas y entidades espirituales que, a través de la palabra y la fabricación de hechizos, conjuros o maldiciones tuvieron una incidencia y función establecida a partir de la voluntad, la devoción y la lealtad a los linajes y el parentesco. La relación con los espíritus y los ancestros se debía venerar, cuidar y alimentar con la palabra y el corazón.

3. Materiales, métodos y hallazgos iniciales

Los Archivos coloniales permiten trazar importantes rutas de indagación sobre las experiencias africanas y descendientes en América, en particular aquellas vinculadas con la reproducción y adaptación de expresiones religiosas. Al respecto, tras un extenso trabajo documental en el Archivo General de la Nación en México y el Archivo Histórico Nacional de España, fue posible compilar una serie de 174 procesos de fe contra mujeres africanas y descendientes seguidos por el Tribunal de la Inquisición en México, Lima, Nueva Granada y otras regiones de América entre los años de 1563 a 1778, y que están tipificados como delitos de adivinación, brujería, hechicería, por hacer bebedizos y otras acusaciones como blasfemia y palabras heréticas. En términos generales, y desde un giro epistemológico, el abordaje metodológico de la investigación se ajusta a las propuestas de la etnohistoria y la reinterpretación de las fuentes coloniales, teniendo como base, una crítica al relativismo epistemológico, al régimen archivístico y producción de memorias hegemónicas (Stoler, 2010) a partir de una comprensión tentativa e indiciara (Ginzburg, 1994, 2004, 2009) de la cultura y a contrapelo del discurso dominante, poniendo en relevancia la experiencia de los individuos desde una perspectiva histórica y multisituada de la cultura.

Desde un enfoque hermeneúico de las Ciencias del Espíritu, el estudio utiliza el método de descripción densa (Geertz, 2003) para direccionar la observación de las tramas simbólicas que articulan la realidad social de los individuos, y si bien, la lectura inicial de estos procesos permite observar aspectos sobre la criminalización de las prácticas religiosas africanas y las formas de disciplinamiento que, al igual que en el mundo indígena, se ejercieron a través del control, la censura, el castigo, la coerción y la persecución religiosa, el foco metodológico de este artículo está en observar cómo pese al colonialismo y el esclavismo las prácticas, ritos y ceremonias negroafricanas se despliegan en las tramas cotidianas del mundo colonial promoviendo la devoción, afectos y comunicación con los espíritus natales y sus difuntos, y cómo estos interceden en tanto potencias, en el mundo de los vivos.

De forma tentativa, el método indiciario y las técnicas etnográficas de la antropología cultural y social, propone una ruta narrativa contrahegemónica que desplaza el foco del paradigma del poder a la observación de una dimensión ontológica de la experiencia política, destacando las readaptaciones y resistencias culturales que se dan en la dimensión ceremonial de los ritos africanos que acompañaron el oficio de la curandería y la adivinación. De este modo, la

censura narrativa del procedimiento judicial se tuerce hacia los márgenes de una *negritude* que se representa a partir de una dimensión altamente emotiva y un carácter profundamente devocional de las prácticas mágicas.

En términos macro, los procesos de fe analizados permiten observar cómo en Veracruz, Acapulco, ciudad de México, Victoria, Los Ángeles de Puebla, Valladolid, Oaxaca o Durango, y otras regiones como Santo Domingo, Lima, El Callao o Guatemala, estas mujeres de origen africano y descendientes fueron reconocidas y afamadas debido a sus facultades en la curandería, la adivinación y la magia, destacando además, interesantes intercambios y circulaciones de saberes en torno a la herbolaria, en el tratamiento de enfermedades y aflicciones como la melancolía y el espanto, y particularmente en la fabricación de amuletos, talismanes y otros artefactos mágicos para la liberación de la aflicción o la provocación de daños y maleficios, destacando importantes antecedentes sobre la fabricación y uso de objetos mágicos incluidos ataditos y muñecos.

Entre los documentos destacan el proceso contra Juana Prudencia Echeverría (“mama Juana” o “La San Diego”) y Paula Molina (“la Pan y Queso”) y en cuyos procesos es posible observar un entramado ritual que entrelaza las prácticas curativas, la conducción de los deseos, la protección y el daño mediante objetos, invocaciones y gestos corporales. En el proceso contra mama Juana (AHN. Inquisición, 1649, Exp. 25)¹, las declaraciones revelan la fabricación y uso de amuletos confeccionados con piedras (magnetita), bolsitas rojas, alfileres y pajaritos (“putilla”) traspasados con agujas como mediaciones materiales entre el cuerpo y los espíritus. La actividad performativa y simbólica implicó que el cuerpo —especialmente el femenino— se convertía en el lugar encarnado de la magia; fue en éste donde se imprimían y revertían los padecimientos: se tocaban “las partes íntimas” para atraer o fortalecer los vínculos o sanar el vientre (AHN. Inquisición, 1649, Exp. 25, f. 3–9). Cuestión que para nuestra investigación tiene un profundo sentido en la promoción de principios matrilineales estrechamente vinculado con la promoción del parentesco y la fertilidad. Al respecto, la piedra imán, los cabellos y los amuletos de tela roja constituían un repertorio mágico de atracción y fijación; en manos de mama Juana, estos objetos eran “curados” en vino o hervidos en ollas con pimienta antes de ser entregados. En su práctica se advierte un tránsito entre la curandería y la hechicería, donde los materiales —minerales, animales y vegetales— articularon el vínculo con potencias divinas y espíritus que influían el devenir humano.

Por su parte, el expediente contra Paula Molina, alias “la Pan y Queso” (AHN. Inquisición, 1649, Exp. 13), permite ampliar el universo material y simbólico utilizado en la ritualidad *negroafricana*. La curandera utilizaba yerbas (tabaco, altamisa y otras venidas del Paraguay) mezcladas con aguardiente, piedras y alfileres, pero fueron los muñecos fabricados por Paula Molina y enterrados bajo unas botijas, el principal hallazgo que permite poner en perspectiva

¹ Archivo Histórico Nacional, España. Fondo Inquisición.

cómo el uso de la muñequería condensó la voluntad, la invocación y la sublimación del ejercicio de poder espiritual. En los rituales, la Paula Molina nombraba a los demonios jerárquicamente —“del mayor al menor”—, mientras el cuerpo femenino era sahumado, frotado y ungido, configurando una dimensión erótica y de fe en el contacto.

Este tipo de antecedentes trazan evidencias históricas y etnográficas sobre la reproducción de una epistemología negroafricana donde lo humano, lo espiritual y lo natural coexisten en reciprocidad vital, donde yerbas, animales, minerales, prendas, cabellos y fluidos humanos como la leche materna o el semen actuaban como soporte conductor para alcanzar la sanación o vitalidad, fertilidad, o para conducir los sentimiento de la venganza, revelando una agencia femenina situada y afectiva, sostenida en la experimentación con los materiales del entorno y en la creencia en espíritus que median el mundo de los vivos, los difuntos y las potencias.

En esta línea, destacan una serie de hallazgos relativos a la muñequería negroafricana, como la acusación interpuesta por Joan Diego Ramírez de Grimaldi contra una negra que entró a cortar un mechón de cabellos a Francisco de Páramo, mercader, por mandato de otra negra (AGN. México. Inquisición, Vol. 1578, Exp. 7, 1660)² o la testificación remitida a la Ciudad de México por el comisario del Santo Oficio de la Inquisición de Guadalajara, don Phelipe Cavalça Amezquita, en contra de doña María de Gallardo, española, vecina de Aguas Calientes en 1667, por hechicera realizadas por medio de un muñeco hecho de cera con cabellos de la hechicera y de don Pedro Rincón de Ortega, que había sido cura de la villa de Aguascalientes (AGN. México. Inquisición, Vol. 608, Exp.10). También destaca el proceso seguido contra Catarina Martina, mulata, acusada de hacer hechizos contra la española Thomasa de Vargas en 1694. Según las informaciones Catarina tenía una amistad ilícita con Miguel de Silva, mozo, quién le comentó que quería casarse con una española llamada Thomasa, pero como a la acusada no le gustó la idea, se valió de un indio llamado Miguel Lorenzo, que vivía alejado del pueblo de Acaxochitlán; este le dio un remedio a Miguel de Silva para que no se casará; le dio unas hierbas para que las bebiera y puso polvo de ceniza en las puerta de sus familiares y en la de los familiares de Thomasa, donde también enterró un muñeco con tres alfileres (AGN. México, Inquisición, vol. 693b, Exp. 2, f. 314-343v).

También se hallaron en el expediente iniciado en 1782 contra Fray Francisco Javier Palacios, de 18 años, religioso profeso de la orden de Santo Domingo y corista del convento de San Felipe Neri en Oaxaca. Según los testimonios, el religioso solicitó a una mujer llamada Josefa Sosa, quién confeccionó una muñeca para él, pues según los términos del contrato que celebró con "el príncipe de las tinieblas", este debía adorar a la muñeca en representación del demonio mismo, sin embargo, la muñeca no tiene alguna forma diabólica, es más bien una sencilla mujer vestida con un largo vestido, un delantal y un paliacate rojo en la cabeza" (AGN.

² Archivo General de la Nación, México. Clase Documental Textual, Fondo Inquisición.

México, Mapas, Planos e Ilustraciones, Cajón. 4896, AGN. México, Inquisición vol. 1284, f. 298v). Otro importante fragmento hallado corresponde a un interrogatorio a una mujer sobre la hechura y uso de una muñeca de trapo y del uso de polvos que arrojó sobre Josefa Rivera y María Antonia Alarcón (AGN. México, Inquisición, Vol. 1589. Exp.61), además de otro proceso celebrado en 1798, en Michoacán, tras la acusación del Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra José Ortiz, mulato libre, casado con María Gertrudis, originario de la hacienda de Querétaro, jurisdicción de León, “sobre la costumbre supersticiosa de llevar consigo una figurilla de bulto del diablo, que se le saco de debajo de un brazo” como puede verse en la imagen 1 (AGN. México, Inquisición. Vol. 1380, Exp.15, fs. 329-360).

Imagen 1 Figurilla de José Ortiz



Fuente: Archivo General de la Nación. México. Clase Documental, Cartográficos – Fondo Mapas, Plano e Ilustraciones, Unidad de Instalación, Charola, n° 4901.

También fue posible observar el uso de objetos y muñecos en el proceso contra la mulata Juana María en 1748 luego de haber provocado la horrenda muerte de una doncella de 15 años (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28), además de cargar “una bolsa de mitán anaranjado en la que tenía un atado de polvos de maleficio y otro de varias raíces, fabricó un alamar de cabellos grande el que en medio tenía una raíz clavada (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28, f. 3) y que, al parecer, eran del amo de esta mulata y que la bolsita contenía “un palito metido entre ellos y unos papelitos de polvos, unos bayos y otros verdes” (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28, f. 4).

Las acusaciones contra Juana María fueron por haber envenenado con maíz a María Antonia, quién luego de unas horas comenzó con un fuerte dolor de estómago, provocando vómitos con los que estuvo hasta el otro día, hasta que murió. Algunos testimonios indicaron que tras su fallecimiento “comenzó a echar gusanos por la boca” (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28, f. 9); así lo testificaron Juana Minchaca, Ignacia y Rafaela Sandoval quienes amortajaban a la difunta y ponían flores en el féretro. Éstas observaron que arrojaba mucha sangre, además de una lombriz bastante grande, y que después de poner a la difunta en el féretro le salían por la boca unos gusanitos muy pequeños que eran blancos a modo de los que se suelen criar en la carne y que luego se corrompió el cadáver, causando admiración al ver tal corrupción en tan poco tiempo (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28, f. 12). Según Juan Gil, tío de la difunta, al ir a preguntar cómo le iba a la enferma, las presentes respondieron que estaba muy mal; ahí pudo ver que a la enferma le subía un bulto del estómago a la garganta, que la ahogaba y le daban ansias de provocar, pero no podía, por lo cual, les aconsejó que vieran al confesor para que le diesen los santos sacramentos; cuando llegó el sacerdote, la niña ya no hablaba, en los brazos y la cara tenía unas manchas moradas y al poco rato le provocó vómito, y arrojó una gran cantidad de gusanos, unos totalmente negros y otros blancos; luego de media hora le volvió a dar otra ansia y falleció ante sus ojos.

4. Los muñecos de Mariana de la Candelaria

Uno de los hallazgos más relevantes sobre la fabricación y uso de muñecos, y su vinculación con la reversión de la desgracia y la provocación de enfermedades quedó registrado en el proceso de fe seguido en 1760 contra Mariana de la Candelaria, de casta negra, de 50 años y natural de la hacienda de Santa Ana en Pino, México, luego que Joseph Ignacio de Quiroz, español, administrador de la hacienda de San Juan Guanamé (propiedad de don Francisco de la Cotería) compareciera ante el licenciado Diego Martín de la Cotería comisario del Santo Oficio de Charcas diciendo y declarando voluntariamente que la reo usaba y ejercía el arte de la brujería (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36)³. La importancia histórica y etnográfica de esta acusación radica en la posibilidad de acercarnos, por un lado, al estudio de los sentimientos de venganza y desquite por parte de negras esclavas contra sus amos y por otro, a aspectos

³ Si bien este proceso ha sido examinado por Sara Sánchez del Olmo (2016) y Lereida José Sánchez (2022), el abordaje se realiza desde una historiografía del control, centrada en la Inquisición, la marginalidad y las condiciones sociales localizadas. Estos trabajos se centran en los imaginarios inquisitoriales y racializados sobre mujeres procesadas, y con una perspectiva de género y crítica sobre la moralidad, y si bien, permiten observar las formas de curandería, no profundizan en análisis simbólicos o ritual, ni en el sentido epistemológico de la magia, reproduciendo un paradigma euro-novohispano en los análisis histórico-sociológicos, así mismo, mientras las investigaciones previas comprenden la magia como práctica cultural o supersticiosa, y sitúan a Mariana de la Candelaria como víctima o transgresora, la presente investigación concibe el rol de esta curandera como agente promotor de una filosofía africana y mediadora espiritual capaz de reconfigurar los límites entre cuerpo, el cosmos y comunidad. Así mismo, esta investigación propone un abordaje ontológico-afectivo del habitar ético del mundo africano, sostenido en la memoria y la devoción. De este modo, la novedad del presente estudio está en el giro epistemológico decolonial e interpretativo de la subjetividad simbólica y ritual afroafricana, pasando de un “Archivo Punitivo” a un “Archivo Devocional”.

relativos a la agencia religiosa negroafricana, en particular sobre el uso de la magia como factor explicativo y de liberación emotiva del encadenamiento de la desgracia, los malos tratos y los abusos en contextos coloniales y esclavistas.

Cabe señalar que la denuncia fue iniciada por Joseph Ignacio Quiroz, administrador de la Hacienda de San Juan Guanamé, quien el 21 de febrero de 1760 compareció ante el comisario inquisitorial en Charcas para realizar la denuncia contra Mariana de la Candelaria, y que, al parecer, ese mismo día fue arrestada en un cuarto de la hacienda, para luego de 3 años ser trasladada a las cárceles secretas del Tribunal en un juicio que duro por 8 años. En este contexto, e inmediatamente después la denuncia iniciada por Quiroz se procedió a revisar el xacal [habitación] de Mariana. Ahí se encontró un “tenatito [canasto tejido de palma o de tule] que estaba colgado en una estaca, una sarta de peyote en un ixtle [fibra de agave o yuca usada en la fabricación de sacos y alfombras] y un manojito de hierbas que llaman del venado, además de unas barbas que parecían de chivato prieto” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 13). Además, en el xacal principal, se halló una almohada “forrada en manta”, que servía de cabecera para dormir, y habiéndola descocido, vieron que, en vez de lana, un diluvio de trapisonda que parecía un muladar, y entre los trapos estaban unos manchones de cabellos y varias yerbas amarradas en trapos (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 13).

Según la denuncia de Joseph Ignacio de Quiroz, el año anterior a la acusación (1759), Mariana de la Candelaria había peleado con la mujer de Luis Hernández (su amante) por celos, por lo cual, recibió unos cabentrazos del propio Luis, provocando a la Mariana de la Candelaria, quien entró al cuarto mientras dormía y “con el dedo le picó en el intestino y desde aquel tiempo quedó malísimo por más de tres meses” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2). En las acusaciones también se informó de otro hecho ocurrido en la hacienda, la vez que, Juana (hija de Mariana) y una india llamada Águeda Andrea pelearan por celos que esta tuvo con la dicha Juana y su marido (el mulato Diego), aquella vez, Águeda se quejó con Mariana y en particular del comportamiento de su hija, mientras Mariana establecía quejas con el mulato Diego. Tras estas reyertas, el mulato Diego Martín le dio de azotes a Águeda y al poco tiempo se enfermó de un pecho que “se le hinchó y a los cuatro días se le reventó y se llenó de granos todo el cuerpo, se le reventaron dos llagas profundas, una en la pierna y otra en un brazo, y le dio gran comezón en la barriga y como se rascaba le salían unos animalitos blancos y otros colorados” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 5). Según Mariana, para su curación debía “beber mostaza y cargar ruda, que era contra el mal que tenía” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 5), además, Mariana sugirió que la causa del malestar podría ser que estaba peleada con alguien, a lo que Águeda respondió que podía ser su hija Juana, lo que causo enojo en Mariana, y aunque posteriormente otra hija de Águeda solicitó su intervención para la curación de su madre, la Mariana se negó a curarla.

Por otra parte, Joseph Ignacio Quiroz acusó a Mariana de realizar curaciones (en 1759) a la india María de la Concepción, quién estuvo enferma de un dolor de brazo, además de tener un lado casi tullido. Su estado le impedía acompañar a su marido con el ganado de matanza para la hacienda de Las Palmas, a lo que Mariana (y debido a sus artes en el augurio) le dijo que “podía ir, que estaba cuasi buena, pero que le advertía que, en el camino, en tal parte había de tropezar el caballo, y la tumbaría, y que del golpe vomitaría unas estercoladas de cabra, con lo que quedaría buena” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2v). Así mismo, la india Francisca de la Concepción, quién padecía un dolor en el costado que le había dejado el brazo derecho tullido, testifico contra Mariana de la Candelaria por actos relativos a la predicción y la curación, según la testigo, la Mariana le dijo que tenía cuatro males: melancolía, espanto y otros dos chiquitos que no podía decir. Motivo por el cual le dio unas hierbas para beber por unos días, diciéndole, además, que algún achaque había de tener para sanar y echar la enfermedad que tenía dentro, hecho que la propia Francisca confirmaría luego que junto a su marido trasladaron animales para la engorda al matadero de la Hacienda La Palma; aquel día, Francisca cayó del caballo y comenzó a “vomitar unas boñigas de cabra y como orines” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 11), y si bien, Mariana se había comprometido a curarla al regresar de las faenas, no pudo realizarlo porque se encontraba en prisión, así mismo, la Mariana le había recomendado que, si seguía enferma debía tratarse con el indio Tata Chepe Esquivel, que se diera un baño de temazcal y cambiara de ropa.

El testimonio de Quiroz también indicó que luego de algún tiempo de cortar relaciones con Mariana, Domingo Segura, sobrestante mayor, comenzó con un dolor en el oído y que le tomaba toda la parte izquierda de su cabeza, por lo que llamó a esta zamba, quién se comprometió a curarlo, y que, para su efecto, enviaría a pedir un remedio al pueblo del Venado, pero no le hizo remedio alguno; incluso llamándola en tres ocasiones, Mariana insistió en que su comadre Mariana Gil no le había enviado las hierbas, por lo cual, Domingo fue al pueblo del Venado a hablar con la dicha Mariana Gil, pero esta le dijo que no había acordado ningún remedio con ella. Por este motivo, y luego de ser amenazada por Domingo, Mariana de la Candelaria le dijo que lo curaría y que “le habían hecho daño, pero poquito, no para morir, sino para que tuviera quebranto en su salario [...] que lo curaría, pero le advertía que no sanaría del todo, sino que quedaría lisiado” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3). Al día siguiente, Mariana le solicitó a la mujer de Domingo ir por unas lumbres “y quedando sola con el enfermo, sacó debajo del quisquemel [quexquemetl] una hierba blanca, y volteada a la pared como escondiéndose, cogió dos piedrecitas, y molió la hierba, cuyo polvo se lo untó en las palmas de las manos, en las sangraderas, en la mollera, detrás del oído y en la sien izquierda, y luego calentó un paño y se lo puso en la cabeza, y al instante, con sólo ese remedio sanó” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v).

En ese tiempo, Domingo Segura padeció “de una enfermedad tan grave que le tenía imposibilitado en un continuo grito, sin conseguir alivio por más remedios que le hacían y que

solamente lo sentía cuando un sacerdote le ponía la mano encima del dolor” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2v), por lo que le pidió al administrador de la hacienda que llamase a Mariana de la Candelaria para que lo curase como lo había hecho antes. Estando con el enfermo, Mariana le dijo: “qué había ganado con andar haciendo burla de las mujeres, que en el monte estaba quién al monte quemaba, y que ella bien sabía quién lo había burlado” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2v), por lo cual, procedió a “moler a escondidas unos menjunjes, y luego de untárselos sintió una mejoría” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2v). Pero Mariana no quiso seguir curándolo, incluso bajo la insistencia del hijo de Domingo y una mujer llamada Juana Catharina Mojado, mulata de 27 años, pues según la negra, el medicamento debía salir de la mano de quién lo había enfermado. Luego de unos 5 o 6 días, Mariana lo visitó y le metió las manos en los pechos a Domingo y le fue tanteando por la misma parte donde tenía el dolor, preguntando: “¿por aquí le duele?, y volteando la mano le dijo: “hasta aquí llega el dolor, como si lo viera interiormente, y que, tentándole el corazón, le dijo que lo tenía caído y seco por un lado” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v).

Para su curación Mariana le hizo el remedio con la hierba del venado y otra que tenía molida (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v), además de uno con grana con leche de mujer y hierba mora con la misma leche, además de instruir a Juan Hermenegildo -hijo de Domingo- que le “untase un poco de tabaco con sal y una cabeza de ajo, que debía comer el enfermo, aunque no sintió alivio” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v). Luego de unos días, el enfermo agravó, por lo que volvieron a llamar a Mariana, sin embargo, la curandera fue enfática en explicar que la enfermedad de Domingo era por andar burlando mujeres, pero que con el tiempo sanaría, aunque Domingo Segura testificó que Mariana le había comentado a Juana Catharina Morado -prima de Domingo- que, si antes estaba malo, iba estar peor” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v) por lo que se presumió que quién había hechizado a Domingo Segura había sido la propia Mariana.

En su segunda declaración, Joseph Ignacio Quiroz confesó que Francisca, hija de Mariana Candelaria, le había dicho que su madre “tenía un muñeco dentro de un cantarito, y que éste se lo había dado un indio del Venado llamado “Tata Chepe Esquivel”; y que por la noche veía entrar unas luces grandes y luego entraban como animales, y se salía su madre y no se entraba hasta los segundos gallos, con otras cosas que la muchacha refería” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6). Al respecto, Francisca (de 11 años), dijo que el muñequito de trapo de su madre estaba en un cantarito colorado que le había dado el ‘Tata Chepe’ quién vive en el pueblo del Venado [...] y que, respecto a las visiones, “había visto venir tres luces grandes, dos que salían detrás del corral y una detrás de la casa grande y que luego entraban a su casa como animales y que tenía mucho miedo y se tapaba la cabeza” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6).

Tras la información entregada por Francisca, Joseph Ignacio Quiroz procedió a engrillar a Mariana persuadiéndola para que le entregara el muñeco, y que solo de esa forma la liberaría, por lo que Mariana le dijo “que metiera la mano en el seno y sacara el muñeco, a lo que respondió que lo sacara ella, replicando que ella no podía que metiera él la mano y lo sacara; y entonces metió la mano y sacó un muñeco que tenía debajo de un pecho y lo tiró al suelo” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6v). En ese momento, Joseph Ignacio Quiroz preguntó si ese muñeco era el que tenía hechizado a Domingo Segura, a lo que Mariana respondió que no, que el principal lo tenía Bernarda, mujer de Fermín Maciero de la hacienda, y que éste que entregaba era el menos principal” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6v).

Según Mariana de la Candelaria, el muñeco principal lo habían hecho Bernarda y Luciana (cuñada de Domingo Segura) y que el muñeco requisado por Quiroz lo había confeccionado ella misma para curar a Domingo por no haber podido conseguir que estas mujeres le entregasen el muñeco principal, además de decir que “después de las 11 de la noche vendrían corriendo a avisar que Domingo Segura se estaba muriendo y entonces debía coger el muñeco y poco a poco tenía que aflojarle los cabellos, teniendo cuidado con que no se le reventara ninguno, ni de aflojarlos de repente, porque si los afloja de un tirón se moriría el enfermo” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6v). De este último hecho, Joseph Ignacio Quiroz informó que, con el mayor secreto “le fue aflojando los cabellos al muñeco como se lo había indicado la Mariana de la Candelaria, y al poco rato fue a ver al enfermo y lo halló muy descansado y dormido” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6v), y aunque Ignacio dijo que el enfermo estaba desengañado, porque había sucedido como ella había dicho, aún no estaba del todo sano, porque el muñeco principal estaba en una cajita que tenía Bernarda, por lo que debía cogerlo y así sanaría totalmente.

También fue presentado el testimonio del indio “Tata Chepe” José Esquivel quién informó que, Mariana de la Candelaria se había comprometido a componer a Domingo Segura, “que lo mediría, haría un muñeco y luego lo quemaría” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 11v). Pero al oír su declaración, fue la propia Mariana de la Candelaria quién expresó que era el indio quién tenía hechizado a Domingo Segura por un guantón que le dio a un compañero suyo (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 11v). El muñeco tenía “7 dedos de largo, la cabeza de un trapo blanco que parecía bretaña contrahecha, ojos y manos pintados con tinta, un trapo medio morado amarrado en la cabeza y pescuezo, y del mismo trapo hecho todo el cuerpo, piernas y brazos, y uno como gaban atado al pescuezo, una hebra de lana prieta en el lagarto izquierdo con unos cabellos amarrados como ligaduras, y así mismo atravesados por el hombro izquierdo que le cogen espalda y pecho a modo de tahalí y otros cabellos como cordón” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 15), y que esto se lo había visto hacer a la negra Philipa de Jesús Santiago, mientras que el muñeco principal hecho por Luciana por ayuda de Mariana fue hecho con “trapos y gamuza y le pusieron un popote bajo de la tetilla izquierda,

ligando el cuerpo con cabellos" (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 16v), del mismo modo que el realizado por Mariana en los aposentos donde estaba encerrada.

Respecto a su relación con Philipa de Jesús, Mariana Candelaria indicó haber hecho dos salidas nocturnas a modo de iniciación; la primera vez, la mujer le untó un sebo prieto en las palmas de sus manos y en la planta de los pies, en las sangradas de los brazos y en las sienes. En esa ocasión, ambas se levantaron en el aire, solo voló delante de la dicha Philipa, pero que ella cayó cerca del lugar donde se había levantado, y estuvo allí como borracha, hasta que, con los primeros gallos, volvió la Philipa y le mandó levantar y volver a su casa, sin que hubiese visto, ni notado otra cosa que un bulto prieto con cabeza de chivato que estuvo junto a ella cuidándole desde que cayó y otro como gato que se fue como a la casa de la Ibarra" (AHN. España, Inquisición, 1732, Exp.36, f. 16). La segunda vez, ya no la untó, ni le dio de beber cosa alguna, sino que se fueron saliendo y cuando se acordó se halló ya en el llano fuera de las casas y montada sin saber cómo en un venado se fue en él a una distancia de 8 leguas de aquella hacienda, donde paró porque no podía proseguir ya que estaba a días de parir (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 16). Las otras mujeres que la acompañaban le dijeron que se quedara en ese lugar; pasaron delante de ella y no iban montadas como ella, sino como brincando, y como antes de los gallos volvieron la maestra, el otro bulto y todas volvieron a sus casas, en un instante (AHN. España, Inquisición, 1732, Exp.36, f. 16). Pero al día siguiente, Mariana comentó que se enteró que el otro bulto que la acompañaba era María la Ibarra.

Así mismo Mariana confesó que, cuando curaba chupaba cigarros gruesos los mismos que usaba el indio Esquivel, con quien algunas veces había concurrido cuando curaba a Jacinto Esquivel; y que la enfermedad que tuvo su hijo fue unos dolores en la pierna izquierda, en la que tenía un bulto como palito, y cuando le untaban las yerbas medicinales le bailaba el pie como trompo, después se le hinchó la garganta y con el anís tostado y la hierba anís se le bajó la hinchazón y echó un murciélago por el hombro, y que todo esto lo padeció por haberle perdido el respeto gravemente (AHN. España, Inquisición, 1732, Exp.36, f. 17).

Por su parte, en su testificación, el mulato Jacinto Justo, vaquero de la hacienda, dijo que, estando enfermo de dolor de cabeza, tullimiento de brazos y no pudiendo moverse, y sin sentir alivio con los remedios que le daban, la rea (Mariana candelaria) llamó a José Esquivel del pueblo del Venado que vino con su mujer, y en dos curas quedó bueno. El modo de curar era acostarlo en el suelo desnudo sobre un pedazo de ruan, y boca abajo le untaba unas hierbas además de bebedizo que tampoco conoció; en la ceremonia, el indio y su mujer estaban chupando unos cigarros grandotes y le echaban el humo encima, luego le barrían la espalda y la cabeza con unas plumas, mientras "le salían del cuerpo cabellos y espinas que cogía el indio con un papel" (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 10v).

También mencionó que todos en la casa asistían a ese tipo de curas, sobre todo Juana, hija de Mariana, y que ésta también chupaba cigarrote como los curanderos, y que allá se entendían todos, porque tenían una gran amistad. Juana Alvarado dijo que era verdad lo que decía Jacinto, y que su madre hacía las mismas curaciones y ceremonias que el indio y su mujer, chupaba cigarro como ellos, que el bebedizo era un aceite y las plumas con que barrían estaban amarradas en una punta de flecha. En otra ocasión, con motivo de tener tres bolas grandes en la barriga, la mulata Nicolasa Antonia de Bustos solicitó a Mariana de la Candelaria en dos ocasiones para ser atendida, pero Mariana no la curó por no quedar manca, aunque le dio unos palitos de una hierba que no conoció para que los cociera y bebiera el agua, pero no tuvo alivio, “después le vendió 4 bolitas amarradas en un listoncito azul y le dijo que hiciera un relicarito, que las metiera adentro y se las colgara en el rosario que eran contra el mal que tenía, además de advertirle que si no las metía en el relicario se le habían de ir” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 11).

Finalmente, tras 8 años desde la acusación al comisario inquisidor, el Tribunal sentencia en marzo de 1768, a Mariana de la Candelaria a una pena de 200 azotes y 10 años de destierro de la hacienda Guanamé, además de ser recluida (durante los primeros 6 años) a servir en la casa del Salvador.

5. Conclusiones

El estudio ofrece una valiosa perspectiva sobre las readaptaciones y resistencias culturales por parte mujeres africanas y descendientes en América colonial, revelando la complejidad y dinamismo de los sistemas relacionales de pensamiento y la profundidad de las epistemologías sagradas ante los efectos de la esclavitud y el colonialismo. La investigación revela la complejidad y persistencia de los sistemas religiosos negroafricanos, su capacidad de adaptación y su importancia en la vida cotidiana de los esclavizados y sus descendientes, en donde destaca la dimensión material de la magia a través de la fabricación de talismanes, en ritos y ceremonias de limpieza y en la fabricación de muñecos. Como soporte, símbolo, superficie explicativa y performativa, la magia es contenedora de conocimientos ancestrales, se presentan como herramientas multifacéticas para el afrontamiento de la adversidad, así como para mantener la cohesión social, familiar y de los linajes sagrados, además de expresar formas de resistencia simbólica en un contexto de opresión, resaltando principios vitales como la devoción y la rememoración como categorías de lo sensible.

En el proceso de Mariana de la Candelaria destaca la agencia de las mujeres africanas como especialistas rituales y la intrincada relación entre la magia, la enfermedad, la venganza y la búsqueda de bienestar en la sociedad colonial en tanto reversión de la aflicción. La utilización de artefactos mágicos, las dinámicas rituales y la ejecución de distintos procedimientos en torno a la magia se convirtieron en manifestaciones vinculadas a la devoción hacia los espíritus y afrontamiento del padecimiento, particularmente a partir de la influencia de las

potencias divinas, los espíritus y los difuntos en la vida de las personas. Pensar la magia, implica considerar las formas entrelazadas de las convivencias y las vincularidades como aspectos centrales en el sentido ético que adopta la habitabilidad del mundo negroafricano en América. Así mismo, reconsiderar las formas de agencias desde los márgenes y tensionar las narrativas históricas y hegemónicas respecto a la relación del esclavismo y los esclavizados, presentando importantes rupturas epistémicas para comprender el afrontamiento del padecimiento y del devenir espiritual negroafricano a partir de procesos de readaptación y reintegración en clave de *negritude* y ante el desarraigo, la explotación y los efectos de auto desvaloración y cosificación del proyecto moderno-colonial.

Los testimonios permiten observar cómo desde la magia fueron conducidos los deseos de revancha y los sentimientos iracundos a través de la provocación del daño y corrupciones del cuerpo a través de la fabricación de maleficios, ataditos, envenenamientos e incluso muñecos que dinamizaron intenciones, mediaciones e influencias. La confección de artefactos mágicos implicó dirigir procesos de reestructuración simbólica y reintegración a comunidades sagradas y de sentido; la fortuna y los infortunios (vitalidad, fertilidad y destino) fueron parte de una narrativa en la cual, estuvo constantemente en juego, la rememoración de principios vinculados a los parentescos en términos afectivos. Además, la documentación permite observar cómo pese a la trata de esclavos y procesos de transformación de las estructuras africanas e indígenas, la ritualidad negroafricana mantuvo una fuerte presencia en diversos puertos y ciudades de América, lo que permite poner en valor las formas subalternas de integración de la mujer de origen africano en los mercados coloniales y a través del uso de la magia, la curación o la adivinación, además de presentarse como soporte fundamental para el estudio de la formación de redes e intercambios interculturales.

Como mediadoras del drama, las mujeres de origen africano facultadas en el conocimiento de la magia fueron conocedoras, aprendices y reproductoras de secretos, técnicas y promotoras de una epistemología sagrada, del conocimiento del mundo natural y el de los espíritus, lo que pone en debate un horizonte de habitabilidad donde primaron los interrelacionamientos ético-devocionales para el tratamiento y conducción de los conflictos domésticos, y que independiente de la preparación de un daño o su reversión, implicó el apaciguamiento emotivo de los deseos y los sentimientos de desquite o aflicción. Para las especialistas rituales, la magia permitía organizar el mundo social y dar explicación a la dimensión emotiva de los individuos, reintegrarlos al devenir de las comunidades, subsanar tensiones y redireccionar los dramas cotidianos, incluso, en algunos casos, agravar las tensiones, las hostilidades y los miedos. La documentación revisada se presenta como un importante material etnográfico para pensar las formas de la organización en torno al oficio de la adivinación, las intersecciones culturales y los procesos de readaptación, reintegración, intercambio y circulación de objetos y saberes rituales y en particular, en el uso de plantas sagradas como el tabaco, raíces, polvos o el peyote. Por su parte, las acusaciones hacia las

especialistas rituales permiten observar cómo se direcciona la resolución de los dramas sociales a través de la búsqueda de la culpabilidad de la especialista o intermediaria en las aflicciones, situación que permite comprender la criminalización y judicialización también como fuerza recayó en la veracidad de la comunidad denunciante, en la cual, los códigos y los comportamientos fueron redefinidos en una especie de autointegración moral.

6. Bibliografía

- Abiodun, M.; Babatunde, A.; Adepeko, E. y Olayinka, A. 2022. "Preserving Culture and Heritage of the Yoruba of Southwest Nigeria: An Ethnographic Study of the Twin Figure (Ere Ibeji)". *Schollars: Journals of Arts & Humanities*, Ibadan, Nigeria : 4 (2): 18-31.
- Bilolo, M. 1992. *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh). Approche pragmatique des formules relatives a "L'Un como Multiple" au a l'"auto-differenciacion" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Novel Empire*. Tesis doctoral en Filosofía, Zürich: Universidad de Zürich.
- Bimwenyi-Kweshi, O. 1981. *Discours théologique negro africain: problème des fondements*. Paris: Présence Africaine.
- Blanco, C. 2006. "El concepto de creación en la teología menfita. Aproximación preliminar a una hermenéutica comparativa entre la cosmogonía egipcia y el relato bíblico del Génesis." *Estudios Bíblicos* 64: 3-18.
- Cáceres, R. 2008. *Instituto Interamericano de Derechos Humanos Modulo II: el derecho a conocer el origen africano de nuestra América*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Cervelló Autuori, J. (Editor). 1996. *África antigua. El antiguo Egipto, una civilización africana*. Barcelona: Centre d'Estudis Africans.
- Deren, M. 1953. *Divine Horsemen*. Kingston, NY: McPherson & Company.
- Dilthey, W. 1990. *Introducción a las ciencias del espíritu: Obras I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. 2014. *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Diop, C. A. 1979. *Nations nègres et culture*. México: 4ª ed. Présence Africaine.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Fanon, F. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Firmin, J. 2011. *Un acercamiento a la igualdad de las razas humanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales de la Habana.

- Fisher, A. G. B. y Fisher, H. J. 1970. *Slavery and Muslim Society in Africa. The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*. Londres: C. Hurst and Co.
- Gardiner, A. 1995. *Gramática egipcia*. Madrid: Publicaciones Lepsius.
- Geertz, C. 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, C. 1994. "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella". Barcelona: *Manuscripts* 12: 13-42.
- Ginzburg, C. 2004. *Tentativas*. Valencia: Protohistoria.
- Ginzburg, C. 2009. *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.
- Goldman, M. 2024. "Tradición, creatividad y resistencia en territorios negros en Brasil". Buenos Aires: *Discursos Del Sur, Revista De teoría crítica En Ciencias Sociales*, 1(14): 13-29.
- Gordon, M. 1989. *Slavery in the arab world*. Paris: Editions Robert Laffont S.A.
- Guanche, J. 2008. "Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet." En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, editado por Aurelio Alonso. Buenos Aires: CLACSO.
- Hountondji, P. J. 2002 [1976]. *La tradición filosófica africana: Una crítica de la etnofilosofía*. Barcelona: Anthropos.
- James, B. 2021. *La filosofía menfita*. Madrid: Arkho Ediciones.
- Kwosek, S. 2006. *Elements of Continuity and Change Between Vodou in New Orleans, Haitian Vodou and the Indigenous West African Religions of the Fon and Yoruba*. Tesis de Maestría, DeKalb, Illinois: Northern Illinois University.
- Martí, J. 2009. *Modificaciones corporales en la tradición africana*. Barcelona: CEIBA Ediciones.
- Martín, G. 1986. "Magia, religión y poder. Los cultos afroamericanos". Caracas: *Nueva Sociedad* 82: 157-170.
- Martínez, L. M. 2005. "El exilio de los dioses. Religiones afrohispanas". En: *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*. Madrid: Fundación MAPFRE Tavera.
- Martínez, L. M. 2008. *Africanos en América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Maystre, C. 1992. *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. Friburgo y Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck Ruprecht.
- Mbembe, A. 2016. *Crítica de la razón negra*. Barcelona: NED Ediciones.

- Mbongo, N. 2013. *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie. Vol. 1*. Paris: Editions L'Harmattan.
- McCormick, M. 2001. *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900*. Cambridge University Press.
- Medrano, M. 2022. "Muñecos mágicos del Vudú americano: reliquias milenarias", en Alfaro, Franco y Postigo, (Dir.), *Las reliquias y sus usos. De lo terapéutico a lo taumatúrgico*. Salamanca: Eds. Universidad de Zaragoza: 379-397.
- Métraux, A. 1974. *Voodoo*. Londres: Sphere Books: 49-62.
- Metz, T. 2012. "Giving the World a More Human Face'. Human Suffering in African Thought and Philosophy." En Jeff Malpas y Norelle Lickiss (Ed.), *Perspectives on Human Sufferings*, Londres: Springer.
- Molina, A. 2022. "Yo te conjuro por san Pedro...': prácticas mágicas y vida cotidiana en mujeres de origen africano en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII". Medellín: *Historia y Sociedad* 43: 250-277.
- Molongwa Bayibayi, J. 2017. *Epistemología Africana y concepciones teóricas. Reevaluar el impacto d ellos presupuestos sobre la filosofía de lo real*. Tesis Doctoral, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Moreno Bazaes, D. 2024. "Ritos de sangre y aflicción. Desgracia y apaciguamiento emotivo entre africanos azotaos en América (Fragmentos coloniales)", *Cultura y religión*, Vol. 18: 1-23.
- Moya, L. 1996. "África. Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII". Bogotá: *Historia Crítica* 12: 29-41.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nkogo Ondó, E. 2017. "Introducción a la filosofía africana". *Una mirada a las culturas africanas: literatura, filosofía, música y danza*. Buenos Aires: FAIA 7, no. 28: 28-29.
- Obenga, T. 2013. *O sentido da luta contra o Africanismo Euricentrista*. Luanda, Angola: Ediciones Pedagogo; Ediciones Mulemba, Universidad Agostinho Neto.
- Sahlins, M. 1972. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Sánchez del Olmo, S. 2016. "Marginalidad, brujería y etnicidad en Nueva España: Mariana de la Candelaria, una maléfica mulata del siglo XVIII", Guadalajara, México: *Letras Históricas* 13: 15-33.
- Sánchez Torres, L. J. 2022. "Tantito peyotillo: curanderismo y brujería en la jurisdicción de Charcas (1760-1768)". La Paz: *Carta Tepa*: 27-48.

- Senghor, L. S. 1970. *Libertad, negritud y humanismo*. Madrid: Tecnos.
- Shaw, G. J. 2014. *The Egyptian Myths. A Guide to the Ancient Gods and Legends*. Londres: Thames and Hudson Ltd.
- Somet, Y. 2005. *L'Afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine pharaonique*. Abiyán, Costa de Marfil: Khepera.
- Spivak, G. C. 2008. "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía." En: *Debates poscoloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Madrid, Traficante de Sueños: 33-68.
- Stoler, A. L. y Sierra, J. 2010. "Archivos Coloniales Y El Arte De Gobernar". Bogotá: *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (2): 465-96.
- Thiong'o, N. w. 2019. *Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana*. Barcelona: Debolsillo.
- Tomás, J. 2015. "Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedad tradicional de los joola de la Baja Casamance", *Anuario Antropológico*, v.40 n.2: 231-249.
- Tshiamalenga Ntumba, I. 1973. "La vision Ntu de l'homme", Kinshasa: *Cahiers des religions africaines*, 14: 175-197.
- Tshibilondi-Ngoyi, A. 2004. *La filosofía y los problemas de Género en África*. La Habana: *Revista Temas*, nº 37-38: 15-23.
- Turner, V. 2013. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México, Siglo XXI Editores.
- Zúñiga, I. 2015. "Vudú. una visión integral de la espiritualidad haitian". Barranquilla: *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 26: 152-172.