



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

**Brujería, dominación y libertad
en el Caribe neogranadino y la Cuba de entre siglos
a partir de *Los cortejos del Diablo*, de Germán
Espinosa, y *Biografía de un cimarrón*, de Miguel Barnet**

Ronald Salazar Carreño

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

FACULTAD DE FILOLOGÍA Y COMUNICACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, TEORÍA DE LA LITERATURA
Y COMUNICACIÓN

Brujería, dominación y libertad en el Caribe neogranadino y la Cuba de entre siglos a partir de *Los cortejos del Diablo*, de Germán Espinosa, y *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet

Ronald Salazar Carreño

TESIS DOCTORAL

Director:

Dr. Bernat Garí Barceló

Tutor:

Dr. Bernat Castany Prado

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS, LITERARIOS Y
CULTURALES- LÍNEA DE INVESTIGACIÓN TRADICIÓN Y
ORIGINALIDADES EN LA LITERATURA ESPAÑOLA E
HISPANOAMERICANA

2022

“No he encontrado la más mínima prueba para determinar la existencia real de un solo acto de brujería... Deduzco lo importante que son el silencio y la reserva de la experiencia de que no había ni brujas ni hechizados sino hasta que se habló y escribió de ellos”.

(Alonso Frías de Salazar)

Resumen

La magia, como un elemento disruptivo, que ensancha el marco perceptivo, epistémico o cognoscitivo del hombre, ha estado presente también en sus manifestaciones artísticas. Por ejemplo, durante siglos, la literatura se ha fijado en contextos y situaciones en donde la magia, lo sobrenatural y, según la perspectiva, lo brujeril o prohibido, son elementos fundamentales del engranado cultural de los escenarios creados y recreados. Así las cosas, en el Caribe latinoamericano, dos autores, Germán Espinosa y Miguel Barnet, desde *Los cortejos del diablo* y *Biografía de un cimarrón*, respectivamente, presentan sus propuestas narrativas haciendo uso de diferentes estilos para mostrar un acercamiento al tema de las prácticas mágicas, específicamente de la brujería, en dos escenarios fundamentales en la historia del continente y en las dinámicas humanas: la Cartagena neogranadina y la Cuba de la segunda mitad del siglo XIX y de la primera del XX. En las obras, el tema de la brujería y los elementos que se relacionan con ella son transversales, tanto es así que demarcan el devenir de los personajes, delimitan los roles de poder, sostienen esquemas ideológicos y rompen cadenas coloniales. Es decir, la brujería no es un tema más dentro del conglomerado social que tejen las obras, sino que, representa opciones absolutas para quienes se emparentan con esta.

Palabras clave: Caribe, Colonia, brujería, esclavitud, poder, libertad.

Abstract

Magic has been present in the history of mankind as a disruptive element. It broadens the perceptive, epistemic or cognitive frame of man. It has been present upon its artistic manifestation. For centuries; literature has fixed on contexts and situations where magic, supernatural things, and depending on the perspective; witchcraft and the forbidden. All of these are essential cogs in the cultural machinery of the created and recreated sceneries. Thus, in the Latin-American Caribbean, two authors, German Espinosa and Miguel Barnet, with *Los cortejos del diablo* and *Biografía de un cimarrón*, respectively, showcase their narrative proposals using different styles in order to display a close-up of the topic of magical practices, specifically witchcraft. They set their stories in two fundamental sceneries, the continent's history and human dynamics: the New Grenadan Cartagena and Cuba during the second half of the XIX Century and the first half of the XX. Within their works, witchcraft and all the elements related to it are presented transversally. Such is its level that it foreshadows the outcome of the characters, delineates the power roles, sustains ideological outlines, and breaks colonial chains. Therefore, witchcraft is not another topic within the social conglomerate knitted around the works, but it represents absolute options for those who relate to it.

Key Words: Caribbean, Colony, witchcraft, slavery, power roles, freedom.

Agradecimientos

Esta tesis doctoral corresponde a un trabajo mancomunado, en el que diferentes personas cumplieron un rol del que quizás no sean conscientes, pero que sí fue determinante para su realización. En primer lugar, agradezco a mi familia, por su apoyo incondicional y por siempre estar convencidos de la posibilidad de esta aspiración. Especialmente, agradezco a mi hermano mayor, que siempre fue mi guía, mi apoyo y el responsable de que me haya inclinado hacia las ciencias humanas y haya empezado un viaje por la literatura que hasta ahora ha sido indiscutiblemente grato.

En segundo lugar, agradezco a mis grandes amigos: a Jesús Álvarez, por su amistad absoluta, por las charlas y las lecturas recomendadas. Además, porque siempre ha estado de acuerdo con cada uno de los proyectos que inicio, lleguen o no a buen puerto, y me ha estimulado con sus palabras y reflexivas elucidaciones para encontrar el mejor camino. Gracias a él, por haber iniciado conmigo este trayecto que, sin su compañía, seguramente hubiera sido inmensurablemente más arduo. A Diego Higuera por las charlas y la amistad incondicional. A Farouk Caballero por su apoyo y complicidad. A Julián Velasco y Nelson González por sus consejos y palabras. A Manuel Espinosa, Michael Rincón, Esteban Burbano, Álvaro López, Nicolás Peña, Jorge González, Julián Pérez y Nicolás Gómez por confiar y acompañar el proceso. A Hernando Motato por la enseñanza y a Bruno Longoni, colega y eslabón fundamental. Todos, desde diferentes frentes, hicieron su aporte para que este proceso empezara, tomara fuerza y llegara a su momento culmen. Especial agradecimiento a cada uno.

En tercer lugar, debo este trabajo a la intachable dirección de Bernat Garí Barceló, quien, desde un principio, creyó en este proyecto y se hizo responsable de él. Gracias por las lecturas, las recomendaciones bibliográficas, las sugerencias y cada una de las correcciones realizadas para que esta tesis tuviera forma y lograra comprender un todo. A él agradezco su tiempo y su entera confianza.

En cuarto lugar, especialmente agradezco a Carmen García, quien lo merece todo y más, por su incondicional apoyo, amor y compañía.

Índice

Resumen	3
Abstract.....	4
Agradecimientos.....	5
1- Introducción	9
1.1. Objetivos.....	14
1.2. Metodología.....	16
1.3. Estructura.....	17
1.4. Estado de la cuestión	19
2- Mito, magia, religión.....	44
3- Magia y brujería en Europa y América latina	69
3.1. Aproximación a una definición de brujería	69
3.2. Creación y exportación de la brujería: de Europa al mundo	78
3.3. Vicarios de la fe: la Inquisición en Europa.....	91
3.4. La brujería en el Nuevo Mundo.....	96
3.5. La brujería en la Nueva Granada.....	101
3.6. Brujería en Cuba.....	114
4- <i>Los cortejos del diablo</i> de Germán Espinosa.....	126
4.1. <i>Los cortejos del diablo</i> , estudios y temas principales	126
4.2. Lo religioso.....	128

4.3. Dos bandos	137
4.4. La Inquisición y el poder	141
4.5. El inquisidor	152
4.5.1. Orestes	160
4.5.2. Lorenzo	166
4.5.3. Luis Andrea	171
4.5.4. La bruja Rosaura.....	180
4.6. Las prácticas mágicas	188
4.7. ¿Represión o libertad?	199
5- Biografía de un cimarrón: rebeldía, magia y libertad.....	204
5.1. Estructura de la obra	204
5.2. Las prácticas mágicas	206
5.2.1. Lo religioso.....	207
5.2.2. La cotidianidad y la magia	219
5.2.3. La superstición.....	231
5.2.4. Las plantas y la medicina.....	235
5.2.5. Caminos que bifurcan: la mujer.....	244
5.2.6. Los hombres voladores.....	247
5.2.7. La transformación.....	250
5.2.8. La revolución	253
5.3. El hombre tradicional	254
6- Dos novelas caribeñas frente al poder de la magia	259

6.1. Argumento.....	259
6.2. Contexto	261
6.3. Personajes	264
6.4. La mujer.....	268
6.5. La brujería.....	270
Conclusiones.....	273
Referencias	280

1- Introducción

“Dicen que el Santo Oficio les ha cogido miedo a los brujos”
(Espinosa, 2003: 29).

En Latinoamérica, el encuentro intercultural que se dio desde de la llegada de los europeos produjo una proliferación de prácticas que se vieron alimentadas por legados de distinta procedencia. Esto ayudó a que la empresa colonial, por ejemplo, para el Caribe, tuviera dificultades para estabilizar sus intereses, y fomentó, también, otras maneras de entender y explicar las realidades diferentes a la institucional. Dentro de las otras perspectivas de mundo, el agregado africano, inyectado desde el comercio esclavo, promovió unas formas de oposición que se fueron fortaleciendo a partir de la discrepancia: quien no hacía parte del común denominador en las esferas sociales se veía relegado a una categoría inferior, según el dominante; lo que llevó al subalterno a refugiarse en las costumbres de sus pares para sobreponerse a las situaciones vividas. Así, dentro de las prácticas culturales de los marginados, se alimentaron manifestaciones de índole mágico o supersticioso que pusieron en jaque la lógica de mundo de quienes no compartían los mismos saberes. La magia se consolidó como vía de respuestas y como aliada fundamental en los escenarios adversos para quienes creían en ella, y, por otro lado, fue revestida con atuendos negativos por quien estaba al margen, acercándola a la brujería y a sus características importadas desde Europa.

En el Nuevo Continente, la disputa por la dominación duró más o menos cuatro siglos, dependiendo de la nación a la que se haga referencia. Para Colombia fueron las primeras décadas del siglo XIX las que dieron la posibilidad de independencia, y para Cuba, el último suspiro del siglo propició la liberación. Durante el tiempo en el que los países mentados estuvieron bajo el manto colonizador, el arte documentado tuvo, como es de esperar, una influencia muy arraigada hacia las formas europeas. El barroco, la poesía, los relatos con intenciones moralizantes y de tintes renacentistas eran el estandarte de las obras que surgían de la pluma de aquellos interesados en las letras. Entrado el siglo XX, ya con un desarrollo prominente en la narrativa de un continente que buscaba consolidar una nueva historia y una identidad particular, se forjaron obras que escudriñaron las raíces de

los pueblos latinoamericanos e incursionaron, también, en otras formas de narrar. El modernismo en un principio junto con lo que en el Cono Sur se creó al despuntar el siglo fueron los grandes antecedentes, y luego el Boom, pero, para las décadas posteriores a 1950 desde Cuba y Colombia, entre otros países, se escribieron obras que rompieron esquemas y motivaron el estudio de temas que antes no habían sido muy tenidos en cuenta.

Autores como Borges, Rulfo, Cortázar, Quiroga, Bombal, García Márquez, Fuentes, Carpentier, Lezama Lima, Donoso y Vargas Llosa, entre muchos otros, destacaron al ubicar los ojos del mundo en un continente en donde, por lo general, en la literatura solo se producían réplicas. En la misma dirección, pero sin tanto protagonismo para la época, autores como los estudiados en esta investigación también intervenían en el medio y se abrían paso a través de propuestas narrativas que exploraban otros escenarios: Germán Espinosa con *Los cortejos del diablo* (1970), desde el estudio de la historia de Cartagena en la lejana colonia, ahonda en las dinámicas de poder que entrecruzan realidades humanas y determinan el devenir de individuos y pueblos enteros por la condición política del territorio; por su parte, Miguel Barnet, desde *Biografía de un cimarrón* (1966), incursionando desde un estilo no tradicional, pone de relieve el testimonio de un afrocubano que fue esclavo, cimarrón, soldado y hombre libre, en una Cuba cambiante que ilustra las dinámicas humanas desde una tradicionalidad afro muy arraigada a las prácticas religiosas y a la magia. Estas obras en Cuba y Colombia, respectivamente, demarcaron vías de exploración narrativa con temas y estilos que ganaron protagonismo y acogida en las letras del continente y otras latitudes.

Específicamente, en la obra de Espinosa vale la pena destacar su gran contenido documental y crítico, puesto que recrea un contexto muy cercano al registrado desde la historia oficial y plantea una serie de inquietudes a propósito de las relaciones de poder que se dieron entre las castas que tuvieron presencia en la Cartagena de la primera mitad del siglo XVII. En la novela, a partir de su personaje principal, un viejo inquisidor, se observa qué tanto impacto tenía lo relacionado con lo prohibido por la Iglesia en el devenir de las personas (personajes), del pueblo y de la Corona como tal. Además, la obra recrea un ambiente oscuro lleno de altercados, herejías y asuntos políticos que generaban

consecuencias disímiles para el pueblo, en función de su situación, creencias y posición social. Las costumbres de los esclavos, las prácticas de los indios, los conocimientos de los europeos, etc., hacían de la Cartagena recreada una ciudad que se movía a partir de las decisiones de la Iglesia y de sus apoderados.

Biografía de un cimarrón se presenta como una obra que hace parte de la narrativa testimonial. La novela es la recopilación biográfica de la vida del personaje principal narrada en primera persona, y organizada por Miguel Barnet. En esta, el testimonio de Esteban Montejo evidencia la repercusión del entramado cultural que comparte costumbres españolas y creencias africanas de los esclavos llevados a la isla. La transculturación y el sincretismo se muestran como elementos relevantes en la dinámica socio-cultural presentada en la obra. El protagonista cuenta su experiencia a partir de lo vivido como esclavo y cimarrón, y asegura que su testimonio es prácticamente “real”. Montejo menciona que la bujería en el contexto cubano que él habitó era una forma de vida, una manera de sobreponerse a los inconvenientes y una herramienta para lograr objetivos particulares. En esta obra, específicamente, la brujería no es algo prohibido, y la Iglesia no se muestra de forma explícita. Si se observa la cultura cubana en términos de prácticas y creencias, se logra divisar un fuerte arraigamiento con lo religioso, por ejemplo, con la santería, el catolicismo y otras prácticas, particularidad que se expone claramente en la narración.

En concatenación con la propuesta narrativa del autor cartagenero, si se analiza la parte social del Caribe hispanoamericano, por ejemplo, es posible notar que las creencias de tipo sobrenaturales están presentes hoy día y tienen todo tipo de relevancia en la cotidianidad de gran parte de la población. La existencia de brujas, los hechizos y los rezos son piedra angular del imaginario colectivo de los pueblos caribeños. Tanto Germán Espinosa como Miguel Barnet recogieron la historia de sus coterráneos para plasmarla en sus propuestas narrativas, en las cuales las brujas y la brujería son uno de los elementos principales y definitivos de cada argumento.

Como hipótesis de lectura de las obras en relación con las prácticas mágicas y la brujería cabe decir que la literatura como expresión cultural manifiesta de manera tangible

la idiosincrasia de los grupos humanos. En este sentido, la narrativa de dos países del Caribe muestra cómo la brujería ha sido un referente decisivo en el devenir de la sociedad, lo cual se ve en el discurso del material seleccionado. Desde la colonia, por ejemplo, en el Caribe neogranadino y cubano, la magia ha influido en el desarrollo de la historia y en la transformación de la cultura, y el artefacto literario tanto de *Los cortejos del diablo* como de *Biografía de un cimarrón* así lo demuestran. Por ejemplo, en la obra de Espinosa destaca la concentrada carga cultural traída desde Europa, cuya base ideológica descansa en una fuerte visión católica mediada por un interés político defendido por el sistema colonial. Esta importación idiosincrática posicionó una perspectiva de mundo en donde la idea de Dios y del demonio gobernó las realidades humanas inmiscuidas en dicho sistema. De ahí que la puesta en escena de la brujería tuviera protagonismo y fuera usada como medio para regir, controlar y conseguir algún interés particular, como se observa desde los estudios realizados por Jaime Borja, Diana Ceballos y Gómez Valderrama, entre otros. En el contexto de la obra también media la tradición cultural de los marginados, aquellos quienes estaban por debajo de la categoría del español y hacían uso de prácticas culturales de procedencia afro, indígena o diferente a la católica e institucional. En la Cartagena ficcional, el negro y el indígena hicieron las veces de redentores de un pueblo reprimido y relegado a una condición de inferioridad en donde la obediencia y sumisión eran su único camino, pero, en donde las tradiciones africanas y autóctonas de los naturales, relacionadas con la brujería o su idea, funcionaron como medio de oposición y liberación.

Para el caso de Cuba, desde el apoyo teórico del libro *Los negros brujos* (1918) y *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1987), del antropólogo Fernando Ortiz, entre otros, se precisan algunos aspectos del primitivismo religioso africano dado en la brujería. Y en este sentido, hay una estrecha afinidad entre las diversas manifestaciones religiosas y la naturaleza. Así, desde lo antropológico e histórico, en este ambiente fetichista está el estudio valioso del libro *El monte* (2016 [1954]), de Lydia Cabrera, que muestra cómo el saber africano demarca las dinámicas humanas expresadas por Montejo en la narración que documenta Barnet. Aquí, el negro de nación, como es conocido el africano arrancado de su tierra natal, trae consigo un mundo de dioses, que soportan una explicación de la realidad

desde su estrecha afinidad con el bosque y con la naturaleza en general. De igual manera ocurre con la Cartagena de la colonia, en la cual el negro y sus manifestaciones culturales representan un sujeto diferente que en varios aspectos sociales tuvo gran influencia para transgredir el entorno adverso.

Así pues, al realizar un recorrido por los estudios literarios y culturales que se encargan de abordar las prácticas mágicas, especialmente la brujería en Hispanoamérica, es posible observar que, en lo general, estos son demasiado específicos, abordan una obra o un autor particular y el diálogo que se establece abarca específicamente lo ficcional. Por tal motivo, desde el estudio del discurso literario, y en obligatorio diálogo con la historia, la sociología y la antropología, esta investigación se centra en analizar el impacto de la brujería desde la narrativa en dos casos diferentes de la historia y cultura de Latinoamérica: el Caribe neogranadino en la Cartagena colonial y la Cuba de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Las obras representan situaciones y argumentos relacionados con la brujería en distintas épocas, países y momentos históricos, que indiscutiblemente se relacionan, y que prescriben el devenir de los grupos sociales involucrados con dicha práctica. La presencia de lo africano, lo sobrenatural y lo institucional son elementos constantes que atraviesan por completo la trama de cada obra, lo que sugiere lecturas interdisciplinarias para lograr, en lo posible, un mejor análisis, pues el diálogo que presentan la sociología, la historia y la antropología dentro del relato literario es innegable, y para este caso particular marcarán las vetas del análisis que se va a realizar.

Esta perspectiva analítica permitirá hacer un aporte a los estudios literarios y culturales con la finalidad de comprender la función de la brujería (lo africano y lo indígena) en las obras seleccionadas para la investigación, en las que se rastrean formas de control por parte de las instituciones, y lógicas culturales y mentales en los personajes de las propuestas narrativas, y en sus demás elementos.

1.1. Objetivos

A partir de esta hipótesis de lectura, se planteó como objetivo principal analizar las prácticas mágicas en *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa, y *Biografía de un cimarrón*, de Miguel Barnet, con el fin de observar cómo dichas prácticas definen el devenir de los grupos sociales recreados en las obras, específicamente, a partir de los personajes. De igual manera, se plantearon cuatro objetivos específicos que son los siguientes:

1) Explorar en las bases de la antropología y los estudios especializados en el mito la posible raíz de la explicación de la magia y de los sistemas religiosos, para acercarnos a un potencial origen de las consideraciones mágicas dentro de los pueblos que las contemplan.

2) Plantear una aproximación a una definición de práctica mágica o de brujería a partir de los referentes teóricos de diferentes disciplinas encargadas de estudiar el tema, con el objetivo de sentar las bases conceptuales de la investigación. Dicho planteamiento se realizará desde el estudio de la brujería en tres escenarios específicos: a) Europa y toda su tradición religiosa y sistema de poder de raíces medievales. b) El Caribe neogranadino en donde las estructuras políticas y culturales europeas regían el *statu quo* de la época, pero dentro de un contexto especial en donde lo africano, indígena y subversivo generaron dificultades al dominante y posibilidades de rebelión al dominado. c) La Cuba de finales del siglo XIX y principios del XX, en donde la transculturación producida por el choque entre gentes de diferentes procedencias, destacando la africana, puso en el escenario cultural prácticas humanas que funcionaban de acuerdo con lógicas foráneas y de difícil entendimiento para el conjunto institucional.

3) Identificar los elementos categóricos de las obras a estudiar a partir de lo que exponen los personajes, el narrador y el contexto, en cuanto a las prácticas mágicas, específicamente la brujería, que definen el devenir de los grupos sociales propios de las creaciones ficcionales. Se clasificará cada uno de los elementos categóricos de las obras,

con el fin de establecer patrones que sustenten cómo cada uno de estos están determinados por las prácticas mágicas y por su trama en general.

4) Comparar las dos obras desde sus aspectos narrativos fundamentales, como la trama, el contexto, el rol de los personajes, la mujer y las prácticas mágicas desde su relación con el tema de la brujería, su idea y cómo se puede abordar desde cada caso particular.

Para lograr dichos objetivos se tendrán en cuenta conceptos de corte fundamental como los de Claude Lévis-Strauss alrededor del estudio de las prácticas mágicas en donde reúne las consideraciones teóricas de antropólogos precedentes como Edwar Burnett Tylor, James Frazer, Émile Durkheim y Bronislaw Malinowski, aludiendo a que en la magia intervienen tres actores fundamentales que son el brujo, el enfermo o hechizado y el grupo social en el que la creencia en el poder de la magia tiene razón de ser. Además, se tendrá en cuenta aquello que refiere el especialista en mito Mircae Eliade, quien ahonda en las bases teóricas de las historias de carácter sagrado en donde seres sobrenaturales cumplen un rol especial en la consolidación de una respuesta que organice y dé sentido a la realidad de los seres humanos. De igual forma, teóricos que se relacionan con las dinámicas humanas y su desarrollo cultural como Michel Foucault, Edgar Morin, Max Weber y Federico Engels, por ejemplo, serán fundamentales para sentar las bases conceptuales en pro del análisis a realizar.

A propósito de la brujería y los elementos que con esta se relacionan, serán esenciales los acercamientos conceptuales que hacen especialistas en el tema como, para el caso de Europa, Franco Cardini, Bertrand Russell, Burton Russell, Jules Michelet y Marvin Harris, entre otros. En la misma dirección, pero para el caso de la colonia neogranadina destacan los nombres de Jaime Borja, Diana Luz Ceballos, Adriana Maya y Pedro Gómez Valderrama, etc. quienes han centrado largos esfuerzos en estudiar la situación cultural y social de la época en relación a las prácticas prohibidas y los sistemas de poder alrededor de españoles, indígenas, afrogranadinos y mujeres de diferentes procedencias. Para Cuba y su entramado pluricultural se tendrán en cuenta las propuestas de lectura que hacen autores destacados de todos los tiempos como Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Migene González-

Wippler, entre otros, y los especialistas en temas ligados a los estudios contemporáneos que tratan las “nuevas” formas de leer Latinoamérica y su fenómeno cultural.

1.2. Metodología

El desarrollo metodológico de esta investigación estará basado en un enfoque cualitativo, interdisciplinar y comparativista. El primero se verá reflejado en el análisis documental de dos obras (*Los cortejos del diablo* y *Biografía de un cimarrón*), propias del Caribe, que tratan el tema de la brujería dentro de su trama. De esta manera, bajo las características particulares de dicha práctica se estudiará qué elementos y categorías de las novelas se ven permeados y relacionados por la manifestación cultural a estudiar.

El enfoque interdisciplinar será crucial porque reúne distintas orientaciones de análisis, tanto humanísticas como sociales, para realizar un estudio más completo del problema a investigar. Como se ha comentado antes, esta investigación tendrá como eje y punto de partida el discurso literario, pero habrá un constante y obligado diálogo con otras disciplinas como la historia, la sociología, la antropología, etc. Aquí, será de fundamental importancia el estudio de algunas teorías antropológicas y sociales especialistas en la brujería. Los estudios de Diana Luz Ceballos, Jaime Borja, Migene González-Wippler, Duchan Gersi, entre otros, servirán como base teórica para regir el análisis planteado en esta investigación.

En lo referente al enfoque comparativista se hará un contraste entre las obras literarias que son objeto de estudio y, en la medida de lo posible, otras del Caribe que reformulen el tema de la brujería, con el fin de ampliar el panorama de análisis y abordar otros contextos históricos y culturales de la región que reflejen la influencia de dicha práctica en las dinámicas sociales de los grupos recreados desde la ficción.

Si bien hay varios autores que han analizado la brujería desde varias perspectivas, la literaria ha sido una de las menos profundizadas. Duchan Gersi, Fernando Ortiz, Diana Ceballos, Jaime Borja, entre otros, han estudiado dicho tema desde la sociología, la

antropología o la historia, netamente en el Nuevo Mundo. Los trabajos que hay sobre el tema desde la narrativa tienen un enfoque histórico y se valen de la literatura, sobre todo, para sustentar su postura, como en el caso de Alberto Cousté en *Biografía del diablo* (1978). En este orden de ideas, se hace evidente la necesidad de desarrollar un estudio que, dentro de sus finalidades, ocupe ese espacio vacío de la relación entre literatura y brujería, desde una investigación respaldada en el sustento teórico, el rigor académico y el análisis minucioso del discurso literario.

Un estudio de esta índole en la novela latinoamericana que junta más de una obra de diferentes geografías para comprender el cómo se comportan la cultura y los grupos sociales en términos de lo mágico, impregnado por lo africano y lo indígena, arroja respuestas que explican las estructuras discursivas y sociales de los personajes, el contexto y demás elementos de las obras. Además, el estudio podría contribuir al análisis, teniendo como eje la ficción, de la cultura latinoamericana, en especial, de la brujería como realidad. Para ello, es indispensable comprender el impacto del discurso literario como fuente de estudio de la realidad, el real imaginario de los pueblos y los discursos de poder y funciones de la magia dentro de la mentalidad del hombre. Finalmente, generar un diálogo entre la literatura, la historia, la sociología y la antropología, que son disciplinas que han hecho grandes aportes al estudio de la brujería en Latinoamérica sería crucial para un entendimiento más extenso y minucioso del fenómeno que se va a estudiar.

1.3. Estructura

El documento estará dividido en seis capítulos, cada uno integrado por diferentes apartados en función de un orden que apoye la exploración del tema y organice la exposición de cada categoría estudiada. El capítulo primero se centra en aspectos formales de la tesis, cuya función comprende la aclaración de términos, objetivos y metodología, además de la exposición de los antecedentes de investigación. El segundo esboza un acercamiento al concepto de mito desde los planteamientos teóricos de la antropología clásica con el objetivo de hallar una posible raíz de toda consideración sobre la magia y la brujería. En

este capítulo también se tendrán en cuenta alusiones conceptuales que comprenden el papel del discurso en los sistemas organizacionales de la sociedad y cómo, también, el imaginario colectivo, como lo explica Edgar Morin, constituye los sistemas de creencias en poblaciones en donde la mitología ha funcionado para ofrecer respuestas a las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

El capítulo tercero comprende un acercamiento a la naturaleza de la brujería desde varias definiciones, haciendo un recorrido histórico por los escenarios en donde se consolidó su práctica o idea. En la medida de lo posible, se busca plantear una definición de esta manifestación cultural que funcione como eje transversal de la investigación. Aquí, lo referente a tradición africana, transculturación, lenguaje, relaciones de poder, institución, etc., serán elementos a tener en cuenta para dicho cometido.

El capítulo cuarto estará centrado en el análisis literario de *Los cortejos del diablo* de Germán Espinosa, en relación con las prácticas mágicas (brujería) y su función e influencia en la época de la colonia en la Nueva Granada. Este capítulo estará dividido en varios apartados centrados en el estudio de la obra y sus componentes referenciales, claramente, encaminados hacia el tema de la brujería. Además, tendrá enfoques específicos en el tema de lo religioso, la inquisición, las relaciones de poder, el estudio de los personajes principales y el rol de la mujer en la época recreada.

El capítulo quinto ahondará en el análisis literario de *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet, a la luz de los estudios especializados en el tema de los sistemas religiosos en Cuba, en la santería, la brujería y el credo institucional. Para ello, el capítulo presentará varios apartados enfocados en las dinámicas humanas y culturales que señala el personaje principal de la obra, relacionadas con la esclavitud, el cimarronaje, el encuentro con la naturaleza, las raíces africanas, el deseo de libertad y la transculturación, entre otros.

El sexto capítulo presentará un cotejo entre las dos obras, a partir de los elementos literarios que las comprenden en función del tema principal de esta investigación. Dentro de este cotejo se aludirá específicamente al argumento de las propuestas narrativas, a su contexto, al desarrollo de los personajes, al rol de la mujer y a la consideración específica

de la brujería desde cada escenario. Las conclusiones cerrarán la investigación con el objetivo de que la discusión y el análisis del tema en las obras estudiadas siga en pie y pueda ser profundizado en la medida de las posibilidades e intereses.

1.4. Estado de la cuestión

En esta investigación, por razones de orden cronológico a propósito de la trama de las obras, se abordará en primer lugar la propuesta narrativa de Espinosa, seguida de la de Barnet.

En las últimas décadas, varios autores se han dedicado a estudiar la obra de Germán Espinosa. A comienzos de su camino como escritor, solo algunos interesados repararon en los cuentos de *La noche de la Trapa* (1964), por ejemplo, pero, con la publicación de *Los cortejos del diablo* (1970), la bibliografía crítica comenzó a crecer. No obstante, las lecturas realizadas no iban más allá de reseñas y reportajes cortos y superficiales que tocaban los temas más notorios de la vida del autor y de su obra, como la historia de Cartagena, la inquisición y el entramado cultural. Hacia 1970 las entrevistas se hicieron más asiduas, pero los temas no variaron porque la producción del autor no había despegado y el público seguía obnubilado con el Nobel colombiano. Solamente, algunas entrevistas destacaron, como la de Osiris Troiani (1970) “Espinosa y las brujas del Caribe”, la cual demarcó el camino hacia lo que más adelante representaría el cartagenero para la literatura del país y el Caribe. En esta, a partir de *Los cortejos del diablo*, destacan los temas de la religión, la historia y el llamado que hace el autor sobre la necesidad de reparar en el pasado y reescribirlo. Otras entrevistas como la de Rodrigo Jaramillo (1972) y la de Enrique Jaramillo Levi, compiladas en *Espinosa Oral* (2000), se enfocaron en aspectos de la vida del autor, en su trayectoria y producción bibliográfica, tanto así, que los tópicos a propósito del contenido de su narrativa ya publicada solo eran mencionados.

Hacia las décadas de los 80 y 90, el nombre de Espinosa comenzó a tomar más fuerza por la publicación de la que se considera su mayor logro narrativo, *La tejedora de coronas* (1982). Esta obra sobresalió a tal punto de que fue nombrada por la Unesco, en

1992, como Patrimonio de la humanidad, y llevó el nombre del escritor cartagenero a esferas internacionales. A partir de este logro, los interesados en las obras del autor aumentaron y se fueron consolidando artículos, más entrevistas, tesis académicas y libros, dedicados a los aspectos más sobresalientes de su propuesta narrativa y lírica. Así las cosas, libros como *Espinosa Oral* (2000), *Señas del amanuense* (2008) y *El tejido de la brisa* (2017) sobresalen dentro del panorama crítico de la literatura del autor.

Sobre *Los cortejos del Diablo*, la mayoría de artículos publicados analizan o tocan temas referentes al lenguaje de la obra, la religiosidad, el carácter colonial, lo irónico y lo satírico, lo histórico y las ideologías presentes, entre otros temas, quizás menos relacionados con el tema de interés de esta investigación. Por ejemplo, en “Evaluación de las ideologías en *Los cortejos del Diablo* de Germán Espinosa”, Pablo Caballero Pérez (2000) destaca las dicotomías temáticas e ideológicas que se enfrentan en la obra a propósito del contexto recreado. El bien y el mal, Dios y el demonio, la carne y el espíritu, el día y la noche, la institución y el pueblo, América y Europa, son temas que son tratados por Caballero en una corta pero concisa mirada que destaca aquellos aspectos que se entrecruzan en una época colonial en donde el dominio y los intereses eran mediados por las relaciones de poder, y las creencias funcionaban como aparato de coerción y, también, de liberación. Caballero hace énfasis en que la obra de Espinosa sobresale por el manejo de los personajes, a tal punto que cita a Bajtin en lo concerniente a su propuesta teórica sobre polifonía narrativa. El artículo, aunque es rico en posibilidades y acercamientos a explicaciones de lo sucedido en la obra, carece de orden, un norte que dirija el cuerpo argumentativo y profundidad en tan interesantes temas tratados.

Por su parte, Mario Alonso Arango M. (2006), en su estudio “*Los cortejos del Diablo: una indagación del pasado colonial*”, centra su estudio en develar las intenciones que tuvo el autor para reconstruir sus novelas basado en las fuentes documentales de los momentos clave del surgimiento de la identidad del Caribe colombiano. Arango destaca el viaje histórico que presenta *Los cortejos del Diablo*, en donde la oralidad y el lenguaje juegan un papel de suma importancia en lo referente a la identidad de las comunidades: cómo por medio de esta hay una singularidad que los diferencia de los demás y que a partir

de ella puede descifrarse la memoria colectiva de la Cartagena colonial. Igualmente, Arango analiza el conflicto de imaginarios existentes en la obra durante el periodo que recrea debido al choque cultural, ideológico y religioso, que surge en la Cartagena de la novela mediante la llegada de los europeos como síntoma de transculturación. Exhibe, además, al personaje principal, Juan de Mañozga, como sinónimo de la descentralización del poder y del orden social representado en la época por la Iglesia y la Santa Inquisición. Así pues, refiere Arango (2006), “*Los cortejos del Diablo* no crea solo un híbrido entre historia y ficción, sino que crea un discurso artístico con implicaciones políticas y sociales” (9). Aunado a lo anterior, el crítico menciona el papel de la brujería en la obra y cómo esta repercute en el contexto recreado, pero, sin llegar a ahondar en los elementos que con ella se involucran y cómo es decisiva en el devenir de los personajes principales de la novela.

Uno de los trabajos más notorios sobre la obra de Espinosa, en general, es la tesis doctoral de Gustavo Forero Quintero (2006), *El mito del mestizaje en la novela histórica de Germán Espinosa*, en la que, de manera muy completa, analiza el tema del mito y del mestizaje relacionado con la puesta en escena de las obras de carácter histórico y el actuar de sus personajes. En cuanto a *Los cortejos del Diablo*, el autor analiza lo concerniente al “gran Tiempo”, al que relaciona con un tiempo mítico en el que es posible la magia, la brujería y los hechos extraordinarios. De ahí que en la obra se recree un contexto histórico, muy cercano al documentado oficialmente, pero, también, en donde tiene cabida lo sobrenatural a propósito de las creencias religiosas que se encuentran. Según Forero, gracias al “gran Tiempo” es posible que se dé el entrecruce de poderes en la tensión de la trama, en donde sobresalen las facultades brujeriles que, según el anciano protagonista, atacan la fe de Cristo y a la institucionalidad que combate lo demoníaco. En cuanto a los demás capítulos de la tesis aluden a la relación de su tema principal, el mito del mestizaje, en las demás obras de carácter histórico del autor cartagenero, en donde, a modo de efecto de espejo, se reflejan personajes históricos.

Por su parte, Manuel Enrique Silva Rodríguez (2008), también en su tesis doctoral *Las novelas históricas de Germán Espinosa*, dedica sus esfuerzos al estudio de *La tejedora de coronas* (1982), *El signo del pez* (1987), *Sinfonía desde el Nuevo Mundo* (1990), *Los*

ojos del basilisco (1992) y *Los cortejos del diablo* (1979). En el capítulo centrado en la obra de interés en esta investigación, Silva revisa las razones por las que Espinosa escribe su novela: el reencuentro con algunas crónicas históricas de Cartagena y la falta de exploración de la historia nacional por parte de la novela colombiana. Asimismo, expone la relación de la novela con el tiempo histórico, el análisis de lo acontecido con el personaje Juan de Mañozga y su declive personal, y la trayectoria denigrante del estatus patriarcal que tiene el inquisidor, quien, a través de su degradación, representa y demarca la crisis de la Iglesia en el siglo XVII, recreada en la narración como demacrada y débil.

En este capítulo destaca, además de la minuciosa lectura de su autor y de la exposición de los elementos más representativos de la novela, la afirmación que realiza en cuanto a que algunos sucesos de la obra podrían ser prescindibles, por ejemplo, “los hechizos de Rosaura y su hermana, la historia del destierro de la bruja Juana García o la evocación de Pérez de Lazarraga de sus aventuras eróticas en el seminario” (Silva, 2008: 209). Esta apreciación debería ser matizada porque, precisamente, lo sucedido con Rosaura García y Pérez de Lazarraga ayuda en la construcción de los personajes que en la trama de la obra terminan siendo definitivos, por ejemplo, con Rosaura en lo concerniente a la representatividad de la contraparte institucional, y con el obispo, la doble moral del discurso eclesial respecto de eventos controversiales que lo comprometen.

Dentro de otros temas fundamentales del capítulo dedicado a *Los cortejos del Diablo* se observa lo referente al contexto de la obra, el siglo XVII, en el que no se profundiza demasiado y la lectura se basa, específicamente, en lo histórico y el orden de los sucesos que componen la trama, es decir, expone los elementos de la obra que son recreados y que concuerdan claramente con los archivos históricos en términos de espacio y tiempo, y los organiza para facilitar su comprensión. Silva se encarga de mostrar el orden institucional y social de la Cartagena ficcional en contraste con la Cartagena histórica, y muestra que las dinámicas de orden funcionan de acuerdo con una divergencia entre dos grupos, en los que la Iglesia y el inquisidor son representantes del primero, y algunos habitantes de la ciudad con reconocimiento social, Rosaura García, Catalina de Alcántara, etc., son representantes del segundo. En el mismo capítulo Silva hace hincapié en el tema

de la noche y la oscuridad en la atmósfera de la obra como elemento fundamental para entender las dinámicas culturales que se revelan al orden institucional. La noche, según el autor, es cómplice de las brujas que atormentan al inquisidor, y gracias a las sombras actúan en función de sus prácticas patrimoniales.

Dentro del análisis que hace Silva, dedica espacio para hablar de los personajes, según él, importantes dentro de la trama de la novela. Se encarga de mostrar cómo los personajes, en su gran mayoría, fueron personas “reales” fácilmente identificables en la época recreada. Para esto, se remite a documentos históricos y muestra una especie de biografía documentada de Juan de Mañozca, Rosaura García, Luis Ronquillo de Córdoba, Lorenzo Spinoza, que hace alusión a Baruc Spinoza, Luis Andrea, entre otros. Más allá de su rastreo histórico, Silva ubica a los personajes en posiciones representativas de sectores de la sociedad colonial que cumplen con un rol determinado a propósito de los deseos de poder: Mañozca, la institucionalidad; Spinoza, el saber; Rosaura, la cultura amerindia; Luis Andrea, lo afro, entre otros.

Más adelante, Silva habla del narrador y cómo la obra deja ver un desajuste entre su intención cuando esta es presentada como un romance, narrada por el romancero, y su desarrollo, en el que no se observa la característica mentada. Asegura Silva:

Pese a ser coherente con algunas estrategias narrativas y algunos rasgos temáticos de la novela, la pretensión del narrador de asimilarse a un cantor popular motiva un par de observaciones. Primero – como veremos –, su lenguaje culto y elaborado contrasta con una auténtica voz popular; y segundo, a pesar de valerse de recursos de la poesía, la novela no es un romance ni una balada. Teniendo en cuenta estos hechos, cabe precisar mejor que la novela propone un juego figurativo con su narrador, mas éste no se constituye en un auténtico romancerista ni su relato es un canto popular (2008: 244).

Esta precisión del autor de la tesis es bastante acertada, no obstante, como él mismo asegura, puede que la intención de Espinosa haya sido figurativa y toda afirmación a propósito de lo comentado sea relativa. Por lo anterior, la obra, desde sus aspectos narrativos, presenta un manejo verosímil de los puntos de vista y de las voces narrativas que encajan con los códigos lingüísticos y culturales de la colonia. Destaca lo barroco en toda su dimensión, y por medio de un narrador extradiegético organiza las intervenciones

de los personajes y da orden a la narración. Esta puesta en escena, precisamente, funciona o hace las veces de una obra teatral, en donde el romancero es una especie de voz en *off*, o didascalía, que da lugar a la actuación de los personajes.

Otra lectura de Silva a destacar tiene que ver con aquello que opina sobre uno de los objetivos que observa en la obra de Espinosa. El autor afirma que en la novela hay una crítica a la institucionalidad que se instauró en el Nuevo Mundo, puesto que se recrea una desestabilización del *statu quo* colonial. Del mismo modo, destaca que en la obra se percibe un sesgo romántico por aquello de la intención vindicativa de los valores culturales de los pueblos marginados durante la época.

Como lo planteó Forero (2006), Silva también considera que algunos apartados que remiten al tema de la brujería son innecesarios y otros solamente adicionan humor a la novela, puesto que se acercan a características de una narrativa mucho más cercana del realismo mágico que de la novela histórica. A propósito de esto, el objetivo de nuestra investigación toma más fuerza porque, precisamente, destaca el papel de la brujería en todas sus dimensiones y defiende la idea de que gracias a las prácticas mágicas y todo el constructo simbólico que se teje alrededor de estas es que se rompen las estructuras coloniales y se liberan, hasta cierto punto, las populares.

Por otro lado, Luis Ernesto Rozo Jiménez (2010), en su libro *Las Cartagenas de Germán Espinosa: La ley y el deseo en Los cortejos del Diablo*, presenta un análisis en donde sugiere la diferencia entre historia y literatura, y plantea el estudio de la relación entre individuos e instituciones con el espacio que habitan para determinar así la manera de dominar y gobernar, vigilar y castigar, de someter, someterse o sublevarse. En la obra, el autor se inclina por rastrear los aspectos que conjugan con la historia oficial y realiza una lectura desde las teorías contemporáneas que se ocupan de revisar el pasado, dejando de lado, de manera destacada, el significado de la obra en cuanto a propuesta artística y su posible intención comunicativa. Aunque las consideraciones categóricas del estudio de Rozo son acertadas en cómo lee el contexto recreado, parece que aísla dichas consideraciones de la obra como conjunto de elementos que en su perfecta sincronía tienen sentido.

Otro artículo que se relaciona con el tema central de esta investigación en la obra de Espinosa es “La figura del diablo como motivo recurrente en dos novelas de Germán Espinosa: *Los cortejos del diablo y Aitana*”, de Marco Fonseca (2012). Su autor se centra en dos objetivos: observar la figura del diablo en las novelas mentadas, en las que

se propone una visión del universo contraria a la producida por las tendencias materialistas y científicas que han dominado la mayor parte del pensamiento contemporáneo, con toda una serie de sucesos que escapan a la razón y a la lógica, es decir, sumergiéndose en el terreno de lo sobrenatural y de lo inexplicable (2012: 142).

Y, en segundo lugar, mostrar la “clara evolución de la figura y de la representación del diablo a lo largo de la historia occidental” (143). El autor comienza por la obra de nuestro interés, planteando lo que se ha comentado sobre la intención vindicativa del argumento de la obra, en donde la cultura mestiza se resiste a la dominación completa, y en donde la figura del demonio y el pacto con el diablo, representado desde el aquelarre, resultan baluarte de resistencia. A este respecto, como asegura Fonseca, la figura de Buziraco, crucial en la trama de la novela, resuelve el devenir de los personajes que se involucran con el tema de lo prohibido: Mañozga se enfrasca en la pugna contra el “cabrón negro” para lograr sus cometidos, y esto, precisamente, lo precipita hacia su declive; el demonio de Cartagena, figurado en Luis Andrea, promueve la liberación de los esclavos y representa la posibilidad de rebelión. Así las cosas, el planteamiento crítico de Fonseca se convierte en eslabón fundamental de la cadena que conlleva a entender el fenómeno de la brujería desde la perspectiva europea en donde esta se considera desde las características del demonio, sus “intenciones” y los pactos que logra con herejes. También, plantea cómo el demonio africano, de peculiaridades disimiles, se impone en un contexto híbrido que no conjuga totalmente con el conocido por los colonizadores.

En 2013, Manuel Enrique Silva publica “Espiritualidad negra, religiosidad y mito en *Los cortejos del diablo* de Germán Espinosa”. En este hace énfasis en el ejercicio de reescritura de la historia de la Cartagena colonial, en cómo se llevó a cabo el intercambio cultural en la época y en la manera de afianzar un orden político y social diferenciado por castas, en donde la cultura afro jugó un rol fundamental a propósito de su influencia en la

idiosincrasia de los pueblos que con ella tuvieron mayor contacto. El desarrollo del artículo expone un cotejo entre la versión del escritor y lo documentado por la historia a propósito de las descripciones urbanas, las dinámicas sociales y, dentro de estas, las relaciones de poder entre quienes representan a la institucionalidad y a los subalternos. En otras palabras, la tensión histórica existente entre “las fuerzas sociales y culturales inscritas en el orden colonial como del cuestionamiento y la descomposición de ese orden” (Silva, 2013: 41). Arguye que este cuestionamiento se da en la pugna por el predominio de una u otra forma religiosa, en particular la española, que ve en las demás manifestaciones agentes o puntos de fuga, antagonistas, sinónimos de peligro; lo que precisamente genera debilitamiento, por ejemplo, en el Santo Oficio.

Dicha situación, entonces, se torna fundamental en lo que concierne a la investigación, en el sentido de que la obra gira alrededor de la tensión de poderes entre un bando y el otro, entre los personajes, su razón de ser y el devenir de la trama. Si se observa en función de la lectura propuesta en esta tesis sobre prácticas mágicas, la brujería viene siendo un elemento liberador del pueblo:

Luis Andrea es el símbolo del ser pagano que contradice una visión institucional de lo sagrado en el marco de la tensión religiosa recreada en la [obra]; es símbolo también de la afirmación de lo que parece entenderse como autóctono en la ficción, de la libertad en el contexto del sometimiento a otra cultura y de la resistencia a la esclavitud como sistema económico característico del periodo colonial (Silva, 2013: 44).

En esta dirección, este artículo de Silva es relevante, puesto que, como se había mencionado, hace alusión a la trascendencia de las prácticas mágicas en el orden y sistema colonial, tanto así que lo desestabiliza como símbolo de resistencia, por ende, de libertad; con lo que se define, bien o mal, el devenir de los personajes de la obra.

En 2015, Emma Bohórquez publica su tesis de maestría *El pensamiento mágico: Un diálogo desde la novela latinoamericana*, en donde estudia aspectos propios de la magia en las obras *Los cortejos del diablo* (1970), de Germán Espinosa, y *El reino de este mundo* (1949), de Alejo Carpentier. La autora parte de la intención de explicar el sentido del pensamiento mágico en novelas icónicas como *Doña Bárbara* (1929), de Rómulo

Gallegos, y *Aura* (1962), de Carlos Fuentes, para luego, enfocarse en las propuestas de Espinosa y Carpentier. Bohórquez plantea la idea de que el pensamiento mágico está mediado por elementos relacionados con el mito, la religión, los rituales y la magia, para luego centrarse en los componentes europeos que influyeron en la perspectiva de bruja que se maneja en la obra de Espinosa y en aquellos de procedencia africana que permea a la del escritor cubano.

En su investigación, analiza algunos de los apartados de las obras que más destacan en relación con el tema de la magia, y hace una excelente búsqueda de las posibles raíces de los artilugios presentados y de los elementos que los componen. A pesar de que la pesquisa es rigurosa, solo se enfoca en las descripciones más llamativas de las obras, y no profundiza en otras alusiones que son fundamentales en las acciones narradas. Para el caso de la obra de Espinosa, la autora se centra en el papel de Rosaura y en su lebrillo mágico. Y en la novela de Carpentier, Mackandal es el centro de atención, además de las prácticas mágicas narradas que se entienden desde el vudú. Como tesis, Bohórquez hace un excelente trabajo que funciona como medio de apoyo para entender el tema de la brujería y de la magia en obras referentes de la literatura latinoamericana.

Para continuar, sobre la obra de Espinosa que nos compete, en el 2017 fue publicado *El tejido de la brisa*, libro que rinde homenaje tanto al autor cartagenero como a Marvel Moreno, otra escritora del Caribe colombiano. En el libro, nueve artículos de diferentes autores tratan la obra literaria de Espinosa, y tres de ellos aluden, específicamente, a *Los cortejos del Diablo*. Dentro de estos artículos se encuentra “Memoria, tradición oral y carnaval en la obra *Los cortejos del Diablo*”, de Germán Espinosa, por Teresa Quesada y Helena Quesada, que presenta como objetivo

subrayar los elementos narrativos que le permitieron al autor recobrar la memoria. El ejercicio de la recuperación de la historia se enmarca, primero que todo, en la utilización de la tradición oral, particularmente todas aquellas supersticiones que la comunidad transmite sobre las instituciones, en especial de la Iglesia y sus excesos de poder (2017: 235).

Las autoras agregan, además, que “el otro recurso narrativo que se quiere resaltar en este ensayo es la recuperación de la memoria de Cartagena a través de la figura del

carnaval utilizando personajes caricaturescos, básicamente, los personajes de la historia oficial” (Quesada y Quesada, 2017: 236). En el primer acápite del artículo, “Memoria y tradición oral en la obra *Los cortejos del Diablo*”, ante todo, sus autoras hacen énfasis en la importancia de la bahía de Cartagena durante la época colonial, lo que la hizo destacar como centro comercial y de intercambio cultural. Esto generó que el conglomerado de grupos sociales creciera en diversidad y se diera el fenómeno de la transculturación de manera más notoria. Las autoras hacen énfasis en que la interacción de negros, españoles, criollos, demás europeos, indios, etc. produjo un escenario, mediado por la tradición oral, propicio para caricaturizar a personajes históricos como Pedro de Heredia y Juan de Mañozca, en la realización de la novela. A este respecto, a pesar de que el texto hace énfasis en la oralidad dentro de la obra de Espinosa, no hay profundización en el planteamiento, y dedica sus esfuerzos, casi por completo, a dilucidar diferentes temas que tiene que ver lo histórico de la ciudad en términos de dinámicas de toda índole: sociales, religiosas, urbanas, etc.

En otro apartado del artículo, denominado “El carnaval como teatro de la sociedad”, las autoras centran su discurso en lo carnavalesco desde los postulados de Bajtin. En este refieren la intención barroca de la obra, mediada por la forma a través del uso de un lenguaje ornamentado, religioso y peninsular, y la puesta en escena de una situación en la que la oscuridad y la plaza pública permiten el encuentro de diferentes grupos humanos y se da la posibilidad de intercambiar roles. Afirman las autoras que el carnaval permite la sustitución, releva significantes y las realidades se quebrantan, como sucede en la obra con el debilitamiento de la Santa Inquisición y el fortalecimiento de las fuerzas populares. También, hacen alusión a cómo el lenguaje soez es fundamental en la función carnavalesca de la novela. No obstante, solamente, en esta el lenguaje soez es recurrente en el monólogo del inquisidor y visible en un par de personajes más sin mucho protagonismo. A pesar de que la lectura de las autoras es asertiva, por lo menos, en lo referente a lo carnavalesco en *Los cortejos del diablo*, no presenta novedad alguna, puesto que, Manuel Enrique Silva, en su tesis doctoral ya había hecho un análisis de esta índole a partir de la teoría del especialista ruso.

Otro artículo sobre la obra en cuestión es “Cartagena nos asedia: el intertexto de *Los Cortejos del Diablo* y *Del amor y otros demonios*” (2017), de Juan Moreno Blanco. El texto centra su atención en estudiar las Cartagenas coloniales recreadas en las dos novelas, teniendo como referencia datos históricos y documentos oficiales. El objetivo del artículo es analizar las dinámicas de poder que definen a los personajes mujeres más relevantes de las obras, Rosaura García y Sierva María, quienes representan el discurso popular que trata de liberarse de la opresión que infunde la institucionalidad. Desde la puesta en escena de estos personajes, Moreno arguye que tanto Rosaura como Sierva representan un poder cultural que se enfrenta directamente contra el poder hegemónico, puesto que son mujeres, participan de las costumbres de origen afro, sus creencias son de carácter trasgresor e incomodan por completo a la contraparte. En el artículo se hace énfasis en que en *Los cortejos del diablo*, Rosaura dilapidada al inquisidor Mañozga y que en *Del amor y otros demonios* Sierva María representa la perdición del sacerdote Cayetano Delaura y Escudero.

A partir de su acertada lectura, el crítico menciona que las obras representan una realidad americana particular mediada por la transculturación, en donde lo amerindio tiene una incidencia particular que permite desmentir la idea de que el Nuevo Continente fue totalmente conquistado. Esta hipótesis de lectura se acerca a la visión de teóricos como Ángel Rama, enfocados en una relectura de la historia que destaca lo latinoamericano y lo caribeño, desde el deslinde de las estructuras socio-culturales netamente coloniales. Precisa Moreno (2017) que el escenario recreado tanto por Espinosa como por García Márquez es, precisamente, el opuesto al que defendió el proyecto colonial durante la Nueva Granada, y sugiere que las obras sobrepasan el plano historiográfico para repercutir en el campo de lo idiosincrático y en los roles de poder.

El artículo, “De hechiceras y brujas: inquietudes sobre la configuración de una idea de mujer en dos ficciones históricas de Germán Espinosa” de Manuel Enrique Silva (2017), autor de la tesis de doctorado reseñada antes, advierte una lectura diferente sobre la obra de Espinosa, que se relaciona de manera más directa con el objeto de estudio de esta investigación y es sobre el papel de Rosaura García y Genoveva Alcocer, personaje principal de *La tejedora de coronas* (1982), en cada obra respectivamente. El autor plantea

que Rosaura García en *Los cortejos del Diablo* es totalmente determinante en cuanto al sistema colonial recreado, como opositora de su orden, y que Alcocer representa la rebeldía de una mujer que escapa de los cánones coloniales en una América retrógrada y en un Europa cambiante. De acuerdo con esta perspectiva, Silva (2017) relaciona la figura de la mujer con la de la bruja, puesto que la mujer se hace indomable para la institución que pretende su sumisión, y porque la bruja, como aliada del demonio, debilita el *statu quo*.

El artículo de Manuel Enrique Silva, además de pertinente, bien desarrollado y sustentando en cuanto a su propuesta de lectura, se torna trascendental para el apoyo del objetivo a desarrollar en esta investigación por su recurrente énfasis en el notable papel de los personajes mujeres de las obras estudiadas, específicamente, en *Los cortejos del Diablo*. Aunque no enfatiza en el papel de la brujería, sí reconoce cómo la mujer, emparentada con la desobediencia desde la cosmovisión judeo-cristiana, es bruja, no por la posibilidad de conjurar actos mágicos, sino por lo que representa su saber, su valentía y su actitud frente a al contexto opresor.

En “Sincretismo y resistencia en *Los cortejos del Diablo*”, artículo de Julián Guzmán Rey (2017), su autor se decanta por la revisión de los personajes principales de la obra en términos de las personas históricas en las que Germán Espinosa basa su obra. Además, se fija en la figura del Inquisidor para, a partir de su decadencia física y mental, demostrar que a la par de dicho proceso de degradación, se debilita el Santo Oficio en la Cartagena ficcional. En el artículo, Guzmán (2017) hace énfasis en el papel de García, quien es referente de la oposición en el entrecruce de poderes, y gracias a su filiación con Luis Andrea, el discurso que alza hacia el final de su vida y la imposibilidad de ser apresada, debilita el régimen inquisitorial. De igual forma, enfatiza que el “creador del culto de Buziraco” también es determinante en el declive del anciano prelado, pues, a partir de su condena y quema, es que la situación en la ciudad, respecto de la persecución de “brujas”, comienza a cambiar.

En 2017 fue publicado un trabajo de mi autoría llamado “El poder en *Los cortejos del diablo* de Germán Espinosa”, en donde realicé una lectura de la obra en función de mostrar cómo el anhelo de poder del personaje principal determinó su configuración y, por ende, su decadencia. Este artículo expone cada aspecto fundamental en la configuración de Mañozga para observar cómo cada uno de los actos llevados a cabo y su discurso estaban mediados por un interés particular infundido hacia el deseo de ser Papa. Así se analizaron los monólogos del inquisidor y sus acciones, las apelaciones sobre este hechas por el narrador omnisciente y aquello que lo demás personajes de la obra comentaban sobre el anciano. Todos estos elementos en conjunto fueron revisados para determinar la causa específica que determinó el devenir del inquisidor.

Adicionalmente, en 2020, la revista *Islas de Cuba* publica mi artículo “Las prácticas mágicas como característica de la literatura del Caribe, en la Cartagena colonial de *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa”. En este artículo se explora el tema enunciado en el título del texto como particularidad de la narrativa caribeña a partir de la obra del cartagenero. En el documento se muestra cómo la idea de lo brujeril en la literatura es más frecuente, constante y relevante de lo que se considera dentro del imaginario colectivo de los pueblos que habitan el Caribe y tienen una gran influencia africana en su constitución cultural. En su desarrollo se indaga en la pluriculturalidad de los pueblos caribeños, en cómo la magia hace parte de su realidad y en cómo la Iglesia cumple un papel determinante en la consolidación de algunas costumbres que funcionan como principio de oposición¹.

Como uno de los últimos referentes críticos sobre la obra de Espinosa se encuentra el número especial que la Universidad de Córdoba llevó a cabo a través de su revista *Creneida* (2019) en donde presenta tres trabajos sobre la obra del cartagenero a propósito de diferentes temas en su narrativa y una compilación de ensayos del mismo escritor. Al respecto de nuestro objeto de interés, *Los cortejos del diablo*, en estos textos se nombra

¹ Las reflexiones realizadas a partir de estos artículos abonaron la lectura posterior de la obra propuesta en esta investigación, dentro de la cual se profundiza en el tema de la brujería, los roles de poder de los actores involucrados en la trama de la obra y la idea de licencia, libertad y concesión que acompañan a la brujería o su idea, según el caso.

haciendo alusión a su aspecto histórico y la denuncia que destaca en la obra, pero no hay un interés particular por ahondar en algún tema específico.

Finalmente, Hernando Motato y Hugo Arciniegas, en “*Los cortejos del diablo: Lo cómico del poder inquisitorial*” (2020), hacen una lectura de la obra de Espinosa desde los postulados de Bajtin, Baudelaire y Bergson sobre lo cómico. Motato y Arciniegas dividen su texto en tres partes, comenzando por un acercamiento a los elementos que más destacan de la obra desde lo histórico: personajes que vivieron la época colonial y que son recreados en la novela, características e importancia de Cartagena como puerto y aspectos gubernamentales que influyeron en cómo se instauró y se mantuvo una dinámica político-religiosa que estimulaba la exclusión, la desigualdad y la violencia en nombre de la ley y de Dios. La segunda parte del artículo se centra, específicamente, en el papel de la Inquisición en la época que recrea la obra, y en cómo esta llevó a cabo un *modus operandi* importado de Europa, en donde varios sujetos de ideología, apariencia, género o procedencia diferente a la institucional se vieron inmiscuidos con dicha institución. La tercera parte del documento, la más llamativa y relacionada con el título que lo representa, enfatiza en la risa, en lo cómico y en lo burlesco de la obra, sobre todo, desde la figura del inquisidor. Para ello los autores acuden a las categorías usadas por Bajtin para referirse a lo cómico: *lo bufonesco*, *lo burlesco* y *lo grotesco*. Esto lo llevan a cabo a partir del estudio de la degradación del inquisidor, a propósito de que su papel ha sido revertido en la Cartagena que habita y termina convertido en un bufón ante la Plaza Pública. Del mismo modo, exponen que Mañozga representa una institución que ha perdido todo crédito y su misma estampa es el de reflejo de cualquier cosa menos la de un importante vicario de la Inquisición, lo que sugiera un personaje que ha caído en desgracia siendo el eje central de una comedia en la época colonial. El artículo, corto y conciso, hace una buena lectura de lo cómico desde la configuración del personaje principal en concatenación con los demás personajes y las acciones narradas, en donde la idea de brujería y el interés por su exterminio determina el devenir de Mañozga y otros allegados actorales a la trama.

*

Biografía de un cimarrón aparece por primera vez en 1966. Desde su publicación, según Rowlandson (2012), generó gran conmoción e interés en los estudiosos de los temas que contiene: Cuba, la esclavitud, la guerra, la religiosidad y el deseo de libertad, entre otros. Asimismo, a partir de su debut, fue una obra que comprendió varias posibilidades de lectura. Diferentes ejes de análisis se acercaron de inmediato para entablar un diálogo directo con su contenido y acervo histórico-cultural. Su mismo progenitor, Miguel Barnet, la asoció con la caja de pandora, aseverando que los elementos y referentes culturales que contiene son tan variopintos y definitivos en el devenir de la historia de la isla, que representa muy bien la cubanidad y varios de los hechos históricos más trascendentales. Rowlandson en el prólogo que hace para la edición de Ayacucho de 2012, cita las palabras del mismo Barnet en relación con su obra:

Esta seduce e intriga al historiador de la esclavitud, de la historia colonial de Cuba y de las guerras de independencia, así como al historiador o politólogo que se ocupa de la historia cultural de la Cuba revolucionaria de los sesenta. De la misma manera, al crítico literario y al académico universitario que exploran la teoría literaria, los acertijos narrativos borgianos, los narradores falibles y la problemática de la mimesis (2012: XX).

Como lo expresa el autor, la obra se ocupa de varias aristas históricas y narrativas relacionadas con la idiosincrasia cubana, y seduce a un número significativo de interesados en los procesos culturales y manifestaciones artísticas de la Isla y del Caribe.

El hecho de que la propuesta narrativa de Barnet centre su interés en la reconstrucción de las vivencias de un cimarrón y de cómo este expone el contexto que vivió, sugiere la necesidad de explorar varios aspectos relacionados con lo que Fernando Ortiz llamó lo afrocubano, su entorno cultural y el papel que cumplió el encuentro de diferentes perspectivas de mundo en un mismo contexto. Verbigracia, lo afro, las creencias religiosas, las relaciones de poder y los deseos de los individuos y de las comunidades hacen parte del conglomerado de aspectos a tener en cuenta para entender los fenómenos idiosincráticos alrededor de los temas que consolidan la obra de Barnet. Esta, como propuesta literaria o etnográfica, significa mucho más que un libro que cuenta la

experiencia de una sola persona que ha vivido suficiente. Es, por el contrario, el corazón de lo afrocubano y parte de la historia de un país entero que plasma realidades que definieron y definen su actual panorama, como lo hicieron, en su momento, Fernando Ortiz y Antonio Benítez Rojo desde sus obras de corte antropológico, y Alejo Carpentier, Lezama Lima y Lydia Cabrera, entre otros, desde su narrativa.

Sobre *Biografía de un cimarrón* la mayoría de estudios y análisis que se han hecho recaen, precisamente, en la piedra angular de su género: el testimonio. Sobre este aspecto, Barnet (1997), en “La novela testimonio. Socio-Literatura”, hace alusión a la genética y nomenclatura de su obra, y precisa que, lejos de cualquier interés artístico-literario y, ante todo, gracias al trabajo que adelantaba con Montejo sobre ritos yoruba y la vida en los barracones, logró encaminar su proyecto sin pensar en escribir una novela. En consecuencia, el autor cubano denomina su producto investigativo como relato etnográfico, novela realidad o novela testimonio,² en donde el elemento real, desde la versión del relator es fundamental y se sobrepone al artefacto ficcional que tradicionalmente respalda a la narrativa de largo aliento.

En palabras de Barnet: “La maldita palabra novela me oprimió bastante. Mis intenciones se resquebrajaron a veces, porque yo me negaba a escribir una novela. Lo que yo me proponía era un relato etnográfico y así fue que subtulé al *Cimarrón*” (Barnet, 1997: 802). De tal manera, la obra del autor, por sus características híbridas y desde su apreciación, difícilmente se puede relacionar en todos sus aspectos con el género novelesco. En la obra, el hecho de que haya un actor real como voz narradora, que presenta el contenido desde sus vivencias y la memoria colectiva, hace que el aspecto ficcional se difumine y se acerque más a los géneros que usan el testimonio y la realidad como fuentes de información o excusa argumental.

Sobre lo anterior, Rossana Nofal (1992) escribe “*Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet. “La construcción de una voz””, en el que muestra, en directa relación con

² Barnet alude a la novela-testimonio como: “proponerse un desentrañamiento de la realidad, tomando hechos principales, los que más han afectado la sensibilidad de un pueblo y describiéndolos por boca de uno de sus protagonistas más idóneos” (1997: 803-803).

la apreciación de Barnet, cómo en la obra se desarrolla la consolidación de la voz del narrador a través de la exposición de hechos “reales” contados por el testigo a propósito de la vida que llevó en Cuba como esclavo prófugo, soldado de guerra y trabajador del campo, durante varios años de los siglos XIX y XX. En su disertación, Nofal analiza la estructura del discurso del afrocubano y expone cómo su testimonio se hace representativo para un grupo social que siempre estuvo tercerizado de acuerdo con sus condiciones, y aleja el entramado narrativo de una intención meramente creativa y ficcional por parte del autor cubano.

En concordancia con Nofal, Eduardo Heras León (s.f.), en su artículo “El cimarrón revisitado”, habla de aquellos elementos de la obra que más llaman la atención, como el uso de un lenguaje particular por parte de un narrador en primera persona, que fortalece la sensación de que se lee un testimonio etnográfico en forma de novela. La obra de Barnet, entonces, se posiciona como una propuesta que rompe con el estereotipo narrativo tradicional, en donde la ficción representaba el elemento principal de lo narrado, y se mueve hacia aguas de una “nueva” literatura que ya había dado sus primeros pasos en Latinoamérica con obras como *La vorágine* (1924), *Doña Bárbara* (1929) y *Mancha de aceite* (1935), pero sin consolidar el testimonio de un tercero como eje principal de la narración. Este artefacto narrativo que destaca en la obra de Barnet, en la literatura de finales del siglo XIX y principios del XX en nuestro continente, tuvo protagonismo al utilizar el lenguaje autóctono de las regiones recreadas por dos razones: primero, con el costumbrismo había una especie de intención por consolidar un proyecto de nación que ayudara a crear una “identidad” que fortaleciera las credenciales de las repúblicas nacientes; y, segundo, como sucedió en la obra de Rivera, por ejemplo, se usó para imprimir un efecto de realidad que llamara la atención sobre los hechos narrados en los que había una posible intención de denuncia. Así, en *Biografía de un cimarrón* se observa el uso de un lenguaje específico que favorece el efecto que consolida lo narrado como gesta de una versión fruto de la realidad de un individuo y de su comunidad:

Es posible que en la historia de la literatura existan muchos ejemplos del empleo de un lenguaje que sin acudir al gastado expediente de localismos y coloquialismos del habla popular, caractericen una personalidad, un pueblo, toda una cultura: José María Arguedas con el protagonista quechua de su

gran novela *Los ríos profundos*; Juan Rulfo, con sus campesinos mexicanos de *El llano en llamas* y *Pedro Páramo*; Guimaraes Rosa, con sus jagunzos de Gran Sertón Veredas; y Onelio Cardozo, con los campesinos y pescadores cubanos que cobran vida en sus mejores cuentos. A esta lista de colosos hay que agregar, con todo derecho, a Miguel Barnet con su *Cimarrón* (Heras León, s.f.: 5).

A pesar de la alusión a la importancia del lenguaje y su función documental, el artículo de León no hace referencia al tema central de esta investigación, las prácticas mágicas, pero sí es relevante por el énfasis que hace en el personaje principal y en la versión que este presenta de la Cuba de los siglos XIX y XX. El testimonio de Montejo muestra cómo en su tránsito por una Cuba cambiante siempre tuvo contacto con manifestaciones culturales en las que la brujería estaba presente; y que él mismo, desde la palabra de un espectador de primera línea, asegura que lo visto era “positivo” porque él lo “vide”. Así, más allá de que el artículo no enfatice en el tema de lo mágico, sí recalca el valor testimonial de la obra en su presentación de los hechos, dando fe de que lo narrado tiene un alto índice de verosimilitud por la naturaleza de la obra, según su mismo autor: novela-testimonio. En esta se torna fundamental la supresión del yo del autor, del escritor al estilo de los grandes novelistas de la historia, para “despojarse de su individualidad, sí, pero para asumir la del informante, la de la colectividad que éste representa” (Barnet, 1997: 804). En este tipo de ejercicios de investigación y escritura, para el caso que nos compete, la subjetividad del artista pierde protagonismo desde la intención creadora mediada por Barnet, quien funciona como puente entre la versión del cimarrón y el público lector. La palabra del otro, en tanto que surge desde un testimonio contado de la manera más fiel posible, es lo que valoriza el producto cultural creado.

Una de las más interesadas en la composición de Barnet y su carácter testimonial es Elzbieta Sklodowska (2002), quien, en su artículo “Miguel Barnet y la novela testimonio”, habla específicamente del tema referido en el título del texto, destacando que la obra, más allá de lo testimonial, ha sido varias veces vinculada con el género picaresco “reparando sobre todo en las características del protagonista-narrador (su marginalidad y calidad de anti-héroe, su humorismo plebeyo)” (2002: 800). También asegura Sklodowska que Antonio Gómez Moriana propuso una estructura de la obra de Barnet similar a la de *Lazarillo de Tormes*: “discurso prologal (metadiscurso) le sigue el relato de la vida, en el

que predomina el pretérito, con ‘digresiones en que la alternancia pasado/presente muestra actitudes cambiantes en el proceso de toma de conciencia del sujeto enunciador’” (2002: 801). No obstante, estas apreciaciones, respetables y quizás válidas para algunos, apuntan a una lectura de carácter anacrónico que no tienen nada que ver con la puesta en escena del escritor cubano, y que son discusiones que no aportan mucho en cuanto a su estudio. Más bien, estoy de acuerdo con aquello que propone la misma Sklodowska sobre denominar a la obra como “discurso autobiográfico mediatizado” (801); puesto que, el trabajo etnográfico del autor y su intervención se refleja en su destreza narrativa, con la que organiza y prepara la versión ofrecida por el informante. Afirma Sklodowska:

En la obra de Barnet, la mediación entre el discurso etnográfico y el testimonial proviene de la práctica discursiva no-literaria, o sea, de la entrevista etnológica. Sus ensayos tienden a demostrar la posibilidad de una armoniosa conciliación de estas dos formas discursivas (la literaria y la científica) y de dos sensibilidades distintas a través del uso de estrategias y capacidades específicas: la eliminación del ego del escritor, una excelente comunicación con el entrevistado, el conocimiento de la época y la natural habilidad del editor para captar las sutilezas del habla (2002: 801).

En el mismo texto, pero en el acápite siguiente titulado “El valor reivindicador de la novela testimonial”, la autora señala que la propuesta de Barnet es “entendida como la reivindicación de la gente sin historia” (2002: 802). A propósito de esto, la autora plantea una falacia en la que afirma que *Biografía de un cimarrón* es una obra que reivindica a la gente sin historia. De entrada, se equivoca al anular al protagonista de la obra considerando que comienza a existir y a tener memoria gracias a Barnet, lo que es totalmente falso, puesto que el hecho de que no haya un reconocimiento académico, editorial y comercial no quiere decir que el afrocubano, el cimarrón y demás “minorías”, según la perspectiva, no tengan historia ni hagan parte de ella. A este respecto, en su tesis doctoral, Farouk Caballero (2016) analiza el tema del testimonio desde la función del mediador, escritor/autor, etnógrafo o antropólogo, y critica la postura que medió a finales del siglo pasado en lo concerniente a que, si no es gracias al mediador editorial, narrativo o académico, quien ha vivido las experiencias narradas (el testimonio), por no hacer parte de un engranaje mercantil y mediático, no tendría voz, o, peor aún, no existiría, lo que se ha reformulado últimamente en los estudios humanísticos. Afirma Caballero que “en esta

misma vertiente analítica, Elzbieta Sklodowska, cuyas precisiones son muy acertadas generalmente, falla al utilizar la figura del ventrílocuo para catalogar la relación del autor con el testimoniante. Más allá de ubicar al ser humano marginal como muñeco inanimado, desconoce la vitalidad de su relato oral” (2016: 30). Lo demás, referente a resaltar lo sucedido a un individuo que, en la medida de lo posible, representa a una comunidad, es harina de otro costal. Es más, es parte de otras versiones de la historia que son menos contadas y menos oficiales que otras, según la tradición académica e institucional, que precisamente la obra de Barnet quiere intervenir.

El valor del estudio de Sklodowska es el planteamiento de preguntas que tienen que ver con la investigación y estudio de las culturas aborígenas y afroamericana sin caer en la perspectiva manipuladora o represiva, en donde plantea como respuesta la obra de Barnet, de Guillén y Arguedas, de Poniatowska, entre otros. En este punto, toma relevancia en la discusión el término subalterno,³ en donde el mismo es despectivo en relación con lo que la autora refiere, y con el que debería replantearse la puesta en escena del panorama social de aquellos que por motivos institucionales y de roles de poder han sido marginados y se han visto en disminuidos en el cumplimiento de sus derechos.

En la misma dirección, la novedad de la obra en lo concerniente al híbrido antropológico y literario causó tal revuelo que se generó una fuerte discusión teórica alrededor de su naturaleza. Según Luisa Campuzano (2019), en su texto “*Biografía de un cimarrón*, la novela testimonio de Barnet”, la propuesta del cubano hace parte de un fenómeno literario, etnográfico y humanístico que se produce en la isla caribeña, en las décadas del 60 y 70, en las que se genera gran cantidad de obras de carácter netamente cubano, por decirlo de alguna manera. Es decir, en los que los temas de la revolución, el Caribe, la negritud, la libertad y la religión, entre otros, son los ejes centrales de dichas obras, trabajándolos desde la etnografía:

³ Sobre el término comúnmente usado para aludir a las minorías, subalternos, hay que referir que la palabra puede leerse en dos direcciones: 1) desde la acepción que hace alusión en términos jerárquicos a quien está por debajo de alguien o algo en un orden establecido de roles sociales o laborales, etc.; y 2) desde la designación que se ha hecho a las minorías violentadas y sin los mismos privilegios de otros, presentados como inferiores, por ejemplo, los esclavos o indios como animales, bestias, salvajes, etc., bajados de la categoría de hombres o seres humanos. En este trabajo cuando se haga alusión al término, se hará teniendo en cuenta la primera posibilidad de lectura expresada antes.

Al constituirse a comienzos de los sesenta el Instituto de etnología y Flokllore, dirigido por Argeliers León y del que sería asesora Calixta, surgen dos proyectos destinados a preservar, no solo por razones científicas, sino también por su carga política, la cara oculta de zonas marginales a la experiencia de grupos olvidados a los que los investigadores aplicarían instrumentos rigurosamente diseñados para obtener historias de vida (Campuzano, 2019: 12).

Por su parte, Amy Fass Emery, en su obra *The Anthropological Imagination in Latin American Literature* (1996), en el capítulo “The voice of the other: Antropological Discourse and the Testimonio in *Biografía de un cimarrón* y *Canto de sirena*” presenta un análisis sobre la voz del “otro” en términos antropológicos con base en la teoría testimonial aplicada a la obra de Barnet. Además, analiza el papel del etnógrafo en cuanto al “yo” como mediador, quien, en definitiva, “da la voz a los sin voz”, es decir, a los subalternos; otra de las particularidades del género testimonial, y que ya se comentó en el apartado sobre Sklodowska. El crítico concluye que la función de Barnet no es solamente literaria, editorial o cultural, sino que, por el contrario, tiene un valor patrimonial imprescindible, por aquello de mostrar, de hacer visibles versiones de la historia que están ocultas, que no han sido contadas y que se asume, desde lo institucional, que no existen o no son relevantes. Asimismo, Emery expone un análisis de la cultura cubana a partir del testimonio del subalterno partiendo de la obra de Barnet, en armonía con obras de Carpentier y Arguedas. De igual forma, Rosemarg Geisdarfer (1990), Stephan Hart (1999), José David Saldivar (2000) y Danna Bickford (2008), entre otros, realizan sus respectivos estudios en lo referente a los subalternos, “la voz del que no tiene voz”, el testimonio y el papel del antropólogo a partir de la obra de Barnet, lo que ya se ha discutido suficientemente, y que se distancia claramente de nuestro objeto de estudio.

En lo concerniente a lo anterior y haciendo alusión a la entrevista mentada antes, “Un poeta con oficio de etnólogo”, el mismo Barnet afirma:

yo he tratado en mis libros de dar una versión de la idiosincrasia del cubano, y son dos cosas fundamentales las que he intentado plasmar: primero una saga de lo cubano a través de la llamada ‘gente sin historia’ y, en segundo lugar, la historia de las migraciones porque creo, como Orlando Peterson, que el oficio principal del hombre del Caribe ha sido la migración (1993: 213).

La relevancia de la cita radica en el carácter de honestidad que expresa el autor cuando habla de intentar plasmar lo cubano: aquello que, en la medida de lo posible, representa a un grupo étnico que se identifica o es identificado con Montejo y su historia. El valor agregado de la obra está, como se ha enunciado antes, en la noción de verdad que imprime el narrador a los hechos que cuenta, en donde el “puente comunicativo” entre la fuente de la información y el receptor demuestra su destreza para documentar, ordenar e imprimir la versión que sale a la luz. A este respecto, Barnet como etnógrafo expresa que prefiere que “el informante”, como se le llama a quien cuenta sus historias, o “pataquies”, como se le dice en Cuba a las historias religiosas traídas de las diferentes culturas del África, se explye y fluya de acuerdo a su interés de carácter para llevar a cabo el trabajo de edición.

En su experiencia con Montejo, Barnet en la entrevista “Ni epígono de Oscar Lewis ni de Truman Capote” realizada por Janko González C. (2007), resalta que hubo momentos de efervescencia narrativa cuando se tocaron temas personales, logrando horas seguidas de entrevistas favorables para la empresa del etnógrafo: “y va a exigirte hasta un micrófono, porque estamos tocando la fibra más sensible del ser humano, su vida, su historia, sus avatares: Y la gente quiere contar su vida y nosotros no somos más que una caja de resonancia” (Barnet, 2007: 98).

Barnet aclara, a propósito de los trabajos de índole similar a su producto, que “hay que ser editores sensibles e inteligentes. Ahí está la clave: los valores epistemológicos y los valores estéticos, si no conjugas esos valores, en mi opinión modesta, no hay discurso científico” (2007: 103). Considera, además, que este tipo de casos, como los de su obra, propios de la antropología, se deben trabajar de manera diacrónica y no sincrónica, porque, ha sido quizás lo que faltó a los grandes maestros de dicha ciencia, que no lograron desarrollar de manera superlativa historias riquísimas en contenido y cruciales para el desarrollo cultural de pueblos enteros en el medio etnográfico y narrativo para darles mayor alcance:

Ellos vieron los aspectos etnográficos sincrónicos, ellos vieron el fenómeno perse (sic) con una especie de neo positivismo muy arraigado, pero no fueron a esa otra dimensión a la que sí fue Lidia Cabrera con sus cuentos negros en el monte y al que trató de ir Oscar Lewis (Barnet, s.f.: 105-106).

El escritor comenta sobre el carácter ficcional de su creación, enfatizando que él no hace ficción, sino que lleva a cabo un proceso totalmente diferente en donde decanta, estructura y arma contenidos semánticos; y marca una diferenciación con la antropología tradicional en la que se registran historias desde la búsqueda del imperante sesgo de la “objetividad”. En palabras del autor:

Si tú reproduces directamente su discurso el texto va a carecer de sentido, porque la imaginación no es depositaria sólo del científico social o del escritor (...). El antropólogo, en general, cuando es muy frío, convencional, académico, ortodoxo, se espanta y piensa que el informante ha transgredido los límites y se ha ido por la tangente (2007: 97).

Entonces, la naturaleza de *Biografía de un cimarrón* representa un gran valor en el estudio del tema principal de esta investigación por su carácter híbrido entre antropología y literatura. De igual forma, en el sentido estricto de su composición, lo antropológico juega un papel relevante en la presentación de una versión de la historia de Cuba con la que se identifican varios hechos acaecidos y grupos étnicos determinados, y lo literario permite reconstruir y ordenar la historia del personaje principal dentro de un contexto plenamente identificado y de acuerdo a una estructura narrativa. Además, la obra conjuga en su contenido alusiones constantes a las prácticas mágicas, religiosas y culturales que el protagonista describe a través de su experiencia. Las enunciaciones a propósito del tema de interés emergen desde el discurso antropológico, pero, por su inmensurable grado de simbología y su relación directa con la cosmogonía y los sistemas de creencias, se introduce en los campos de la literatura que se alimenta de imaginarios y lucubraciones que abrazan la imaginación.

Sobre otros temas de la obra, Roberto González Echeverría, en “‘*Biografía de un cimarrón*’ and the Novel of the Cuban Revolution” (1980), analiza cómo el discurso de Montejo expone algunos de los acontecimientos más relevantes de acuerdo con el episodio de liberación de la Isla. En este artículo, González trata temas como la literatura, la ficción, el testimonio, la colonia, la antropología y la idea de revolución entre otros; temas que se

irán trabajando en esta investigación de acuerdo con la necesidad, pero siempre, concatenados con el tópico de lo mágico y lo brujo. Al igual que González, Michael Zeuske (1998) hace un estudio histórico “El Cimarrón y las consecuencias de la guerra del 95. Un repaso de la biografía de Esteban Montejo”, con base en archivos que datan de principios del siglo XX y los compara con la versión de Montejo, para analizar los puntos que convergen y distan según la historiografía de acuerdo con los acontecimientos propios de la guerra de independencia. Zeuske busca, por medio de la obra de Barnet, ampliar la versión histórica que hay sobre lo acontecido en Cuba en dicha época, pero, sobre todo, pretende examinar el porqué de los vacíos temporales que hay en el discurso del cimarrón a propósito de acontecimientos políticos y definitivos para el devenir de la Isla. Finalmente, procura conocer la perspectiva del autor a la hora de llevar a cabo la escritura de la obra.

Finalmente, sobre el tema que nos compete en este estudio, uno de los trabajos que destacan sobre las creencias religiosas en la obra de Barnet es el de Jean Pierre Tardieu (1986): “Religion et croyance populaire dans «*Biografía de un Cimarrón*» de Miguel Barnet ou refus à la tolérance”. Tardieu hace un análisis del discurso de Montejo sobre las creencias de los afrocubanos en cuanto a catolicismo y creencias de origen africano, y cierra su texto con un pequeño apartado que se enfoca en la brujería describiendo algunas alusiones sobre esta y en cómo funciona como medio de revancha en el contexto de la esclavitud. El crítico francés advierte el sincretismo del cimarrón:

Si le militantisme révolutionnaire d'Esteban le met en garde contre les excès de certains prêtres qu'il aura tôt fait de considérer comme inhérents au christianisme, notre personnage ne rejette pas pour autant toute religion. Nous avons même vu qu'en définitive il ne rejette pas le Christ en lui-même, bien qu'il soit rebuté par certains dogmes (Tardieu, 1986: 115).

Montejo se sentía más cercano a la cultura africana y a sus costumbres que a la religión de índole española, lo que es apenas normal por sus raíces y su condición en Cuba. Por ello, su discurso se inclina claramente hacia la herencia africana, como lo refiere Tardieu: “Et sur ce plan, il n'hésite pas à affirmer que «los dioses más fuertes son los de África»” (1986: 115). De igual forma, en su artículo, el investigador francés rastrea

algunas de las prácticas africanas expuestas en el relato de Montejo y muestra cómo las instituciones administrativas y dominantes permitían hasta cierto punto el uso de dichas prácticas. En su trabajo, Tardieu señala la brujería dentro del sistema de creencias del Montejo, y recalca la prudencia con que se expresa sobre dicha práctica. Afirma el crítico francés:

L'autobiographie d'Esteban Montejo renferme d'intéressantes indications sur la sorcellerie pratiquée par les Noirs «bozales» et leurs descendants. Elle apparaît comme une pratique quotidienne, une sorte de relation personnelle avec le sacré. Esteban adopte un comportement d'une extrême prudence vis-à-vis de la sorcellerie, à tel point que l'on peut mettre en évidence un certain souci d'objectivité (1986: 122).

Esta aseveración de Tardieu constata lo mencionado antes, pero, cierra con una alusión, “cierta preocupación por la objetividad”, que debe matizarse, precisamente, por la influencia cultural a la que se enfrentó Montejo, y debido a su situación como fugitivo en pro de la supervivencia. Sin más reparos, el trabajo de Tardieu se convierte en un fuerte pilar para llevar a cabo esta investigación, porque sugiere la dirección a tomar, señalando las vías ya recorridas y generando inquietud de acuerdo con el tema de la brujería y las creencias religiosas en la obra de Barnet y, por qué no, en la de Espinosa.

En fin, hasta donde se ha podido observar, y realizando una lectura de las fuentes expuestas, es posible asegurar que *Biografía de un cimarrón* no ha sido estudiada en profundidad en lo concerniente a su contenido mágico-religioso. Los estudios existentes, como el de Tardieu, realizan un análisis de los elementos culturales de carácter afro, obviamente relacionados con la religión, pero en términos individuales, es decir, sin plantear la relevancia de dichas prácticas dentro del desarrollo social de los pueblos inmiscuidos y el devenir de los personajes que se relacionan con esta en la obra. En esta dirección, la editorial Biblioteca Ayacucho de Venezuela, en 2012, reproduce una edición de *Biografía de un Cimarrón*, la que será tomada en cuenta para la realización de esta investigación. Esta edición está acompañada por una serie de estudios de carácter antropológico que se centran en los temas religiosos que sobresalen en la obra, pero lo hacen de manera aislada, sin entablar un diálogo directo con los contenidos de la narración.

2- Mito, magia, religión

“El hombre es tal como es hoy porque ha tenido lugar ab origine una serie de acontecimientos”.
(Eliade, 1992: 99)

Lo mágico, lo “sobrenatural”⁴ y lo brujeril son temas que a lo largo de la historia se han relacionado con el desarrollo cultural del ser humano. En Europa, América y los demás continentes, a pesar de que los avances científicos y la consolidación de la razón soportan la existencia, pueblos enteros entienden y dan sentido a su mundo natural por medio de sistemas culturales asociados con lo esotérico, la superstición y la fe, en donde hallan un referente de respuestas y de orden. Uno de estos pueblos multiculturales, por ejemplo, es el caribeño, que destaca por mantener vivas creencias y prácticas que se asocian claramente con lo mágico y con manifestaciones ancestrales de diferentes procedencias. Desde esta particularidad de la gente del Caribe surgen, se mantienen y propagan prácticas idiosincráticas, culturales y artísticas que sacan a relucir aquello que tiene que ver con su diversidad y riqueza étnica. Como ejemplo de estas expresiones tenemos la literatura que, como las otras artes, representa realidades humanas recurriendo a la ficción o *mimesis* para mostrar sistemas culturales, invitar a la reflexión sobre temas específicos, denunciar algún hecho histórico reprochable, o para, quizá, solo amenizar la vida, entre otras funciones. Así pues, en pro del objeto de estudio de esta investigación, Germán Espinosa y Miguel Barnet, cada uno desde su propio estilo y objetivo artístico y cultural, presentan dos obras que recrean el Caribe y sus gentes en diferentes épocas de la historia, y con ellas involucran un tema que se hace transversal en la trama y, si se mira con cuidado, en la realidad cultural de los pueblos que representan: la brujería.

El tema de la brujería, la cual es asociada desde hace siglos con la magia, ha sido recurrente en el escenario social y cultural de muchos pueblos a lo largo de la historia. Esto

⁴ Este es un término que se debe manejar con cautela porque, por lo general, cuando se acude a él, se hace en función de referir algo que está por fuera de la naturaleza, lo que podría ser improbable si nos ponemos rigurosos a propósito de la etimología de la palabra. El vocablo debería ser usado entrecomillas “sobrenatural” porque hace alusión a algo que se desconoce desde la lógica científica, por ende, se le da una explicación que desborda las posibilidades de la ciencia. Expresa Russell: “Sin duda, todo lo que existe debe ser natural, independientemente de que la ciencia pueda o no demostrar su existencia” (1998: 18).

lo sabemos gracias a la existencia de creencias que perviven en el imaginario colectivo⁵ de los pueblos y que escalan hasta ser parte de su realidad cultural. También, por medio de documentos históricos y obras de carácter literario que han plasmado el uso y la “existencia” de prácticas que dentro del plano de lo material u objetivo son difíciles de explicar, pero que logran acercar a las personas o personajes que acuden a ellas a objetivos específicos que de otra manera no son realizables. Ejemplos de esta apreciación aparecen en obras milenarias como *La Odisea*, *La Ilíada*, *Medea*, *El asno de oro* y *La biblia*, entre muchas otras. En estas y otras más, las alusiones a lo mágico o “sobrenatural”, en la mayoría de casos, se realiza en función de poderes prodigiosos en los que intercede una deidad, una habilidad especial o un conocimiento que, por lo general, no es compartido por un gran número de personas. Dentro del grupo humano que participa en dicha tradición, la magia hace parte de la naturaleza cultural y del sistema de creencias sin representar *per se* algo negativo.

Hacia la alta Edad Media, los pueblos dominantes relacionaron lo mágico con lo demoníaco y lo malvado. A partir del dogma religioso, trataron de entender y explicar aquello que estaba por fuera de la norma, lo que resignificó lo concerniente con la magia, lo “sobrenatural”, las prácticas culturales diferentes y creencias de otras índoles en función de la moral cristiana. En la época moderna, sobre todo, con el despertar de la curiosidad y la búsqueda de la verdad a través del método científico y la razón, desde disciplinas de diferente naturaleza se trató de estudiar el tema, llegando a posibilidades de interpretación que lindaron con la alquimia, la astrología, la matemática, la hipnosis, entre otras, que tuvieron ciertos seguidores y, por supuesto, detractores. A partir de este panorama y teniendo en cuenta otros elementos que se tratarán más adelante, con el interés por dilucidar las creencias que en muchos pueblos existen en función de lo mágico y lo “sobrenatural”, los antropólogos, historiadores y sociólogos, entre otros interesados,

⁵ “La identidad individual y colectiva se afirma, no a través de la pertenencia a determinado grupo como sucedía entre los primates, sino por y en el conjunto de hilos noológicos que atan al individuo con su parentela real y mítica y que proporcionan a la cultura su identidad singular” (Morin, 2005: 136). En esta intervienen, más que el nombre y el parentesco, la carga cultural del grupo humano al que pertenece el individuo, el pasado, las creencias, los símbolos con que se identifica, el mito y el orden compartido de la realidad.

encaminados hacia una profesionalización de la materia, se involucraron en el estudio de la esencia y la naturaleza de las prácticas humanas y sociales que se relacionan con el tema.

*

Cuando se piensa en la magia, por lo general, se establecen relaciones con lo fantástico, lo artificioso, lo irreal y lo intangible. Según Gersi, la magia es “un ritual [...], una ciencia puramente natural que desafía las leyes científicas actuales. Es el arte de hacer posible lo que no parece serlo” (1994: 60). El autor eslovaco invita a “no negar lo que no podemos entender con nuestra lógica y lo que nuestros ojos no pueden ver” (Gersi, 1994: 60). Empero, ¿la magia es realmente aquello que define Gersi?, y ¿esta definición abarca las diferentes realidades humanas que tienen la posibilidad de la magia dentro de su sistema de creencias y su concepción del mundo?

Para contestar estas preguntas hay que tener en cuenta que antes de los estudios antropológicos modernos encontramos varias referencias a la magia, como se enunció antes: textos bíblicos que hacen alusión al poder de los hechiceros en diferentes historias presentadas en el Antiguo y Nuevo Testamento, obras literarias donde los hechos de carácter prodigioso acompañaban héroes y guerreros en sus hazañas, mitos de diferentes pueblos a lo largo del planeta y de los tiempos que explican el devenir del hombre y de la naturaleza a partir de sucesos mágicos, entre otros. Estos relatos y vestigios culturales están empapados de elementos que apuntan a, como lo expone Morin, “fenómenos fundamentales vinculados con la aparición del hombre imaginario” (2005: 87), que también complementan y se asocian con lo humano y biológico como la muerte y la existencia (Morin, 2005).

Antes del estudio académico del tema, en los acercamientos al tema de lo mágico, por lo general, mediaba una perspectiva unidireccional. Es decir, se realizaba una lectura que dependía de quién y cuándo se realizaba el acercamiento a la materia, como sucede con el caso de la religión dominante en Occidente; lo que se quiere evitar en esta investigación. Así que, para llegar a un consenso, en la medida de lo posible, es fundamental tratar de entender dicho tema desde la esencia natural del ser humano,

verbigracia, desde el estudio antropológico que busca dilucidar el mundo cultural del hombre tradicional, del hombre primitivo, en el que, para su análisis, se aísla de toda carga cultural que pueda influir en una u otra manera de valoración.

Entonces, antes de continuar con el tratamiento de las obras objeto de esta investigación, es indispensable esbozar un acercamiento teórico a definiciones clásicas y fundamentales sobre el tema central de este trabajo: las prácticas mágicas, específicamente la brujería, en los contextos narrativos a analizar, el Caribe neogranadino (me refiero a la época cuando Colombia se llamó Nueva Granada, del siglo XVI a principios del siglo XIX) y la Cuba de finales del siglo XIX y de la primera mitad del XX. En este sentido, vale la pena plantear un par de preguntas complementarias a las anteriores que, respondidas, en la medida de lo posible, ayudarán a dirimir un norte que oriente el estudio de las obras a analizar, estas son: ¿qué es la magia?, ¿cuáles aspectos influyen en el concepto e idea de la magia?, ¿cuál es la influencia de la magia en las prácticas humanas de carácter tradicional y cultural?, ¿cuál es la relación de la magia con la brujería?, y ¿qué es la brujería?

Las ciencias sociales nos han demostrado que contestar estas preguntas resulta, desde varias posturas, teorías y esfuerzos, un trabajo arduo y llegar a una respuesta exacta, definitiva y universal, es absolutamente complejo, por la amplitud de los temas y lo que estos pueden significar. Entonces, para tratar de llegar a una posible solución de las inquietudes planteadas debemos empezar por revisar lo que se esboza a mediados del siglo XIX en las primeras cátedras relacionadas con la ciencia de la religión en Suiza, Francia, Holanda y Gran Bretaña. Desde la antropología, sobre todo, se indagó sobre el tema de lo mágico y lo religioso a partir de pioneros como Max Müller y Edward Burnett Tylor. Estos estudiosos, en medio de sus intereses, empiezan a formularse preguntas similares a las expuestas antes, relacionadas con las dinámicas culturales de grupos humanos y sus necesidades, y con las posibles explicaciones a procesos de carácter antropológico y social que tienen que ver con la interacción entre hombre y naturaleza.

En Inglaterra, Edwar Burnett Tylor (1981)⁶, como precursor en los estudios sobre el tema, plantea que para el hombre primitivo la magia establece sus bases en ideales tomándolos como reales y considerando que algunas relaciones que se dan en el pensamiento también ocurren en el mundo real. Es decir, hay una especie de convencimiento, parece que inconsciente, sobre lo que se cree. Afirma el autor británico que, a partir de esta indistinción, surge la necesidad por parte del hombre primitivo de explicar aquello que experimenta en dos planos: en el de la realidad y en el mental, para de alguna manera satisfacer la necesidad de respuestas. Tylor (1981), basado en dicha necesidad y en las dinámicas culturales de los grupos tradicionales, relaciona la magia con la religión y esboza su definición mínima de esta como: la “creencia en seres espirituales”; que, según Apud, surge “como producto de la especulación en torno a la naturaleza de determinados fenómenos fisiológicos y psíquicos, sobre los cuales el primitivo establece distinciones erróneas que no contemplan la diferencia entre lo real y lo imaginario” (2011: 4). Esta apreciación se realiza a partir de la mirada externa del científico, en la que no hay una apropiación de la esencia y el espíritu de dichas creencias fundamentales en el pensamiento del hombre primitivo con las que pretende dar sentido a su mundo. Por esta razón, Tylor (1981) trata de entender cómo funciona el sistema cognitivo del hombre primitivo, para acercarse a su realidad y comprender la magia como posibilidad tácita dentro de un mundo en el que todo es posible. A partir de esta lógica, el autor explica la magia y se plantea, de entrada, una relación con los entramados religiosos: doctrinas, rituales, seres divinos, dioses y relaciones de poder, acciones maravillosas, como si la magia estuviese intrínsecamente conectada con las creencias de los seres humanos.

El aporte del antropólogo inglés expone un acercamiento a una explicación de lo mágico y lo religioso relacionado directamente con el concepto de mito, en el que se trata de esclarecer un interrogante de carácter metafísico y “sobrenatural”, en el que personajes y objetos especiales cumplen funciones extraordinarias. Es decir, el otro plano de lo material u objetivo ofrece elucidaciones de naturalezas diversas, que terminan definiendo los sistemas cognitivos y culturales de respuesta dentro de un conjunto humano

⁶ Se hace alusión a la obra *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, publicada en 1871.

determinado. Por fuera de este plano, las razones dadas, las creencias y demás particularidades no tienen el mismo sentido, o, sencillamente, no tienen razón de ser. Lo mágico aparece como elemento esencial dentro del imaginario colectivo de los pueblos y, como catalizador de respuestas imposibles de generar por medios materiales, decanta en los rituales religiosos que organizan el sistema de creencias y se encargan de sacralizarlo y transmitirlo. Esta forma de concebir la magia en relación con la religión y los rituales humanos puede ayudar a entender el porqué de la constante alusión a lo extraordinario o lo mágico en la obra de Barnet, *Biografía de un cimarrón* (1966), como realidad del pueblo afro, verbigracia:

Hay gente que dice que cuando un negro moría se iba a África. Eso es mentira. ¡Cómo va irse un muerto para África! Los que se iban eran los vivos, que volaban muchísimo. Una raza brava que los españoles no quisieron traer más, porque no era negocio. Pero los muertos, ¡qué va! Los chinos sí, ellos morían aquí, por lo menos eso contaban, y resucitaban en Cantón. Lo que les pasaba a los negros, que es lo mismo ayer que hoy, es que el espíritu se iba del cuerpo y se ponía a vagar por el mar o por el espacio (Barnet, 2012: 89).

En el caso particular, muy propio de la santería cubana y de todo lo que significa la transculturación en la isla, no se puede explicar dicha alusión a la capacidad de volar de algunos hombres por su complejidad y porque no hay estudios o evidencias científicas que lo avalen. Y, a pesar de que hay documentos históricos, literarios y oficiales que hablan de dicha facultad, la base de las afirmaciones realizadas tiene que ver con creencias religiosas y explicaciones de carácter mítico y cultural. En el ejemplo citado habla Montejo, el personaje principal de la obra, pero desde su perspectiva y desde las creencias en las que consolidó su lógica de mundo. Otras alusiones a los hombres voladores se dan desde los textos hagiográficos en los que se afirma la facultad de volar de los hombres santos o especiales debido a la gracia divina. En otros casos, documentos inquisitoriales hablan de mujeres y hombres que vuelan facultados por poderes demoniacos. En los casos presentados, la magia, porque volar o transportarse por el aire desde el positivismo filosófico no ha sido posible de demostrar sin ayudas mecánicas, es el motor que posibilita dicha acción. Esto se relaciona directamente con creencias culturales amparadas en mitos

que otorgan a los seres especiales facultades extraordinarias que ayudan en los actos divinos, como sucede con la mitología griega y romana, por ejemplo.

En la misma dirección de Tylor, James George Frazer, en su obra *La rama dorada* (1995)⁷, arguye que el hombre primitivo⁸ utiliza dos formas de pensar: una relacionada con un mundo cuya mecánica comprende agentes “sobrenaturales” y una, a modo de proyección masiva sobre la realidad, que vendría siendo el sistema mágico o religioso y cómo este determina las prácticas humanas dentro de un grupo particular. Se trataría de un pensamiento característico del *animismo* y derivaría posteriormente en la complejidad de las formas religiosas.

Frazer, en el capítulo III de su obra, “Magia simpática, Los principios de la magia”, asegura que dos son los principios en los que se funda la magia:

primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio (1995: 34).

Sobre la propuesta de Frazer, en lo concerniente a los dos principios en los que se funda la magia, podría decirse que el primero se relaciona con la imitación en la que un individuo con una posición o un rol especial (sacerdote) dentro del grupo social “deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo” (Frazer, 1995: 34). En el primer principio se tiene en cuenta la capacidad del hombre por imitar a la naturaleza y, en función de sus objetivos, busca, al reproducir una acción por medio, por ejemplo, de la danza, la pintura, la escultura, etc., que luego se replique en la vida real. Sobre el segundo principio se podría hablar, por ejemplo, de la hipnosis, pero relacionada, sobre todo, con los estudios que llevó a cabo Papus, Gérard Anacleto Vincent Encausse, a finales del siglo XIX y principios del XX, y que presenta en su libro *Embrujamiento* (2001). En este, el autor habla sobre el encantamiento por medio de la hipnosis, en la que se logra el enlace de la energía vital del paciente con algún tipo de materia: esta queda cargada de la energía

⁷ *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* fue publicada inicialmente en 1890. No obstante, el autor entre 1900 y 1915 amplió la obra hasta llegar a 12 volúmenes, que definitivamente resumió en 1922.

⁸ Para el hombre primitivo es complejo diferenciar entre el mundo natural y, para él, el mundo que desde las creencias da respuesta a sus inquietudes y necesidades, y orden a su entorno.

vital del paciente, y este a merced del especialista. El magnetismo es, en este caso, el medio mágico que conecta al individuo con la materia, según explica el experto.

La magia, además de poseer los dos principios que expone Frazer, se da en la relación que se establece entre los seres “sobrenaturales” y las proyecciones abstractas que los liga con la naturaleza, cuyos preceptos presagian y abren la posibilidad de una futura ciencia (Frazer, 1995). A este respecto, el antropólogo escocés sugiere que la magia es un sistema teórico-práctico: teórico porque se edifica a partir de un sistema de leyes, sin comprobación pragmática, lo que plantea hipótesis y conclusiones “falsas”⁹; y práctico porque establece pautas que dialogan con el medio, es decir, con la naturaleza y los rituales, entre otros. Esto nos da pistas para fortalecer la idea de un sistema mágico-religioso que toma forma de acuerdo con la lectura de mundo que hacen los individuos, con la manera de interpretar la naturaleza y con cómo organizan sus estructuras mentales y sistemas culturales.

Los primeros hombres, a través del mito, por ejemplo, fueron creadores de respuestas que decantaron en rituales religiosos y abonaron el camino hacia prácticas humanas que involucraban creencias, observación y praxis. La medicina tuvo mucho que ver con esta dinámica primitiva. El ensayo y error, el descubrimiento, el resignificar las propiedades de las plantas y minerales con poderes sobrenaturales jugó un papel fundamental en el desarrollo de la ciencia. Plantea Frazer: “ellos (los primitivos) fueron los predecesores directos, no solo de nuestros médicos y cirujanos, sino de nuestros investigadores y descubridores en cada una de las ramas de las ciencias naturales” (1995: 89). Esto, muy relevante en nuestra discusión, sustenta el conocimiento que las comunidades tradicionales tienen sobre los poderes de la naturaleza y valida la existencia de la magia por el hecho de que su práctica en función de resultados satisfactorios conduce a una realidad salvaguardada por cientos de pueblos a lo largo del planeta, que hacen honor a la tradición, a las creencias y a los mitos.

⁹ Comillas más porque en sistemas de creencias específicos en donde se hace uso de prácticas mágicas, por lo general, las respuestas positivas inciden en la apropiación, creencia y reproducción de dichas teorías.

Por otra parte, Durkheim, en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (2003), pone en cuestión el planteamiento de Tylor sobre la creencia de los primitivos en seres sobrenaturales, afirmando que algunos pueblos alrededor del mundo no los tienen, como los propios de Australia y muchos de oriente. Asegura, además, que el orden social es fundamental para que el hombre considere algún sistema de pensamiento, por ende, de creencia. Esto de manera individual sería imposible, puesto que el ser humano en su individualidad no logra instaurar o consolidar una idea porque solo en la aceptación social se logra propagar. Durkheim agrega un elemento relevante que ya se ha puesto en escena de manera sutil en algunos apartados de esta discusión, y es el hecho de que el hombre no vive ni se ha desarrollado de manera individual, sino en conjunto. El papel del trabajo¹⁰, como lo planteó Engels (2000) a finales del siglo XIX, para dar explicación al surgimiento de la comunicación y del lenguaje, muestra que el ser humano, por su dimensión social, necesita de los demás para propiciar el desarrollo e instaurar una idea, para que esta se propague y empiece a ser tomada como “verdad” dentro de un grupo. Así pues, aquella respuesta que satisface cualquier inquietud del hombre por conocer los secretos de la naturaleza es valorada, guardada y cultivada, además de transmitida a la siguiente generación, lo que produce una versión “oficial” que se protege y comparte, al igual que con cada uno de sus elementos. De manera individual toda idea, creación y especulación sobre el mundo desaparecería.

Durkheim (2003), amparado en Marcel Mauss, plantea que lo religioso, mágico o divino yace en la noción de lo sagrado con que se conciben los objetos, y quizás las ideas. Da por sentado que la magia es innata de lo religioso en donde las creencias tienen gran relevancia y las cosas sagradas son diferenciadas de las cosas profanas, lo que refuerza el acercamiento a la distinción de los elementos que intervienen en la consideración de la magia. Ismael Apud, en función de la propuesta del antropólogo francés, afirma que “la unidad instrumental de la razón, sus categorías y juicios, así como la función simbólica y representativa tienen entonces su origen en lo religioso, que tiene a su vez origen en lo social, en la cohesión, en la formación de una realidad colectiva” (2011: 8).

¹⁰ “La comparación con los animales nos muestra que esta explicación del origen del lenguaje a partir del trabajo y con el trabajo es la única acertada” (Engels, 2002: 6).

Durkheim (2003) sabe que la función mágica tiene razón de ser dentro de un sistema de creencias cimentado en el imaginario colectivo de un grupo humano, el cual es creado y alimentado, precisamente, por las dinámicas mágicas que dieron forma a los sistemas religiosos. Así pues, posterior a un análisis detallado de los aspectos que comprenden el conjunto de religiones que estudia, Durkheim formula su definición de religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella” (2003: 92-93). El antropólogo francés relaciona directamente lo religioso con lo colectivo y agrega un elemento fundamental llamado iglesia como idea de conjunto y unidad, en donde un lugar consagrado de congregación funciona para resguardar las creencias y administrar el sistema de prácticas relacionadas con lo sagrado, por ende, con lo mágico.

Por otro lado, Durkheim señala en su propuesta características esenciales a tener en cuenta para estudiar lo mágico y lo religioso. No separa los sistemas de representación de la realidad de las creencias o del sistema de creencias, de las prácticas afines con lo sagrado, del ritual, de lo profano, del consenso social y de lo que esto significa dentro del conglomerado de elementos primordiales que identifican el grupo: el templo, la iglesia, la maloca, el altar, la normativa social y el *statu quo* del pueblo. Por el contrario, Durkheim (2003) asegura que, a diferencia de la propuesta de Frazer, la magia no es un sistema anterior a la religión, sino que va de la mano con esta; más bien, es casi producto de esta, donde el mito y su lógica juegan un papel trascendental en la explicación de su relación.

En esa misma línea, Bronislaw Malinowski (1985) plantea la necesidad de estudiar la influencia del contexto en la reacción psicofisiológica del ser humano: “El análisis funcional implica relacionar las producciones narrativas, rituales, tecnológicas y todas las de índole cultural, con mecanismos y necesidades básicas universales –primarias o derivados– del ser humano como organismo psico-fisiológico inmerso en sociedades” (Malinowski, 1985: 9). El contexto recoge todos los elementos que intervienen en la interpretación del mundo del hombre primitivo y de su grupo, y en cómo este organiza y responde a cada una de las necesidades que surgen dentro del entorno en función del orden

social y cosmogónico. La propuesta del autor polaco se hace más concisa porque el hombre, como agente netamente individual y sin ser puesto en una situación que lo enfrente con su realidad y la de su grupo, termina por convertirse en un elemento aislado que difícilmente muestra los estímulos que generan una acción o una respuesta. Según Malinowski (1985), la magia otorga respuestas, pero, en el descubrimiento constante que hace el hombre de su entorno, este halla métodos que se aproximan a la ciencia. Por otro lado, la religión se independiza de la magia porque deja de lado la experimentación primitiva del hombre tradicional para enarbolar todo un sistema cosmogónico que representa al grupo y lo acerca a un orden predominante que hace parte del conglomerado cultural. Entonces, Malinowski separa por completo la ciencia de la magia¹¹ y los intereses del hombre en cuanto a sortilegios y religión:

La magia, basada en la confianza del hombre en poder dominar la naturaleza de modo directo, es en ese respecto pariente de la ciencia. La religión, la confesión de la impotencia humana en ciertas cuestiones, eleva al hombre por encima del nivel de lo mágico y, más tarde, logra mantener su independencia junto a la ciencia, frente a la cual la magia tiene que sucumbir (1985: 10).

Este autor polaco, a diferencia de Durkheim, no considera que el planteamiento religioso sea netamente de carácter colectivo, sino que también contempla el plano individual, o el de varias individualidades, casi en la misma dirección. Malinowski habla de una complejidad que abarca tanto lo social como lo particular, lo profano y lo sagrado, puesto que todo hace parte del conglomerado sistémico de las creencias religiosas, en donde la magia está presente, pero de una manera especial, sacra:

Magia y religión no son solamente doctrina y filosofía, ni cuerpo intelectual de opiniones, sino un mundo especial de conducta, una actitud pragmática que han construido la razón, la voluntad y el sentimiento a la vez. De la misma suerte que es modo de acción, es sistema de credo y fenómeno sociológico además de experiencia personal (Malinowski, 1985: 12).

¹¹ “La ciencia nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición. La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en una atmósfera de misticismo. La ciencia está abierta a todos, es decir, es un bien común de toda la sociedad; la magia es oculta, se enseña por medio de misteriosas iniciaciones y se continúa en una tradición hereditaria o, al menos, sumamente exclusiva. Mientras que la ciencia se basa en la concepción de ciertas fuerzas naturales, el hontanar de la magia es la idea de un poder místico e impersonal en el que creen la mayor parte de los pueblos primitivos” (Malinowski, 1985: 10).

He aquí, como se comentó antes y se verá más adelante, la importancia del estudio de los mitos, de su formación y de su relevancia cultural. La clave para entender la raíz y la incidencia de la magia en la religión está en la familiaridad entre lo abstracto, intuitivo e ideológico y entre el ritual, el culto y la organización social. La explicación mitológica en la que intervienen sucesos extraordinarios alimenta el imaginario colectivo de un pueblo, que, de manera intuitiva, organiza un sistema de creencias que rige la forma de concebir la realidad, y que, al mismo tiempo, perpetúa dichas creencias. Lo sagrado, es decir, la esencia de lo mitológico en la que intervienen seres especiales como deidades, confiere un significado espiritual y divino a las creencias, lo que deviene en “un mundo especial de conducta, una actitud pragmática que han construido la razón, la voluntad y el sentimiento a la vez” (Malinowski, 1985: 12).

Finalmente, dentro del grupo de grandes pioneros en el estudio de la religión y las prácticas mágicas aparece Claude Levi-Strauss, quien en su obra *Antropología estructural* (1987) trata de dar explicación al porqué de la magia chamánica¹² a partir de tres ejemplos particulares. Con estos plantea conclusiones que tienen que ver con la creencia de la magia a partir de tres elementos (actores) determinantes que participan en tal relación: 1) el brujo y sus creencias, 2) el enfermo o hechizado y su creencia en el efecto que le han producido, y 3) el grupo social en el que se desarrolla la acción, más su aceptación o rechazo (poder de la magia). De igual forma, habla de dos polos que articulan los tres elementos anteriores y son el polo individual (Chamán o sacerdote) y el polo social, en el que la comunidad inmiscuida en la situación tratada da el consentimiento o no del ritual y método del hechicero o curandero para solucionar el problema o enfermedad del paciente. En tercer lugar, compara el sistema chamánico con el psicoanálisis. Pone en énfasis el poder del lenguaje, sistema lingüístico, la relación entre significado y significante, y el método terapéutico de la *abreación*¹³ (propio de estos sistemas). En esta parte, el autor habla de cómo en los dos sistemas hay un juego particular con el pensamiento “objetivo” y el

¹² La podríamos relacionar con la magia del hombre primitivo que ya ha pasado por un proceso de desarrollo y arraigamiento en el grupo humano en el que se produce y establece.

¹³“La palabra «abreación» designa en psicoanálisis el momento decisivo de la terapia en el que el enfermo revive intensamente la situación inicial que está en el origen de su mal antes de superarlo definitivamente” (Nebreda, 1995: 3).

pensamiento patológico, en los que, en el primero se trata de dar explicación a las situaciones experimentadas por medio de la razón, y en el segundo, se da explicación a lo inexplicable por medio del mito. Aquí juega un papel importante el conjunto lingüístico planteado por Saussure (1945), significado y significante, en tanto que el mundo tiene exceso de significantes, pero déficit de significados. Se podría hablar de los significantes del mito, los cuales se encuentran en el entorno cultural y natural del hombre y tienen su explicación mediante un sistema complejo de prácticas y rituales. La teoría de Levis-Strauss comprende las propuestas de los demás autores mencionados antes, puesto que reúne en un mismo punto un sistema de creencias alimentado por el mito y la resignificación de objetos y elementos de la naturaleza en función de un interés. En dicho sistema interviene el plano individual de un sujeto que ha estado familiarizado con las creencias de un conjunto humano, en donde se da crédito a las manifestaciones y métodos que involucran la magia como respuesta a una necesidad. Los resultados satisfactorios institucionalizan las prácticas culturales convirtiéndolas en realidades tácitas y en sistemas ordenadores del cosmos, lo que podría llamarse religión.

A este respecto, Bertran Russell (2014) expresa que toda gran religión destacada históricamente se compone de tres ingredientes: 1) una iglesia, 2) un credo, 3) un código de moral personal. Estos elementos, según el especialista británico, han servido para diferenciar las prácticas culturales de carácter arcaico de las religiones plenamente organizadas. No obstante, los componentes que comprenden las prácticas humanas tanto de los hombres primitivos como de aquellos que están en una dirección de orden y civilidad, según la mirada dominante, son entrañablemente similares. El mismo Russell constata esta apreciación y usa como ejemplo la diferencia entre magia y religión planteada por Rivers en su obra *Melanesia, Medicina, Magia y Religión* (1924). En esta, Rivers expone que los resultados de la magia dependen exclusivamente de procesos en que “el hombre usa ritos cuya eficacia depende de su propio poder, o de poderes que se creen inherentes a ciertos objetos [...]” y que “la religión comprenderá un grupo de procesos cuya eficacia depende de la voluntad de algún alto poder...” (2014: 65). La distinción está en la interpretación y perspectiva de un tercero, de lo que considere un “alto poder” y de lo que apruebe según su

lógica de mundo. Russell (2014) explica que, para ilustrar el caso, en la Edad Media, en el caso de la magia se hacía invocaciones constantes a espíritus en función de un objetivo particular, al igual que sucedía en el credo cristiano, en el que se acudía a santos (o al espíritu del santo) para buscar algún favor. Entonces, la distinción entre magia y religión, desde los postulados antropológicos, es algo que pasa por la subjetividad de quien se acerca a estas y las trata de estudiar. Como se ha visto hasta ahora, más allá de que Malinowski y Rivers las quieran diferenciar, la explicación que realizan los expertos desde el análisis de las prácticas culturales de los hombres primitivos o tradicionales, su impacto y función social, decanta en que la una tuvo incidencia en la formación de la otra, y esta (la religión) influye en que se mantenga la creencia e idealización de la magia (favor divino o milagro) en la búsqueda de una respuesta u objetivo específicos.

Para ilustrar lo expuesto hasta este punto, ubiquemos un contexto en el que la civilización, como la entendemos hoy, no se había desarrollado; es decir, un contexto en el que el hombre estaba en pleno descubrimiento de su ser y de lo que lo rodeaba: el contexto del hombre primitivo, el hombre de las cavernas, de mazo en mano y, por si acaso, taparrabo en algunos lugares del planeta. A la ubicación del contexto mentado, ahora valdría la pena adherir el tratar de entender la manera de razonar de dicho hombre primitivo en términos de su realidad: ¿qué pensaba este?, ¿cómo pensaba?, ¿cómo percibía su entorno?, y ¿qué inquietudes surgían de su experiencia diaria?, entre otras preguntas. Cronológicamente, en lo concerniente a procesos de desarrollo humano y social, al principio de los tiempos, el hombre primitivo cavilaba únicamente en función de la supervivencia. El instinto era aquello que dirigía su accionar. No digo que ahora no lo sea, solo que antes la posibilidad de supervivencia acaparaba el gran porcentaje de la realidad humana y se fundaba, sobre todo, en la capacidad de caza, rastreo y la sagacidad del individuo. No obstante, una vez satisfechas las necesidades primigenias, en la cabeza del hombre primitivo se daban procesos mentales infinitos y abstractos que eran difícilmente de explicar. Afirma Malinowski (1985), junto a las necesidades biológicas “existen otras que son derivadas; su naturaleza es puramente cultural y han surgido como consecuencia de la vida del hombre en sociedad. Ellas han dado origen a las formas más complejas y

elaboradas de la cultura humana” (1985: vi). Las formas, los animales, el día y la noche, las estrellas, el fuego, el ciclo de la vida, la materia en general, etc. ofrecían tanta información que era difícil de comprender. A esto, sumemos los sueños, material de otra índole que mezclaba la materia con lo “sobrenatural” y muchas veces absurdo. El ser humano empieza a conocerse, a descubrir su mundo, a desarrollar formas de convivencia y a construir el lenguaje. ¿Cuál es el resultado de que el hombre primitivo se enfrente a tanta información y trate de asimilarla? La respuesta puede ser solo una: inquietudes de todo tipo. Estas, en un principio, empiezan a ser respondidas desde las posibilidades innatas y por medio de la relación de lo que había en el mundo entre lo palpable y lo conocido con lo soñado y lo imaginado; en otras palabras, en los dos planos de la realidad que sugieren Tylor (1981) y Frazer (1995). Esta amalgama de referencias fue generando historias que, “adornadas” según las condiciones y especificidades del caso, empezaron a explicar dichas inquietudes y a satisfacer las angustias del hombre por comprender su mundo. Surge el mito, que según Mircea Eliade:

cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los <<comienzos>>. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una <<creación>>: se narra cómo algo ha sido producido, comenzado a *ser* (1992: 12).

Como lo ha mostrado la experiencia y la práctica científica, hay realidades o fenómenos que son inefables, que se desconocen y carecen de explicación empírica. Por tanto, el mito ayuda a ordenar una explicación, una respuesta, un concepto; a plantear características y a ubicar en la “realidad” del ser humano aquello que, desde sus posibilidades objetivas y naturales, no es posible de explicar, quizás porque aún se desconoce o quizás porque nunca se podrá conocer a ciencia cierta x fenómeno:

Los mitos relatan no solo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para

vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el Mundo *existe*, si el hombre *existe*, es porque los seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los <<comienzos>>” (Eliade, 1992: 17).

En los mitos tienen un papel relevante los objetos sagrados y los seres de carácter especial, o “sobrenaturales”, el *animismo* de Frazer (1995); que por necesidad y relaciones marcadas entre los contextos en que nacen los mitos, deben hacer presencia para complementar una explicación sobre un fenómeno o sobre una actividad humana o natural determinada. Así, dichos objetos con significados traslativos¹⁴ o los seres especiales empiezan a tener un carácter sagrado, puesto que ayudan a expresar una “realidad” para el pueblo, por ende, una “verdad”, que debe ser protegida, resguardada y transmitida a otras generaciones como símbolo de sabiduría y de identidad. Aquí, la idea de Durkheim, en la que afirma que el orden social es fundamental en la construcción y establecimiento de sistemas de pensamiento y de creencias en los que se involucra la magia, tiene un papel trascendental, indistintamente de la aclaración de Malinowski (1985) en la que dice que no todos los pueblos creen en seres sobrenaturales y que no todas las prácticas religiosas son de índole colectivo. Afirma Eliade:

El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una <<historia verdadera>>, puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es <<verdadero>>, porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente <<verdadero>>, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba (1991: 13).

Por ende, el mito encargado de explicar dicho fenómeno *significa*, cargando de sentido símbolos, en términos lingüísticos significantes, que se convierten, de acuerdo con la pragmática y su uso dentro del contexto determinado, en sagrados por su relevancia a la hora de dar respuestas a las necesidades humanas. Si el ser humano halla réplicas satisfactorias hará de *x* mito algo sagrado que debe ser transmitido y ubicado jerárquicamente dentro de los hábitos humanos que todos, dentro del grupo específico, deben conocer, respetar, defender y transmitir. Eliade expone:

Desde hace más de medio siglo, los estudiosos occidentales han situado el estudio del mito en una perspectiva que contrastaba sensiblemente con la de, (...), el siglo XIX. En vez de tratar (...) el mito

¹⁴ “No hay prácticamente, ninguna lengua en la que muchas palabras no tengan, además de un significado ‘primario’, algún significado ‘traslativo’” (Simmons, 2001: 399).

en la acepción usual del término, es decir, en cuando a <<fábula>>, <<invención>>, <<ficción>>, le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, (...) una <<historia verdadera>>, y lo que es más, una historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar y significativa (1992: 7).

Esta noción de “verdad” es entendida desde las concepciones relacionadas con la utilidad y el consenso, siendo esta última, en la que el ser humano busca un acuerdo social sobre algo específico que satisface una carencia o un deseo. En este sentido, se plantea que el mito es “verdad” porque suple una necesidad y por consenso se dispone que así es. Un sujeto o varios, dentro del contexto, valiéndose de las relaciones de poder (Foucault, 2002) y por consideración en el tiempo, insertan la historia sagrada referida dentro de un grupo social, que acepta sus explicaciones, condiciones y elementos, porque los considera satisfactorios. Asimismo, dicha historia (el mito) construye socialmente a los grupos que se van formando dentro de las dinámicas ancestrales y de creencias según el caso. De ahí que las culturas y los grupos sociales a lo largo de la historia y del globo terráqueo tengan diferentes costumbres, creencias y maneras de concebir la realidad, porque las necesidades, aunque parezcan las mismas, tienen diferentes maneras de ser planteadas, al igual que sus respuestas. Dentro de estas respuestas, la magia es una posibilidad que crea y completa aquello que desde la materia no es posible de realizar. La magia, como hecho extraordinario, se convierte en realidad, y como ritual que cuenta con el concurso de las energías “sobrenaturales”, el poder de la naturaleza, las energías de los espíritus o de los dioses o de las fuerzas cósmicas, permite realizar cosas que desafían la lógica elemental y científica (Gersi, 1994).

Entonces, de la concepción de verdad deriva la posibilidad de que las realidades de los pueblos sean diversas, así como el sistema de creencias en el que está inmerso el individuo y el grupo humano al que pertenece. La noción de verdad es totalmente relativa, según el caso. Para ilustrar lo dicho, en el argumento de *Los cortejos del diablo* (2006), varios personajes con diferentes maneras de interpretar y comprender la realidad son juzgados por la Santa Inquisición y malentendidos según sus prácticas culturales y creencias tradicionales. El caso de Luis Andrea, personaje marginal de la obra, encaja dentro de lo comentado puesto que es perseguido, juzgado y lanzado a la hoguera por

adorar a un dios diferente del permitido por la Iglesia Católica. En este ejemplo las versiones de realidad se encuentran y se termina imponiendo aquella que está amparada por la maquinaria que más poder ostenta. La noción de “verdad” de Luis Andrea está refugiada en sus creencias culturales de origen afro, y la de sus verdugos pasa por el sistema de creencias católico que considera enemiga toda práctica cultural que difiera de la suya. Así pues, la “verdad” o la versión de verdad que la institucionalidad ha intentado establecer a lo largo de los años, y también la ciencia por medio de sus métodos científicos, es relativa y cambiante, e insuficiente para muchos casos, lo que mantiene abierta la posibilidad de dar crédito a varias, por no decir todas, de las versiones humanas que hay sobre la lectura e interpretación de la realidad.

Continuando con el mito, para varias disciplinas este se relaciona directamente con la ficción, con la fábula; lo que establece una filiación inmediata con la literatura, que precisamente, por medio de elementos fantásticos y/o ficcionales, expresa una “verdad”¹⁵ que solamente quizás podría expresarse, entenderse y darse a conocer de esta manera, además de preservarse. Varga Llosa, como gran novelista, en uno de sus tantos libros sobre crítica literaria hace énfasis en lo ficcional de las obras literarias, lo que puede ayudar a aclarar la disyuntiva que hay en los mitos entre ficción y realidad:

Parecería, en efecto, que para el novelista de estirpe fantástica, que describe mundos irreconocibles y notoriamente inexistentes, no se plantea siquiera el cotejo entre la realidad y la ficción. En realidad, sí se plantea, pero de otra manera. La irrealidad de la literatura fantástica se vuelve, para el lector, símbolo o alegoría, es decir, representación de realidades, de experiencias que sí puede identificar como posibles en la vida. Lo importante es esto: no es el carácter realista o fantástico de una anécdota lo que traza la línea fronteriza entre verdad y mentira en la ficción (2009: 10).

¹⁵ Saer hace su aporte a propósito de la diferencia entre “verdad” y ficción, arguyendo que: “Podemos por lo tanto afirmar que la verdad no es necesariamente lo contrario de la ficción, y que cuando optamos por la práctica de la ficción no lo hacemos con el propósito turbio de tergiversar la verdad. En cuanto a la dependencia jerárquica entre verdad y ficción, según la cual la primera poseería una positividad mayor que la segunda, es desde luego, en el plano que nos interesa, una mera fantasía moral. Aun con la mejor buena voluntad, aceptando esa jerarquía y atribuyendo a la verdad el campo de la realidad objetiva y a la ficción la dudosa expresión de lo subjetivo, persistirá siempre el problema principal, es decir la indeterminación de que sufren no la ficción subjetiva, relegada al terreno de lo inútil y caprichoso, sino la supuesta verdad objetiva y los géneros que pretenden representarla” (1997: 8).

En los mitos podría asegurarse que pasa de la misma manera que en la experiencia literaria. Para quienes están inmersos en la dinámica del mito y de aquello que expresa, la realidad está siendo representada por la alegoría o metáfora que hay en este, y viceversa. La literatura, expresada a partir de personajes ficticiales dentro de una trama que quizás no haya sucedido nunca, expone “realidades” humanas con las que se identifica el lector o que él puede identificar. Verbigracia, Germán Espinosa, en uno de sus cuentos más famosos, “La noche de la trapa”, (1965), recrea una situación fantástica particular en un monasterio europeo, en la que se ven involucrados un par de simios y un científico dentro de un experimento y el devenir de estos, en el que uno de los personajes sufre una transformación. Si se valora la obra desde los principios de la razón, se podría decir que llevar a cabo la transmutación de un simio, como se presenta en la obra, es imposible, con lo que estamos de acuerdo, por un lado, pero por otro, dentro de la ficción hay realidades humanas que, por lo general, podemos identificar claramente, como el hecho de que el ser humano está atado a sus actos y que las consecuencias de estos aparecen tarde o temprano, como lo ha demostrado la historia y como se expone en el argumento del cuento. En este sentido, dicha versión literaria ofrecida por el escritor cartagenero se ampara en la ficción para expresar una “verdad” con la que los lectores de la obra se pueden ver identificados de acuerdo con la experiencia; y acudiendo a las nociones de “verdad”, se podría relacionar con la de evidencia y la de consenso, pues así diferentes versiones dentro de la historia oficial lo han registrado y por consenso se cree.

Dentro de toda esta estructura, los mitos son tan relevantes para cientos de grupos humanos a lo largo del planeta que han proporcionado, y aún lo hacen, modelos de conducta humana y confieren significación y valor a la existencia (Eliade, 1992). Si un mito genera un hábito, lo crea o lo reproduce, no puede ser considerado como mera ficción, porque es vivido por la gente que lo cree, y al creer en él, se está tomando como “verdad” aquello que este pregona, por ende, es “real”; claro está, dentro de la realidad individual o de conjunto, según sea el caso. Señala Eliade que “comprenderlos equivale a reconocerlos en tanto que hechos humanos, hechos de la cultura, creación del espíritu –y no irrupción patológica de instintos, bestialidad o infantilismos–” (1992: 10).

En este sentido, el mito se circunscribe dentro de las tres áreas que plantea Van Dijk en cuanto a la relación entre discurso y sociedad. El lingüista holandés comienza con que

a muchos niveles, las estructuras sociales –desde la interacción cotidiana hasta las estructuras de grupos o de organizaciones– son condiciones para el uso del lenguaje, es decir para la producción, la construcción y la comprensión del discurso. La segunda es que el discurso, de muchas maneras, construye, cambia, define y contribuye a las estructuras sociales. Y la tercera ‘interfaz’ entre discurso y sociedad uno puede llamarla ‘representativa’ o, si quieres, ‘indexical’, en el sentido de que las estructuras del discurso hablan sobre, denotar o representar partes de la sociedad (2002: 18-19).

Como discurso, el mito tiene un carácter construido y constructor: es diseñado al calor de una comunidad cuyo sentido y estructura se acaba subsumiendo en el mismo mito. Piénsese en el discurso religioso, que fue formado de acuerdo con las necesidades específicas del hombre en su determinado tiempo para suplir una carencia. Asimismo, ese constructo discursivo trazó (y se mantienen en muchas culturas) unas normas de comportamiento y pensamiento que regulan un grupo social: “así, muchas dimensiones de la sociedad se construyen, por lo menos parcialmente, con el discurso; como la política, el derecho, la educación o la burocracia” (Van Dijk, 2002: 19). Sumemos a esto la religión, que teniendo en cuenta la lista de estamentos sociales que hace el lingüista holandés podría o debería ubicarse en primer lugar, porque esta, según se ha visto en muchos grupos humanos y culturas, propone un orden y una manera de ser, saber y hacer. El mito, como discurso, construye. Dice Van Dijk:

Yo no creo que todo se construye con, o depende, del discurso en la sociedad, pero sí creo que el discurso tiene un papel fundamental. No solamente como acto en la interacción, o como constitutivo de las organizaciones o de las relaciones sociales entre grupos, sino también por el papel crucial del discurso en la expresión y la (re)producción de las cogniciones sociales, como los conocimientos, ideologías, normas y los valores que compartimos como miembros de grupos, y que en su turno regulan y controlan los actos y (sic) interacciones (2002: 19).

Entonces, aquel hombre primitivo que estaba a merced de la supervivencia y del descubrimiento y entendimiento de la naturaleza ya ha ideado o creado un sistema de respuestas en el que se involucran elementos mágicos como vías de hecho que otorgan

satisfacción a las inquietudes surgidas. Este sistema de respuestas se organiza en historias que se comparten en el grupo humano y se han aceptado como principio de sabiduría, orden y fe. Del mismo modo, este sistema adquiere un lugar predominante dentro del conglomerado de creencias y de prácticas humanas, tanto es así que, además de otorgar respuestas y soluciones, rige los hábitos, las conductas y las relaciones humanas y de poder en la indiscutible interacción con el entorno. En este momento, el hombre hace parte de un orden social y de un sistema en el que en la supervivencia también intervienen las disposiciones divinas de los seres sagrados y de los objetos resignificados con esa condición. En otras palabras, el hombre primitivo ha organizado su cosmos a partir del mito, en donde los sistemas religiosos influyen en el orden social y en donde se conciben las posibilidades mágicas como vías de hecho.

Bajo esta perspectiva, estudiar la mitología solamente como invenciones humanas (que así parece) que se relacionan más con la imaginación y lo fantástico que con la vida misma y la naturaleza, le restaría el valor agregado de significación al papel de los mitos dentro de las prácticas del hombre y los sistemas de pensamiento. Además, casi que cualquier lucubración de carácter académica que califique un mito no más desde lo fantástico y ficcional sería insuficiente y superflua. El mito enseña a vivir, a entender el cosmos y el ciclo de la vida, además, a prepararse para el más allá, entre otras funciones: “conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no solo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen” (Eliade, 1992: 20). He aquí lo sagrado del mito, precisamente tanto en su utilidad en la generación de respuestas, como en su significado, y en que el conocimiento es poder: “la <<historia>> narrada por el mito constituye un <<conocimiento>> esotérico no solo porque es secreta y se transmite en el curso de la iniciación, sino también porque ese <<conocimiento>> va acompañado de un poder mágico-religioso” (Eliade, 1992: 21).

A propósito de lo anterior, los estudios de Levi-Strauss (1987) plantean un acercamiento interesante al entendimiento de la funcionalidad de la magia, pues atribuye a su práctica la intervención de un agente de carácter fundamental para el estudio de esta: el

sacerdote, chamán¹⁶ o brujo, entre otros. Estos cuentan con el conocimiento teórico y pragmático de la información sagrada que en su ejecución logra objetivos particulares y sacian necesidades de varias categorías. Dicho agente que, como se mencionó antes, hace uso de las relaciones de poder, es fundamental dentro del grupo social en el que rige la creencia en manifestaciones de índole religiosa, porque resulta mediador entre el poder divino y el hombre. Es este personaje quien, desde que se posicionó la Iglesia en varios lugares del globo, sobre todo en Occidente, se ha sido visto de maneras distintas, pero en la mayoría de las veces relacionado con lo negativo. Por este motivo, Levi-Strauss (1987) fundamenta de manera exponencial el estudio de las prácticas mágicas y lo que estas significan según el contexto en el que se les estudie.

A este respecto, Eliade sugiere estudiar el mito desde la posibilidad de interactuar directamente con sociedades arcaicas y tradicionales, donde es posible observar prácticas humanas ligadas con las creencias sagradas ancestrales, y donde la influencia occidental no ha sido aún determinante en las conjeturas de mundo. Advierte Eliade que

evidentemente, estos <<documentos vivos>> registrados en el curso de encuestas hechas sobre el terreno no resuelven en modo alguno todas nuestras dificultades. Pero tienen la ventaja, considerable, de ayudarnos a planear correctamente el problema, es decir, a situar el mito en su contexto socio-religioso original (1991: 11).

En resumen, los mitos cumplen una función antropológica en la que intervienen objetos y seres “sobrenaturales” de carácter sagrado. Dichas historias, dentro del grupo social que las comparten, deben respetarse porque son la “verdad” sobre fenómenos naturales determinados, deben ser guardadas y transmitidas a las siguientes generaciones

¹⁶ El chamán es el equivalente de los sacerdotes y sabios de los grupos étnicos de características más tradicionales, es decir, de pueblos arcaicos, indígenas y, de alguna manera, distanciados de la lectura Occidental del mundo. Mircea Eliade en su obra, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas III*, hace un estudio detallado de aquello que configura la imagen del chamán, su significado y todo lo que en él y con él repercute, haciendo énfasis a su papel dentro de la comunidad a la que pertenece. Partiendo de estudios alusivos a religiones asiáticas, Eliade define al chamán como “a la vez teólogo y demonólogo, especialista del éxtasis y curandero, auxiliar de la caza, protector de la comunidad y de los rebaños, psicopompo y, en algunas sociedades, erudito y poeta” (2020: 17). A la par de esta definición, el especialista rumano también expone las características de este agente relacionadas con sus poderes, entre las que destaca una sensibilidad especial a propósito de las experiencias vividas, una vocación mística dictaminada por la vivencias fuera de lo común, la capacidad de comunicación con los espíritus y deidades, la facultad para interpretar señales de la naturaleza y de los planos abstractos, el conocimiento distintivo de las propiedades de las plantas y demás elementos materiales, así como del cuerpo y del alma, entre otros.

para garantizar su permanencia. En términos de Mircea Eliade, los mitos son “una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias” (1992: 12). Esto hace que los mitos tengan un lugar primordial dentro del sistema de creencias del hombre, en donde lo sagrado toma un tinte religioso y donde la magia entra a jugar un papel fundamental, por aquello de que es por medio de artilugios de carácter extraordinario que los seres sobrenaturales, valiéndose de objetos mágicos o sagrados, logran crear aquello que “es”. Dentro de las creencias, este conocimiento es transmitido a los humanos, quienes hacen uso de ello en situaciones determinadas en las que lo consignado en los mitos y derivados cumplen una función. De esta relación, el hombre aprende a usar los elementos naturales, a transformarlos y a tener un “dominio” especial sobre la naturaleza, que deviene en rituales; que son vistos por la cultura occidental como sagrados si son los de sus instituciones y, en el mejor de los casos, como primitivos, pero, en el peor, como peligrosos, cuando no son afines a sus inclinaciones. En fin, los mitos comprenden historias que explican algo que desborda los marcos de lo trazable. Son sagrados porque dan orden al cosmos y lo cargan de sentido. El hombre primitivo valora aquello que el mito enseña, lo cultiva y lo sitúa en el plano de lo religioso. Experimenta con lo aprendido, cree en esto y obtiene resultados, por la razón que sea; y así sucesivamente, de generación en generación.

*

Para cerrar, tratemos de sintetizar las respuestas a las preguntas planteadas antes:

¿Qué es magia? La magia es un hecho o acto extraordinario realizado por un ser superior o por medio de un integrante de la comunidad con facultades especiales en que se involucran objetos sagrados, rituales y creencias en función de un objetivo particular: dar una respuesta o hallar el orden de la naturaleza y el papel del sujeto en la misma. Es decir, la magia vendría siendo un acto de fe, o como lo expresa Summers es “la génesis de los cultos mágicos y las ceremonias, el ritual de los pueblos primitivos, las supersticiones tradicionales y su saber subordinado” (1997: 9).

¿Qué aspectos influyen en el concepto e idea de la magia? Fundamentalmente, el mito, en función de la necesidad que tuvo el hombre primitivo (y tiene el hombre actualmente) por entender aquello que interviene en su existencia, su entorno, la concepción de la vida y de la muerte y todo aquello que es incapaz de explicar mediante sus posibilidades tangibles. En la magia intervienen rituales, deidades, seres “sobrenaturales”, objetos resignificados con valores culturales especiales, amuletos, creencias, actos extraordinarios y respuestas de naturaleza abstracta que satisfacen las inquietudes humanas. Además, tienen un papel relevante sacerdotes, chamanes y sabios, entre otros, quienes, como agentes modulares del orden y de la convivencia del grupo humano al que pertenecen, cuentan con un conocimiento y capacidad especial que los convierte en vía de comunicación entre el mundo natural y el abstracto. Además, ofrecen solución a las situaciones cotidianas, explican el pasado y preparan a su comunidad para el presente y futuro.

¿Cuál es la influencia de la magia en las prácticas humanas de carácter tradicional y cultural? Esta pregunta ya se resolvió en cierta medida en el punto anterior, no obstante, hace falta señalar que la magia tuvo una influencia cardinal en el desarrollo de las prácticas humanas y culturales en función de la organización del cosmos, de creencias y de la realidad del hombre, resignificando la razón de la existencia, las experiencias de vida, el rol del ser humano en el mundo y en su sociedad. Además, otorga respuestas a las inquietudes metafísicas y ofrece esperanza y regocijo en lo concerniente a la misma existencia. En otras palabras, el mito y las prácticas mágicas mediaron en la creación de las religiones como órganos institucionalizados del orden, la moral, la tradición y las creencias en los grupos humanos.

¿Cuál es la relación de la magia con la brujería?, y ¿qué es la brujería? Estas preguntas se resolverán en el capítulo siguiente, porque para llegar a una potencial solución o a una respuesta, en la medida de lo posible satisfactoria o sostenible, se deben tener en cuenta varios aspectos de contexto que influyen en cómo se presenta, entiende y valora dicha práctica. Además, para responder es indispensable hacer énfasis en que esta investigación tiene como objetos de estudio productos narrativos específicos, y la

resolución de los interrogantes debe centrarse principalmente en las obras a estudiar y en los espacios sociotemporales recreados, claro está, a partir de una mirada interdisciplinar que ayude a comprender las propuestas narrativas.

3- Magia y brujería en Europa y América latina

3.1. Aproximación a una definición de brujería

“Los ingredientes eran heterogéneos y en muchos casos nauseabundos”.

(Gómez-Valderrama, 1970: 114)

Hasta ahora se ha hecho un acercamiento, mediante el estudio de varias hipótesis, a cómo el hombre llegó a la magia o a su idea, a los elementos que intervienen en su posicionamiento y en cómo esta interviene en el contexto del hombre tradicional otorgando respuestas a necesidades específicas de índole psicofisiológico en términos de lo abstracto, pero también, de lo cotidiano. En adelante queda la compleja tarea de continuar con la indagación sobre el tema central de esta investigación, pero centrados, específicamente, en los contextos que comprenden las tramas de las obras a analizar. Para este cometido, hay que recurrir a fuentes que hablen de lo mágico y sus prácticas en Europa a propósito de la Edad Media, África y su influencia en América Latina y las dinámicas culturales de los naturales y habitantes del Nuevo Mundo, específicamente, en la Nueva Granada y Cuba.

Las prácticas mágicas en muchos estudios de carácter sociológico, antropológico e histórico, entre otras, han sido denominadas de diferentes maneras y relacionadas, sobre todo, desde la óptica occidental, con lo negativo, con la brujería y la hechicería, entre otras prácticas catalogadas como esotéricas. Aquí, nos enfrentamos a uno de los primeros problemas por tratar de solucionar, y es hallar la naturaleza y características de las prácticas mágicas que se involucran en los objetos de estudio, e identificar las razones que generaron un aura negativa sobre estas, si la tienen, claro está.

Se ha observado, gracias a las propuestas fundacionales de Frazer, Malinowsky, Eliade y Levi-Strauss, entre otros, una posible explicación al surgimiento de la magia, o de la idea de la magia, por un lado, que tiene que ver con la formación y consolidación del mito en los grupos étnicos de carácter tradicional; y por otro, en la misma dirección, que se afilia con la religión y las creencias que también se asocian con la mitología, como principio de todo conocimiento, ritual y lógica humana. En esta línea, la brujería como “un mal social tan formidable y tan mezclado con todas las estancias de la vida” (Summers,

1997: 10), constantemente se ha asociado con prácticas, elementos, medios y manifestaciones de carácter mágicos. En esta, usualmente relacionada y confundida con la hechicería¹⁷, se usan e intervienen componentes “sobrenaturales”, esotéricos y, en muchos casos, religiosos. También, objetos o signos cargados con significados especiales compartidos dentro del imaginario colectivo de una comunidad, que muchas veces son alimentados por lo folclórico a través de la oralidad. Alrededor de “este mal social”, la fuerte influencia cristiana y el devenir de la humanidad hacia otros momentos históricos, el boca a boca, el miedo y la devoción de los creyentes en la religión dominante se gestaron historias de alto nivel imaginario, y al mismo tiempo, de alto impacto para las dinámicas sociales, culturales y políticas de las comunidades regidas por la moral cristiana. Para Occidente, es casi imposible no asociar la magia con prácticas estigmatizadas por la religión institucional, es decir, con la brujería.

De la propuesta antropológica se pasó a la lectura histórica-social, en la que se estudia la brujería no como práctica humana sino como hecho social. Se leen los elementos que intervienen en su consolidación y las consecuencias que produce. Se analiza la brujería como acontecimiento dentro de un contexto y como producto de una serie de versiones que toman fuerza en consenso a partir de la estigmatización, el prejuicio y lo institucional. En esta lectura, el mito y el folclor hacen su papel desde el sentido etimológico del término *mythos*: cuento, relato, que aboga por la creación y transmisión de fábulas alrededor de la figura, en este caso, de la bruja, de su poder y de su relación con el demonio cristiano. El mito pasó de generar respuestas a los primeros hombres y de organizar su cosmos, a representar historias con fuertes cargas de resignificación de símbolos en las que los elementos mágicos fueron fundamentales, pero donde lo institucional marcó una trayectoria:

El vulgo, fecundo fabricante de consejos, les atribuía mil patrañas: Tempestades por ellas producidas, aparición y espectros nocturnos a su servicio, transformación de los hombres en

¹⁷ Esta aclaración se realizará en el siguiente apartado. La brujería se asocia con la mirada Occidental de las prácticas mágicas tradicionales de pueblos que tienen creencias culturales diferentes a las admitidas por el establecimiento. La hechicería viene siendo las mismas prácticas mágicas y culturales sin la carga negativa con que el ente dominante se refiere a estas dentro de algunos pueblos.

animales, trato sexual con el demonio, y sobre todo, los *aquelarres* o conciliábulus nocturnos de los jueves, lunes o sábados (Urrutia, 1940: 299).

Alberto Cousté, en *Biografía del diablo* (1978), presenta un ejemplo de esto, puesto que explica el origen, la existencia y demás temas relacionados con Satanás a partir de fuentes de naturalezas variadas, en donde destacan los textos literarios. En otras palabras, a través de elementos ficcionales se nutrían las historias sobre brujería, muy difíciles de comprobar, primero por la época, la Edad Media, y, segundo, por la fuerte influencia de la Iglesia, que hacía de sus intereses la versión oficial de los hechos en los pueblos que cubría con su manto. También, la institución dominante definía la intención de explicar la esencia de lo brujo, y generaba dificultad para clarificar aquello que cuenta con tantos elementos de carácter indefinido como lo religioso, lo sagrado, lo profano, el poder, la magia, el mito, el folclor, las alucinaciones, el miedo, la idiosincrasia, lo esotérico, entre otros.

En las obras objeto de estudio, el tema de la brujería es transversal y, si se observa la influencia cultural llevada a cabo en Latinoamérica específicamente en el Caribe, es posible advertir que tanto Europa como África y los pueblos naturales de las Indias, como los llamaron los conquistadores, tuvo incidencia en el devenir de sus prácticas sociales. *Los cortejos del diablo*, recreada en la Cartagena de la época colonial, y *Biografía de un cimarrón*, en la Cuba de finales del siglo XIX y primera mitad del XX, muestran unas dinámicas sociales caracterizadas por la transculturación según la propuesta de Fernando Ortiz (1987); propuesta que, a pesar de que tiene las bases en Cuba, aplica también para otras situaciones culturales como puede comprobarse en los trabajos de Ángel Rama y Cornejo Polar. En concreto, para entender la idea de brujería en los contextos señalados es necesario rastrear las raíces de esta “práctica” en las culturas que sirvieron como gesta de su devenir, para lo cual, se hará un rastreo de carácter histórico con base en los estudios de varios autores expertos en el tema.

Para comenzar, es necesario pensar en cómo llega la brujería o la idea de brujería a Latinoamérica, continente que actualmente cuenta con una población mayormente católica. Según datos de la Iglesia, el Anuario Pontificio de 2019 del Vaticano, el porcentaje de católicos en América ascendió a un 48.3% de los 1.329 millones que se registran

oficialmente a nivel mundial (Campisi, 2019), un número significativo a la hora de pensar en el objeto de estudio de esta investigación. Dicho porcentaje, que antes fue mucho mayor por cuestión de números inferiores de población y por la gran influencia de la cultura europea en el Nuevo Mundo, produjo un fuerte predominio en las creencias y hábitos sociales de los habitantes de este territorio.

Si se piensa en cómo se dieron los procesos de conquista y de colonización en América, es posible observar que la Iglesia tuvo una fuerte injerencia en el devenir de la sociedad. La colonización, su dinámica organizacional y lógica de mundo, legó unas creencias que fueron impuestas a las de los indígenas en varias latitudes del continente. Por su parte, las órdenes mendicantes con su “idea” de evangelización como proyecto, acción y conjunto de metas planteadas, y como brazo de la Corona para asegurar la integración y control de los habitantes originarios de los territorios de ultramar, hicieron lo suyo en los pueblos de los naturales de las Indias. En el caso menos negativo, cuando no fueron exterminadas, las costumbres locales se mezclaron con las europeas y otras foráneas como las africanas, lo que produjo un sincretismo cultural, predominando el cristianismo gracias a que era la religión tradicional de los que conquistaron y colonizaron, y la aceptada y pregonada por las monarquías de España y Portugal. Expresa al respecto Ana Luz Rodríguez:

Al iniciarse el proceso de colonización, la corona española invitó a cuatro órdenes mendicantes para que asumieran la tarea de cristianización del Nuevo Mundo. (...) Dominicos, agustinos, franciscanos y carmelitas fueron arribando a América con la tarea de propagar la fe católica (...). Durante los siglos XVI y XVII, la corona se apoyó en la doctrina cristiana, administrar los sacramentos y acostumar a los indígenas a acatar a las autoridades españolas (2006: 104).

Esta mezcla e imposición de creencias culturales, además de inculcar o imponer una serie de dogmas y lograr objetivos relacionados con lo político, produjo consecuencias sociales trascendentales relacionadas con el dominio colonial y con el devenir de los grupos humanos que compartían el territorio. Además, promovió historias folclóricas principalmente de tradición oral que incorporaban dentro de su desarrollo a brujos, brujas, hechiceros y demonios, entre otros, para alimentar ideas de control y, también, para aleccionar a los niños, entre otras razones. Por ejemplo, los cuentos folclóricos de la parte

norte del Viejo Continente, luego recogidos en *Los cuentos de los hermanos Grimm*; las historias milenarias de Oriente Medio, que se mantuvieron en *Las mil y una noches*, y las leyendas americanas de diferentes regiones, son muestra de que la imaginación y el tiempo ayudaron a forjar una idea de bruja o de brujo tradicional que se concibe actualmente. No obstante, la idea de brujería o de bruja, hechicero, mago, etc. como lo han demostrado varios autores y algunos personajes históricos que se relacionaron directamente con dicha práctica y creencia, demuestran que no siempre fue la misma. Por ejemplo, Alonso de Salazar Frías, inquisidor en el caso de las brujas de Zarragamundi, refiere:

No he encontrado la más mínima prueba para determinar la existencia real de un solo acto de brujería... Deduzco lo importante que son el silencio y la reserva de la experiencia de que no había ni brujas ni hechizados sino hasta que se habló y escribió de ellos (Behar, 1990, citado por Borja, 1998: 272).

En el sentido estricto de lo que la tradición judeocristiana entiende como bruja o brujo, y en lo concerniente a cómo en Occidente se ve a este ente del demonio, en la mayoría de fuentes que se dedican al tema hay puntos en común. Según el Covarrubias, es un individuo siniestro, preferiblemente femenino, que ha hecho un pacto con el diablo a cambio de poderes mágicos que usa en función de sus intereses particulares, generalmente heréticos y que atentan contra el bienestar de otras personas. Esta relación de la magia, lo demoníaco y los artilugios en contra de individuos empieza a tomar fuerza, precisamente, cuando la religión cristiana se extiende por Europa con la extensión del imperio Romano, y, por el mundo con la conquista de América en el siglo XV, permeando culturas que sí tenían dentro de sus creencias lo referente a lo mágico de la naturaleza, pero no en el sentido estricto de la cristiandad.

En Europa, África y América, en lo concerniente a aquellos pueblos que no estaban influenciados por el monoteísmo cristiano, existía la idea de lo mágico, del hechicero, del druida, del adivino o del chamán, etc., cada uno con un papel determinado según su contexto cultural, y que más tarde, fueron asociados directamente con la idea de brujería. Por ejemplo, desde la misma tradición romana y griega, en las grandes obras clásicas como *La Ilíada* y *la Odisea*, la figura de personajes con poderes “sobrenaturales”, brujas o

brujos, se explicaba desde la misma mitología. Circe era una bruja, no en el sentido de la semántica cristiana, sino por sus poderes. Y en la obra, su papel, más allá de exponer la capacidad mágica que posee, aparece como una prueba que el héroe debe superar para lograr su cometido:

Circe: ¿Quién eres y de qué país procedes? ¿Dónde se hallan tu ciudad y tus padres? Me tiene suspenso que hayas bebido estas drogas sin quedar encantado, pues ningún otro pudo resistirlas, tan luego como las tomó y pasaron el cerco de sus dientes. Alienta en tu pecho un ánimo indomable. Eres sin duda aquel Odiseo de multiforme ingenio, de quien me hablaba siempre Argifontes que lleva áurea vara ... (Homero, 2001: 155-156).

Ulises no llega a la isla de Circe por casualidad para sucumbir a sus encantamientos. Llega, precisamente, para demostrar su astucia y su capacidad heroica en cuanto a que se sobrepone a la prueba a la que se enfrenta, libera a su tripulación y a aquellos hombres que no contaron con su nivel de valentía (Bowra, 2014). La misma tradición católica, desde los papiros sagrados usados para la concreción de *La Biblia*, muestra que los personajes acusados de brujería, desde nuestra perspectiva, se relacionan directamente con prácticas de carácter mágico ceñidas a creencias culturales determinadas, más que a pactos con el Diablo o seres estigmatizados por Dios. No obstante, con el pasar del tiempo, se fue creando una imagen negativa alrededor de aquellas personas que recurrían a la magia para conseguir objetivos particulares, como si los milagros, según dicha corriente religiosa, no estuvieran amparados en la misma dinámica “sobrenatural” que rige las demás manifestaciones estudiadas:

La magia está entrañada con todas las religiones en forma de milagro. La principal diferencia entre magia y milagro es que este último implica la ayuda de la deidad, en tanto la primera no posee necesariamente un soporte divino. Pero lo que es magia para un hombre es milagro para otro. Los cristianos consideraban que la magia del oráculo de Delfos era reprobable, mientras que los griegos creían que era la voz milagrosa de Apolo. Los hechos de Moisés que cuenta el Libro del Éxodo son considerados como milagros por los judíos y los cristianos, pero el Corán mahometano llamó mago a Moisés (Donovan, 1988: 36).

Montagne Summers (1997) hace un excelente rastreo en los textos bíblicos de los episodios y versículos que incluyen alusiones a la brujería o magia como la adivinación o

sucesos en los que espíritus malignos o demonios actúan en función de dañar a alguien u ofender a Dios. La lectura que se puede hacer sobre estas referencias es amplia, puesto que, la tradición bíblica es alimentada por un sinnúmero de culturas y lucubraciones humanas. No obstante, la mirada con que se presenta el tema tiene, en general, un tinte estigmatizador y de rechazo. Señala el sacerdote: “es notable que desde el más temprano periodo la actitud de los escritores inspirados hacia la magia y las prácticas relacionadas con ésta es casi enteramente condenatorio e incomprometidamente hostil” (Summers, 1997: 207). Ejemplo de esto es el episodio en el que José es llamado ante el faraón para interpretar el sueño que los adivinos y sabios de Egipto no pudieron descifrar. Igualmente, cuando Moisés se presenta ante el faraón para mostrar los poderes de Dios y persuadirlo a propósito de la liberación del pueblo, los hechiceros, en contraposición de la obra de Dios, muestran sus artilugios, los cuales terminan por ser absolutamente iguales a los de Moisés. La diferencia está en que, según el desenlace de la historia, la magia de los emisarios de Dios se impone a la de los demás. En este sentido, la lógica de las manifestaciones mágicas expuestas, al menos en el capítulo alusivo a Moisés, es la misma de la de los hechiceros del faraón: artilugios influenciados por poderes externos, otorgados a Moisés por Yavé, y en los hechiceros amparados en encantamientos de otra “naturaleza”:

10. Moisés y Arón fueron al Faraón e hicieron lo que Yavé les había mandado. Arón arrojó su cayado delante del Faraón y de sus cortesanos, y el cayado se convirtió en serpiente. 11. Hizo llamar también el Faraón a sus sabios y encantadores, y también ellos echaron cada uno su báculo, que se convirtieron en serpientes (Éxodo 7, v. 10-11).

En Europa, antes de la fuerte influencia cristiana, la idea de brujería actual, la concepción occidentalizada, se relacionaba más con la figura del hechicero, como se dijo antes, o de druida, según la región. Este era un individuo con un rol particular dentro de todo grupo social. Tenía dentro de sus tareas servir como sabio, premonitor de posibles situaciones futuras de cuidado especial, sacerdote religioso en el sentido comunicativo con los dioses, médico y conocedor de los poderes y secretos de la naturaleza, etc. Este individuo, por lo general, trabajaba en pro del grupo social al que pertenecía. Los oráculos y adivinos aparecen en obras literarias fundacionales dando muestra de esto. Las tragedias griegas, *La Odisea*, *La Ilíada*, las obras de tradición oral del norte de Europa, entre otras,

muestran que la caracterización de estos personajes distaba completamente de una relación directa con el ángel estigmatizado por la religión cristiana. Es más, la idea del mal tenía una connotación diferente a la entendida y defendida por la moral cristiana, y estaba más inclinada hacia el equilibrio armónico que debe haber en el universo según las fuerzas y características de la naturaleza, como lo presenta Heráclito en algunos de los fragmentos conocidos de su obra (Perrier, 1915). Dentro de las posibilidades humanas, en estos grupos sociales, se dieron situaciones en las que el poder de los hechiceros se usó para conseguir intereses particulares, lo que produjo, en cierta medida, una lectura negativa hacia estos individuos, claramente influenciada por la perspectiva institucional dominante. Con la incursión del cristianismo, la idea de profano tomó fuerza y la magia, deslegitimada, empezó a ser rechazada y perseguida: “los primeros Padres de la Iglesia creían en la magia, pero sostenían que se realizaba con la ayuda de falsos dioses” (Donovan, 1988: 42).

Con la expansión de la religión cristiana y la idea arraigada del bien y del mal a partir de la figura de Dios y del Diablo, se señalaron las prácticas culturales diferentes en pro de una justificación de fe que cubría un interés político y de poder. La concepción de civilización y barbarie tomó mucha más fuerza de acuerdo con la intención de dominación que había entre los pueblos. En este punto, los dominados, al contar con prácticas culturales diferentes a las defendidas por los dominantes, entraron en una lógica justificada por versiones “acertadas” de la historia y de la vida misma, deidades sobreimpuestas y hechos llevados a cabo en función de una misión “sagrada”, que los puso en el ojo del huracán. El otro, el diferente, toma un papel relevante en ese intercambio cultural, amparado en la necesidad de salvación por medio de la evangelización y el cumplimiento de la ley divina. Así pues, la imposición de normas a raíz de las perspectivas sesgadas de los dominantes alimentó imaginarios que con el tiempo fueron convirtiéndose en realidad a partir de la represión y, más adelante, el consenso.

Según Urrutia, en la Edad Media, la brujería tuvo su mayor apogeo y se presentó como “otra de las manifestaciones supersticiosas que ha aprovechado el demonio para apartar a los hombres del culto del verdadero Dios” (1940: 299). La figura de la bruja, del

demonio, de lo malo y de lo bueno se instauró poco a poco en las dinámicas de mundo a donde el manto del cristianismo había llegado hasta consolidarse completamente:

Todo el mundo estaba firmemente persuadido de la existencia de las brujas y de que todas tenían pacto con el demonio. De ahí la pena de muerte a que inexorablemente se condenaba a los que eran sindicados de brujería y no lograban defenderse satisfactoriamente de tan siniestra acusación (Urrutia, 1940: 303).

Según la Iglesia, había una serie de actos que no eran bien vistos por Dios, y debían ser corregidos como misión sagrada. De esta manera, se da pie a la Santa Inquisición, institución que se dedica estrictamente a perseguir, corregir y exterminar todo acto ofensivo para con la fe cristiana. Se hostigan las creencias de otros pueblos, se cuestionan las manifestaciones culturales diferentes y todo acto, fuera de la lógica cristiana, es señalado de ofensivo. No hay lugar para que la otredad tenga un espacio digno dentro del devenir “normal” de un grupo social. Se emparenta la idea de bruja y brujo con personas con perspectivas diferentes de la vida, y su estigmatización alimenta una idea grupal que es instaurada, aceptada, señalada y transferida de generación en generación, desde lo institucional hacia lo tradicional. Se relaciona al hechicero, sabio o druida, entre otros, con la figura de hereje y se generan situaciones particulares para aquellas personas que son vinculadas con el tema. El contexto se adecúa hacia un escenario en el que cada participante debe cumplir un rol definido, dictaminado por la institución que rige los poderes civiles y culturales. La libertad es coartada y quien no cumple con la norma es llevado al escarnio para subsanar la fisura y alimentar el espectáculo.

De la misma manera se entiende, hasta cierto punto, la idea de brujería en las religiones africanas, o lo que se conoce de ellas en Latinoamérica. La lectura del mundo occidental ha sido tan fuertemente influenciada por la religión cristiana y su manera de entender las prácticas humanas diferentes que ha terminado por segregar o señalar, en el mejor de los casos, y reprimir y exterminar, en el peor, aquello que se diferencia de su visión de mundo. No obstante, en las religiones africanas que se mantienen casi intactas en el Nuevo Mundo, la noción de brujo parte de la posibilidad de usar poderes en función de objetivos específicos en los que se enmarca lo positivo y lo negativo para con otras

personas. A este respecto, los estudiosos del tema, por lo general, plantean lecturas no concretas en las que se entrecruzan conceptos, dinámicas y manifestaciones culturales, ubicando dentro del mismo conjunto individuos que se dedican al poder de las plantas, otros que usan la invocación de espíritus, otros que hacen adivinación, etc., denominándolos brujos o hechiceros. Denominaciones que se diferencian por delgadas líneas entrelazando caracteres.

Bajo estas consideraciones, surge la necesidad de continuar en la exploración del tema. En lo posible, aportar una definición de brujería que sirva para cimentar las bases de discusión en esta investigación y que aporte al estudio y esclarecimiento de dicho fenómeno cultural. La brujería, si se mira con detenimiento, ha dado mucho para hablar y todavía permea dinámicas humanas en pueblos que tienen dentro de su cosmogonía la posibilidad de la magia y sus derivados a partir de la lectura y uso que se haga del tema.

3.2. Creación y exportación de la brujería: de Europa al mundo

“Y así ha confesado por su propia voluntad la confesión arrancada bajo tortura”.
(Harris, 1994: 185)

Definir la brujería no ha sido fácil. Varios autores, sobre todo historiadores y antropólogos, han trabajado en esta tarea llegando a aproximaciones muy interesantes que convergen casi en los mismos puntos: Europa, Edad Media, pacto con el demonio, magia, sabiduría y resistencia, en la mayoría de los casos. Dentro del prontuario algunos especialistas han realizado un trabajo mucho más completo, exhaustivo y amplio que otros, como Jeffrey Burton Russell quien, a mi parecer, realiza un trabajo bastante confiable alrededor del tema en su libro *Historia de la brujería* (1998), y que servirá de guía en el objetivo trazado en el presente apartado de esta investigación.

De los tantos autores¹⁸ que se han encargado de estudiar el tema, el historiador norteamericano comienza su pesquisa a partir del significado etimológico de los términos que comprenden nuestro objeto de estudio: *witch*, bruja, del inglés antiguo *wicca*, brujo, del verbo *wiccian*, lanzar un conjuro. Por su parte, *warlock*, brujo, hechicero, del inglés antiguo *waer*, verdad, *leogan*, que significa mentir. También, *wizard*, mago, brujo, hechicero, del inglés medio, *wis*, sabio (Russell, 1998). Esta nomenclatura tuvo su despliegue hacia finales de la Edad Media y no se terminó de consolidar hasta mediados del siglo XIX, derivando en los usos que actualmente conocemos.

En la etimología francesa *sorcerer*, hechicero, brujo, deriva de *sorcier*, del latín tardío *sortiarius*, adivino. Por su parte, el término anglosajón *sorcery*, hechicería, brujería, se hizo popular hacia el siglo XVI, y su equivalente en francés *sorcelleri* refiere algunas veces hechicería y, otras, brujería diabólica. En este caso, el siglo en el que se emprende el uso de la palabra ya tenía una fuerte influencia católica a propósito del tema. Finalmente, el término *magician*, mago, maga, procede del francés *magique*, del latín *magia* y del griego *mageia* que significan magia (Russell, 1998). Aclara el autor norteamericano:

la palabra griega *magos*, designó originariamente a los sacerdotes astrólogos persas que acompañaron al ejército de Jerjes en Grecia. La palabra *magic*, magia, introducida en el idioma inglés a finales del siglo XIV, ha significado a menudo un sofisticado sistema intelectual por oposición a las prácticas más rudimentarias de la *sorcery* (Russell, J. 1998: 18).

A este respecto, se observa que las raíces etimológicas de los términos se asocian de manera directa con el conocimiento y la sabiduría, más allá de la resignificación que le dio la Iglesia y la sociedad occidental hacia finales de la Edad Media, en donde a dicho conocimiento se le atribuían pactos con demonios e intereses malévolos. Todo ello de

¹⁸ Sebastián de Covarrubias hace lo propio en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611, afirmando que la palabra *bruja* tiene origen en Brugis, Macedonia, o en Flandes. Además, expone que la palabra *brujo* o *bruja* viene de la palabra *bruex* que en lengua septentrional significan hermano y hermandad. Asegura que las mujeres son más dadas a la brujería y que hay otros nombres para referirse a bruja como jorguina, término en desuso que refiere a una mujer que se dedica a la hechicería, al esoterismo. También, arguye que a las brujas se les llamó *estriges*, por matar niños y chuparles la sangre, al igual que se les llamó *stridendo* y *bruits*, este último vocablo francés, por el estruendo y ruido que realizan cuando van por los aires que generan tempestad y malos tiempos.

alguna manera arroja un acercamiento a un posible punto de partida del fenómeno de la brujería como se concibe actualmente.

Como se vio en el acápite anterior, para aproximarnos al origen de la bujería, es fundamental revisar las nociones de hechicería y adivinación, las cuales son presentadas por los estudiosos como cercanas, pero con características diferentes. Con la hechicería, por lo general, se plantean una serie de particularidades que definen manifestaciones culturales determinadas de grupos étnicos cuya idea de brujería distaba mucho de la concepción cristiana de la bruja. Russell afirma:

Con la hechicería se encuentra íntimamente relacionada la adivinación, es decir, el establecimiento de hechos o la predicción de los acontecimientos futuros sobre la base de ciertos vínculos secretos entre los seres humanos, por una parte, y las hierbas, piedras, otros, el hígado de una oveja o las huellas de un chacal, por la otra (1998: 27).

La adivinación entendida como la preocupación por conocer el devenir humano se empieza a familiarizar con la magia por aquello de que, desde las posibilidades del hombre, es imposible anteponerse a lo que va a suceder; y, desde culturas arcaicas, solo se le otorga esta facultad a los dioses, quienes se comunican con personas que cumplen una función especial dentro del grupo étnico al que pertenecen. En Europa, antes de la expansión del Imperio Romano y, después, en los pueblos más próximos al norte, los adivinos tenían una posición distinguida dentro de los grupos sociales a los que pertenecían, situados cerca de la magia superior,¹⁹ como la denomina Russell (1998). La brujería, como se conoce en gran parte de Occidente, iba por un camino diferente, en donde la alta catolicidad del contexto jugó un papel fundamental, además de la postura radical que dividía las acciones entre buenas y malas según la moral cristiana.

¹⁹ “La base de la magia es la creencia en el *kosmos*, es decir, un universo ordenado y coherente en el que todas las partes están mutuamente relacionadas. Ésta es también la base del principio de uniformidad sobre el que tantas teorías científicas se han construido. En un universo en el que todas las partes están interrelacionadas y las unas determinan a las otras, por mínimamente que esto sea, existe una relación indudable entre cada ser humano, por un lado, y los astros, las plantas, los minerales y los demás fenómenos naturales, por el otro. Tal es, con otras palabras, la creencia mágica en la correspondencia. Todas estas doctrinas son fruto de una minuciosa elaboración y conforman un modelo coherente y sofisticado. Esta magia sofisticada se denomina con el nombre de magia superior” (Russell, 1998: 19).

El historiador define la hechicería según dos posibilidades: hechicería simple y hechicería compleja. La simple es presentada como “la ejecución mecánica de una acción física con objeto de producir otra, como puede ser un nudo en una cuerda y colocarla debajo de una cama para producir impotencia sexual” (Russell, 1998: 28); y la compleja “va más allá de los medios mecánicos e involucra la ayuda de espíritus” (Russell, 1998: 28). Russell reconoce que distinguir la hechicería compleja de la religión es una tarea difícil porque estas comparten prácticas y características tanto de la una como de la otra en muchos grupos étnicos alrededor del mundo:

La hechicería desempeña a menudo una función esencial en la sociedad. En algunas sociedades está estrechamente relacionada con la religión. El sacerdote o sacerdotisa de una religión pública puede realizar actos rituales para hacer que llueva, que madure la cosecha, que se alcance la paz o se asegure el éxito en la caza o la victoria en la guerra (1998: 30).

Las discrepancias entre unas manifestaciones y las otras, por ejemplo, hechicería, brujería y demás, son tan estrechas que diferenciarlas se vuelve un trabajo comprometedor y muchas veces confuso, porque hay una delgada línea que, según quien las valore, las define o las junta. Verbigracia, la diferencia entre magia y milagro. La religión católica es un caso a propósito del tema puesto que, a partir de la invocación de un espíritu, el Espíritu Santo, el espíritu de Dios, se busca lograr un cometido que, si se observa detalladamente, tiene una procedencia mágica, es decir, inmaterial: los milagros. A este respecto, la Iglesia ha decidido rotundamente distinguir los milagros de los demás artilugios culturales que tienen que ver con prácticas y creencias diferentes de las suyas, señalando dichas prácticas y estigmatizando a quienes proceden de acuerdo con estas:

Los únicos hechos sobrenaturales que aceptaba la Iglesia como milagrosos eran los realizados en el seno de la verdadera fe, con la ayuda o sanción de su propio dios. Todos los demás eran malos y, puesto que las brujas estaban fuera del seno de la Iglesia, su magia era necesariamente malévolas (Donovan, 1998: 42).

Diferenciar los elementos que influyen en los actos de carácter mágico, en ocasiones, si no se hace con responsabilidad y en la búsqueda de una objetividad cercana a una versión satisfactoria que explique las manifestaciones estudiadas, puede convertirse en un ejercicio arbitrario que, en lugar de arrojar resultados concretos, llega a confundir y

alejarse al estudioso de la matriz de su objetivo. Para lograr un acercamiento directo con el tema hay que revisar tanto su posible génesis, como su función o funciones dentro del grupo humano que hace uso de la práctica, además de las consecuencias que ha generado durante siglos.

En el concepto de hechicería interviene claramente la época y la geografía, además de la perspectiva y cosmogonía que se tienen para juzgar las manifestaciones culturales de los otros. Brujería, hechicería y magia tienen significados diferentes dependiendo de cómo, dónde y quién haga la lectura; por ejemplo, con la brujería, la Iglesia se enfrentó “con uno de los problemas que plantea la realidad –o la apariencia– del mal. Y lo combatió con evidente severidad, pero también con buena fe. No hizo con ello otra cosa que reflejar la óptica de las épocas” (Palou, 1973: 61). A partir de estas nociones cristianas y de su poderío de expansión y de control en contraposición de otros pueblos, se terminó por relacionar cualquier tipo de práctica mágica con la figura de Satanás: el gran demonio de la religión cristiana, que fue expulsado del cielo por desobediente y que habita los infiernos, demiurgo de todo mal en la Tierra y antagonista de la fe católica.

Russell sostiene que:

según Agustín, el más influyente de los teólogos cristianos, la magia, la religión y la hechicería paganas habían sido creadas por el diablo para engañar a la humanidad y apartarla de la senda cristiana (...) Los hechiceros que invocan a los espíritus invocan a los demonios. Posteriormente, los teólogos cristianos hicieron otra identificación importante: los demonios invocados por los hechiceros son dioses paganos. Júpiter, Diana y demás divinidades del panteón romano son en realidad demonios, secuaces de Satanás (1998: 52).

En este punto se puede empezar a tejer la relación entre hechicería y Satanás, lo que más adelante termina siendo señalado como brujería desde la mirada tradicional de las instituciones dominantes sobre todo en Europa occidental y en América. El acercamiento de cualquier individuo a creencias fuera de las cristianas es estigmatizado y segregado. Complementa Russell: “A medida que el cristianismo avanza hacia el norte, aplicó el mismo razonamiento a Wotan, Freya y demás dioses célticos y teutónicos” (1998: 52). Por un lado, la adoración a dioses romanos, celtas, nórdicos, entre otros, se convierte en

símbolo de adoración al demonio: paganismo, como llaman las autoridades de la fe. Por otro lado, también se da un proceso de sincretismo cultural entre las creencias del cristianismo y las religiones de los bárbaros, puesto que algunos de sus dioses fueron reemplazados por santos como proceso de amalgamamiento de creencias. Este fenómeno también se dio en América con los dioses y diosas de las culturas indígenas sometidas. Se relacionó un dios mesoamericano con un santo, como por ejemplo Tonantzin con la Virgen de Guadalupe en Nueva España, Quetzalcoatl con Jesucristo y los patronos de la santería para los esclavos en Cuba con beatos católicos de todos los tiempos, aspecto que se desarrollará más adelante.

Esta idea de estigmatización cultural se expande por gran parte de Europa y empieza a producir una serie de consecuencias dramáticas que se familiariza con la aniquilación de prácticas y de manifestaciones milenarias juzgadas como heréticas.²⁰ El concepto de sacerdote o sacerdotisa, de sabio o de adivino se resignifica desde la mirada cristiana basada en los libros de las Sagradas Escrituras,²¹ manuales especializados en el tema y normativas civiles, y su papel pasa de ser relevante y fundamental dentro del grupo social al que pertenecen a ser estigmatizado y degradado. Como se vio antes, los significantes usados dentro de las culturas anglosajonas y romanas para referirse a los sabios, hechiceros, etc., empiezan a inclinarse hacia significados de lectura negativa dentro de los pueblos, gracias a la influencia cristiana. Así, surge una idea repulsiva hacia el hechicero o el mago que tiene que ver con las mismas manifestaciones mágicas de los pueblos, en donde se le agrega la relación con lo demoniaco. El término relacionado con la

²⁰ “La “herejía”, palabra de origen griego que podría interpretarse como “elección” o “preferencia”, sirvió para referirse a la actitud de quienes, tras ver derrotadas sus doctrinas en esos grandes concilios doctrinales, elegían o preferían continuar con ellas, oponiéndose conscientemente a las ya declaradas verdades de la fe” (Torres, 2019: 26).

²¹ “6. Luego atravesaron toda la isla hasta Pafos, y allí encontraron a un mago, falso profeta, judío de nombre Bariesus. 7. Hallábase éste al servicio del procónsul Sergio Paulo, varón prudente, que hizo llamar a Bernabé y a Saulo, deseando oír la palabra de Dios. 8. Pero Elimas —el mago, que eso significa el nombre— se le oponía y procuraba apartar de la fe al procónsul. 9. Más Saulo, llamado también Pablo, lleno de Espíritu Santo, clavando en él los ojos, 10. le dijo: ¡Oh lleno de todo engaño y de toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia! ¿No cesarás de torcer los rectos caminos del Señor? 11. Ahora mismo la mano del Señor caerá sobre ti y quedarás ciego, sin ver la luz del sol por cierto tiempo. Al punto se apoderaron de él las tinieblas y la obscuridad...” (*La biblia*- Hechos 13, v. 6-11).

magia y la sabiduría que fusionaron para denominar a quienes contaban con conocimientos especializados sobre la naturaleza, los sistemas de creencias y las culturas, empezaron a ser usados de manera arbitraria para referir algo negativo. Así, *Wicca*, *warlock*, *wizard*, *sorcerer*, *sorcelleri*, *magia* y *mageia*, entre otros, terminaron por denotar algo negativo desde la institucionalidad.

Teniendo en cuenta que en el imaginario colectivo de una parte importante de la población en Occidente la idea de brujería ha sido resignificada desde la religión dominante, Russell (1998) identifica al menos cuatro interpretaciones de esta. Comienza por identificar la concepción liberal que arguye que la brujería nunca existió y no es más que un constructo monstruoso de la Iglesia para afianzar su poder y mantener el control de los pueblos que estaban dentro de su jurisdicción, además de otros con los que tenía intereses de por medio. El mismo Alonso de Salazar Frías expresa, como se citó antes, que solo hasta que se habló de brujas estas comenzaron a existir. Esta concepción tiene mucha fuerza si se habla desde la posibilidad mágica de las artes brujeriles, en la cual realmente se da pie a la existencia de poderes “sobrenaturales”; y como se vio hasta ahora, lo “sobrenatural” no es más que el desconocimiento de fenómenos de diversa índole que se escapan al entendimiento. Además, la idea de brujería tradicional incluye pactos con demonios y cultos de procedencia satánica que históricamente tienen explicación por parte de las dinámicas de la religión judeocristiana. Por fuera de esta perspectiva, la brujería es una proyección dogmática que reúne aspectos culturales de diferentes grupos humanos que incomodan al cristianismo y produjo consecuencias nefastas para innumerables pueblos durante una larga y oscura época. En esta concepción entra a jugar un papel importante el aporte que Marvin Harris hace en su obra *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (1994) en lo concerniente a cómo el devenir de la tortura en los juicios inquisitoriales se torna fundamental para alimentar, sustentar y justificar la brujería y lo que significa promover una idea de orden y de control en un grupo humano determinado. Expone Harris:

La dificultad con las ‘confesiones’ es que se obtenían habitualmente mediante tortura. Esta se aplicaba rutinariamente hasta que la bruja confesaba haber hecho un pacto con el diablo y volado hasta un aquelarre. Continuaba hasta que la bruja revelaba el nombre de las demás personas

presentes en el aquelarre. Si una bruja intentaba retractarse de una confesión, se la torturaba, incluso con más intensidad, hasta que confirmaba la confesión original... (1994: 182).

La propuesta de Harris es esencial para, de alguna manera, explicar la gran cantidad de versiones documentadas que hay a propósito de la existencia de brujas y de actos de brujería en sociedades que vivieron dicha situación; y, al mismo tiempo, hace pensar en la objetividad, veracidad y autenticidad de las fuentes que afirman dicha práctica. Bajo el yugo de la tortura la mayoría de víctimas adjudicó algún tipo de acercamiento o relación con la magia o lo demoniaco, lo que alimentó fuertemente la creencia en la existencia real de lo que venimos hablando. Además, fortaleció la idea de creer en que por medio de la fuerza se lograba llegar a los nichos de brujería y así atacarlos con todo el rigor del caso. El dolor, el miedo, el delirio y la enajenación, además de la astucia, en algunos casos, fueron el motor de versiones confesadas sobre prácticas brujeriles.

La segunda concepción identificada por Russell (1998) tiene que ver con la propuesta que Margaret Murray publicó en 1921, en la que plantea la existencia de la brujería desde las prácticas tradicionales medievales que sobrevivieron al paso del tiempo y que se relacionan con un antiguo culto de la fertilidad basado en la adoración al dios cornudo Diano. Esta concepción *murrayista* es desmentida por el autor estadounidense en el sentido de que la propuesta está fundamentada en falacias fácilmente identificables como que la religión de Diano nunca existió. Difícilmente una religión como la expresada por Murray hubiera podido sobrevivir más allá de un periodo de tiempo, puesto que la expansión del cristianismo hacia el siglo XVI tuvo un gran impacto, tanto es así que definió el proceder religioso y cultural de la gran mayoría de pueblos a lo largo de todo Europa. Otra razón por la cual la teoría de Murray pierde fuerza es que su propuesta carece de sustento argumentativo, incluyendo vacíos temporales, puesto que antes del siglo mencionado anteriormente no hubo pruebas de la brujería como religión, sino que se habló de esta como de una herejía cristiana basada en la adoración a los demonios (Russell, 1998).

Como tercera corriente histórica a propósito de la concepción de brujería, Russell (1998) identifica el fenómeno social, que tiene que ver con la superstición²² presente en la mayoría de pueblos, más que con la idea impuesta por la Iglesia. En esta la brujería tampoco existe si tenemos en cuenta los poderes, magia y artilugios otorgados por el demonio. El planteamiento estriba en la mitología, en la tradición oral que se da alrededor del globo terrestre. Según Russell, esta es la propuesta más influyente dentro de la historia que se encarga de estudiar el tema, puesto que esta concepción está alimentada por el conglomerado de fábulas que crecen y se propagan dentro de las comunidades alrededor de lo fantástico y misterioso. Esta interpretación, con la que concuerdo en mayor medida, fue alimentada con la interpretación inicial que propone el teórico estadounidense. Finalmente, el estudioso norteamericano identifica un cuarto grupo de historiadores que plantean la brujería como un conglomerado de ideas que se fueron juntando alrededor de varios siglos, en el que la teogonía cristiana y la herejía jugaron un papel extremadamente relevante, más que las concepciones paganas que se existen alrededor del tema.

Estas concepciones, sin tener en cuenta la segunda, observadas desde los hechos históricos registrados que se relacionan con el tema de la brujería, de alguna manera tienen razón de ser, puesto que no todos los casos concernientes al tema y no en todas las geografías y épocas se puede plantear la misma dinámica de lectura. Como se dijo antes, la idea de brujería desde la filiación con lo demoniaco, funciona para Europa en una época específica, porque si se traslada a Latinoamérica u otras latitudes la situación es o puede ser diferente, lo que se verá más adelante.

Según Russell,

la hechicería, la religión pagana y el folclore son los tres pilares primigenios sobre los que se basa la brujería europea. La herejía cristiana es el cuarto. Cuando se inicia la brujomanía²³ a finales de la

²² Según Ocampo, “las supersticiones populares tienen la característica de que son creencias con fondo emocional. En ellas se manifiestan las actitudes primitivas ante la realidad del mundo circundante y en aspectos en los cuales interviene el animismo o la magia” (1993: 14).

²³ Fue el periodo en que más acusados y víctimas hubo por acusación de brujería, hechicería, magia, rebeldía y demás. Se persigue una práctica que se relaciona más con una secta que se fundamenta en rituales de carácter pagano en la que se adora a un dios y se celebra un culto, de características cercanas al aquelarre. Para esta época ya están totalmente instauradas las creencias sobre brujas “reales” y hay un sistema tanto civil como dogmático, encargados de analizar el tema, de teorizarlo y de combatirlo.

Edad Media, las creencias brujeriles más importantes son: 1) el viaje nocturno; 2) el pacto con el diablo; 3) la abjuración formal del cristianismo; 4) la reunión nocturna secreta; 5) la profanación de la eucaristía y del crucifijo; 6) la orgía; 7) el infanticidio sacrificial; y 8) el canibalismo. El papel de la herejía consistió en hacer que cada uno de estos elementos dentro de la tradición y/o también en modificarlos sustancialmente (1998: 69).

Esta aproximación es fundamental para entender la gestación, desarrollo y consecuencias sociales y culturales de la brujería. La concepción de que dicho tema queda solamente en una idea, haciendo énfasis en que es una teoría o propuesta ilusoria y que no tiene impacto en lo material debe ser revisada, puesto que dicha idea, al ser compartida por un grupo humano determinado, comienza a tener características de verdad material, porque así lo ha demostrado la historia. Asimismo, el afán constante del ser humano por responder a los fenómenos y hábitos culturales y naturales diferentes a los suyos alimenta la superstición que cala en las concepciones religiosas dominantes, en este caso alrededor del cristianismo. A este respecto, “la teología es el quinto elemento básico que contribuye a configurar el concepto de bruja. La preocupación teológica por el problema del diablo había ido en constante aumento desde mediados del siglo XII” (Russell, 1998: 83). La idea de adorar al demonio tomó tanta fuerza que se relacionó directamente con la brujería. Según Jean Bodin, citado por Summers, “una bruja es aquella que por comercio con el Diablo tiene plena intención de obtener sus fines” (1997: 17). La Iglesia debe ocuparse de la afrenta y debe impedir que el plan malévolo de Satanás se expanda, y debe sobreponer la misión evangelizadora de Cristo y luchar contra el mal. Franco Cardini (1982), en su interesante estudio sobre la magia, sustenta cómo esta, entre los siglos XI - XIV, en algún momento fue abordada y desarrollada por pequeños grupos selectos muy cultos y poderosos, y relacionada con la alquimia y la medicina. Desde la institucionalidad, estas prácticas fueron familiarizadas con usanzas que la Iglesia empezó a perseguir. Asimismo, sucedió con los hechiceros, curanderos y adivinos, o referentes de sabiduría en los pueblos tradicionales para la época:

En las viejas hechiceras y en los curanderos rústicos comienza a columbrarse la presencia directa del Adversario y de un culto rendido a éste; en los conventículos de manipuladores y clientes de viejos ritos y antiguas técnicas terapéuticas o encantadoras empieza a buscarse pruebas de la existencia de una Antiiglesia (Cardini, 1982: 74).

Las prácticas mágicas o las manifestaciones culturales de los pueblos no son respetadas por la institución regidora de la ley, y se desconocen las funciones que las costumbres y creencias tienen dentro de las comunidades que las ejercen. La Iglesia y la instauración de la Inquisición como regidora de la normativa dominante cumplen un papel fundamental en el devenir de la brujería y en cómo se desarrolla su constructo a lo largo de la historia, determinando algunas funciones institucionales que gobiernan sobre las sociales.

A este respecto, para el caso de la brujería, como práctica que reúne diferentes elementos tanto culturales, dogmáticos e institucionales, dentro de los que destaca el interés de dominio, la ceguera dogmática, la superstición y la fuerza como vía de hecho, se identifican varias funciones que aplican para los siglos XII - XV, periodo en el que la brujería o su idea tuvo mayor auge en Europa, y su concepción, la más tradicional, representó gran ímpetu. Así pues, tratar de entender la brujería tiene que ver con cómo se relacionaba con la sociedad que la concebía, teniendo en cuenta que no todos los miembros de un grupo social tenían el mismo rol, los mismos derechos y la misma posición. En este entramado social, para la época, las relaciones de poder determinaban el devenir de los pueblos y de sus integrantes. Por un lado, el ser extranjero, ser parte de las minorías, ser diferente, entre otras muchas posibilidades, como no gustar a alguien o tener algún altercado con un vecino, por ejemplo, podría representar un problema. Por otro, pertenecer a un grupo social con creencias diferentes a las institucionales daba también la posibilidad de enfrentar controversias o de sobreponerse a las situaciones de la vida de acuerdo con otras dinámicas culturales, que también arrojan respuestas satisfactorias para sus devotos, de ahí su utilización:

El frenesí y el histerismo cubrieron a Europa. El sistema inquisitorial no permitía estar a salvo; bastaba que alguien odiase a una persona para que, al sindicarla de hechicería, la enviase a la hoguera sin asumir la responsabilidad de su condenación. Taylor aduce datos como éstos: en Ginebra fueron quemadas en tres meses 500 personas, según Lea; en Bemberg, 600. En un solo acto se condenaron 800 por el Senado de Saboya. Páramo, en su *Historia de la Inquisición*, señala que en siglo y medio, desde 1404, el Santo Oficio quemó 30.000 hechiceros. Torquemada envió 10.220 personas a la hoguera y 97.371 a galeras (Gómez Valderrama, 1970: 61).

Tanto el miedo, los intereses particulares, la fe ciega y la necesidad de culpar a otros de las situaciones complejas que ocurren suele ser una respuesta a las causas de problemas y fenómenos inexplicables. La misma historia ha mostrado que, además de los mitos, las leyendas han ayudado con el constructo de historias de carácter oral que se alimentan de la superstición y crecen de acuerdo con la imposibilidad de comprobar o revertir las versiones fundadas a propósito de algo. Verbigracia, las historias de gnomos, demonios, espíritus y brujas, entre otros, dieron la posibilidad, de adjudicar responsabilidades materiales o inmateriales a seres creados por la imaginación. Esta función “inconsciente”, por ejemplo, de la brujería, la magia y lo esotérico, decantó en la denuncia, el juicio y la condena de personas que fueron relacionadas con los entes malévolos concebidos en las culturas, sobre todo, las mayormente influenciadas por la Iglesia:

Si se nos muere una vaca, o contraemos la disentería, es más prudente culpar a una bruja que a Dios. La brujería hace que la culpa de una desgracia se desplace desde una fuerza abstracta e inescrutable para ir a posarse sobre un individuo fácilmente identificable y punible. Si Dios, o el destino, ha causado nuestra enfermedad, no podemos esquivar sus golpes o destruir su poder (Russell, 1998: 141).

De cierta manera, este comportamiento y situación social presentan raíces de dos naturalezas: una psicológica y otra política. La psicológica, infundida por el constructo social, en el sentido estricto de que a la imposibilidad o la negativa de reconocer los factores que generan los comportamientos inaceptables y antimorales en la sociedad y la naturaleza, se halla la explicación de estos en artilugios y causas mágicas que salen de lo permitido por Dios. Es decir, la raíz de aquello señalado socialmente está en algo externo, demoniaco y no determinado. Desde el psicoanálisis, Carl Jung (1970) explica los arquetipos que componen la memoria heredada y que constituyen la experiencia humana en su totalidad. De estos arquetipos, Jung distingue uno en especial que denomina la *Sombra*, que corresponde a la parte de nosotros mismos que queremos ocultar al mundo porque representa la fracción reprimida, vergonzosa y secreta, es decir, “malvada”, según la sociedad y los preceptos morales infundidos, por lo que se trata de ocultar. Cuando esta parte sale a relucir se culpa, por lo general, a un ente externo de características siniestras.

Asimismo, cuando sucede algo negativo que escapa al entendimiento humano, se trata de explicar por medio de factores extraordinarios que lindan con lo fantástico en correspondencia directa con el mal. Por otro lado, la raíz política se relaciona con los intereses particulares de cada uno con respecto a los demás, en el sentido de ganar réditos, favores o cualquier otro tipo de asistencia humana o material de acuerdo con unas consignas sociales. En *Los cortejos del diablo* se observan las dos posibilidades: Juan de Mañozga culpa a los brujos y brujas y a Luis Andrea por sus desgracias, por la degradación que vive en los últimos días de su vida y por la decadencia experimentada desde la quema del espíritu de Buziraco, y desconoce o trata de ocultar que su devenir tiene que ver claramente con decisiones personales que fueron tomadas conscientemente. En segundo lugar, está el interés particular del mismo Mañozga por condenar a Rosaura García para lograr nuevamente encumbrar su nombre y credencial como inquisidor en la Cartagena de la obra. Así, también, Catalina de Alcántara denuncia al portugués Lorenzo Espinoza como hereje porque considera que esto le puede concebir algún tipo de favor con el nuevo obispo de la ciudad. Con esta denuncia, la Santa Inquisición ve esto como una oportunidad de oro para hacerse con la tienda de lentes que pertenece al portugués y así agrandar su pecunio.

Otra función de la brujería es la de “definir los límites del cristianismo y lograr la cohesión de la comunidad cristiana frente a un terrible y poderoso ejército de enemigos, acaudillado por el mismísimo Satanás” (Russell, 1998: 141). Esta función, que parece determinar las demás, se torna fundamental a la hora de leer, estudiar y analizar el tema, puesto que, de una manera u otra, rige la gran mayoría de interpretaciones alrededor de las prácticas brujeriles, sobre todo, en Occidente y en las sociedades más influenciadas por la tradición religiosa, política y administrativa fundada en Europa. Además, esta concepción fue la que llegó a América e instauró unas dinámicas sociales y dogmáticas que produjeron nuevas funciones que, al parecer, no son muy definidas en el Viejo Continente. Una de ellas, gracias a la mezcla con las manifestaciones religiosas africanas y las de los naturales de las Indias, se dio en aras de las necesidades de conjunto y también individuales, pero dentro de la lógica y cosmogonía local, como ocurrió en Cuba con la santería, en Haití con el vudú y en Brasil con el candomblé. En el Nuevo Continente, el papel de la brujería o de

la idea de esta, a pesar de que se construye o se explica de acuerdo con las lógicas europea, o cierta parte de la población la concibe desde ese constructo, dio la posibilidad de expandir sus funciones, tanto así, que además de ser política, psicológica, esotérica, tradicional, supersticiosa, y de regimiento de los límites religiosos, funcionó o funciona como elemento de liberación, emancipación y libertad, para actuar de acuerdo con unos intereses particulares que, a veces, llegan a ser de conjunto o viceversa. La brujería o la idea de brujería, según el ente dominante, deja de ser una posibilidad, algo indescifrable y desconocido, para convertirse en un enemigo real, de carne y hueso que se debe erradicar.

3.3. Vicarios de la fe: la Inquisición en Europa

“La Inquisición, en teoría un instrumento de la divinidad, era ante todo humana”.
(Green, 2008: 247)

La Santa Inquisición juega un papel fundamental en la historia, desarrollo y devenir de la brujería en varios lugares del mundo, ya no como idea sino como realidad, sobre todo, en la Europa de la alta Edad Media cuando surge como respuesta a la “necesidad” de combatir la herejía que el cristianismo hereda del antiguo Imperio Romano. Esta batalla se dio hacia el siglo XII contra los cátaros en la Roma cristiana y, mucho antes, desde el levantamiento de las primeras bases del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano hacia el año 325, bajo el auspicio del emperador Constantino y tras el acuerdo logrado en el Concilio de Nicea. Desde los primeros años, la Iglesia comenzó a perseguir a quienes tenían inclinaciones religiosas diferentes a las pregonadas por la institución. Llamó “herejes” a quienes tenían tendencias ideológicas distintas, y esto incluía religiones de grupos étnicos que se regían por manifestaciones culturales, creencias y cosmogonías aparte: pueblos paganos para los cristianos:

Desde la condena de Arrio, otras doctrinas disidentes fueron prohibidas dentro del imperio. Por ejemplo, las corrientes de pensamiento ‘gnóstico’, que sostenían diversas variantes de la religión, fueron consideradas heréticas por creer en más libros sagrados de los que habían sido considerados parte del corpus cristiano (Torres, 2019: 27).

Hacia el año 379, Teodosio había decretado graves penas contra los herejes, incluida la pena de muerte. La política de la “verdadera” fe estaba definiéndose hacia una persecución seria de quienes no entraban en el círculo de la religión oficial, puesto que el Imperio buscaba unidad para mantener su poderío y las diferencias de credo podían desestabilizar dicha unidad. Surge, entonces, una necesidad de control en la legislación del Imperio, y “a la par que se condenaba el culto llamado idolátrico, se condenaba también mediante varias leyes la práctica de casi todos los aspectos de la magia” (Caro Baroja, 1993: 66). Tras la separación del Imperio durante el gobierno de Teodosio, la parte occidental vivió una fuerte transformación gracias a la invasión de pueblos germánicos, lo que instó a continuar con la persecución de prácticas heréticas. Las políticas de persecución quedaron consignadas en un código redactado por el emperador Justiniano, que sirvió más adelante como modelo a varios reinos de Europa surgidos después de la caída del Imperio de Occidente (Torres, 2019).

Durante varios siglos, hasta el año 1000 aproximadamente, la dinámica de la Iglesia fue consolidándose de acuerdo con una idea de control amparada en la defensa de una fe “verdadera”. El catarismo fue perseguido como religión que profesaba doctrinas diferentes a las cristianas y la idea de herejía se decantó hacia la desobediencia a la Iglesia:

Los mecanismos para detectar estas herejías no estaban reglamentados ni obedecían a un principio claro. Las fuentes de la época sugieren que los obispos hacían interrogatorios directos y apresurados, tal vez dando demasiada credibilidad a los sujetos que denunciaban. En algunos casos, los obispos podían imponer penas espirituales (la obligación de dar una limosna o hacer peregrinación, por ejemplo), pero en otros, las autoridades reales o locales se hicieron presentes para respaldar a los obispos y castigar con la muerte a los culpados (Torres, 2019: 29).

A propósito de las cruzadas y en pleno enfrentamiento contra el catarismo, se celebra el IV Concilio de San Juan de Letrán hacia el 1215, en el que se establecieron los puntos básicos para renovar el cristianismo, en el que se decide perseguir todo acto teñido de herejía para fortalecer la Iglesia: “el desafío principal era el de los cátaros en Toulouse, pero el Concilio siempre habló de herejía, como si fuera un mal general que podía darse en cualquier lado” (Torres, 2019: 33). La Iglesia tradicional veía en el catarismo una amenaza para el orden y el control político de los grupos sociales regidos por la religión

institucional. Entonces confirmó la orden de predicadores, fundada por Domínguez de Guzmán, dando el mandato de predicar el evangelio en los pueblos “herejes” y exigir a los obispos realizar la *inquisitio* para, además de combatir a los cátaros, más tarde extender sus influencias a “otras áreas consideradas atentatorias contra la fe. Así, brujas, adivinos, blasfemos y todo acto cometido por cualquier persona que pudiera ser considerado como sacrílego, cayeron dentro de su órbita de competencia” (Kramer y Sprenger, 2018, 6- Nota del editor). La *inquisitio* era implementada como proceso de investigación, tal como se hacía en el derecho romano, de donde se toma la práctica. Hacia 1231 se organizan los primeros tribunales de la “inquisición” en la región de Toulouse, y en estos se delega poder a jueces inquisidores para liberar a los obispos de su elección y así llevar a cabo un juzgamiento y demás, de acuerdo con las lógicas cristianas.²⁴ La inquisición empezó a tomar fuerza y, para el siglo XIV, cuando la “herejía” practicada por los cátaros estaba desapareciendo, este procedimiento judicial de inquirir pasa a convertirse en un oficio, tal como se le reconoce a finales de la Edad Media (Torres, 2019).

Para la Iglesia de la época, dentro de la lista de herejes había varias posibilidades, desde practicar el catarismo y la ideología valdense, hasta el judaísmo, y la blasfemia. Además, se contemplaba como hereje a los encubridores o fautores de herejía, los brujos o adoradores del demonio, los curanderos y adivinos; en otras palabras, toda persona que faltara a la ley divina y civil. Según la lógica de los inquisidores, había tres maneras de iniciar un proceso: por acusación con posibilidad de probarlos, por denuncia anónima o por rumor popular (Kramer y Sprenger, 2020). Dentro de estas posibilidades se dieron otras tantas que desembocaban en lo mismo: juicios en donde el encargado hacía las veces de juez para dictaminar el tipo de herejía y, asimismo, el tipo de castigo merecido por el acusado, pasando por varias formas de tortura hasta la incineración.²⁵

²⁴ “El papa Gregorio IX consideró que el nombramiento de jueces inquisidores debía recaer en él y no los obispos, así que comenzó a delegar su autoridad en varios individuos de la orden de Santo Domingo (...). Los misioneros dominicos tenían las aptitudes para la tarea inquisitorial: cultivaban el estudio y la argumentación; ejercían la prédica en la región, y tenían un ideal de unidad religiosa donde no cabía la disidencia. Santo Tomás, el máximo teólogo de la orden, apuntalaría el principio de que los herejes no podían ser tolerados” (Torres, 2019: 34).

²⁵ Según Marvin Harrys, en Europa, alrededor de 500.000 personas se vieron involucradas con la Inquisición, siendo declaradas culpables de brujería y quemadas entre los siglos XV y XVII. Los crímenes fueron: “pacto

Como sustentan Benazzi y D'amico (2001), esa institución que es creada de acuerdo con la misión de salvaguardar la fe cristiana, poco a poco, tergiversa su objetivo y termina convirtiéndose en sinónimo de horror y crueldad. La Inquisición en España, según Torres (2019), fue, en un principio, limitada, con algunos actos de fe en la zona de Cataluña, Castilla y Aragón y Andalucía, entre otros. Pero luego, gracias a la mano de la Corona y la labor de Torquemada, la Inquisición tomó fuerza e instauró tribunales en Córdoba, Valencia, Zaragoza, Jaén, Ciudad Real, Barcelona y Teruel:

la Inquisición española partió de la tradición medieval, de las bulas del papa, de las resoluciones de concilios y de los manuales inquisitoriales, pero muy pronto fue ampliando sus procedimientos con su propia experiencia, creó sus propias reglas y se adecuó también a las disposiciones de la Corona (Torres, 2019: 51).

Esta idea de control y de protección de la fe cristiana es la que llega al Nuevo Mundo. El respaldo de la Corona en su manera de actuar es fundamental en el estudio del tema, puesto que el auspicio que da el Rey es independiente de las decisiones papales, y esto amplía o independiza la forma de llevar a cabo los procesos. Según Green (2008), los intereses se hacen evidentemente más políticos que religiosos y la labor de la inquisición se desfigura sobremanera cuando está protegida por la ley administrativa:

‘La Inquisición’ se convirtió en el símbolo por excelencia de la intolerancia religiosa, que se manifestó en guerras, masacres y juicios realizados con parámetros distintos. La tortura y las llamas fueron parte de la historia de la actividad inquisitorial, como lo fueron también de otras manifestaciones de autoridad y justicia. La crueldad atribuida a los tribunales inquisitoriales debe considerarse en relación con las prácticas de otros sistemas judiciales y otras expresiones de intolerancia religiosa, incluso fuera del ámbito católico (Torres, 2019: 24).

Con una institución ya encarrilada a “proteger” la fe por gran parte de Europa durante varios siglos, las manifestaciones culturales de pueblos ajenos al proceder romano empezaron a verse relacionadas con prácticas heréticas cuando no fueron expropiadas por completo de su idiosincrasia. Se generó una persecución cruel y devastadora, y a partir de esto, también se crearon leyendas que alimentaron las ideas sobre apóstatas y personas con

con el diablo; viajes por el aire hasta largas distancias montadas en escoba; reunión ilegal en aquelarres, adoración al diablo; besar al diablo bajo la cola; copulación con íncubos, diablos masculinos dotados de penes fríos como el hielo; copulación con súcubos, diablos femeninos” (1974: 181).

inclinaciones espirituales diferentes que, según la Iglesia, representaban a los enemigos de Dios:

Brujas y magos, satanistas y demonólogos, videntes y demiurgos constituyen –por así decirlo– el ejército terrenal de Satanás. Por convocarlo, por creer en él, o simplemente por temerle, establece una relación preferencial con el más hermoso de los ángeles. No se determinará aquí (...) cuantos de ellos fueron víctimas inocentes del furor de terceros, de su propia ignorancia y de las condiciones de su época: no cabe duda, en todo caso, que hay más demonismo en la conducta de los inquisidores que en la de sus ajusticiados (Cousté, 1978: 40).

Cousté pone sobre la mesa una lectura sobre la forma de combatir la brujería que ya había sido criticada por varios detractores de la Iglesia tiempo atrás, puesto que hace énfasis en que los métodos que lleva a cabo dicha institución para cristianizar y mantener el orden divino fueron mucho más perversos que los mismos pueblos y “pecados” que trataba de corregir. La Iglesia y la Santa Inquisición, por medio de la tortura y de la muerte, estaban convencidas de que sus métodos para sobreponerse al enemigo eran plenamente justificables. Si algún sospechoso perdía la vida en un proceso de acusación era admitido por la normativa inquisitorial porque este era un enemigo de Dios, justificando la violencia con que se combatió dicho “mal”.

Montague Summers, como sacerdote dedicado al estudio del tema, sostiene que, a pesar de que algunos estudiosos de la brujería afirman que las brujas son una invención del fanatismo religioso de la Edad Media, la brujería es real y el brujo fue

un ser maligno; una peste social y un parásito; el devoto de un cerdo obscuro y odioso; un adepto al envenenamiento, la maldición y otras ceremonias rastreras; un miembro de una poderosa organización secreta enemiga de la Iglesia y del Estado; un blasfemo en palabra y hecho; un influyente en los campesinos de terror y superstición; un charlatán y un curandero algunas veces; un alcahuete; un abortista; un oscuro consejero de lascivas damas de la corte y galantes adúlteros; un ministro del vicio e inconcebible corrupción, engordando la sucia y asquerosa pasión de la época (Summers, 1997: 15).

Bella definición del sacerdote inglés, pero hay que tener en cuenta que quien la formula, precisamente, es un vicario de la religión dominante. Esta concepción se relaciona con cómo era visto un hereje por la Iglesia, independientemente de lo que signifique cada

uno de los calificativos usados por el sacerdote. Él pone dentro de la misma alforja adjetivos y prácticas que apuntan a lo mismo. Entonces, para referenciar la contraparte, la “brujería” desde lo que significa o puede significar para los grupos humanos en donde hay creencias instauradas sobre la magia, el poder que otorga un ritual o lo “sobrenatural”, para el caso de Europa se complejiza, porque las fuentes históricas oficiales se focalizan en lo establecido por las instituciones dominantes, como la Iglesia, y las prácticas humanas de los otros son leídas bajo un sesgo moral-cristiano. Sin este sesgo, la magia se relaciona más con cultos “paganos”, el mito, los rituales, el conocimiento de los secretos de la naturaleza y de sus componentes y prácticas intelectuales y esotéricas que se alejan de lo demoniaco y que, en justa medida, no se deben afiliar con la brujería si estos no entran en esa lógica maniquea que preparó, desarrolló y defendió la Iglesia durante siglos. Es decir, las manifestaciones humanas de cualquier índole que difieren del sistema de creencias cristiano, no tienen por qué, desde su esencia, ser relacionadas con la brujería. Esta, sin la intervención de la Iglesia, al menos, para Occidente, especialmente para la Europa en la alta Edad Media, sería otra cosa y no una práctica herética, a diferencia de lo que pasó o pasa en América, con el choque de culturas que se vieron inmiscuidas en un mismo contexto.

3.4. La brujería en el Nuevo Mundo

“Durante la primera mitad del siglo XVI, las prácticas mágicas y curativas de los sacerdotes indígenas fueron encerradas dentro del término de hechicería, una de las facetas del amplio concepto de idolatría”.

(Borja, 1998: 276)

El desarrollo de la brujería en Latinoamérica se dio de manera diferente a como se llevó a cabo en Europa, teniendo en cuenta que la influencia del Viejo Continente sí tuvo y tiene que ver ampliamente con cómo se percibe, desarrolla y condena dicha práctica. Varias son las razones. La primera de ellas tiene que ver con una serie de manifestaciones culturales afiliadas con las creencias de tipo mitológico que se crearon o surgieron a lo largo del

tiempo en la época prehispánica y después, de la llegada de los españoles, en grupos étnicos que se mantuvieron al margen de la influencia europea. Es decir, bajo la lógica de los estudios sobre mito revisados en capítulo segundo, se habla de “brujería” gracias a la relación que hay entre estas creencias y, precisamente, el uso de elementos mágicos, y la evocación de deidades “paganas”, según la perspectiva cristiana, que funcionan en pro de un objetivo o respuesta particular o como manifestación idiosincrática. En segundo lugar, aparece la idea de brujería que vino de Europa, tal como creció y tomó forma en la Edad Media desde los siglos XI y XII hasta los siglos XVI y XVII cuando tuvo su apogeo más importante. Esta idea rige, en demasía, por su fuerte influencia cristiana, como medida en la lectura de mundo de otras culturas, pero se trató de imponer en un contexto totalmente diferente que produce otras respuestas. En tercer lugar, durante y después de la conquista y la colonia, las prácticas culturales de los españoles se mezclaron con las de los africanos, indios y demás gentes venidas al Nuevo Continente, generando “nuevas” prácticas de carácter híbrido con rasgos mágicos dependiendo de sus componentes. En palabras de Ceballos: “cada una de las tres culturas básica que se dieron cita en América –española, negra e india– aportó sus elementos mágicos y una diferente concepción mágica del universo” (1994: 59). Estas manifestaciones se diferencian totalmente de la perspectiva europea y surgen como respuesta a las necesidades y situaciones vividas, sobre todo, por parte de los subalternos en el continente americano, específicamente en el Caribe neogranadino y cubano como espacios de estudio: “Los nativos y negros aportaron su cultura mágica de corte chamanístico, simbólico y ritualista; los españoles sus creencias supersticiosas, su tradición brujeil y adivinatoria, y sus elementos mágico-médicos, que, como cultura mestiza, provenían de ella misma o de otras culturas” (Ceballos, 1994: 60). Esta tercera razón, de alguna manera, recoge las otras dos porque incluye las prácticas indígenas, es decir, las ancestrales propias del sistema simbólico de los naturales de las Indias y las mezcla con las ideas europeas sobre brujería, además de las manifestaciones africanas, valoradas desde el regimiento institucional y oficial del orden social y político de las sociedades coloniales que ostentaban el poder.

Es esta tercera lectura la que regirá el análisis de las obras, en tanto que el contexto recreado en los dos productos literarios se enmarca dentro de un cronotopo determinado en el que la sociedad se mueve bajo el yugo europeo en términos de orden y en el que se involucran personajes de las diferentes procedencias étnicas mentadas. No obstante, la idea de lo mágico y de lo que esto significa dentro de cada sistema de creencias tiene un rol relevante de acuerdo con su función o funciones y con la lectura que se haga de esta. La posibilidad de lo “sobrenatural”, lo inmaterial y lo esotérico determinan en gran medida la relación de cualquier práctica en su filiación con la idea europea de brujería, y eso es lo que, de alguna manera, decreta la resolución de lo institucional hacia esta.

La magia o su creencia tiene un papel esencial en el devenir de las prácticas humanas en el Nuevo Continente, puesto que, en las situaciones narrativas a estudiar, esta media la lógica simbólica de los involucrados a propósito de la función y el objetivo con que se acude a ella. De acuerdo con las tres razones expuestas antes sobre la diferencia en el desarrollo de la práctica de brujería o su idea en Latinoamérica con respecto de Europa, en la primera, la magia ofrece respuestas sobre aquellos fenómenos de la naturaleza que escapan al entendimiento del hombre primitivo, según lo explica, por ejemplo, Eliade (1992) en sus estudios sobre el mito. Rige, también, la explicación de que algunos elementos de la naturaleza y el dominio, por ejemplo, de las plantas, dan un tipo de conocimiento significativo, en el caso curativo, que se asocia más adelante desde la mirada occidental con lo brujeril. La magia es aquello que genera una respuesta, según la lógica cristiana, influenciada por un dios “pagano” sobre algo o alguien.

En las Indias, la idea de Satanás no existía antes de la conquista. Si bien hay referentes de agentes negativos en la cosmogonía indígena, las características de estos no eran las mismas a las reconocidas por los europeos. Recordemos las palabras de Michelet (1987) a propósito de la aparición o creación del demonio, arguyendo que este es de naturaleza europea. Además, la misión evangelizadora que llevó a cabo la Iglesia en este territorio a partir de la cual se impusieron los ideales cristianos sobre los indígenas cambió las estructuras mentales de acuerdo con nuevos referentes religiosos. En *El carnero* (1985), de Rodríguez Freyle, obra que data de la primera mitad del siglo XVII, es posible percibir

la postura europeizada del criollo en lo concerniente a la del natural de las indias. En la hermosa descripción que hace el autor del momento específico del asedio al altiplano cundiboyacense por parte de Jiménez de Quesada, se percibe cómo se demoniza al indígena y sus prácticas, justificando su evangelización y conquista. Esta lectura también se puede dar para los pueblos paganos europeos que se vieron involucrados en el choque cultural que forjó los intereses de poder en la época señalada en el apartado anterior.

En la segunda lectura, está la perspectiva netamente europea, que es la que viaja con los conquistadores y luego con los colonos, y que se impone como regimiento institucional de acuerdo con la idea de orden y control político. Esta idea, como se dijo antes, determina las demás, de igual manera que sucedió en el Viejo Continente a propósito de aquellas manifestaciones culturales diferentes de las suyas. La idea de brujería o su práctica surge en Europa, y esto no niega el hecho de que la magia y las prácticas de carácter encantado y “sobrenatural” existen o existieron. La literatura y la historia muestran que desde la época clásica había nociones mágicas a propósito de los hechiceros, adivinos, magos y demás. Entonces, esa misma lógica cristiana, que termina por estigmatizar prácticas y creencia ajenas a las suyas es la misma que dictamina el devenir y la forma de interpretar manifestaciones de carácter cosmogónico e idiosincrático en el Nuevo Mundo durante la conquista y colonia, y más adelante, a aquellas prácticas producto del sincretismo cultural que se dieron, por ejemplo, en la Cuba que recrea la obra de Barnet, *Biografía de un cimarrón*.

A propósito de la tercer le lectura, la magia ofrece la posibilidad de responder a toda situación que vive el subalterno que escapa al orden tradicional admitido y que se erige como respuesta o resistencia, precisamente, de la represión vivida. Al estar esta situación por fuera de una dinámica aceptada por un orden canónico es prohibida y se reviste de las particularidades estigmatizadas afiliándola con lo ilícito y, por ende, con lo demoniaco; esto para el caso de la Nueva Granada. En Cuba, por ejemplo, a pesar de que la influencia católica es muy fuerte, hay una especie de tregua entre las diferentes manifestaciones culturales que comparten el espacio. La santería como religión local, fruto de la transculturación y del sincretismo, se practica con libertad por gran parte de la sociedad, en

tanto que la mayoría de la población comparte raíces africanas y ha estado en contacto por un largo periodo con su sistema de creencias. La situación es particular porque, aunque la Iglesia condena aquello que tiene aspecto de herejía, en la Isla es tal el nivel de perspectivas, necesidades y experiencias, que casi todas las gentes comparten tanto de una religión como de la otra. No obstante, las manifestaciones mágicas llevadas a cabo por los santeros sí son tildadas de brujería,²⁶ mientras que las otras son respuestas milagrosas producto de la fe católica.

Si bien la idea de magia se rige casi en los mismos preceptos conceptuales basados en lo “sobrenatural” y en aquello en lo que interceden agentes u objetos de orden divino o espiritual, dependiendo del caso particular que se estudie, los elementos, sistemas y medios varían. Como ejemplo está la yerbatería, en la que las propiedades de las plantas son las que interfieren en el cómo y en el qué, hablando del objetivo que se persigue; y, si se le agrega a la infusión de vegetales una oración o plegaria para curar alguna enfermedad, se carga con otro signo aquello que en principio es una práctica natural y cultural de la especie humana. Se adjudica además del poder curativo de la planta, la intervención de una deidad o espíritu en el resultado obtenido, y se adjudica una fuerte filiación de lo mágico con lo religioso que parte de la necesidad del individuo por dar orden y explicación al cosmos. Ceballos afirma, basada en los estudios y planteamientos de Lévi-Strauss, que

la magia y su corolario, la brujería, son una forma más de mediar y de relacionarse, un individuo o una comunidad, con el mundo natural para formarse una “realidad”; es decir, es una forma simbólica, en la que la transmisión del saber reposa sobre una “ciencia de lo concreto... (1994: 62).

La brujería, entonces, depende de varias lecturas, y su definición sigue siendo un reto arduo que requiere del estudio de varios factores y de la contemplación de perspectivas disímiles. Lograr un consenso, a propósito de dicha práctica o idea es algo que al menos, en conjunto, se torna muy difícil, por la variedad de características, escenarios y circunstancias; y afirmar que esta solo tiene sentido de acuerdo con la ideología de la Iglesia, para Latinoamérica, sobre todo, se vuelve un despropósito por la proliferación de

²⁶ Seguramente porque ya hay una fuerte influencia occidental en las creencias que los africanos mantienen de su tierra natal.

historias que existen en cuanto a magia y sus derivados. Quizás, la brujería, como la entendieron los europeos, sí es una mera idea que caló en realidades humanas, pero tanto es así que hoy media el devenir de pueblos enteros y de sus prácticas.

3.5. La brujería en la Nueva Granada

“Un mucho en las carabelas del Descubrimiento, otro tanto en las faltriqueras de los conquistadores y en la mochila de los aventureros, y el resto –no pequeña parte– en la valija de los Inquisidores, realizó el demonio la aventura del cruce del mar”.
(Gómez Valderrama, 1979: 89)

El acercamiento que hay desde los estudios académicos hacia una definición de la brujería en Latinoamérica se divide básicamente en tres posturas como se sugirió antes: una aceptación de la existencia del aquelarre y de los poderes mágicos de individuos que han hecho pactos con el diablo, que ya se estudió anteriormente, de procedencia europea; el del sector de historiadores y sociólogos que relacionan el tema con una elaboración maniquea que partió de una idea y de una creencia para convertirse en una realidad social, y quienes estudian el poder de la magia desde las religiones influenciadas por la herencia africana y el sincretismo cultural de los pueblos tradicionales.²⁷ La primera lectura, claramente, se enmarca en los preceptos religiosos que están documentados desde la literatura y los pliegos oficiales de la Inquisición y de la Iglesia, intercedidos por el fervor religioso y la fe ciega en la existencia del demonio como agente del mal y padrino de las brujas. El segundo se basa en los estudios, ante todo, de historiadores, sociólogos y antropólogos, entre otros, que se interesan en el tema: influencias, impacto y dinámicas sociales de la brujería o de su idea en las sociedades en las que ha sido un fenómeno manifiesto. Diana Luz Ceballos, Luz Adriana Maya, Jaime Borja y Pedro Gómez Valderrama, entre otros, para el caso de la

²⁷ En esta diferenciación cabría también el esoterismo, la astrología, la alquimia, la cartomancia, la adivinación, entre otras, las cuales se mueven en un sistema mucho más particular y cerrado a diferencia de la brujería, como lo hemos visto hasta ahora también con la hechicería, la yerbartería, la curandería, etc., las cuales tienen una función mucho más social y que son más explícitas en las obras a estudiar. Las primeras nombradas no entran en este estudio porque acuden en mayor medida a artilugios de ilusión y persuasión de grupos cerrados que a sistemas culturales claramente identificables.

Nueva Granada, y Migene González-Wippler, Fernando Ortiz y Lydia Cabrera, todo esto para Cuba y el Caribe en general. Como tercera lectura aparece, por ejemplo, la de Wave Davis y Duchan Gersi, quienes en sus obras *La serpiente del arco iris* (1986) y *Vudú, magia y brujería, sabiduría de lo invisible* (1994), respectivamente, defienden a ultranza el poder mágico que tienen los hechiceros y sacerdotes, y la evocación de conjuros en algunas prácticas muy propias de Vudú, pero que precisamente responden a los sistemas y símbolos particulares de dicha religión, al igual que sucede con la santería y otras manifestaciones religiosas y culturales de gran influencia africana. Todo ello, fundamental dentro de este estudio, se tendrá en cuenta para la lectura que se plantea desde la efectividad de algunas prácticas de carácter mágico-religioso que, en su simbología y sistema son ajenos al cristianismo tradicional, y en su valoración o juzgamiento sí se relaciona con lo demoniaco desde la mirada Occidental, y orienta, al menos como se observa en las obras estudiadas, el devenir de gran parte de los personajes involucrados en el plano narrativo.

Sobre el caso de Latinoamérica, o al menos para el caso del Caribe y del Caribe colombiano, se conoce muy poco sobre los grupos étnicos que habitaban la zona antes de la llegada de los europeos. La falta de documentación y de vestigios de carácter escrito, la desaparición de fuentes y el desconocimiento por causa de los escasos estudios muestran una gran brecha en cuanto al saber del desarrollo cultural y de las creencias de dichos grupos. La información que hay, aunque exigua y parcial, sobrevivió a una occidentalización que no pudo arrasar con las familias indígenas que estuvieron al margen de la conquista y de la colonia españolas, gracias a su ubicación geográfica y hermetismo intercultural. Algunos estudios que se han llevado a cabo, sobre todo en la reconstrucción de la historia de las familias indígenas más grandes que habitaban este territorio, como el de Guillermo Hernández Rodríguez (1978) sobre los Chibchas,²⁸ hablan de varios aspectos culturales, pero no profundizan, por ejemplo, en la alusión a la magia y sus prácticas, por falta de fuentes y porque, quizás, la idea de lo mágico no estaba muy arraigada dentro de las creencias de los pueblos o se daba en una concepción diferente a como se concibe en

²⁸ *De los chibchas a la Colonia y a la República.*

Occidente. Luis Enrique Rodríguez aludiendo a los estudios de los grupos indígenas precolombinos asegura que

en la mayoría de las oportunidades en que alguien se ha ocupado de su estudio, el periodo tratado corresponde a la época colonial, siendo común que los datos relacionados con la época prehispánica pertenezcan a inferencias elaboradas a partir de los textos coloniales. Pocas son las excavaciones llevadas a cabo para conocer estos grupos y, cuando se han efectuado, magros sus resultados (2006: 50-51).

La idea de brujería o su práctica, como se conoce, teniendo en cuenta la fuerte influencia europea, precisamente llega al Nuevo Continente en 1492, porque la discusión sobre magia, religión y ritual, antes de esta fecha, recae, como se vio en el apartado sobre mito, en los mismos preceptos estudiados por Frazer, Malinowsky, Durkheim y Levi-Strauss, entre otros. El natural de las Indias y de las islas caribeñas se encontraba muy familiarizado con el conocimiento de la naturaleza y, claramente, con su forma de explicar los fenómenos que entran dentro de su interés, algo que se puede relacionar con la yerbatería y la curandería, estigmatizadas, más adelante, por la norma religiosa e institucional que rige Occidente.

Por esta razón, los estudios sobre el tema de nuestro interés se centran en la época colonial, cuando la corona española era la cabeza administrativa y de regimiento social en el Nuevo Mundo. Esta época es en la que se desarrolla la trama de *Los cortejos del diablo*, es decir, la Cartagena de la primera mitad del siglo XVII, con algunas alusiones a Tolú y a otras islas del Caribe. En la obra se observan personajes de diferentes procedencias: españoles, africanos, mestizos, judíos, etc., conglomerado que encaja precisamente con la realidad contextual según la versión de la historia oficial y documentada. El sincretismo cultural que se afianza en los reinos de ultramar juega un papel fundamental en el Caribe colonial. Cartagena, como puerto, da entrada a numerosos grupos étnicos de diferentes procedencias, sobre todo, esclavos de varias partes de África, y con ellos todo su conglomerado de creencias y costumbres de carácter religioso y cultural:

A la Nueva Granada fueron traídos hombres y mujeres de Guinea, Sierra Leona, Mina, Carabalí, Congo y Angola. Según cálculos de Richard Konetzke, hacia 1570 había alrededor de 40.000

esclavos en las colonias españolas; en 1650 el grupo ascendía a 857.000, y hacia el final del periodo colonial la población esclava era de 2.357.000, aproximadamente (Rodríguez, 2006: 114).

En la dinámica de la época era usual contar con “materia” esclava para realizar trabajos de toda índole, sobre todo, los más pesados. Además, era sinónimo de estatus contar con mano de obra de procedencia africana, tanto que las familias con mayor poder económico y cargos importantes en el orden administrativo tenían varios dentro de sus filas. La Iglesia no fue ajena a esta situación, puesto que el clero también echó mano de la esclavitud para llevar a cabo trabajos pesados y de servicio (Rodríguez, 2006). Sin embargo, esta explotación del hombre por el hombre no fue aceptada por todo el conjunto religioso. Dentro del clero hubo un grupo minoritario de detractores de la esclavitud y defensores del pueblo africano traído al Caribe neogranadino, como Pedro Claver (1580-1654), quien se convirtió, por medio de sus obras, en referente y mesías de este grupo social. Pedro Claver es tan relevante dentro del mundo esclavo que cuando se hace alusión a este y a todo lo que tiene que ver con su herencia y su cruda situación en la colonia neogranadina resulta indispensable traerlo a colación. En la obra de Espinosa, objeto de estudio, el sacerdote aparece como personaje, precisamente, actuando en pro de la libertad de actores que son involucrados por la Iglesia con la brujería y llevados a juicio.

Continuando con el tema de los esclavos, el arribo de los africanos es relevante, por un lado, por la mixtura y colorido en términos de las costumbres que traen, defienden y transmiten, y que se oponen o salen del entendimiento tradicional del europeo volviéndose símbolo de rebeldía o de contrapeso. Por otro lado, porque desde su misma llegada iniciaron un movimiento de resistencia en busca de una libertad prominente. Expone Ceballos:

A lo largo del siglo XVI se presentaron levantamientos en diferentes puntos del Nuevo Reino de Granada. En 1530 un grupo de africanos fugitivos incendió Santa Marta; en 1533, esclavos de Cartagena se refugiaron en las montañas; en 1556 hubo una rebelión de esclavos en Popayán y en 1598 se dio una sublevación en Zaragoza (1994: 116).

A los esclavos huidos se les denominó cimarrones y se caracterizaron por vivir en zonas inhóspitas, lejos del alcance de los españoles. Diversas familias de esclavos

escaparon al interior de los montes en varias partes de la Nueva Granada, armando palenques que les otorgaba seguridad e independencia. Después de 1605, en previa negociación con la corona española, acordaron la posibilidad de circular libremente por las ciudades y el porte de armas (Ceballos, 1994). En cuanto a la otra obra objeto de estudio de esta investigación se encuentra la figura de un esclavo de estas características, Esteban Montejo, quien escapa de su situación de esclavo hacia los montes de la Cuba de fin del siglo XIX. Como cimarrón reflexiona sobre la libertad y evidencia muchas de las prácticas mágicas que él asegura como reales porque dice haberlas presenciado.

En la colonia neograndina, la fuerte influencia de la Iglesia en el devenir del contexto puso sobre la mesa sus intereses religiosos, políticos y eclesiásticos, junto con la guerra contra la brujería y todo lo que pusiera en peligro su ideología. Como afirma Rodríguez:

La empresa de la conquista y colonización de los territorios americanos por parte de la corona de Castilla fue llevada a cabo gracias a un Estado colonial bicéfalo en el que una de las cabezas era la corona, o parte civil, y la otra la Iglesia católica; un Estado con dos caras, que en ocasiones se reconocían mutuamente y en otras renegaban de su parentesco, pero en últimas sabían que eran parte de un todo indisoluble (2005: 101).

La contrarreforma y el Concilio de Trento forzaron las políticas eclesiásticas a propósito de las prácticas exteriores de la fe, “multiplicar las procesiones, impulsar la veneración de los santos, cultivar la devoción de las almas del purgatorio e insistir en la importancia de la indulgencia” (Rodríguez, 2005; 111); y, sobre todo, se determinó rotundamente perseguir “las prácticas religiosas clandestinas de los indígenas, pues se sabía que tenían santuarios secretos para sus ceremonias religiosas” (2005: 111). La Iglesia debía mantener el control sobre el pueblo, y las normas importadas desde Europa para controlar fueron impuestas de la misma manera que se hacía en el Viejo Continente. Se construyen lugares de culto como la catedral de Cartagena, iniciada en 1575 y terminada 1631, y se le dio vía libre a la Inquisición en 1610 con el objetivo de suprimir el judaísmo,

castigar la brujería y las desviaciones sexuales, entre otros (Rodríguez, 2005).²⁹ En este contexto, los indígenas, los africanos y los afroamerindios “trataron de conservar sus creencias y cultos, resistiendo con terquedad y valentía a la imposición de las ideas y creencias de los españoles” (Rodríguez, 2005; 112). El grupo dominante impuso su lectura de mundo, su sistema político y su idea de orden, además de sus creencias, dentro de las que destacaba la existencia de la brujería como práctica herética. Claramente, el contexto promovió la división de la sociedad en dos bandos a propósito de los roles de poder, los dominantes y los dominados. Los dominantes identificaban, señalaban y combatían las prácticas heréticas y anti-institucionales; y los dominados eran, desde la perspectiva de los que dominaban, porque son estos los que contaron la historia y tenían el control, los rebeldes que realizaban prácticas mágicas de carácter “demoniaco”. Bajo este escenario, aludir a los sistemas simbólicos de características religiosas y culturales, muy propios de los grupos sublevados, significa revisar desde el interior la cosmogonía de cada grupo étnico que se diferencia de la casta social española y de sus dinámicas de vida. En este sentido, el papel de la influencia africana e indígena, además del esoterismo europeo, tienen un papel crucial en las prácticas de “brujería” y sus alusiones en las obras a estudiar, para el caso concreto de la Nueva Granada, la novela de Espinosa.

Por fuera de la perspectiva europea, la alusión a brujería o a su práctica se debe estudiar desde lo antropológico o procurando la objetividad y la comprensión del proceso histórico que se ha dado alrededor de esta, para evitar lecturas sesgadas y permeadas por las perspectivas dominantes. En este caso, la “brujería” es una práctica y creencia cultural más del grupo humano que la comparte. Es una aliada para superar o enfrentar necesidades o problemas, y como algo normal-natural que encaja dentro de su sistema de creencias. Lo corporal, lo instintivo, lo humano y lo subversivo, tienen prelación y vía libre en las prácticas culturales de los que viven al margen de la mirada española tradicional: la “brujería” auténtica se gesta en un submundo confuso y desconocido para los inquisidores y lo institucional. él.

²⁹ “El Santo Oficio o Tribunal de la Inquisición fue instaurado en América desde 1519. En Lima empezó a funcionar a partir de 1570, en Ciudad de México en 1571, y en Cartagena posteriormente.

En el Nuevo Mundo, por fuera del control institucional, según Pedro Gómez Valderrama, la brujería adquiere fuerza a través del interés por el amor, “aquí se nos presenta como un medio de contacto sexual entre blancos y negros, razas convivientes y enfrentadas” (1970: 155). Las pócimas de amor, los amarres y los sortilegios, entre otros, son los vestigios de una “brujería” que despliega sus alas a la par de los brebajes y cocimientos, a modo de medicamentos que se usan para sanar o tratar una enfermedad. En ella intervienen conocimientos de diferentes culturas que se han encontrado en un contexto suburbano y reprimido que comparte la tradición de sus ancestros y es símbolo y vía de resistencia. Para los afroamerindios el aquelarre de las brujas europeas no existe, por el contrario, sus prácticas mágicas devienen de un mundo multicultural en el que nacen, se desarrollan y toman fuerza como conglomerado de conocimientos y creencias sobre la naturaleza y el entorno. Este entramado de sistemas idiosincráticos relacionado con el ritual y la magia, o como lo presenta Diana Luz Ceballos, la “copiosísima gama de prácticas mágicas, presentes en todas las culturas” (1994: 83), termina por verse involucrado con la práctica de la brujería como la entiende la institución dominante.

Las mujeres, según Jaime Borja (1998), eran las más relacionadas con dicha industria, sobre todo las negras, por su conocimiento ancestral, por su filiación con la naturaleza, por ser diferentes y por su estigmatización tradicional.³⁰ Desde la institución, se afiliaba su imagen con la estigmatización constante que se hacía en la colonia al género femenino por aquello de que el demonio era masculino y la mujer se entregaba a él para obtener poderes mágicos, además, por aquello que relacionaba a la mujer con el pecado original. En los casos procesados de brujería, la mayoría de implicados eran mujeres, por ejemplo, en 1633, de 35 casos pendientes por tratar por el Santo Oficio, 33 eran mujeres y, solamente, 2 hombres (Borja, 1998). Sobre el tema, en obras literarias propias de la colonia

³⁰ Fue a partir del feudalismo cuando el poder reinante se esforzó por hacer aún más visible lo que consideraba la naturaleza pecadora de la mujer. Comenzó a acusársela en público de sostener pactos con el diablo y de obrar contra la Iglesia. Mucho más cuando hacía gala de ciertos saberes, esencialmente relacionados con la curación de enfermedades o los misterios de la fertilidad, que le granjeaban el respeto y la admiración de las gentes de la comarca, pero también la inmediata y contundente condena eclesial, que no dudaba en darle mote de hechicera al considerar que su trabajo era obra del Mal realizado con artes de brujería, afirmaciones que hacían despertar en el pueblo la desconfianza y el temor en su contra” (Kramer y Sprenger, 2018: 25- Nota del editor).

neogranadina se puede observar dicha estigmatización hacia el género femenino. *El carnero*, de Freyle, deja ver cómo el autor, en medio de sus comentarios picarescos, pone a la mujer como referente de maldad y fuente de perdición para los hombres:

Qué caro le costó a Adán la mujer, por haberle concedido que se fuese a pasear; y qué caro le costó a David el salirse a bañar Betsabé, pues le apartó de la amistad de Dios; y qué caro le costó a Salomón, su hijo, la hija del rey Faraón de Egipto, pues su hermosura le hizo idolatrar; y a Sansón la de Dalila, pues le costó la Libertad, la vista y la vida; y a Troya le costó bien caro la de Helena, pues se abrasó en fuego por ella, y por Florinda perdió Rodrigo a España y la vida (1985: 20).

Además de la alusión anterior, Rodríguez Freyle, en los capítulos IX y X, específicamente, expone dos situaciones sociales de la época en las que las mujeres quedan muy mal paradas a la luz de la moral cristiana, y son acusadas, una de brujería, Juana García, y otra, Inés de Hinojosa, de adulterio y complicidad en la muerte de su marido, lo que les cuesta el destierro y la muerte, respectivamente. En el capítulo IX se narra cómo Juana García ayuda a su comadre a solucionar un impase de un embarazo por fuera del matrimonio, viendo a la distancia, a través de un librito mágico, las “aventuras” del marido viajero para así ganar tiempo con relación a su gestación. En la escena, la esposa embarazada ve cómo su cónyuge tiene una amante y cómo le regala un vestido al que, a través de librito mágico, recorta una manga para guardarla, lo que después define su sentencia cuando el marido la lleva ante el Obispo de Santa Fe. Rodríguez Freyle, quien tuvo formación en el seminario, discurre lo siguiente: “Digamos un poquito. Conocida cosa es que el demonio fue el inventor de esta maraña, y que es sapientísimo sobre todos los hijos de los hombres...” (1985: 100).

La relación directa entre la mujer y el demonio, además de la mirada parcializada del narrador, deja ver cómo el acto narrado, sin fundamentación de prueba, termina siendo ligado con lo demoníaco y así juzgado. Los prejuicios europeos declinan la lectura de las situaciones llevadas a cabo sobre los habitantes de las ciudades coloniales. Asimismo, el rumor de los hechos crece como verdad que alimenta estigmas, normas y leyendas que calan en el imaginario colectivo de comunidades que terminan por aceptar versiones ficticias que confunden o se toman como realidad. Esta situación narrada en *El carnero* es recreada en *Los cortejos del diablo*, planteando igualmente, desde la mirada de la

Inquisición, una relación con el demonio y lo herético; pero que, desde la dinámica interna de los involucrados en el acto, es expuesta como necesaria y natural, y que no busca, en definitiva, ofender la imagen de Dios.

En este mundo estigmatizado, además de la mujer, el negro y el indio se vieron muy involucrados con los actos de brujería. Para la época, un mulato, Luis Andrea, fue perseguido al ser relacionado con un dios africano de nombre Buzirago o Buziraso, en *Los cortejos del diablo* Buziraco, y fue condenado a ocho años en galera y cárcel perpetua por haber confesado pacto con el demonio. La imagen del demonio africano, despojado de virtudes humanas y de tez negra, se introduce de manera rápida en el imaginario social de los neogranadinos de tradición española y cala en esferas que huyen y temen a figuras “grotescas” y disimiles de las acostumbradas. Cuanto más salen a relucir las deidades del continente negro y sus prácticas culturales, más crece la mancha de “brujería” como algo que los españoles no pueden descifrar, pero que igualmente estigmatizan.

Esta imagen del demonio o su figuración negativa en la época colonial puede leerse desde dos ángulos. Según Betty Osorio

el demonio sirve de eslabón a ambos discursos. Para el esclavo africano, el demonio es un ser ligado a procesos de curación y manipulación de la energía generativa del universo expresada en temas como la alimentación y la sexualidad (...) Para el europeo, y en especial para el inquisidor, se trata de Luzbel, el archienemigo del bien y la causa de la presencia del mal en el mundo (2005: 28-29).

Adriana Maya, en su estupendo estudio sobre la brujería y la identidad de los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, a propósito de lo que significó para el Caribe continental y lo que significa para la Cuba de todos los tiempos la comercialización de los negros y la introducción de sus costumbres al contexto colonial, además de la respuesta a la represión llevada a cabo por el ideal europeo, arguye:

Las reuniones nocturnas que los africanos, *criollos* y *mulatos* realizaron en los bosques, las playas y las casas citadinas fueron llamadas *juntas*. Los inquisidores de Cartagena usaron ese término como sinónimo de aquelarre. En ellas, decían los jueces, se rendía culto al demonio. Así la visión sagrada de los africanos, anclada en el culto a los ancestros y en las técnicas de la *corp-oralidad* se convirtió en argumento para acusarlos de brujos, hechiceros y curanderos. La memoria histórico-cultural de los africanos continuó siendo demonizada en el Nuevo Mundo puesto que, la cultura católica

esclavista del siglo XVII designó la herejía por excelencia: el pacto explícito y voluntario con el diablo (2005: 501).

Esta apreciación de Maya manifiesta que la occidentalización de la cultura y del orden social señala de qué modo se percibe y valora al subalterno y todas sus manifestaciones culturales. También demuestra que hubo un total desconocimiento a propósito de las costumbres de los africanos, que desembocó en la estigmatización de lo diferente por extraño, incomprensible y, de alguna manera, peligroso, precisamente, porque salía del orden establecido y permitido. Jaime Borja (1998), sobre la significación del anómalo, enfatiza en cómo el desconocimiento, la ignorancia y la impresión generada por las costumbres africanas fueron fundamentales en la manera en que el Nuevo Mundo recibió y reaccionó a las tradiciones foráneas. En la Nueva Granada, el mestizaje y la situación de los esclavos, al igual que la de los demás subalternos, al tiempo que era cruda y violenta, alimentó mecanismos subversivos, gracias a la asociación que se hizo entre el negro y el demonio. El conocimiento ancestral de los africanos extraídos de su natal continente, la adopción de la naturaleza americana y su resignificación a propósito de la influencia cristiana generó “nuevas” dinámicas sociales que dentro de los grupos practicantes funcionó como medida de respuesta a las adversidades y situaciones particulares.

El contexto, alrededor de la idea o práctica de la brujería se edifican dos grandes funciones propuestas por Ceballos: una institucional y otra social. La primera, la que justifica el papel de la Iglesia y del Santo Oficio, “en la que la brujería sirve para estigmatizar, desde arriba, y controlar, bien sea individuos o tipos culturales” (1994: 86); y la segunda, la manifestación cultural que funciona como medio de resistencia a la represión impuesta por lo institucional; “una vez que el arquetipo de la brujería está en la consciencia de todos, al conjunto social le sirve como catalizador de sus problemas” (1994: 86). La función institucional, en la obra de Espinosa, es representada por Juan de Mañozga, personaje principal quien, como inquisidor, en sus años triunfales, según su monólogo, combatió la brujería con todo el poder y “responsabilidad” del caso. Otros personajes dentro de la narración hacen las veces de agentes del Estado, como Fernández de Amaya

quien es alcaide, el obispo Luis Ronquillo de Córdoba y Alonso de la Cruz Paredes, este último que llega a relevar precisamente a Ronquillo. En lo concerniente a la función social, varios personajes llevan a cabo su papel en el sentido estricto de la resistencia. Juana García, la bruja; Luis Andrea, el demonio de Buziraco; Catalina de Alcántara, la “hija bastarda del rey de España”, Mardoqueo Crisoberilo, el alquimista; Orestes Cariñena, el actor de teatro, y Lorenzo Spinoza, el judío dueño de la fábrica de lentes, cumplen una función que determina el contrapeso en la relación de poder que se da en el orden, idea de orden y de control en la Cartagena de la novela, y que transpola a la Cartagena real.

Según Ceballos, en las prácticas culturales que se relacionan con los actos de magia y que tienen sistemas internos que definen sus causas, medios y efectos, y que son estigmatizados por la Iglesia

se mueve un principio de fe y un cuerpo cultural diferente, y, por lo tanto, su realidad y existencia depende de quienes la practican y quienes la reciben, si ellos creen y están inmersos en un universo de significación donde tales cosas son posibles, tales comunidades tendrán los mecanismos internos en su cultura para que esas prácticas existan y tengan efectos palpables en los individuos (1994: 83).

Aquí el factor social cumple un rol fundamental, pues debe existir consenso en el grupo que se relaciona con la práctica mágica en función de que acepta la dinámica cultural y la percibe y enfrenta como algo real. Durkheim (2003) lo expone en su estudio, considerando que el factor social permite que una creencia se instaure, se mantenga y se propague convirtiéndose en parte esencial de la idiosincrasia del grupo al que pertenece.

Enfáticamente, en cuanto a las prácticas culturales de los pueblos, Diana Ceballos diferencia la brujería de la yerbatería y hechicería puesto que suponen acciones y elementos más “reales” y posibles, “porque hacen uso de medios naturales muchas veces efectivos, (y)³¹ su eficiencia no siempre es solo simbólica” (1994: 63). Según esta postura, el producto de la práctica del hechicero o del yerbatero se ve de manera tangible, en términos de la concepción, materia usada, plantas y demás elementos de la naturaleza; además, actúa sobre problemas o situaciones particulares y evidentes como una enfermedad o una herida. Según la autora, para la época, había un orden jerárquico en el

³¹ Paréntesis mío.

que se juzgaban las prácticas ligadas con la magia y lo cultural fuera del orden tradicional de las instituciones. Este orden ponía a la brujería en primer lugar, como práctica más herética y dañina, seguida por la hechicería, luego la yerbatería, el papel del herbolario y, en último, el curandero. Todas estas prácticas diferenciadas por el Santo Oficio, en función de su juicio, tenían maneras heterogéneas de ser valoradas, no obstante, en varias ocasiones, hubo casos en los que todas fueron relacionadas con lo herético y asociadas con lo brujo.

Dependiendo del caso particular, en un principio, la hechicería es diferenciada de la brujería o se mide con un rasero diferente, porque a la primera no se le acuña el pacto demoníaco. Al igual pasa con las oraciones, conjuros y suertes que “habitualmente empleaban elementos tomados de los ritos cristianos mezclados con tradiciones mágicas europeas” (Borja, 1988: 280). Pero tarde o temprano, dichas prácticas se verían involucradas con la brujería porque de estas hacían parte las mujeres y negros. Además, la delgada línea entre un concepto y otro es definida por la subjetividad de quien alude a ella y de quien la valora, relacionando el artilugio con la magia negra, que es la más repudiada por la tradición española, muy diferente de la magia blanca, supuestamente de naturaleza heterogénea. Según Borja, citando a Manuel Tejado, Lorenza de Acereto fue una criolla de padre italiano y madre española, acusada de “bruja” blanca pero criolla. De sus artilugios en la Cartagena entre el XVI y XVII se dice que

a diferencia de otras acusadas, manifestaba una magia mestiza blanca y negra e involucraba el uso de las hierbas, a la usanza de las negras acusadas de hechicería. Su oficio también estuvo dirigido a desarrollar una magia amatoria a través de rezos, brebajes y hechizos... (Borja, 1988: 281).

La magia blanca es, de alguna manera, disociada del pacto demoníaco, teniendo en cuenta el color de piel de quien la practica y según quien acude a esta, que por lo general eran blancos o criollos con una fuerte tradición católica. No obstante, como se observa en el ejemplo, las maneras y elementos que intervienen en los actos de brujería de los negros son similares y, por ende, su señalamiento y acusación. Es difícil que, para la época, alguna práctica cultural diferente a la dominante fuera permitida y defendida por las instituciones tradicionales, y no fuera, tarde o temprano, señalada de brujería y estigmatizada. Así, la

yerbatería y el curanderismo también comienzan a ser relacionados con lo negativo. Sus practicantes, pero sobre todo quienes tenían el conocimiento de las plantas y de los secretos de la naturaleza, algo que no tiene que ver con lo demoníaco y la adoración a Satán, son tildados de hechiceros o brujos, y en efecto lo son, pero no en el sentido estricto de la lógica inquisidora. Si bien hay invocación de espíritus y dioses de procedencia africana o indígena, y muchas veces cristiana, su objetivo no radica en debilitar la imagen del dios todopoderoso de los europeos, sino, precisamente, en la búsqueda de un objetivo particular: curar una enfermedad, atraer la buena providencia, enamorar, conocer el futuro, etc. En el término hechicería, resignificado hacia lo herético, se juzgó “tanto los conjuros para el amor o para adivinar el porvenir como toda suerte de prácticas curativas (Maya, 2005: 5013). En esta discusión, algunos antropólogos han hecho excelentes distinciones en lo concerniente a cada práctica, no obstante, desde la mirada occidental, se confunden la una con la otra afiliándolas errónea y, a veces, justificadamente con lo brujo, lo que, a su vez, desde la perspectiva del subalterno, se convierte en herramienta de resistencia:

Solo a finales de siglo, vemos aparecer de nuevo a los *bozales*, quienes fueron juzgados por el delito de curanderismo. Ellos, tanto como las *hechiceras*, vendían sus conocimientos botánicos para curar una clientela compuesta esencialmente por mujeres españolas. Así las llamadas *brujas*, las *hechiceras* y los *curanderos* reconstruyeron poco a poco espacios de interacción y de reafirmación individual que les permitieron escapar a la condición de objetos que les imponía la sociedad esclavista. Y construir poco a poco mejores condiciones de vida (Maya, 2005: 503-504).

Dentro de un contexto tradicional, religioso y muy sectario, cualquier práctica que tuviera características de índole sospechoso o desconocido para el español dominante, podía terminar por ser señalada y perseguida, resignificándose hacia una connotación cerca de la brujería. No obstante, en un entorno hostil represivo, violento y arbitrario, la misma práctica, perseguida por unos, se alza como vía de escape desde lo cultural, religioso, mágico y posible. El indio y el extranjero, pero, sobre todo, la mujer y el negro, hacen uso de sistemas simbólicos propios, producto de un sincretismo cultural, que entre creencias mágico-religiosas y naturales da oportunidades de respuesta a las vicisitudes que plantea la vida. En este sentido, la brujería es una práctica, idea o vía que define de manera determinativa el devenir de los agentes sociales que se involucran con ella: por un lado, la

Iglesia y el Estado, como perseguidores y fustigadores; y, por otro, el pueblo, que ve en esta práctica la salida a problemas y situaciones que por otras vías no pueden solucionar o tratar.

En otras palabras, la brujería es tan relevante para el contexto estudiado que la dinámica social de interacción, roles de poder e intercambio de saberes, necesidades y servicios, además, de regimientos políticos como las leyes, se ven involucrados con esta. Es, pues, la excusa perfecta, para actuar entre los dos bandos en función de sus intereses. La brujería, como pacto con el demonio otorga libertad a unos para aplicar las leyes y su lógica de mundo, para reprimir y ejercer el poder. Y a los otros, da libertad, precisamente, para escapar de esa represión y de las leyes y conjeturas a las que se les quiere atar por la fuerza.

3.6. Brujería en Cuba

“Para los adeptos de la regla lucumí, el adivino dueño de la yerba y del monte –de la vegetación– es Osain –Jósai, pronunciaba Adyai–, catolizado San Antonio Abad y San Silvestre...”
(Cabrera, 2016: 71)

Para el caso de Cuba, al igual que el Caribe neogranadino, la brujería pasa por una serie de procesos, situaciones y momentos que definen su idea o práctica en la isla. Los grupos étnicos prehispánicos, los guanajatabeyes, los siboneyes y los taínos, seguramente también tuvieron un desarrollo humano y cultural similar a los demás grupos aborígenes de América, configurando sistemas de creencias infundados en los mitos, de los que infortunadamente no se tiene mucha información. Para Cuba, oficial, la historia rige desde la llegada de los españoles. Con su arribo, se establece a la fuerza un sistema de orden que tiene que ver indiscutiblemente con la idea de organización europea: rigen las mismas reglas que gobiernan en España, o que España dictamina para las colonias:

Llegaron juntos y en tropel el hierro, la pólvora, el caballo, el toro, la rueda, la vela, la brújula, la moneda, el salario, la letra, la imprenta, el libro, el señor, el rey, la iglesia, el banquero. . . Y un

vértigo revolucionario sacudió a los pueblos indios de Cuba, arrancando de cuajo sus instituciones y destrozando sus vidas (Ortiz, 1987: 94).

Así también viaja la idea de religión “verdadera” y la idea de enemigo que surge en el Viejo Continente, simbolizada por un demonio que actúa en contra de la fe cristiana. No obstante, para el Caribe insular, con el devenir de la colonización, a diferencia de otros reinos de ultramar, la situación se encamina de una manera especial: la fuerte influencia de los grupos de esclavos africanos, españoles y europeos de diferentes culturas que llegan a la Isla abonan un terreno que propicia la proliferación y práctica de manifestaciones híbridas que tienen que ver con la propuesta etnográfica de la transculturación. Esta, según el estudioso cubano, que no se da netamente del encuentro entre españoles, africanos y nativos de la Isla en el periodo colonial y hacia adelante, sino de todo proceso de transición humano entre culturas, demarcó rotundamente el devenir del pueblo cubano. Expresa Fernando Ortiz:

En todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepuja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico (1987: 93).

Como se vio para el caso del Caribe neogranadino, el encuentro cultural de distintas manifestaciones y maneras de leer, interpretar y expresar las perspectivas de mundo y las necesidades que genera el contexto, produce un entrecruzamiento fijado en el intercambio de experiencias que permea las diferentes costumbres idiosincráticas que comparten un mismo espacio, y, para el caso de Cuba, unas necesidades similares.

En Cuba, con los blancos llegaron también heterogéneas culturas, amantes del comercio y de lo exótico, y otras pendientes del proceder económico y en busca de aventuras. Por ejemplo, de Castilla llegaron andaluces, portugueses, vascos, gallegos y catalanes, además de la influencia árabe que ocupó la península Ibérica durante siglos. De otras procedencias llegaron genoveses, florentinos, judíos, levantinos y berberiscos; y con ellos la herencia milenaria de una constante transculturación a orillas del mediterráneo (Ortiz, 1987). También los chinos hicieron parte de este fenómeno cultural. Para completar

el conglomerado de ingredientes, con los blancos llegaron los negros, primero de España, y luego, directamente, como esclavos de Guinea, Congo y toda Nigeria. Entre ellos viajó su colorido sistema de creencias, su cosmología y su configuración de la dinámica humana del día a día:

Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus, pero no sus instituciones, ni su instrumentalario. Vinieron negros con multitud de procedencias, razas, lenguajes, culturas, clases, sexo y edades, confundidos en los barcos y barracones de la trata y socialmente igualados en un mismo régimen de esclavitud. Llegaron arrancados, heridos y trozados como las cañas en el ingenio y como éstas, fueron molidos y estrujados para sacarles su jugo de trabajo (Ortiz, 1987: 95-96).

En estas condiciones, los negros se fueron moviendo de grupo en grupo buscando bienestar, adaptando sus costumbres al regimiento del contexto, fortaleciendo su conocimiento de la nueva situación vivida, amalgamando prácticas y formas de comunicación y de respuesta a cada situación surgida. Los blancos no fueron ajenos a esta situación, y así fueron fundiendo las prácticas y creencias de cada grupo en unas “nuevas” y modificadas que tomaban tanto de una cultura como de otra. Así, algunas manifestaciones se fueron perdiendo o transformando, y otras surgiendo o evolucionando.

La religión fue una de las prácticas culturales que más reflejó este intercambio y fusión de interpretaciones y expresiones, produciendo una compartida por gran parte de la población negra, la santería³²; en la que intervinieron los blancos y muchas de sus creencias y tradiciones católicas. Esta religión, mayoritariamente practicada en Cuba, con su particularidad insular y con visos que se reflejan en otras religiones y creencias culturales como el Vudú, el Candomblé y el mismo catolicismo, es fundamental en el estudio de la brujería, su idea y práctica en el contexto estudiado.

En la santería, la idiosincrasia del negro es aquello que promueve el culto a los dioses afro, y en este reside la consideración de la magia y los poderes “sobrenaturales”.

³² Esta religión, basada en las dinámicas tradicionales de la religión yoruba, también es practicada en Puerto Rico, Brasil y República Dominicana, entre otras naciones. Y, aunque comparten características con la santería cubana, presentan distinciones generadas por las disposiciones del contexto. Afirma González–Wippler: “Las creencias y costumbres primitivas, con sus palabras bárbaras de invocación, han llegado incluso hasta las modernas calles congestionadas de New York y Miami, donde la santería florece hoy tan poderosamente como en las islas del Caribe” (1990: 22).

Los negros africanos, como afirma Fernando Ortiz (1917) en su otra obra magistral sobre el estudio de los negros brujos, son de naturaleza fetichista, o precisamente en esta fijación es en la que centran gran parte de su sistema de creencias. Cargan de sentido objetos que asocian con deidades y poderes sobrenaturales que organizan el cosmos. Las creencias de los negros, que son arrancados de su tierra, viajan en las galeras de esclavos hasta el Nuevo Mundo. En este, a pesar de la gran represión que se dio por la superstición del blanco, se mantuvieron las costumbres y el conglomerado de símbolos significativos dentro del imaginario colectivo del afro.

La santería, con bases importadas de Nigeria, país de origen de los yorubas, trae consigo la mitología colorida de África, que en Cuba se conoce como lucumí y en Brasil como macumba (González-Wippler, 1990). La santería es el resultado de un proceso típico de sincretismo: combina elementos propios de las creencias africanas, con íconos y creencias religiosas de los católicos, que se pueden observar en “el hecho de que la mayoría de los dioses yorubas han sido identificados con las imágenes de santos católicos” (González-Wippler, 1990: 13). Según José Luis Alcaraz (s.f.), en la santería se rinde culto a los “orichas” y los antepasados de origen africano que intervienen en el sistema de creencias de los esclavos llevados a Cuba, con el objetivo fundamental de encontrar protección y orientación en la vida.

Dentro de esta religión, según González-Wippler (1990), se diferencia la magia de la hechicería, adjudicando a la segunda un uso de la magia para realizar encantamientos con o sin el empleo de amuletos, pero que generalmente tiene un propósito siniestro. En estos encantamientos cumple un rol fundamental el sacerdote o brujo, o como ellos lo denominan *babalawo*, y se observa que tal denominación empieza a aplicar para todo lo que tiene que ver con artilugios y manifestaciones religiosas de carácter mágico:

Tal vez una de las descripciones más precisas de un hechicero que he hallado, es la usada por Carlos Castañeda en su libro *A Separate Reality*, en las palabras de don Juan, el maestro indio Castañeda, un brujo es ‘un hombre de conocimiento y poder’. La hechicería es ‘aplicar la voluntad de uno a la *juntura clave*. La brujería es interferencia. Un hechicero busca y encuentra la *juntura clave* de cualquier cosa que quiere afectar y luego aplica su voluntad a ella’ (González-Wippler, 1990: 14).

En este acercamiento a una definición de roles y de términos se observa que aunque haya una intención específica por distinguir el papel, los poderes y la función de un hechicero con respecto de un brujo, dicha distinción siempre termina por familiarizarlos: a los dos se les asocia con el conocimiento de los secretos y poderes de la naturaleza y del cosmos; a los dos se les adjudica la posibilidad del uso de la magia; a los dos se les asocia con la facilidad para elaborar pócimas, conjuros o hechizos, entre otros. Los dos pueden realizar actos positivos o negativos, según el dictamen de quien acude a ella; los dos son relacionados con los poderes “sobrenaturales” y los dos pueden invocar el poder de un ser superior; y, según la tradición católica, están vinculados con deidades paganas o demoniacas que ofenden al “dios verdadero”. Esta situación conflictiva se ve en la lectura que se hace de brujería y demás prácticas que salen de la aceptación tradicional o institucional, como se ha visto antes, y no es incorrecta, debido a que establecer dicha distinción escapa prácticamente, por ahora, de la posibilidad del etnógrafo, antropólogo o historiador. La delgada línea que los diferencia, al mismo tiempo los relaciona. Muchas veces el esclarecimiento de términos y funciones se da en sistemas internos comprendidos desde adentro. Así, una pócima de amor puede ser relacionada más con la hechicería; pero según la perspectiva de quien lee el artilugio, el trabajo realizado se le adjudica a una bruja o un brujo, por el conocimiento y la estigmatización que sufre la práctica y todo lo que conlleva. Dentro de esta lógica se mueve la magia en la santería, en donde la brujería o la hechicería son herramientas que actúan en muchas situaciones humanas dentro de un contexto determinado.

Según González-Wippler

los actos mágicos del santero incluyen ayudar a sus consultantes a librarse de influencias negativas, curar enfermedades, conseguir empleo, mejorar las condiciones económicas y someter, y frecuentemente destruir, a rivales y enemigos. Como don Juan, el santero no considera su magia buena o mala. Nada más la utiliza para hacer su voluntad (1990: 15).

Algunos estudiosos sugieren la diferenciación entre magia blanca y magia negra, acuñando a la primera el adjetivo de buena y a la segunda el de siniestra, y asocian la primera con la hechicería y la segunda con la brujería. Esta distinción a veces funciona, en

el caso de los que practican la magia blanca para justificar el uso de artilugios en pro de un acto de buena fe, algo que no afecta ni perjudica a otra persona, como las pócimas para el enamoramiento o cuando se busca curar una enfermedad. En el caso de la magia negra, esta se asocia con lo negativo, lo demoniaco y con una práctica que pretende el perjurio de la integridad de alguien. La salvedad está presente en varios contextos. La diferenciación da licencias para actuar, señalar o cohibir. No obstante, según González-Wippler,

la magia no puede ser clasificada como buena o mala. Es en esencia una fuerza neutral, una capacidad para alterar las leyes naturales que forma parte de la constitución mental y espiritual del mago y que puede emplearse indiscriminadamente con propósitos destructivos o constructivos (1990: 15).

El hechicero o brujo se convierte en un medio indispensable para el devenir de las relaciones sociales dentro de los grupos étnicos que comparten un mismo contexto. En la obra a estudiar, *Biografía de un cimarrón*, se observa el espectro de la magia en la cotidianidad de los personajes involucrados en la trama. Montejo, como narrador protagonista, desde su perspectiva, cuenta cómo la magia interfiere claramente en situaciones determinadas que definen el bienestar, el futuro o el declive de quienes se involucran en su sistema de creencias. La narración del cimarrón, siempre desde la barrera por temor, precaución o respeto, deja entrever que la práctica de la brujería, desde la simbología de la santería, contiene fuerzas que, sin explicación aparentemente racional, logran el cometido de quien las invoca, dejando ver que hay actos de brujería que son más peligrosos que otros o menos malintencionados que otros. Como se observa en la cita anterior, los estudios de González-Wippler, demuestran que la magia empleada por los santeros no es siniestra puesto que las bases de las creencias están amparadas en las deidades yorubas que son “espíritus de luz”, y “cuando el santero hace obras mágicas aparentemente destructoras, está usando el aspecto negativo de una fuerza positiva” (1990: 18). Según González-Wippler, este uso “destructivo” de la magia está relacionada con los congos y bantúes, que se especializan en trabajos ligados con fuerzas negativas, y se le conoce como *palo monte* o *palo mayombe*. Lo humano y lo ético, para el sacerdote o brujo mayombero, está al margen de su práctica, porque concibe reglas diferentes a las compartidas por los demás, según el constructo social: “la magia es para él un medio de

supervivencia en un ambiente hostil” (González-Wippler, 1990: 19). La necesidad del individuo impera dentro de un contexto represivo que agobia y maltrata, y la magia funge como medio para obtener favores que por otras vías son inalcanzables, y esto rige para gran parte de la sociedad afrocubana que se identifica con una realidad especial propiciada por la transculturación.

La base de los hechizos principales dentro de la santería son los elementos de la naturaleza, especialmente, hierbas, plantas y flores. El santero es conocedor del poder de las plantas y es dicha sabiduría la que lo pondera en un lugar especial dentro de la comunidad con la que se relaciona. Además, la fuerte conexión que tiene con las deidades yorubas hace que el conocimiento de la naturaleza, aunado a la fácil invocación de espíritus africanos, propicie los actos mágicos en función de sus objetivos. Si se observa con detenimiento, la dinámica de la magia, desde las lecturas antropológicas en el estudio de grupos étnicos primitivos y en el devenir de las sociedades hacia la idea de civilización, tiene los mismos fundamentos y elementos: deidades, objetos semánticamente cargados, objetivos particulares o de conjunto, oraciones, rituales, creencias y mitos. La brujería como tal, en la proposición de su término y la relación que se hace con el demonio, sigue siendo un constructo medieval de origen europeo. La brujería para el afrocubano, aunque sí se relaciona con la magia aplicada a beneficios que involucran el daño a otros, está muy alejada de esa idea eclesiástica que evoca al aquelarre y al pacto con el diablo.

Lydia Cabrera (2016) afirma que para el afrocubano la espiritualidad es altamente relevante, y el monte, la manigua de la isla, es el espacio en el que se logra la comunicación con las deidades africanas por la conexión con la tierra y las plantas. Dentro de las creencias del negro, el fetichismo, como asegura Fernando Ortiz (1917), y el interés por humanizar todo aquello a su alrededor, otorga una importancia especial a los elementos de la naturaleza: “el negro que humaniza todo lo que lo rodea, hasta las cosas más insignificantes y aparentemente inanimadas, ¡solo aparentemente!, concibe a los orishas y dioses, personales, sobrenaturales y omnipresentes, y a los espíritus a su imagen y semejanza” (Cabrera, 2016: 112). La naturaleza ofrece al negro todos los elementos necesarios para la realización de sus prácticas religiosas. El sacerdote, el *babalawo*, el

yerbero o el palero hallan en la naturaleza los elementos de su magia, y en la comunicación con sus antepasados y los dioses en los que cree, encuentra una fuerza sobrenatural que posibilita sus artilugios, sus propósitos. Los espíritus “buenos” o “malvados” son parte del sistema de creencias, y por más que representen, según la perspectiva occidental, entes diabólicos, oscuros o maléficos, están muy alejados de ser sinónimo del demonio cristiano habitante y señor del Averno.

Desde perspectivas externas, las prácticas religiosas de los afrocubanos son asociadas con la brujería por la creencia en la magia y por cómo esta es el medio predilecto para el alcance de propósitos por medio de la influencia de deidades “paganas”. Si se analiza desde afuera, teniendo en cuenta la occidentalización del conocimiento, la cultura y las maneras de representar y entender el mundo, toda práctica religiosa del afrocubano se asocia con lo negativo de la moral cristiana, quizás por la violencia o divergencia con que se llevan a cabo algunos actos, y quizás por las características de los altares, amuletos y otros, muy relacionados con el culto a la muerte. De esta manera, se observa que la “brujería”, *per se*, tiene varias maneras de ser leída y puesta en escena, pero, dentro del sistema afrocubano, su esencia está arraigada indiscutiblemente a la herencia africana que sobrevive a la imposición cultural pretendida por el español dominante, y funciona de acuerdo con sus leyes internas, un poco permeadas por la transculturación y, estigmatizadas por parte de quien no conoce su funcionalidad.

Desde adentro, para el afrocubano, la brujería es una realidad tácita que complementa al hombre que la práctica y al que acude a ella. Es decir, la magia que se consigue mediante la santería en Cuba es una fuerza o un poder superior y real en la que intervienen conocimientos ancestrales y de la naturaleza, rituales, deidades, espíritus de muertos, amuletos, oraciones y tradición cultural. Esta religión es una forma de vida, otorga orden al cosmos de quien la practica y ofrece soluciones que por otras vías son difíciles de alcanzar. Además, como credo y como normativa de moral también es un gran referente dentro del grupo humano que la practica, y tanto la magia como la brujería hacen parte de sus valores idiosincráticos. Como sucede en la obra a analizar dentro de esta investigación, *Biografía de un cimarrón* (1966), la alusión que hace el narrador

protagonista al poder y los misterios de las prácticas mágicas de la tradición afrocubana es presentadas como realidad que determina la supervivencia de los creyentes. La magia puede conceder buena suerte, inducir al enamoramiento, impulsar la venganza, propiciar la muerte, otorgar salud, curar enfermedades, entre otras tantas posibilidades.

*

1) Así las cosas, para terminar de acercarnos a una definición que funcione como norte en el análisis específico de las obras objeto de estudio, traigo a colación nuevamente la exégesis que hace Diana Ceballos para referirse a la brujería, arguyendo que en esta

se mueve un principio de fe y un cuerpo cultural diferente, y, por lo tanto, su realidad y existencia depende de quienes la practican y quienes la reciben, si ellos creen y están inmersos en un universo de significación donde tales cosas son posibles, tales comunidades tendrán los mecanismos internos en su cultura para que esas prácticas existan y tengan efectos palpables en los individuos (1994: 83).

Esta explicación funciona perfectamente para acercarnos a la práctica de la brujería desde las comunidades que la ejercen, totalmente convencidos de su existencia, poder y alcance. Esta afirmación tiene completa relación con la explicación antropológica que se expuso en el capítulo sobre mito de este trabajo, en el que se discutió, por ejemplo, las creencias culturales de los pueblos indígenas, de los africanos y de la mayoría de grupos étnicos que desarrollaron un sistema de símbolos que otorgan respuestas a las necesidades e inquietudes surgidas en la experiencia de vida. Para estos grupos la magia es una realidad. El chamán, el druida, el sacerdote, el sabio, el *babalawo*, el brujo, el hechicero, el yerbatero, entre otros, poseen un conocimiento especial que los aproxima a deidades, espíritus y rituales de naturaleza extraordinaria, acercándolos a la magia y al mito; este último como origen de los sistemas de creencias en los que interviene lo “sobrenatural”. Este tipo de “brujería”, que tiene raíces en la tradicionalidad de los pueblos ancestrales y arcaicos, se ha mantenido hasta nuestros días. Los casos de Cuba, Haití, Brasil, Venezuela y Colombia, entre otros, son ejemplo de esto. Dentro de estos países y en regiones específicas, la población acude a prácticas de carácter mágico que funcionan como apoyo

en las vicisitudes de la vida. La población más desprotegida institucionalmente acude al curandero, al brujo, al hechicero, al rezandero, al chamán, al yerbatero, al sobandero, entre otros, para sobreponerse a alguna situación en particular. Los rezos, las pócimas, los ungüentos, los brebajes, los amarres, los conjuros, las velas, etc., son opciones que ofrecen los sistemas de creencias adscritos a grupos humanos que contemplan la posibilidad de lo “sobrenatural” y de lo inmaterial para lograr un objetivo. Así, cada fórmula, innumerables dentro de la copiosísima gama de opciones, responde a una lógica interna que depende de sus herencias culturales y del contexto, como acto de fe. Empero, cada fórmula, también, ha sido estigmatizada por el *statu quo* dominante, que ve en lo desconocido, un referente de inquietud, rebeldía y abominación.

2) Por otro lado, como también se pudo observar, en el concepto de brujería, igualmente, intervienen una serie de elementos de carácter intercultural, contextual e institucional, que complementan su valoración, y que intercedieron completamente en cómo se interpretaron e interpretan las prácticas humanas relacionadas con las creencias “paganas”. Es decir, la brujería es también un constructo dogmático creado, no necesariamente de manera intencional, en el que a las prácticas culturales de características disimiles a las aceptadas por los pueblos homogéneos se le atribuye asociaciones con dogmas específicos que representan lo prohibido por la Iglesia. Esta noción de brujería, que fue desarrollada durante siglos, primero en Europa y luego en América y otros continentes, es la que condiciona muchas de las lecturas que se realizan de las manifestaciones humanas que se acercan a lo desconocido, lo “sobrenatural”, y lo místico, etc., sin que necesariamente expongan una intención dañina como lo pretende hacer ver la religión dominante. Dentro de esta dinámica, el constructo ideológico y dogmático desarrollado por la Iglesia se impone como “realidad” porque hay una creencia ciega e institucional en su sistema religioso, en donde tienen un papel destacado las deidades principales de dicho sistema: Dios y el demonio. En esta configuración de la realidad prima la lógica de que, si existe Dios, por ende, existe el demonio, por lo que se considera la existencia de las brujas. Esta creencia se cultivó durante siglos con el mayor fervor posible, sembrando en el imaginario colectivo de pueblos enteros la posibilidad de la magia, pero desde el pacto con el demonio

y en función de lo siniestro. Este tipo de brujería, propiciada por Satán, desde los estudios antropológicos, históricos y culturales ha sido difícil de comprobar. Los documentos que la abalan son elaborados desde la realidad de quien estuvo en la posición privilegiada del caso, y su análisis y versión de los hechos son presentados a propósito de la consolidación cultural del momento. Además, como se vio en la apelación a Harris (1994), hubo medios que propiciaron el afianzamiento de los casos consignados como la superstición, la tortura y el miedo, entre otros. En esta dirección, comprobar tal tipo de brujería familiarizada con el aquelarre, el vuelo en escobas, el asesinato de niños, la danza hacia atrás, la transformación y demás, ha sido absolutamente difícil, por no decir que imposible. Por tal razón, la brujería se puede explicar como un constructo social que tiene raíces en la imaginación dogmática de las instituciones dominantes en un contexto cultural determinando.

3) De acuerdo con una serie de creencias, se cultivó una idea que creció a tal magnitud que, desde las lucubraciones de fanáticos, escaló hasta posicionarse en el imaginario colectivo de pueblos enteros y dinámicas sociales y de poder. Bajo esta lógica, la brujería funcionó como medio para controlar, dominar y justificar ideas de orden y creencias unidireccionales, en las que, claramente, intervinieron intereses políticos, materiales y personales, generando cientos de miles de víctimas y una corriente dogmática arbitraria. Esto se observa, como se presenta en el capítulo sobre la obra de Espinosa, en donde, intereses de diferentes ídoles terciaron en cómo se acercan los individuos y comunidades a una u otra forma de entender, practicar o explicar la brujería. En resumen, a partir del papel que jugó la Iglesia en el constructo de la brujería, esta se presenta como una realidad para quienes, desde su dogma, la consideran un hecho en la relación que se establece con Satanás, y, por otro lado, es una idea o un imaginario social-religioso, hasta ahora no comprobado, que caló en esferas institucionales para mantener un constructo social y cultural determinado, entre otros.

4) Finalmente, hay una cuarta manera de interpretar la brujería o de acercarnos a una definición que encamine el estudio de las obras a analizar y es aquella en la que, como idea o realidad, en el conjunto de las tres aproximaciones anteriores, media la realidad y el

contexto de quienes se involucran con ella. Es decir, la brujería como noción de libertad o licencia. En otras palabras, la brujería otorga a quien la valora desde el ente institucional la posibilidad de ejercer con cierta libertad, avalado por el poder civil y su posición privilegiada en la relación de poder, su lectura de mundo y, de acuerdo con sus intereses capitales, aplicar la sentencia que ha sido dispuesta por la usanza conservadora para sancionar, redirigir o exterminar a quien es involucrado con dicha práctica o idea. La brujería es licencia para quien ostenta el poder. Por ejemplo, en el caso de *Los cortejos del diablo* (1970), a Mañozga y sus allegados la creencia en la brujería les otorga el derecho civil y eclesial de actuar en pro de su ministerio. Y por el otro lado, desde la marginalidad, la brujería, como práctica cultural con lógica y significado tradicional e interno dentro del sistema cultural al que pertenece, ofrece la posibilidad de liberar al reprimido de acuerdo con la dinámica de poder que se da en los encuentros multiculturales. La brujería ofrece la salida a las situaciones de represión que propicia el estamento dominante. El marginado, quien posee prácticas culturales diferentes a las admitidas por la tradición homogénea, encuentra en la brujería la posibilidad de sobrellevar las circunstancias de la vida y acercarse a una realidad más estable y justa, según sus intereses. Esta situación también se observa en la obra de Espinosa, pero, ante todo, es común denominador en *Biografía de un cimarrón* (1966), como lo presenta la voz del esclavo fugitivo.

4- *Los cortejos del diablo* de Germán Espinosa

4.1. *Los cortejos del diablo*, estudios y temas principales

“En *Los cortejos*... era preciso intentar el fermento joyceano del lenguaje, sin que para el lector resultara el producto infranqueable”.
(Espinosa, 2000: 7)

Los cortejos del diablo, balada en tiempos de brujas (1970) es desde el comienzo un guiño al lector por el tema que trata: la brujería. Desde el título anticipa el cómo de la historia, a partir de la cual narra los últimos días de un “anciano y feroz inquisidor [...] vencido por artes de brujería en una descomunal reyerta político-religiosa [...]” (Espinosa, 2000: 7), en la Cartagena de la Nueva Granada.

La apelación al demonio y todo lo que con él implica hace parte del conglomerado de elementos que bañan la propuesta literaria del autor, quien destaca en el ámbito ficcional por recurrir constantemente a elementos fantásticos no muy comunes en la narrativa colombiana de la segunda mitad del siglo XX. Los recursos narrativos de Espinosa y los temas tratados son compartidos por solo algunos escritores a nivel nacional y latinoamericano. Quizá los nombres de García Márquez, Zapata Olivella, Pedro Gómez Valderrama, Tomás Carrasquilla, Carlos Fuentes, Juan Rulfo y Alejo Carpentier, entre otros, podrían ser referentes que se relacionan con la propuesta del cartagenero. Sin embargo, el estilo de Espinosa tiene más características de la narrativa de Quevedo, Joyce y Ramón del Valle-Inclán, por ejemplo, como él mismo afirma (Espinosa, entrevista de Troiani, 2000), que exploraban lo misterioso y fantástico en contextos conservadores, pero a la vez, influenciados por la búsqueda de conocimiento y libertad.

En términos formales, la obra se divide en veinticinco segmentos sin numeración concreta que, para dar un orden, pueden entenderse como capítulos. Un espacio prominente entre uno y otro hace hincapié en que hay un alto y que una nueva secuencia narrativa empieza. Por lo general, sucede que una vez se encuentra dicho espacio, la narración se centra en un eje narrativo diferente al que se venía tratando.

Por otra parte, como lo han resaltado antes Figueroa (2008), Mejía (2008) y González de Mojica (2008), entre otros, la obra se erige desde un estilo barroco a propósito del uso de un lenguaje colonial cargado de figuras retóricas, arcaísmos y alusiones propias de un castellano peninsular que encaja perfectamente en el contexto recreado; y que, según el autor, la crítica ha presentado como “plétora verbal, delirio arcaizante” (Espinosa, entrevista de Troiani, 2000: 7). Esta particularidad del estilo de Espinosa hace que el acercamiento a la trama de la novela para algunos lectores sea de una dificultad considerable, y para otros, de una maestría a destacar, puesto que una obra recreada en un periodo barroco requiere de características propias de su espacio temporal. Es decir, conlleva sobrecarga de referencias religiosas, adulaciones monárquicas, intertextos, lenguaje “culto” y una atmósfera oscura con iluminaciones esporádicas en detalles a resaltar, que inducen a una lectura detenida y meditada. Esta particularidad formal de la obra muestra la destreza del autor en cuanto al uso de elementos narrativos y en la comprensión del carácter de verosimilitud que media entre el estilo y el contenido de su propuesta prosaica.

Desde su primer libro de cuentos *La noche de la Trapa* (1964), Espinosa dejó ver un sello personal parecido a Carpentier³³ y Lezama Lima, alejado de la narrativa que mayormente estuvo de moda con el *Boom*, que más adelante patentó, definitivamente, con *Los cortejos del diablo* (1970) y *La tejedora de coronas* (1982). Lo dicho, agregado a la exploración del pasado colonial de Cartagena, la Nueva Granada y los grandes referentes europeos, hacen de la propuesta de Espinosa un tesoro literario cargado de elementos heterogéneos de nivel estilístico, alusiones mágicoreligiosas y una mirada crítica al orden institucional que dominó las sociedades de siglos pasados e influye aún en las presentes.

³³ Los escritores cubanos presentan en sus obras un estilo muy propio que dista cronológicamente de su época, pero que pervive en dinámicas culturales a lo largo de Latinoamérica y otras latitudes. Por ejemplo, para el caso de Carpentier, a partir del estudio de una de sus últimas novelas, *Concierto Barroco* (1974), Bernat Garí presenta una intención y estilo narrativos amparados en la dinámica de la crónica de indias, en la que “toma forma en el ensanchamiento de los usos semánticos y sintácticos, y en la articulación de un estilo barroco y abigarrado que facilite la subsunción del ser americano en el lenguaje. La vocación barroquizante de Carpentier no es mero (y abusivo) pavoneo a expensas de la paciencia del lector poco avezado, sino que en la elección de las palabras subyace una reflexión de orden epistemológico, o, inclusive, metafísico: el barroco es el instrumento que realza y define los contornos del ser americano, que cifra la grandilocuencia paisajística del continente y que canaliza la ontología fáustica de un sujeto ubicado en los cauces mismos de la transculturación” (2018: 54).

Para terminar esta pequeña introducción, vale la pena tener en cuenta que, por los temas que trata la novela en relación con las instituciones eclesiásticas desde un contexto histórico que juega con lo fantástico y panfletario, como dirían Mentor (1993) y Pons (1999) sobre la novela histórica, la obra fue prohibida en España y en algunos sectores de Colombia, lo que además de su calidad literaria, ayudó a posicionar al escritor en el panorama de la narrativa hispanoamericana.

4.2. Lo religioso

“Los cortejos del diablo transcurre en el siglo XVII, cuando aún se condenaba la teoría de Copérnico, se procesaba a Galileo. Ese siglo no es todavía la antesala de la Ilustración, que irrumpe en el siglo XVIII bajo la especie del despotismo ilustrado”.
(Espinosa, 2000: 146)

Para la crítica de la novela de Espinosa, la apelación a lo religioso, a lo “sobrenatural” y a la disputa entre Iglesia y pueblo en función del poder y de la libertad es explícita, por ejemplo, en los estudios de Pérez Caballero (2000), Guzmán (2017) y Silva (2006); pero, en general, no hay un notorio interés en escudriñar los recovecos de las artes mágicas y ver cómo estas se ven relacionadas con el devenir de la trama y de los personajes más sobresalientes de la obra. Pareciera que el tema de lo religioso y lo mágico para gran parte de los especialistas fuera asunto más de antropólogos e historiadores que de la investigación literaria, cuando el mismo autor se refiere a la caza de brujas como un tema para integrar con el lenguaje por estar en medio de lo real y lo fantástico, como pretexto para un juego narrativo y estilístico (Espinosa, entrevista de Troiani, 2000). A este respecto, considérese recordar que gran parte de las fuentes que alimentan los estudios interdisciplinarios sobre los temas mentados tienen asidero en las lucubraciones fantásticas fermentadas por creencias religiosas y culturales, o en documentos oficiales de carácter histórico que han elaborado las instituciones dominantes amparadas en su legislación y

perspectiva de mundo, en donde, para el caso estudiado, también hay una gran carga religiosa que media la documentación de los hechos.

Ahora bien, *Los cortejos del diablo* recrea un ambiente oscuro lleno de prohibiciones, herejías, asuntos políticos y religiosos que generan consecuencias disímiles para el pueblo, en función de su situación, creencias y posición social. Las costumbres de los esclavos, las prácticas de los indígenas, los conocimientos de los europeos, las reglas de la Iglesia y de sus instituciones, etc., hacen de la Cartagena ficcional, una ciudad que se rige a partir de la idea de hereje y de las manifestaciones culturales de los subalternos, deslegitimadas por el establecimiento. En esta amalgama de realidades, la religión media las lecturas de mundo y las relaciones humanas que se dan en el contexto, puesto que, según Malinowski (1985), la esfera religiosa va más allá del plano individual, concentrándose en un plano social que decanta en la conducta de conjunto.

En *Los cortejos del diablo*, desde el mismo título y subtítulo de la novela, *Balada en tiempos de brujas*, el autor anuncia los elementos que harán gala principal del argumento: el demonio, las huestes de brujas que lo sirven y la lucha directa entre el bien y el mal. Como afirma Pablo Caballero, la obra de Espinosa es

un texto de ficción en el que se alude, de manera mediata, al problema de la Inquisición en Cartagena de Indias, a la práctica de la brujería, la hechicería, el judaísmo y la demonolatría, consideradas en aquel contexto como prácticas heréticas, que se apartaban de la línea 'normal' y eran por tanto perseguidas y castigadas hasta con la hoguera por el tribunal religioso aludido (2000: 1).

Caballero (2000) asegura que el autor ficcionaliza la idea maniquea propagada por el dogma cristiano del bien y del mal, y hace visible el interés por secularizar el arte, la perspectiva teocrática del mundo y la narrativa como ironía discursiva. Además, asegura que la obra de Espinosa es exageración en códigos barrocos y parodia de las instituciones que rigen el orden y el poder en la colonia. Es decir, la novela centra su trama en un componente de tensiones religiosas y de intereses institucionales que se enmarcan a partir del protagonista: un inquisidor que, en esencia, representa "los valores" del catolicismo en tierras caribeñas, pero que, como lo expone Caballero, es, a la par, referente del

intercambio de roles en un orden establecido, en donde la “jerarquía se degrada, desacraliza y destrona” (2000: 2).

El escenario en el que se desarrollan los hechos presentados en la trama de la novela es la Cartagena colonial, según Arango, específicamente, la de 1640, “un dato que no vemos escrito nunca en el texto, pero que los lectores recuperamos a través del juego de la alusión barroca” (2006: 113). Algunas menciones a Tolú, una que otra isla del Caribe y las grandes potencias monárquicas europeas hacen su aparición de vez en cuando en la gala de la narración. Cartagena, fundamentalmente, como puerto, ventana gigante que mira hacia afuera y que permite la entrada de todo lo que hay en el resto del mundo, es un espacio propicio para el choque de culturas y el entrecruce de diferentes maneras de pensar y organizar la existencia. Como expresa Arango “fue un puerto intermedio entre las Américas adonde llegaban personas, ideas y mercancías desde los puntos más remotos del mundo” (2006: 112). La transculturación, como la explica Fernando Ortiz (1987) desde el siglo XX, sucede también en ese periodo oscilante de encuentros culturales. Aunque en el Caribe colonial hubo políticas y “[...] técnicas de homogenización implementadas por parte del Vaticano” (Arango, 2006: 113), gracias a la conquista europea, se produjo un sincretismo importante en lo concerniente al encuentro entre indígenas, gentes del Viejo Continente, negros esclavos y demás; lo que produjo, asimismo, un espacio propicio para diferencias, malentendidos y contiendas.

La amalgama se forjó a partir de costumbres, el uso de una u otra lengua con las variantes lingüísticas y palabras adoptadas, la religión y el conglomerado de sistemas culturales con que carga y se identifica una comunidad.³⁴ En esta diáspora cultural, experimentada en todos los reinos de ultramar, al menos desde lo institucional y lo documentado oficialmente para la época, la perspectiva de mundo eurocentrista dominaba el contexto a través de su aparato de poder. Por tal circunstancia, con la organización política, administrativa y social se impuso también un sistema de creencias medieval, hijo

³⁴ A este respecto salta a la vista la discusión que planteó Carpentier en sus últimos ensayos sobre la idea de nación y aquello en lo que no concordaba con autores como Fernando Ortiz (Garí Barceló 2022), quien trataba de definir lo afrocubano. Quizás, la diversidad misma dada en la Isla era una causal para pensar con más detenimiento aquello que pueda encerrar las características culturales de un pueblo que se diferencia de otros con mayor incidencia colonial.

completamente de la normativa religiosa regida por la Iglesia,³⁵ y que se ha mantenido hasta nuestros días. A pesar de que la jurisdicción política y administrativa estaba dividida en dos, la Corona o parte civil y la Iglesia, la segunda tenía gran poder en el orden o en el control poblacional por medio de la religión, lo que medió ampliamente el comportamiento, las normas y castigos de las personas inmersas en el contexto.

Lo bueno y lo malo, Dios y el Diablo, el día y la noche, la virtud y el pecado, entre otras dicotomías, como las presenta Caballero (2000), eran las regidoras del orden a través de la moral y de la ley, por consiguiente, de las acciones realizadas por las instituciones como la Iglesia o la Santa Inquisición, para evitar fugas que pusieran en peligro la organización en los reinos de ultramar. Entonces, la obra recrea un contexto regido por una serie de características que funcionan como abono de una trama que se mueve entre las fronteras del oscurantismo y la rebelión:

Estas marcas históricas nos acercan a una colonia alejada de los fervores de la Conquista, del encuentro con lo nuevo, del intercambio que caracterizó al espíritu renacentista, y en cambio nos sitúa en una España hija de los cismas de la Iglesia protestante (1560) y muy posterior a la finalización del Concilio de Trento (1565). Un periodo dominado por el espíritu de la Contrarreforma con sus políticas de unificación de las conciencias, de guerra cultural y religiosa (Arango, 2006: 113).

Con estas ideas, el otro, el diferente, el extranjero o el foráneo, en primera medida, fue reducido y apenas considerado en función de su dominio. El otro, según Todorov, en un encuentro cultural, “como primera reacción, espontánea, [...] es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior: si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar” (1998: 84).³⁶

³⁵ Especifica Rodríguez “Hacia 1620, el número de arzobispados y obispados en América era de treinta y cuatro. Desde esa perspectiva, es posible entender por qué ha sido tan complicado llevar a cabo los procesos de secularización del Estado y de la sociedad en los territorios que alguna vez fueron colonias de España” (2006: 79).

³⁶ Todorov (1998), a propósito del encuentro con el otro, distingue tres tipos de reacción: en primer lugar, destaca el juicio de valor, es decir, desde un plano axiológico. De esta valoración se dictamina si el otro es bueno o malo, si es confiable o no, o si es un par o inferior, suponiendo que quien hace el juicio es bueno y representa los valores aceptados y ejemplarizantes dentro de una comunidad. En segunda instancia, se da la acción del acercamiento o distanciamiento, lo praxeológico, con el que se adoptan los valores del otro, hay

El que no es reflejo del entramado cultural dominante es resignificado dentro de una categoría por debajo de la aceptada culturalmente, y en el cruce de grupos humano se da una concientización de diferencias y una diferenciación de derechos y deberes. Así, los europeos dominantes, en primera medida en lo concerniente al encuentro con el afroamerindio, hicieron el respectivo juicio de valor, concluyendo en una imagen negativa de este y, en segundo lugar, imponiendo su orden social para acercar al otro a su realidad e inducirlo a la apropiación de sus costumbres.

En el sistema colonial dicha diferenciación fue crucial en la relación de poder que se dio en el proceso de conquista, y los primeros cronistas en el Nuevo Continente así la presentaron, la asumieron y la reclamaron. En la novela, por ejemplo, Espinosa hace evidente que los agentes del pueblo, personajes que tienen procedencias étnicas y culturales diferentes a las reconocidas por la Iglesia y la institucionalidad y que entran algunas veces en situaciones adversas administradas por intereses particulares como el caso del portugués, terminan por convertirse en elementos distintivos que generan un alto grado de prejuicio, y que los ubica en una posición de desventaja respecto de los que cumplen con la norma. Asegura Silva, “por ser diferentes, precisamente, sus rasgos culturales son primero calificados como peligrosos y, después, son perseguidos y reprimidos” (2013: 43). Esta desventaja en ocasiones, como se observa en la obra, significa estar en el ojo del huracán de instituciones intolerantes y retrógradas que conllevan a extirpar la diversidad que la misma conquista y colonia promovieron a partir del encuentro de diversas culturas en un mismo espacio.³⁷ Esto, en segundo lugar, generó una reacción: cuando el otro no fue visto solamente como inferior, es decir, mano de obra esclava o

una identificación con él o, por el contrario, se acerca y se le imponen las perspectivas propias de mundo. Aclara Todorov (1998), en este segundo tipo hay otro punto que es la neutralidad o la indiferencia. Finalmente, como tercer eje del problema de alteridad está el desconocimiento o la omisión de la identidad del otro, lo epistémico, en el que no hay absolutos, sino infinitos dependiendo de los casos específicos estudiados.

³⁷ En palabras de Benazzi y D'amico (2001), desde el comienzo de la Inquisición hacia el siglo XIII con la lucha contra el catarismo, se logra entender la lógica de dicha institución durante los siglos en los que estuvo vigente. “La persecución de los judíos, moriscos, brujas, librepensadores y místicos se diferencia en cuanto al objeto, pero no en cuanto a la motivación de fondo que sostiene y justifica la persecución: el rechazo de la diferencia, de la diversidad de opiniones y creencias, en tanto surgen de una conciencia –de un *alma*– irreductiblemente libre e individual” (Benazzi y D'amico, 2001: 10).

como excusa para explotar los recursos, se convirtió, también, en sinónimo de desestabilización y peligro.

La cultura amerindia con sus conocimientos milenarios y sus creencias mitológicas fue, mayoritariamente, exterminada poco a poco para imponer el ideal europeo. No obstante, muchos de sus saberes fueron heredados y adheridos a las dinámicas culturales de los grupos humanos que no sucumbieron a la arremetida colonial. El negro esclavizado, o como Mañozga lo denomina, “negrería sanguinolenta y bubónica” (Espinosa, 2003: 24), precisamente por su condición de desprecio y de inferioridad desde los postulados aristotélicos (1973), mientras no fue obligado a dejar atrás su idiosincrasia, pudo arraigarse a sus creencias, y con ellas mantenerse ligado a su procedencia cultural. Esto funcionó, en muchos casos, como símbolo y acto de resistencia. Los demás agentes, desde sus cosmogonías diversas y su apertura intelectual propiciada por el renacimiento italiano, cuando no fueron diezmados, cumplieron un papel fundamental, a saber, traer consigo perspectivas de mundo diferentes a las defendidas por los españoles que ponían la palabra de Dios y de su Rey por sobre todas las cosas. Cada uno desde su saber y su situación particular, indiscutiblemente ligada a sus raíces culturales y conocimientos tradicionales, hizo contrapeso a la realidad española que se intentaba imponer por medio de una perspectiva de mundo hermética y una religiosidad radical.

En este panorama, por ideal o estrategia, juega un rol fundamental la creencia en el mal demoniaco como desestabilizador del orden y como enemigo de Dios y de la Iglesia; y con él, la creencia en las brujas como huestes de Satanás que se proliferan en pro de arremeter contra la misión divina en el Nuevo Mundo. La superstición, alimentada por la larga tradición religiosa fundamentada en Europa, hace creer que las demás manifestaciones culturales ligadas a autos de fe diferentes a la práctica católica son una ofensa contra Dios y la misión evangelizadora de la Iglesia. Expresa Arango: “la guerra que desata contra los brujos de la villa y demás que representaban una potencial amenaza denuncia una mentalidad que ya venía obsesionada con las fantasías demonológicas” (2006: 114). Lo religioso funge como un pilar en el devenir de los actores que se entrecruzan en la época, tanto de quienes ostentan el poder, como de los que no. De ahí que

el personaje principal de la novela sea un inquisidor y persiga brujas. Que su presente sea el resultado de su labor como juez, y su final esté determinado por una cacería que se le salió de las manos. Además, es fundamental tener en cuenta que los demás personajes estén involucrados directamente con las instituciones dominantes, sean candidatos a herejes o estén relacionados con inclinaciones culturales diferentes al común denominador de la tradición.

En la obra, lo religioso desemboca en unos intereses particulares que se encaminan hacia lo político y económico, o viceversa. Lo político está en la relación de poder entre los dominantes y los dominados en el orden colonial. El español católico se asume superior al indígena, al afro y al que culturalmente contrasta, lo que, en su consideración, le otorga derechos para proclamar o legislar mandatos que el dominado debe cumplir, según la idea de legitimidad de Habermas (Pamplona, 2001). Lo particular y lo material, es decir lo económico, media el accionar como objetivo o como fin. Lo político influye en la relación de poder para alcanzar lo económico, y esto se maquilla, se presenta o se justifica desde el constructo cultural y religioso. El ideal católico normatiza la manera de vivir, pensar, actuar y ser percibido, en un contexto donde, desde lo institucional, solo hay una manera de ser, actuar y lucir, hablando de la procedencia, el aspecto físico y la sangre.³⁸ Todo lo contrario, más allá de lo netamente civil, tiene que ver con el poder que se le dio a la Inquisición para juzgar, procesar y castigar:

La Inquisición y la Real Justicia se encargaron en medidas diferentes de vigilar y enjuiciar los delitos contra la fe de los afrogranadinos, entre los que se encontraban los casos de idolatría al demonio con sus implicaciones de pacto, brujería y magia maléfica (Borja, 1998: 154).

Lo religioso interviene en el papel de las instituciones. Hay un orden establecido en los procesos políticos que se entrecruzan con lo dogmático. Desde la Corona se estipulan o

³⁸ Durante siglos, antes de la reforma protestante, la Iglesia toma demasiado poder al imponer los siete sacramentos como canales del Espíritu Santo. En palabras de Bradley “[...] se había creado un clero que se perpetuaba a sí mismo y que recibía la autoridad del Papa de Roma. Para que los sacramentos sirvieran al poder de Dios resultaba necesario que se administrasen por un clérigo. El resultado fue que el Papa y la jerarquía clerical se invistieron a sí mismos de un poder coercitivo tremendo. Si un individuo se enfrentaba a la autoridad de la Iglesia se le podría privar de la salvación y de esperanza de inmortalidad mediante la excomunión [...]” (1973: 94).

proyectan unos resultados, unas metas, correspondientes a un orden establecido, unos réditos económicos y un control político representante de poder, autoridad y licencia para actuar y legislar. Dentro de este sistema, como se observa en la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1998), documento de 1681, la religión, la reconocida por el establecimiento, delimita el accionar de las personas inmersas en el sistema socio-político y rige el contexto.³⁹ La Iglesia se apropia de la palabra de *La Biblia* y la pone como regimiento de los valores humanos en el espacio que ocupa o domina. Lo que está fuera de su cumplimiento sugiere y otorga un derecho y un deber civil, legal y dogmático para corregir y mantener el orden. De ahí que quien esté fuera del *status quo* es estigmatizado y perseguido por rebelde, ofensivo, apóstata o hereje, y, en resumidas cuentas, debe ser enderezado, controlado o extirpado:

–Y, por ende, el dicho señor Rey, por cumplir la voluntad de Nuestro Señor y guardar las leyes de su Reino que en este hecho hablan, manda y defiende firmemente que, de aquí en adelante, personas algunas, de cualquier estado, ley o condición, no sean osados de celebrar tales prácticas. Y porque mejor sea guardado, mando a los Alcaldes y Justicias de cualquier ciudad, villa o lugar, doquier hallaren a tales malhechores que de aquí en adelante celebraren tales prácticas, que los maten, una vez les sean los cargos probados por testigos o por confesión de ellos mismos (Espinosa, 2003: 68).

Así las cosas, en la obra se teje una situación narrativa en la que se enfrentan dos grupos determinados: los agentes de la Iglesia católica, patrocinados por la Corona y el orden colonial del que la Iglesia y la Santa Inquisición hacen parte determinante del estado

³⁹ “Ley 1. Exhortación á la Santa Fe Católica, y como la debe creer todo Fiel Christiano: DIOS nuestro Señor por su infinita Misericordia y Bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío de este mundo , que demas de juntar en nuestra Real persona muchos, y grandes Reynos , que nuestros gloriosos Progenitores tuviéron , siendo cada uno por sí poderoso Rey y Señor, ha dilatado nuestra Real Corona en grandes Provincias, y tierras por Nos descubiertas , y señoreadas hácia las partes del Mediodía y Poniente de estos nuestros Reynos. Y teniéndonos por mas obligado que otro ningun Príncipe del mundo á procurar su servicio y la gloria de su Santo Nombre , y emplear todas las fuerzas y poder, que nos ha dado, en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios , como lo es , y Criador de todo lo visible , é invisible; y deseando esta gloria de nuestro Dios y Señor, felizmente hemos conseguido traer al Gremio de la Santa Iglesia Católica Romana las innumerables Gentes y Naciones que habitan las Indias Occidentales, Islas y Tierra firme del Mar Océano, y otras partes sujetas á nuestro dominio. Y para que todos universalmente gocen el admirable beneficio de la Redención por la Sangre de Christo Nuestro Señor, rogamos, y encargamos á los naturales de nuestras Indias, que no hubieren recibido la Santa Fe, pues nuestro fin en prevenir y enviarles Maestros y Predicadores, es el provecho de su conversión y salvacion, que los reciban, y oygan benignamente, y den entero crédito á su doctrina” (*Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, 1998: 16).

bicéfalo, y el pueblo marginado compuesto por negros, indígenas y europeos fuera del catolicismo con diferentes creencias culturales que chocan directamente contra el estatuto colonial. En este enfrentamiento se trata de imponer una perspectiva netamente europea, creada y adaptada por siglos a un contexto determinado. Pero, en el Nuevo Mundo, dicha configuración se estrella de frente contra una situación especial generada por la amalgama cultural que se da en el Caribe gracias a la transculturación y a la conservación de costumbres ancestrales, porque el proceso de aculturación pretendida por los europeos fue imposible. Esto permite afirmar, en palabras de Moreno, “la alteridad de lo americano que, pese a las estructuras del dominio, demuestran que América nunca llegó a ser totalmente conquistada y menos totalmente colonizada” (2017: 286). Esta particularidad que se puede observar en la obra de Espinosa empalma con la iniciativa teórica que surgió entre las décadas del 60 y 70 en Cuba. Su ideal, reivindicar el discurso latinoamericano desde la posibilidad de desvincular la realidad social, étnica y cultural del yugo imperial, es decir, descolonizar las propuestas de lectura de las realidades humanas y del arte de los territorios alguna vez colonizados (Pistacchio, 2018).

Cartagena, como puerto, propició que el conglomerado de grupos sociales creciera en diversidad y se diera el fenómeno de transculturación de manera particular (Teresa Quesada y Helena Quesada, 2017). La obra, más allá de ser la puesta en escena de un inquisidor viejo y acabado, es un “universo de contrapunteos y oposiciones de etnias, lenguas y culturas que desmienten la fantasía civilizadora de los proyectos republicanos fundados sobre un proyecto político homogeneizador” (Moreno, 2017: 286), donde lo religioso, patrocinado por lo estatal, trata de imponer un orden, pero al mismo tiempo genera el choque que promueve la rebelión. Espinosa, desde la ficción, explora el pasado y su sistema de funcionamiento para cuestionar y reivindicar realidades que convergen en la Cartagena pluricultural de la novela. En palabras de Ramos, trata de “recomponer la memoria de un pasado particularmente necesario en época de rupturas” (2021: 335).

4.3. Dos bandos

“El rey está cegado por sus palabras y, aunque pronto ha de caer ese velo y el personaje que espejea en mi lebrillo de bruja sabia morirá en muy breve plazo, y aunque el monarca restaurará su Imperio, veo aquí el comienzo de un lento desmoronamiento”.

(Espinosa, 2003: 102)

En la obra, el catolicismo es representado principalmente por Juan de Mañozga, en un sentido, porque en otro hay una figura importante como la de Pedro Claver, personaje que, en esencia, sí representa la ideología cristiana. En el presente narrativo de la obra, Mañozga es un anciano decrepito y acabado que ve o cree ver brujas en el cielo de la noche cartagenera y añora un pasado triunfal que lo llevó a considerar el papado. Como refiere Silva, el anciano “ejerce un papel de narrador a través de un monólogo que abarca buena parte del texto [...] posee importancia como símbolo de la inquisición, de unos valores anacrónicos y del choque cultural entre su tradición y el universo afrocaribeño en el Nuevo Mundo” (2006: 227). Mañozga, como figura fundamental en la Inquisición española, decide viajar al Nuevo Mundo y considera que su experiencia, además de sus intereses personales, pueden ayudar a instaurar un orden necesario en una tierra que se niega a ceder completamente a las imposiciones de la Corona. El anciano, aparentemente, desea “[...] imprimirle a la villa rango toledano” (Espinosa, 2003: 14). Junto con el Santo Oficio como institución adjunta a la Iglesia, se instala en la Cartagena colonial como un referente de orden y rectitud moral, lo que promueve obediencia y sumisión hacia el poder civil.

Por otro lado, está el pueblo, la resistencia, la contraparte dentro del contexto de la obra en el sentido estricto de aquellos que están fuera de lo institucional y que, aunque están inmersos en el orden colonial, no se identifican con la normativa cultural, principalmente religiosa propuesta y defendida por la Iglesia y la Corona. En este grupo están personajes muy relevantes para el devenir de la acción narrativa de la obra como Rosaura García, bruja de raíces nativas; Luis Andrea, negro fugitivo identificado con el

demonio Buziraco;⁴⁰ Lorenzo Spinoza, judío que cuestiona la religión católica y el cómo la Iglesia ha interpretado el mensaje de su dios, y Orestes Cariñena, quien, desde su afición por el arte y una equivocación inquisitorial, pone en jaque los intereses de dicha institución, entre otros; o en palabras de Mañozga “tantos, pero tantos nombres de brujos en mi cerebro, apañuscados, felpudos como murciélagos de convento [...]” (Espinosa,2003: 210).

En este paralelo, en lo concerniente a los subalternos en la obra, lo tradicional de los pueblos autóctonos, el mito y los rituales desde lo idiosincrático es lo que se opone a lo institucional:

La religión de Estado o de imperio intenta y consigue con más o menos éxito integrar noológicamente la gran sociedad, jugando junto con el Estado y la estructura jerárquica un rol estabilizador. Sin embargo, las poblaciones vencidas y sometidas no acaban de integrar la cultura dominante en su código cultural propio, ni considerar al dios de los vencedores como su propio dios. Además, aparecen rupturas internas en la religión, herejías, conflictos entre el poder temporal y el poder espiritual (Morin, 2005: 151).

Las muestras culturales de los afroamerindios son precisamente manifestaciones de carácter humano que se desarrollan en los contextos determinados de cada grupo y que dan respuesta a las necesidades de quienes comparten tales creencias. Los esclavos de origen africano mantienen y hacen lo posible por conservar sus costumbres y refugiarse en estas para sobreponerse a un colonialismo que los reduce de hombres a bestias. Expresan Dos Santos y Dos Santos que “a lo largo de la esclavitud y durante los posteriores relacionamientos interétnicos, la religión y sus comunidades se constituyeron en baluarte de la dignidad e integridad psíquica y cultural del negro, pues fueron durante mucho tiempo fuente de la única libertad inviolable: independencia espiritual” (2006: 115). El sistema de creencias afro, hermético para el europeo colonizador, es refugio y vía de

⁴⁰Según la Historia, este personaje era “hijo de india y extranjero, que por espacio de dieciséis años aseguraban que había tenido pacto con el demonio, a quien llamaba Buziraso [...]” (Gómez, 1970: 99). Buziraso, Buzirago o Buziraco como aparece en la novela, según la creencia popular, es el demonio que habita el cerro de la Popa en Cartagena y es reconocido como el mismo diablo, “el espíritu de Luis Andrea”. En la novela, aunque no aparece como personaje que hace parte del presente narrativo de la obra, ni es puesto en escena, tiene un papel importante en cuanto a la decadencia de Mañozga, pues es el demonio de Cartagena quien enviste al inquisidor encaminando su derrota y delineando su configuración.

liberación, y como sustentan las autoras, promueve el sentido profundo de comunidad, lo que, al mismo tiempo, fortalece el sistema de creencias ayudando a conservarlo (Dos Santos y Dos Santos, 2006).

Dentro de sus credos existe la magia, el poder de la naturaleza, de las plantas, de los animales, de los espíritus de los muertos, de los dioses, del tambor, del cuerpo y de la negritud. Todo esto se traduce, en esencia, y no porque se haya pensado de esta manera, en un fuerte baluarte de oposición, porque la incomunicación, el arraigamiento a su folclor y una cosmogonía diferente se opone a una forma de entender, organizar y representar el mundo según la perspectiva tradicional europea. Así pues, el ritual africano, relacionado desde la antropología occidental con lo religioso, es recibido y explicado en el contexto tratado, en la medida de lo posible, desde la realidad del colonizador, la cual es totalmente hermética. En dicha realidad cualquier muestra cultural diferente de la suya es señalada y resignificada como enemiga; tal como se muestra en la novela con el caso de Luis Andrea.

De la misma manera ocurre con la tradicionalidad del indígena, quien, en su sistema de creencias, el ritual religioso propio de su idiosincrasia, precedido por los sacerdotes o chamanes, tiene un rol fundamental: ordenar, guiar y promover respuestas o soluciones a los acontecimientos de la vida y fortalecer el orden establecido dentro de su cosmogonía. A este respecto, los españoles ven en el indígena costumbres que asocian con el pecado, como Rodríguez Freyle que, en su obra escrita en la primera mitad del siglo XVII, presenta a los naturales y sus tradiciones como: “En ser viciosos, tener muchas mujeres y cometer grandes incestos, sin reservar hijas y madres, en conclusión bárbaros, sin ley ni conocimientos de Dios, porque solo adoraban al demonio y a éste tenían por maestro, de donde se podía muy claro conocer qué tales serían sus discípulos” (1985: 26).

La apreciación del autor neogranadino, en el sentido estricto de la semántica de la frase deja ver una contradicción. En la alusión a “Dios”, Rodríguez habla de que los naturales de las Indias no tienen conocimiento de la deidad importada por los españoles ni de sus leyes, por ende, son ajenos a su sistema de creencias. Es decir, no hay una consciencia ni un reconocimiento del antagonista en el sistema de creencias cristiano, sin embargo, los emparenta con él, justificando, en cierto modo, la satanización de los

indígenas y la necesidad de dominarlos para “evangelizar”. Si el indígena no conoce a Dios, ¿por qué sí ha de servir al demonio? La respuesta otorgada por los colonizadores se puede dar desde la fuerte religiosidad que permeaba casi todas las esferas de la sociedad de la época, y desde, por ejemplo, la interpretación literal que le dan los católicos al versículo 30 del capítulo 12 del libro de Mateo, que reza: “El que no está conmigo, está contra mí” (1962). El autor criollo, desde su cosmovisión, presenta a los indígenas como huestes de Satanás, y estaban en desventada legislativa y “cultural” a propósito de los dominantes. De esta forma, el desinterés por reconocer al otro y sus costumbres promovió una imposición cultural amparada en la idea de superioridad y de verdades absolutas.

Como se había expresado, en la novela se esbozan dos bandos claramente identificados, mediados por lo religioso y todo lo que con esto se relaciona: lo personal, lo público, las creencias, el mito, los rituales, lo cultural, la conducta, lo político, la legislación, las acciones y el poder, etc. Un bando con un personaje que tiene el protagonismo desde su soliloquio y su presente narrativo, pero un protagonismo compartido con otros personajes, los del otro bando, que rompen y desestabilizan la idea de orden colonial:

Espinosa invierte la cadena de determinaciones del discurso colonialista y nos presenta a un Mañozga obsesionado no sólo por los propios imaginarios, sino por los otros contra los que lucha, ya que termina por creer en el poder de las prácticas mágicas (Arango, 2006: 115).

Los cortejos del diablo es, entonces, la puesta en escena de una intención restauradora en una Cartagena que se niega a ceder a la presión institucional, a partir del desarrollo de personajes que se confrontan según su perspectiva de mundo, y en la cual la brujería, o la idea de bujería, tiene un papel absolutamente incidental en el devenir de los personajes y en la consolidación o debilitamiento de las instituciones dominantes:

Espinosa de nuevo vuelve a invertir los términos en un discurso de lo contra-hegemónico: cede “la voz” a la centenaria bruja Rosaura, para mostrarnos a través de ella no sólo esas otras concepciones del mundo (mítica para algunos críticos) que se estaban gestando en el proceso de mestizaje, producto del impacto cultural del encuentro en que participaron Europa, África y América, sino también del discurso de las fuerzas que le hacen resistencia social y cultural (Arango, 2006: 117).

El inquisidor está en Cartagena para cazar brujas y es ayudado por los agentes de la Iglesia, y la contraparte tiene una relación muy fuerte desde su idiosincrasia con la magia y lo heteronormativo: Rosaura es bruja, Luis Andrea es el espíritu de Buziraco, Orestes Cariñena “tiene poderes mágicos”, al igual que Mardoqueo Crisoberilo, y Lorenzo Spinoza es un hereje, según la tradición por acogerse a una filosofía que ampara a Dios con la naturaleza y el universo. La pugna entre las dos partes es latente y deja ver lo peor y lo mejor de cada uno de los bandos. La obra reivindica y señala el papel de cada grupo y hace énfasis en cómo la Cartagena de la novela es el escenario que propicia espacios y relaciones “humanas” (desde la configuración de los personajes), en un periodo que promueve el choque de culturas, cosmologías, ideologías e intereses, donde lo religioso es el punto en el que convergen las tensiones que la obra dibuja.

4.4. La Inquisición y el poder

“Por encargo de la Corona, la Inquisición en las Indias debía ‘procurar el aumento de su santa ley evangélica, y que se conserve libre de errores y doctrinas falsas y sospechosas’”.

(Borja, 1998: 154)

Afirma Weber que “todas las esferas del actuar en comunidad están sin excepción profundamente influidas por las formas de dominación” (1992: 1059). Desde la consciencia del pensamiento del hombre y de la organización social en función del trabajo para llegar a un fin, como lo propuso Engels (2000), ha habido distribución de roles e imposición de unos sobre otros, casi de manera instintiva, como impulso de supervivencia. Con el ordenamiento de los pueblos y el desarrollo de las civilizaciones antiguas se consolidó un sistema estructurado de orden que involucra varios paradigmas y elementos en pro de objetivos definidos. En esta máxima, por supuesto, entra, en un principio, la organización política de los romanos y griegos, entre otros, además de sus sistemas de creencias, que más adelante fueron heredados por los demás pueblos europeos, propagando sus ideas alrededor del mundo durante los procesos de colonización.

En las formas de dominación entra a jugar un rol fundamental el poder como “la posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena” (Weber, 1992: 1060). El interés por sortear las incidencias del contexto impulsa a los individuos a imponerse sobre otros y sobre la naturaleza misma. Pueblos enteros, haciendo uso de dicha facultad, impusieron sus formas de leer y organizar el mundo sobre otros, influyendo en el cambio de pensamiento, conductas y creencias; proceso que se dio, sobre todo, inducido por la persuasión, y en los casos más complejos, apelando a la intimidación como forma de dominación. La historia muestra claramente cómo desde tiempos remotos la fuerza como ejemplo de persuasión, en palabras de Díaz (2009), ha servido como medio para imponer ideas, estructuras sociales y políticas de acuerdo con las conveniencias e intereses de los más fuertes. Los conflictos por territorio, por honor, por religión, entre otros, han servido para doblegar pueblos convirtiendo en vasallos, en el mejor de los casos, a aquellos que no compartían ideas o se resistían a aceptarlas. De ahí que reinos enteros, por medio de la Iglesia, por ejemplo, tuvieron que ver con momentos críticos de la humanidad como las cruzadas y el mismo establecimiento del Santo Oficio, que, en tierras europeas, generaron situaciones dramáticas en contra de pueblos e individuos, como ocurrió posteriormente en América.

En consonancia con lo anterior, en las relaciones de poder la idea de dominación rige el devenir de quienes ejercen el poder y de quienes no.⁴¹ Para Foucault (2011), el poder no se concibe como una propiedad, sino como una estrategia. Este genera unos efectos de dominación que no deben ser imputados a una “apropiación”, como señala el filósofo francés, sino a una serie de “disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos” (Foucault, 2011: 24), que producen una red de relaciones tensas entre quienes tienden a dominar y los dominados. El sistema de dominación es más una actividad que un privilegio que se podría detentar, un modelo de

⁴¹ La dominación es “un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (“mandato”) del “dominador” o de los “dominadores” influye sobre la acción de otros (del “dominado” o de los “dominados”), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su acción el contenido del mandato (“obediencia”)” (Weber, 1992: 1064).

batalla perpetua más que un contrato que regula unos derechos o la apropiación que se hace de unos recursos (Foucault, 2011).

En el ejercicio de dominar, el mandato, como dice Weber (1992), media las relaciones humanas e institucionales, y siempre hay alguien o algo que cuida su cumplimiento y juzga su pertinencia o inoperancia. El mandato se puede ejercer a partir de la “compenetración”, “inspiración”, “persuasión” racional o por combinación de estas formas; y al mismo tiempo, “puede ser cumplido por convencimiento de su rectitud, por sentimiento del deber, por temor, por “mera costumbre” o por conveniencia” (Weber, 1992: 1065). Según el autor alemán, en un contexto determinado, cuando surge una idea, esta se presenta en comunidad o llega de alguna manera al conjunto humano, el grupo social la acepta, se apropia de ella y en la relación con otros grupos de acuerdo con los intereses y creencias de por medio se trata de imponer. En otro escenario, la idea puede no ser aceptada y quien trató de imponerla o compartirla cede a las propuestas ideológicas o culturales del otro. En un tercer panorama ninguno de los dos grupos o individuos cede totalmente al otro, o logra imponer su perspectiva por completo y se genera una reyerta en la que se involucran aspectos de diferentes índoles dependiendo del caso. En este entramado de relaciones de poder, el sentido de dominación es fundamental puesto que rige el devenir de unos y de otros, quienes dominan y quienes son dominados, y el mandato aparece como medio para legislar, promover y hacer cumplir una idea de orden.

Dependiendo del contexto y del asunto en particular son varias las razones que influyen en el cumplimiento de un mandato y en las formas de dominación. Para el caso estudiado, la Cartagena colonial, en el mandato instaurado y reclamado por las instituciones dominantes, Corona e Iglesia, prima la persuasión en diferentes direcciones en función de la imposición de ideas: el catolicismo como la religión verdadera, la superioridad del europeo y España como fuente de cultura y civilización, entre otras. Los dominados (el indígena, el esclavo, el extranjero y el pueblo en general) se ven obligados a captar dichas ideas de orden y percepción del mundo por obligación, por conveniencia o por costumbre, y sus conductas son cuidadas por la institucionalidad a manos de la Iglesia y, más específicamente, de la Santa Inquisición.

El Santo Oficio, como lo denomina Mañozga en la novela, llega al Nuevo Reino de Granada en 1610, y como institución de la fe tiene objetivos bien definidos: extirpar principalmente el judaísmo y el protestantismo, y reprender la brujería y el pecado sexual (Rodríguez, 2006). En la obra, este es el contexto que se recrea y, como novela de carácter histórico, se expone una versión bastante cercana a la que presenta la historia oficial. En el Caribe colonial, la finalidad de la Inquisición era instaurar, mantener o retomar la idea de orden a partir de la normativa católica en aras de los intereses de la Corona y de la fe de Cristo. Este objetivo se relaciona directamente con la dinámica de la Inquisición llevada a cabo en Europa: extinguir los focos de rebeldía en donde los grupos humanos tenían prácticas culturales diferentes a las permitidas por la Iglesia y su credo. Lo herético era señalado y acarrea, según su rango, un castigo y medida de represión especial que funcionaba también como medio “pedagógico” y “aleccionador”, donde, como expresan Gómez Valderrama (1970) y Harris (1994), el miedo y la tortura tienen una incidencia determinante. En América esos objetivos fueron perseguidos a través de los mismos métodos que aplicaron en Europa, lo que pone sobre relieve un *modus operandi* violento y desgastado que, según la obra, funciona en un principio, pero luego flaquea y se vuelve obsoleto.

En la novela, la Santa Inquisición es analogía de la decrepitud de su cabeza principal. Mientras Mañozga va envejeciendo y pierde credibilidad, lo mismo sucede con la institución que representa. No hay renovación y no hay forma de mantenerla en pie y triunfante. Con la carencia de reos y la “proliferación de brujos” la Inquisición se debilita y el pueblo que fue perseguido por esta se fortalece. Como en el carnaval, se invierten los roles de poder y lo que antes estuvo arriba pasa a estar abajo y viceversa (Bajtín, 2003). En esta mudanza de roles la figura del protagonista señala la intercepción que grafica el desarrollo de la trama en función de los demás personajes, de la Iglesia y la misma Inquisición. La configuración del personaje desde los planteamientos de la novela moderna, según Padilla (2016), en donde hay un desarrollo particular del héroe desde lo psicológico, muestra el desgaste del protagonista en concatenación con la imperfección del hombre. De esta manera, Espinosa deja ver cómo el inquisidor, que está en una situación

adversa, viejo y enfermo, ha perdido todo tipo de credibilidad y así también la institución que representa: “La corrupción del cuerpo de Mañozga es una representación de la corrupción de la institución eclesiástica” (Guzmán, 2017: 37).

Desde los primeros capítulos de la novela se traza una situación en la que la balanza que una vez estuvo inclinada a favor de quienes ostentaban el poder se mueve hacia el otro extremo: la Inquisición lleva tiempo sin reos en sus celdas y sin llevar a cabo procesos y juicios públicos, las brujas han surcado el cielo cartagenero y se han impuesto a la figura inquisitorial, el gran inquisidor está atormentado y se siente impotente, lo que sugiere una derrota. La pugna se direcciona hacia las huestes del demonio que abruman a Mañozga y lo dominan. El anciano, hacia el final de sus días, pretende no ejercer su labor como inquisidor porque cree ser perseguido por las brujas que vuelan los cielos del Santo Oficio, y las descripciones que hace de sus visiones se dibujan similares a las reuniones de brujas medievales como las representa Goya en su famoso cuadro *El aquelarre* (1798), en el que, alrededor del dios cabrío, revolotean varias brujas realizando ofrendas y haciéndole honores:

[...] balando como chivatos, empinados sobre el cielo nocturno para adivinar los futuros contingentes y casos ocultos, entabando los sexos las mujeres, haciéndoles copia de hechizos, tullendo y mancando mancebos, ahogando criaturas, talando y destruyendo los frutos de la tierra e impidiendo la saca de oro [...] (Espinosa, 2003: 15).

La idea de bruja que presenta el anciano inquisidor está completamente permeada por un imaginario medieval construido y alimentado por las instituciones eclesiásticas encargadas de la fe, en el que esta es la sirvienta del diablo y que, en función de sus poderes sobrenaturales, le rinde culto. Las brujas que vuelan y que tienen relaciones sexuales con el demonio son una de las formas tradicionales de representar el culto a Satanás en el aquelarre. Michelet expresa: “los aquelarres tienen entonces la forma grandiosa y terrible de la Misa Negra, del oficio al revés, donde se desafía a Jesús, donde se le ruega que destruya con el rayo si es que puede hacerlo” (2015: 72). Esta es la brujería que la Santa Inquisición está acostumbrada a perseguir. No obstante, es una reyerta

importada desde Europa y alimentada durante siglos en la que varios elementos influyen en su poderosa e inquietante versión.

En la obra, como se vio en la cita anterior, Mañozga presenta una descripción que converge claramente con la idea tradicional de brujería. Sin embargo, la narración hace pensar que dicha imagen concierne sobre todo con alucinaciones ocasionadas por la fiebre. Se infiere que el inquisidor está en un estado de delirio en el que la vejez, sus recuerdos y creencias lo hacen ver figuras que posiblemente son obra de la imaginación, de sus recuerdos y lucubraciones dogmáticas, lo que más adelante es confirmado por Fernández de Amaya, el alcaide del Santo Oficio: "... ¿No ves que es tu fantasía, viejo imbécil? (Espinosa, 2003: 18), "Ya sabes que es tu fantasía. Nunca el diablo se repitió en brujos de verdad" (Espinosa, 2003: 19). Esto ratifica que la mente del inquisidor está en una batalla íntima contras las brujas y brujos que cree ver, porque, según el alcaide, los enemigos de la fe no están en los cielos, sino en la ciudad tal como se nota en las denuncias interpuestas. Además, se observa una clara alusión a que las brujas no existen y el mismo Fernández de Amaya lo expresa. Silva arguye que "por su insomnio, Mañozga vive una experiencia subjetiva de la noche. Para el inquisidor la noche es un tiempo prolongado, de recogimiento en sí mismo y de delirio" (2006: 214). Esto hace pensar que la brujería como tal no es un mal diabólico en los términos estrictos con los que la describen los manuales de la fe y los textos sagrados, como se expuso en el capítulo tercero de esta investigación. Por el contrario, es una idea que se hace realidad porque de esta dependen varias situaciones humanas, empezando por la del inquisidor, que vive a través de la creencia de que su función en la Tierra es determinante porque debe exterminar a los enemigos de su dios.⁴² Sobre lo mentado, vale la pena recordar la propuesta teatral de Miller (2009) en la que la histeria colectiva, generada por el contexto, la fe y el miedo, entre otros aspectos,

⁴² A esta situación, Fonseca (2012) hace una interpretación diferente, arguyendo que las apariciones de los demonios en el cielo de la noche que atormentan a Mañozga son arremetidas revulsivas del servidor de Satanás en contra del represión colonial: "todas estas tretas y visiones que Buziraco utiliza para la irritación e impotencia de Mañozga muestran de manera rica y amplia la construcción histórica y cultural, incluso contestataria, que se ha elaborado de la figura del diablo desde sus inicios, los cuales se remontan precisamente a la toma del poder y a la legitimación del cristianismo como religión oficial del estado en Occidente, afirmando la primacía de Dios y de la Iglesia como fuentes del bien y del orden en el Universo" (144-145).

creó una “realidad” en la comunidad de Salem, Massachussets, alimentada por maderámenes psicológicos establecidos a través de un único sistema religioso importado de la Europa más conservadora, que produjo situaciones trágicas para quienes terminaron involucrados con ella. Asegura Borja sobre la brujería que

el concepto encerraba el conjunto de prácticas mágicas y estaba tomado directamente de la experiencia europea, donde la certeza en la existencia de brujas, aquelarres, pactos con el demonio, la fuerza de su magia y sus ritos, estaba supuestamente corroborados por varios siglos de persecución (1998: 273).

En *Los cortejos del diablo*, Mañozga describe a las brujas como seres demoniacos, zoomorfos y disformes: “¡Y es epidemia de brujos, multiplicación, proliferación gigantesca y monstruosa de brujos batiendo sobres los tejados alas membranosas, alas de murciélago, de vampiro, alas horribles, alas negras y felpudas, sobre el convento de San Diego [...]” (Espinosa, 2003: 13). Dice que vuelan y que tienen la capacidad de secar los campos y todo tipo de plantas, que ofenden a Dios y que adoran al diablo realizando actos vergonzosos y pecaminosos como besar sus partes púdicas: “¡Brujos saltaparedes, saltabancos y saltabardales; brujas besadoras del salvohonor de Buziraco [...]” (Espinosa, 2003: 13). Se expone a los entes del demonio según la creencia eclesiástica muy amparada en las descripciones de textos bíblicos y referentes de la fe, escritos por autoridades en el tema durante casi todas las épocas.

La percepción del origen de las huestes horribles de Satanás en la Cartagena de la obra se puede explicar de dos maneras: la primera, como lo hizo Santo Tomas, por ejemplo, con la idea judeo-cristiana que viaja con los españoles desde el Viejo Continente. En esta, la fuerte religiosidad, la tradición oral, el folclor y las creencias populares hacen lo suyo al apropiarse de versiones de relatos que se nutren de leyendas y fantasías que se transmiten de generación en generación. La segunda hace creer que, con los negros y la carga negativa que a ellos se atribuyó, en los barcos de comercio esclavo, también viajó el demonio africano, grotesco, feo, azabache, que buscaba desestabilizar la fe católica, como lo presenta Pedro Gómez Valderrama:

[...] los barcos negreros sirviéronle de transporte y las caras oscuras de los africanos hacían menos notorio su hocico de tizón entre la peonada que construía ciudades y arrancaba montes en extensiones aptas [...] (1970: 89-90).

Esta relación con lo grotesco del aspecto de las brujas se asocia con la descripción que se ha hecho del demonio a propósito de la fealdad, lo asimétrico, lo amorfo y el zoomorfismo, en donde, como se dijo antes, lo fantástico, el miedo y el folclor alimentan las creencias. Lo feo, lo repugnante y todo lo que no se pueda relacionar con la figura angelical de los personajes propios del sistema de creencias judeocristiano es sinónimo de sospecha y de posible maldad. Satanás es la representación del pecado y esto lo inclina hacia lo malvado y lo peligroso, lo que se representa como grotesco y macabro para generar un impacto determinado en quien se relaciona con él.

Desde la cultura popular, el aspecto físico del demonio ha pasado por varias etapas y ha surgido de muchísimas versiones entre las que se cuentan características bellas a propósito de la tentación, pero, por lo general, se relaciona con bestias zoomorfas y multicéfalas que generan horror y miedo. Precisa Eco (2007), el diablo “comienza a aparecer como monstruo dotado de cola, orejas de animal, barba de cabra, garras, patas y cuernos del siglo XI en adelante, y más tarde adopta las alas de murciélago” (92). Este agente del mal se distingue claramente del diablo (Lucifer, Satán) de las Sagradas Escrituras y apunta a constituir un demonio de significado más general, aunque dicha distinción sea difícil de demarcar en todos los casos y termine por evocar casi al mismo personaje. Esto genera una mezcla indisoluble que apunta a una criatura de atributos horribles y de intenciones siniestras, cuando se supone que el diablo es una entidad espiritual. Aunque Lucifer era el ángel más bello de la comitiva de Dios, desde su expulsión al infierno se relaciona con el pecado, como contracara de la virtud, que siempre va de la mano de la belleza. Esta influencia es la que ha creado una superstición específica en la mente del inquisidor, una imagen determinada de bruja o brujo, en la que la creencia en su existencia hace parte del dogma, y en la que también dudar de ello puede ser calificado como herejía.⁴³ Así, el inquisidor, convencido de que hay un mal que se debe

⁴³ Otra de las tantas posibilidades de acusación que manejaban los expertos en herejía hacia la Edad Media, según Kramer y Sprenger (2018).

combatir, encamina su accionar como lo indica su fe. Debido a su formación y herencia cultural, Mañozga desconoce otro ideal o imagen de bruja, y toda práctica cultural diferente a la aceptada por su credo es sospechosa y puede tener tintes herejes. Su consciencia solamente reconoce la brujería desde los preceptos católicos e inquisitoriales enmarcados en Europa durante los siglos anteriores a su existencia. El prelado se prepara en la fe y lucha contra la brujería, primero como misión divina, y segundo, como medio para lograr su objetivo principal que era el papado. Expresa Fonseca:

la figura de Buziraco como representación del diablo está plenamente consolidada en el imaginario popular de la época que recrea Espinosa en *Los cortejos del diablo* y se yergue como un enemigo que puede desafiar el poder de Dios, de la Iglesia como su representante y del Estado colonial español, legitimando de esta manera la persecución y el exterminio de todo lo que esté relacionado con él (2012: 146).

Espinosa sugiere un acercamiento a la brujería como ritual satánico del que la Inquisición se debe encargar para evitar la proliferación del mal y lo recrea de acuerdo con la dinámica propia de un periodo oscuro que busca la luz por medio de la mano dura. Siglos atrás, sobre todo en Europa, desde los intereses de la Iglesia hubo varios expertos en el tema que se dedicaron a estudiar y proponer lecturas teóricas y herramientas para combatir al enemigo. La idea de orden debía mantenerse y controlarse, y era de responsabilidad civil el crear y vigilar la normativa que aseguraba el *statu quo*. Por estas razones se crearon manuales especializados como el *Malleus Maleficarum* o *El martillo de los brujos* (2018), preparado por Heinrich Kramer y Jacobs Sprenger, publicado en el siglo XV. Los autores, amparados en su convicción sobre lo divino e impulsados por la necesidad de santificar la tierra, realizan una joya histórica y dogmática que intervino, sobre todo, de manera negativa, si se mira desde las víctimas, en el devenir de mucha gente hacia los siglos XV, XVI y XVII. El prontuario comienza con la siguiente justificación:

Anhelamos con la más sincera ansiedad, tal como lo requiere nuestro apostolado, que la fe católica crezca y florezca por todas partes, en especial en éstos, nuestros días, y que toda herejía se mantenga apartada de los límites y fronteras de los creyentes, y con gran gozo proclamamos y, más aún, establecemos los medios y métodos particulares por cuyo intermedio nuestro piadoso deseo pueda lograr su efecto, puesto que cuando todos los errores hayan sido desarraigados por nuestra obra,

ayudada por la azada de un providente agricultor, el celo por nuestra fe y su regular observancia se imprimirán con renovada fuerza en los corazones de los fieles (Kramer y Sprenger, 2018: 43).

La consigna es clara, de cualquier manera, cultivar y defender la fe católica en todas partes y extirpar cualquier tipo de herejía que ponga en riesgo el ideal dogmático en función de la misión divina. Bajo esta máxima trabaja Mañozga, importando una perspectiva de mundo que lleva más de tres siglos en Europa, pero que choca con una realidad diferente en el caso de América, pues la amalgama cultural dada por el encuentro entre pueblos de diferentes tradiciones generó dos vías de lectura de la brujería, de su práctica o de su idea: “un atemorizante discurso de la cultura dominante, ya fuera religioso o secular [...]; y la sutil permanencia de los símbolos y religiosidades de las sociedades desarraigadas, que tomaron acogida en las estructuras cristianas” (Borja, 1998: 286). Mañozga, formado en la vieja escuela del Viejo Continente, viaja a Cartagena y junta las dos connotaciones para explicarlas desde su sistema de creencias. El inquisidor concibe las culturas distintas de las suyas según sus preceptos. Relaciona al negro, al indígena y a sus dioses con el demonio cristiano y aplica sus normas a partir de la lectura de mundo que hace desde sus posibilidades y convicciones. Para Mañozga, el mal es uno solo y debe ser combatido, y aquello que denominan brujería desde la doctrina europea es igual a las manifestaciones culturales de los subalternos que ocupan la periferia de la Cartagena colonial. El indio, el negro, la mujer y el extranjero, entre otros, son sinónimo de expresiones que, en lo posible, ofenden la fe católica, y esta es, precisamente, la excusa “inconsciente” que usa el inquisidor para llevar a cabo sus objetivos.⁴⁴ Por ejemplo, la máscara africana que representa una deidad del continente negro es cargada de significados que tienen lógica dentro de la cosmovisión institucional, y con ella, relacionan todo lo que tiene que ver con la cultura afro y lo negativo de su idiosincrasia.

La Inquisición en la Nueva Granada combate las prácticas culturales diferentes según el contexto europeo del aquelarre y de las brujas, principalmente mujeres, que sirven

⁴⁴ “Inconsciente”, quizá, porque el mismo alcaide asegura que no ha habido brujas de verdad y Mañozga, en su discurso en varias ocasiones, hace alusión a que sabe que enchiquera negras de las que usan habas y semillas para profetizar el futuro para justificar su rol como inquisidor.

a Satanás, convencida de que actúa según la ley divina y civil.⁴⁵ El deseo de poder en el caso del inquisidor en busca del papado es lo que lo impulsa a llevar a cabo sus actos inquisitoriales, convencido de su fe, y a costa de cualquier consecuencia en contra de quien se ve involucrado con el Santo Oficio:

Todos estos brujos que aletean en mi cabeza, que surcan aladamente el cielo nocturno, ¿no son los mismos que hice quemar, con la pompa que exornaba entonces los autos de fe, en la Plaza Mayor, cuando todavía soñaba con el capelo y la birreta, cuando aún creía poder cebarme alguna vez en los festines del Sacro Colegio? (Espinosa, 2003: 14).

Pese a que Mañozga deja claro un interés personal, en su discurso muestra que su accionar o medio para lograr tal fin se dispone desde las maneras eclesiásticas medievales en las que arremetían de frente contra quien era considerado agresor de la fe de Cristo. Así, la constante alusión a la brujería en la obra propone un escenario en el que Cartagena funge como una extremidad más de la organización social, política y religiosas europea. No obstante, como se mencionó antes, esta ciudad en el Caribe de la Nueva Granada cuenta con características muy distintas a las conocidas por los españoles que viajaron al Nuevo Mundo y que la convierten en un bastión de resistencia.

En esta dinámica, la brujería, como tal, se convierte en “excusa” desde lo institucional para imponer una idea de orden que conviene a una de las partes inmiscuidas en el contexto, y, por el contrario, reprime la otra, la que es señalada y perseguida. La brujería o su idea se torna sinónimo de licencia, de salvoconducto, para actuar en contra de un sospechoso o de alguien que ponga en jaque la idea de orden canónica, y para, a través del miedo, mostrar una lección y adiestrar al grupo étnico que se relaciona con aquel que es estigmatizado, perseguido y extirpado. La Corona consiente del uso de los métodos inquisitoriales, aprueba la limpieza de la fe, otorga los permisos y apadrina las ideas que

⁴⁵ Sobre esto, Adrián Gil del Gallego, en su libro *El poder y su legitimidad* (2002) presenta un estudio sobre las formas de dominación de la sociedad y de cómo estas son legitimadas. En este punto y con relación a *Los cortejos del diablo*, nos enfocamos en el segundo acápite “Teocentrismo” del primer capítulo “Las formas de legitimación del poder”. En este apartado, su autor habla de cómo antiguamente, e incluso ahora, se creía en la omnipotencia de los dioses para solucionar problemas, explicar el presente y vaticinar el futuro; tanto así, que el poder civil era determinado también bajo dichas influencias. En Europa, esta forma de pensar “legítima el poder absoluto de muchos monarcas en los siglos XVII y XVIII, y se prolongó en algunos lugares hasta muy entrado el siglo XIX” (2002: 25).

van en contra de lo herético. En efecto, al conocer los mecanismos de poder, concede su ejercicio por medio de actos y un discurso que lo legitima, como lo expresa Foucault en *El orden del discurso* (2002). En el caso de la Santa Inquisición, el hecho de ser inquisidor sugiere un gran poder y una gran responsabilidad. El anciano es el dominador y confiere un mandato que debe ser acatado. De esto dependen las formas de dominación presentadas en la novela. El prelado conoce las dinámicas que intervienen en su papel como juez en el Caribe neogranadino y se aferra a ellas. Dejar de ejercer el poder significa ceder la batuta a alguien más para equilibrar la balanza en la relación de fuerzas que intervienen en la dinámica social que se presenta en la obra, o, peor aún, estar en la condición de quien es dominado. Por tal motivo, Mañozga se niega a aceptar su situación: “[...] entérate de que yo mando aquí hasta la muerte y, cuando ella ocurra, vendrá mi espectro a recordarte quién soy” (Espinosa, 2003: 142); y la del pueblo cartagenero que, poco a poco, se va imponiendo para invertir el escenario colonial a su favor. El poder, como asegura Foucault (2012), está en todas partes, solo que en la obra en un principio es ejercido por Mañozga y las instituciones que representa y lo respaldan, para más adelante, descansar en manos del pueblo.

4.5. El inquisidor

“Lo supe desde chico, cuando jugaba a ser Dios con las hormigas y las encerraba inundando zanjas hechas con mi mano a su alrededor”.
(Espinosa, 2003: 121)

Por lo general, en las primeras páginas de una novela de carácter contemporáneo no se conoce por completo a su personaje principal. En general, al inicio de la obra se vislumbra el posible desenlace del protagonista o su estado “actual” o “presente”, pero no, en total, las razones que lo llevaron a ser como se conoce de entrada. La configuración del personaje se edifica según avanza la trama de la novela, con las huellas que deja el narrador sobre sus acciones, su relación con los demás personajes, el contexto que lo

rodea, las decisiones que toma y las demás muestras necesarias para una puesta en escena total de un personaje de ficción.

Sobre el personaje de novela varios teóricos han estudiado el tema, entre ellos Roland Bourneuf y Réal Ouellet, quienes afirman que

Como el personaje del cine o del teatro, el de la novela es indisociable del universo ficticio al que pertenece: hombres y cosas. No puede existir en nuestro ánimo como si fuera un planeta aislado: forma parte de una constelación y es a través de ésta que vive en nosotros con todas sus dimensiones (1972: 171).

Si bien los teóricos señalan el universo ficticio de la novela, es preciso resaltar que entre este y la realidad histórica existe un diálogo cifrado o metafórico en donde el carácter verosímil del texto posibilita esos acercamientos interpretativos, bien desde la historia misma o bien desde otros discursos hermenéuticos. Sobre la configuración del personaje añaden los autores:

Todo conflicto tiene en su origen a alguien que conduce el juego, un narrador o un personaje, con todas sus variantes, que comunica a la acción su «primer impulso dinámico» (...), una acción de un protagonista que puede provenir de un deseo, una necesidad o, por el contrario, un temor” (Bourneuf y Ouellet: 1972: 184).

Es decir, el personaje de novela no nace, en el buen sentido de la palabra, porque sí, sino que se edifica al intentar suplir una necesidad, en el intento por cumplir un deseo, o en la resolución de una situación problemática, como en el caso que nos compete: Mañozga y su deseo de ser Papa. Esto nos posibilita un acercamiento a las ideas religiosas del siglo XVII y de otras épocas en los agentes del clero, para quienes el lugar más alto dentro de su trayectoria eclesiástica es el papado, aunque no todos tenían o tienen la posibilidad o el interés de aspirar a tan distinguido y selecto cargo.

Según Bourneuf y Ouellet el personaje de novela se establece a partir de cuatro formas: “(1) por sí mismo; (2) mediante otro personaje; (3) a través de un narrador extradiegético, y (4) por sí mismo, mediante los otros personajes y a través del narrador” (1972: 204). Esta propuesta de los autores mencionados es explícita en los tres primeros puntos. No obstante, el cuarto representa, precisamente, aquello que define en su totalidad

al personaje de novela, puesto que, a partir de los tres primeros puntos se puede concluir y expresar la configuración concreta del héroe, y la cuarta es el conjunto de todo, la puesta en escena total del personaje dentro de un contexto determinado, sin el cual, la obra tendría características difíciles de definir. De esta forma, en *Los cortejos del diablo* solo se puede saber cómo es Mañozga después de que él mismo ha hablado de su persona: “Y yo impedido, yo carraco, escocido por la próstata” (Espinosa, 2003: 16); los demás personajes se han referido hacia él: “en otros tiempos el más feroz de los Inquisidores de todas las Españas, pero hoy es una ruina humana” (2003: 62), y el narrador extradiegético ha descrito cómo es el viejo inquisidor y de qué forma se mueve en su accionar y contexto recreado:

Desnudo de la cintura para arriba, el Inquisidor dejaba al descubierto una senilidad grotesca y adiposa. Bolsas flácidas colgaban de su vientre y la espalda despellejada hacía pensar en las bubas de réprobo. El rostro, transfigurado por la fiebre, era el de un Mañozga endiablado que el recadero tomó por algún diablo enmañozgado (Espinosa, 2003: 16).

Estos puntos de vista sobre Mañozga son la puesta en escena de un inquisidor viejo acabado y decadente que, gracias a su ambición y deseo de poder, viajó a Cartagena para llegar a ser Papa: “Ah, yo comprendo que fui demasiado ambicioso. Pero, si aspiraba a la púrpura cardenalicia, si soñé alguna vez con llegar a ser Papa, ¿no fue también por llevar más alto los designios que tú me inspiraste?” (Espinosa, 2003: 211). Sin embargo, se encontró con una tierra en donde el orden y pensamiento imperantes eran la hechicería y el complejo mundo africano e indígena, que lo comenzó a carcomer hasta destruirlo por completo.

Al llegar a las Indias, con su conocimiento, facultad para ejercer el poder y licencia para ejecutarlo, el inquisidor pone en práctica la legislación de la institución que representa amparado en la idea de hereje y, sobre todo, en el imaginario de brujería que traía de Europa y la manera de combatirla:

¡Andrea, Luis Andrea, feudatario del Tártaro, jeque maldito! Te recuerdo en este mismo cepo, con la espalda postillosa de llagas y granos como una bella clavelina de pluma, medio idiotizado por las torturas, sediento y hambreado de varias semanas, repitiendo que no era a ti sino a Buziraco al que habría que matar... (Espinosa, 2003: 76).

Este *modus operandi* es el que mantiene el inquisidor hasta el presente narrativo de la obra, lo que, precisamente, lo condena por la violencia con que acomete contra los dictaminados como herejes y por chocar contra un contexto en el que dicha forma se vuelve obsoleta. En su lógica de mundo, el terror, la tortura y la fuerza son las vías de hecho para lograr su objetivo.

Las costumbres del pueblo, muchas, por no decir que la gran mayoría, son ajenas a las prácticas demoníacas según la consideración tradicional, pero, infortunadamente, se ven relacionadas con el tema. Afirma Mañozga: “¡Y pensar que, al comienzo, todo fue tan fácil! Enchiquerar negras y zambas, de aquellas que vaticinaban el futuro con suertes de habas y maíz; torcerles el cuello como a gallinas cluecas [...]” (Espinosa, 2003: 17). La obra muestra arbitrariedades amparadas en creencias y leyes que consideran a Dios y al demonio como regidores de lo bueno y lo malo, de lo permitido y lo prohibido, de lo sagrado y lo profano, y que determinan la normativa del escenario social presentado en el contexto recreado. En esta relación binaria las mayorías son asociadas con la virtud y las minorías con lo corrompido, lo inmoral y lo ilícito. Diana Ceballos expresa:

La acusación de brujería normalmente va dirigida contra los grupos marginales de la sociedad, quienes, en última instancia, son el lado oscuro, lo indescifrable de esa sociedad, y, por lo tanto, producen temor [...] La condición de mujer en Europa, y de indio, negro, mujer o mestizo en América, es sospechosa (1994: 85,86).

La alusión al otro como algo diferente, lejano, delimita las relaciones humanas, y en el caso estudiado también precisa las dinámicas legislativas y culturales. Para la Inquisición es sospechoso todo sujeto que pueda romper con el ideal de unificación pretendido por la empresa colonial: una mujer, un mulato, o también un extranjero o español.⁴⁶ En la obra, los extranjeros que promulgan pensamientos y costumbres disímiles

⁴⁶ Según Fermina Álvarez, “en el Tribunal de Cartagena de Indias fueron procesadas 82 personas por seguir doctrinas reformistas –protestantes, luteranos, calvinistas, hugonotes– y otras de carácter herético. La actividad procesal en esta materia aumentó a partir de 1650: 48 causas, y 35 en la primera mitad” (1997: 241).

entran en el radar del Santo Oficio. Adam Edon,⁴⁷ Lorenzo Spinoza, Alcántar y Cariñena. La Inquisición los valora y los vuelve foco de persecución o de interés, justificando su acción en su procedencia o cualquier otra razón arguyendo que actúan “en contra” de las normas cristianas y de los intereses eclesiástico y de la Corona. Esta pugna social, religiosa y política, como lo expresa Silva, “muestra cómo a través de varios personajes –de lo que ellos personifican como valores culturales y sociales, de las tensiones que protagonizan en el relato– la ficción propone una lectura de la búsqueda de la libertad colectiva durante la colonia” (2013: 40); libertad a la que se quiere oponer Mañozga a partir de su licencia para ejercer el poder. En la trama de la novela se enfrentan dos ideas de libertad totalmente diferentes, la del inquisidor para arremeter contra quien considere necesario y “justo”, y la libertad del pueblo que busca oponerse a la represión infundida por la legislación estatal y religiosa.

La adivinación como la presenta la obra, fuera de la interpretación institucional, tiene una fuerte relación con la tradición cultural, por ejemplo, de los pueblos indígenas y primitivos alrededor del mundo. Los textos mitológicos de muchos pueblos hablan de adivinación por parte de oráculos o sacerdotes que tratan de ver el futuro a partir de elementos de la naturaleza, muchas veces las vísceras de un animal, la disposición de semillas en un acto de fe o por medio de los sueños, entre otros.

De igual forma, desde tiempos inmemorables, la curiosidad por el futuro, por el devenir o por el destino ha sido una de las inquietudes del hombre. Los sueños y los campos desconocidos generan grandes interrogantes dentro de la psiquis y el entorno del ser humano, tanto así que desde los primeros hombres alrededor del mundo se crearon sinnúmero de historias, métodos y rituales que otorgan respuestas que, de alguna manera, generan satisfacción. Dentro del mismo sistema de creencias cristiano, los sueños en función de la adivinación también han salido a relucir, al igual que el papel de los profetas, como Ezequiel, Daniel y Elías, que, en resumidas cuentas, hacen las veces de adivinos. No

⁴⁷ Dentro de la trama de la obra, al reorganizar la historia en orden cronológico, Adam Edon es el primer reo que ajusticia Mañozca como auto de fe en la Cartagena colonial. Vale la pena recordar que con la quema de Luis Andrea es que comienza el declive del inquisidor, y Edon fue su primera víctima.

obstante, en la realidad cultural de la obra, la arbitrariedad del legado católico diferencia por completo su sistema de creencias del de los otros pueblos, aceptando el suyo propio y señalando el de los demás.

La institucionalidad, representada en este caso por Mañozga, deja ver cómo el interés personal, la cosmovisión medieval y un racismo crónico forjó la persecución hacia personajes que fueron relacionados con lo que la Iglesia concebía como brujería. La distinción de castas, culturas e intereses, entre otros, que se vio durante la colonia en todo el territorio suramericano fue un factor de prejuicio que predispuso la actitud, el trato y lugar que tuvo una persona frente de otra. En la obra, además de todo lo que se ha dicho sobre Mañozga y Fernández de Amaya en función de sus propios intereses, el nuevo obispo de la ciudad afirma, por ejemplo, que el objetivo de la Corona y de la Iglesia no está enfocado en la caza de hechiceros, sino en la expulsión de los judíos, lo que acarrea una discusión más política,⁴⁸ racial y cultural que dogmática. El mismísimo obispo, en su charla con fray Antolín, deja ver su perspectiva sobre la naturaleza de los otros, específicamente de los criollos, común denominador en la época: “[...] aunque sean hijos de españoles, heredan la malicia del indio” (Espinosa, 2003: 57).

La obra destaca cómo un interés particular de carácter “secundario” prima sobre el objetivo de la fe, aparentemente de carácter primordial. El prelado acusador en su discurso y en el entretejido que hacen los demás personajes y el narrador sobre su persona demuestran que la causa religiosa es solo un medio para llegar a un fin. La purificación de las tierras caribeñas, la salvación de las almas, la misión divina y el orden colonial pasan a un segundo rango. Lo que realmente induce el accionar del inquisidor con su llegada a Cartagena y en el presente narrativo de la obra es, en un principio, ganar réditos con los Reyes para ser Papa y, luego, reposicionar su figura en una Cartagena que se ha salido de las manos de su autoridad. Como expresa Guzmán: “este personaje no realiza su trabajo por vocación; por el contrario, el viejo Mañozga cree que su labor como cabeza de la

⁴⁸ En esta se involucran tanto al Estado como a quienes hacen parte de él, y se hace un uso determinado del saber en función de la gobernabilidad y de todo lo que conjuga un orden establecido, unas normas, derechos y deberes, como lo formularon los pensadores clásicos más destacados.

inquisición en Cartagena será un medio para poder llegar a ser confesor de los reyes católicos o, incluso, lograr ser Papa” (2017: 36).

Mañozga, ante el impedimento para resarcirse y acusado por una vejez que lo ha llevado a su más miserable existencia, no tiene más remedio que bajar los brazos y dejarse llevar por la situación adversa que no tiene vuelta atrás. En últimas, en medio de su impotencia, Mañozga termina por inquirir sus propios actos y sus propias creencias, dejando claro que la fe, aunque sea un elemento fundamental en su configuración, tiene un valor diferente en función de las acciones que realiza. Aclara que sus actos son impulsados por la fe, por el deseo de enriquecer la misión divina. No obstante, inmediatamente después, deja claro que hay un ingrediente de codicia que superpone el interés personal sobre el religioso, y justifica su tiranía en función del birrete y la toga para fortalecer el dogma cristiano:

Y ¿qué hará Juan de Mañozga, Dios del cielo, sino interrogar a su propia conciencia, ya que tú, Dios tirano, no le respondes? ¿Tengo culpa alguna en haber soñado con servirte, como te sirvieron fray Alonso de Ojeda y fray Tomás de Torquemada [...] ¿Había algo enfermizo en mi vocación de servir al Señor? ¿Es malsano este celo por defender de los buitres a la verdadera religión? ¿Me he equivocado? [...]

Ah, yo comprendo que fui demasiado ambicioso [...] (Espinosa, 2003: 211).

Recién llegado a Cartagena, Mañozga participa dentro del contexto con sus creencias y su facultad como juez, pero con la quema de Luisa Andrea todo su arsenal sistemático se viene abajo, lo que lo ubica en un presente narrativo en el que busca, inducido por el alcaide, recuperar su legado y reposicionar al Santo Oficio. En pleno desarrollo de la obra, con Orestes Cariñena, Mañozga se debilita y pierde toda facultad para actuar sobre un personaje que no debe nada a la legislación eclesiástica y administrativa de la ciudad. Luego, sucede de la misma manera con Lorenzo Spinoza y con Rosaura García, quien en su final termina por convertirse junto con Luis Andrea en “símbolos de resistencia, de mestizaje cultural y del legado africano a la historia, a la distribución social del poder y a la configuración de un discurso sobre la identidad cultural” (Silva, 2013: 42).

En el presente narrativo de la obra, Mañozga hace rato dejó de ser sinónimo de orden, poder y terror. Los intereses que encaminan sus acciones y las de sus allegados no pueden ser conseguidos porque su poder y licencia para actuar de acuerdo con su lógica institucional, y sus creencias han chocado contra muros que se oponen a las maneras absurdas de la oficialidad. El inquisidor no consigue obediencia porque ha perdido la potestad sobre los dominados. Su autoridad, como la explica Revault (2002) desde tres rasgos asociados al concepto de poder, se ha quebrantado.⁴⁹ En un principio, el anciano ejerce el poder y es figura principal de autoridad. Según la ley civil y eclesial está a cargo de hacer cumplir la normativa regidora de la religión “verdadera”. No obstante, con el transcurrir de los hechos, tal como se cuenta en el presente narrativo de la novela, Mañozga deja de ser visto como referente de autoridad, la beata no le teme, Fernández de Amaya no le obedece, el barbero se burla de él y Rosaura García lo enfrenta llevándolo a la muerte:

El relato de las aspiraciones de Mañozga, de su pasado arrogante y el énfasis en su crisis y su declive es el relato de la obtención y la pérdida del trono. Al final, Mañozga es un viejo rey destronado, caído en desgracia. La vida de la figura central de la novela describe un proceso de descenso, desde la altura de su posición de poder hasta la impotencia, tanto en su calidad de figura pública como en su condición física (Silva, 2006: 2017).

En fin, Espinosa usa su obra para mostrar una faceta contradictoria que presenta la Iglesia frente a temas que señala. Esto expone de igual forma la posición del pueblo frente al atropello que sufre, y lo defiende a través de una sátira que muestra en todo momento a la Iglesia y a sus representantes en una situación incómoda, como ocurre con su personaje principal quien, a causa de su intención, poder, codicia y ambición, termina siendo condenado por las brujas que él mismo escarmentó. En palabras de Fonseca:

⁴⁹ En el entrelazo de fuerzas, en donde por algún motivo se pretende dominar, “la autoridad es una «especie» de poder, puesto que se apoya en la disimetría característica entre quienes mandan y quienes obedecen. La autoridad remite, pues a la concepción común del poder, conforme, además, a la tradición clásica de la filosofía política: la relación de poder se cumple en el esquema mandato/obediencia” (Myriam Revault d’Allonnes, 2002, 24).

Seguido a esto, Revault sostiene que las relaciones de poder en función de la autoridad tienen como eje central la suficiencia para imponerse, o “una superioridad irreductible a la dominación” (2002: 24); en donde media el derecho “legal”, abalado por el *statu quo*, para ejercer: “la autoridad se presenta como propiedad o atributo de un poder legítimo” (2002: 24).

El mismo Mañozga, en su representación grotesca, decadente y malévola y en su obsesión por acabar con Buziraco y sus seguidores termina siendo más malvado y demoníaco que aquellos que busca combatir, llegando incluso su figura a confundirse con la del mismo diablo (2012: 147).

4.5.1. Orestes

“Peor para ti si no comprendes que todo esto lo fui, Alejandro, César, el rey de España, pero en un sentido distinto del que quiere darle tu mente revenida”.

(Espinosa, 2003: 200)

En la novela el primer personaje denunciado por herejía es Orestes Cariñena. Es presentado como una “judigüelo”,⁵⁰ dueño de una barbería. La denuncia la hace una beata de Gimaní, que pide por la labor llevada a cabo diez castellanos a modo de retribución. Mañozga se muestra desinteresado por el caso. No obstante, Fernández de Amaya, que está más al tanto de la situación, asegura que la barbería puede costar “cinco mil pesos oro limpio” (Espinosa, 2003: 20), y por tal razón se deben hacer cargo del caso para poder confiscar el bien del judío. En este caso particular se observa cómo el interés capital se impone sobre el dogmático y la excusa herética se yergue como justificante para llevar a cabo la detención. La idea de lo prohibido sostiene la facultad para actuar y da licencia al inquisidor y a la institución que representa para ejecutar su plan desde lo jurídico. El viejo prelado y el alcaide se escudan en la interpretación de la ley amparada en el mandato del Rey para enjuiciar al sospechoso.

Las expresiones usadas por el alcaide a propósito del caso de Orestes dan a entender que este no tiene nada que ver con una herejía como tal, sino con una cuestión mucho más política en función de reivindicar la figura del inquisidor y del Santo Oficio, y

⁵⁰ En el estudio de Álvarez se aclara que: “Al final de su reinado, Carlos II emitió un Real Decreto insistiendo en este punto, en vista «que an pasado y pasan a las Indias algunos judíos, herejes y otros infieles, y que so color de esta fingida salvaguardia se detienen en ellas entrando la tierra adentro, y observando sin recato sus ritos y ceremonias contra lo expresamente dispuesto por las leyes que lo prohiben». Por este Decreto, se mandaba a todos los Virreyes y Gobernadores que cumpliesen las leyes tocantes a esta materia, permitiendo a los Inquisidores juzgar a los reos que incurriesen en ella y ver las causas que fueren de su jurisdicción” (1997: 240).

económica por lo que cuesta la barbería. Fernández de Amaya, tratando de convencer al anciano para que descanse y pueda atender lúcido a la beata en horas de la mañana, expresa: “[...] Mejor duermes, que la soplona va a ser muy puntual” (Espinosa, 2003: 20). La alusión a la beata como “soplona” es despectiva y muestra una alta carencia de respeto a propósito de lo que se supone que representa un integrante del conglomerado católico y una denuncia de dicha índole. La Inquisición o sus representantes según la obra pareciera que no creen firmemente en la ofensa que puede representar el “judigüelo” para con la Iglesia y su fe, y toma la denuncia como algo equivalente a un entramado con el que sacarán provecho. Cuando lo dogmático y espiritual no es imperante, casi que la vindicación de la figura de Mañozga ante el pueblo cartagenero es secundaria, y lo que funge como imperante es el interés capital.

En esta misma dirección, hacia el capítulo octavo, aparece la figura del nuevo obispo de Cartagena, Cristóbal Pérez de Lazarraga, quien reconoce que tanto en la ciudad de Cartagena como en el clero había una serie de inconsistencias y fugas de orden de poder que se reflejaban tanto en la Santa Inquisición, como en la Iglesia, en general. Pérez de Lazarraga observa que hay un debilitamiento por parte de Mañozga, lo que influye en un aura de rebeldía que se respira en el ambiente de la ciudad. En este contexto, cuando el verdugo, el mayor perseguidor de las prácticas heréticas, se debilita, salen de sus “escondites” los rebeldes en busca de algo de libertad. La inclinación de la balanza depende del frente que más ejerce fuerza aprovechando la debilidad del otro, y en pleno reconocimiento de la decadencia de la institución eclesiástica el obispo afirma: “Hay que prestigiar este negocio con un tris de apariencia y, lo que ha de hacer el tiempo, hágalo el seso. Cuerno. Pensar que he hallado aquí mismo, en la obispalía, pasadizos subterráneos, que Cristo sabe dónde van a parar” (Espinosa, 2003: 51). Esencialmente, el obispo hace alusión a los asuntos de la Inquisición como negocio y no como un acto de fe, primordialmente, lo que indica que se privilegia un interés institucional y económico, antes que religioso. El obispo es consciente del detrimento de las instituciones encargadas del orden a propósito de la fe y debe abogar por recomponer el orden colonial para evitar mayores debilitamientos frente al pueblo.

Retomando el tema de la monja y Orestes, la denuncia es la siguiente:

–Pero en este zaragozano debe haberse encarnado el príncipe de los demonios –se apresuró a argumentar la denunciante, cuyo rostro no era tan viejo y demacrado como su atuendo y ademanes lo hacían parecer–. ¿De qué otro modo explican sus habladurías disparatadas, que si se les da crédito habría que convenir en que este barbero fue, en otras vidas Alejandro, Julio César y hasta el mismísimo Pilatos? (Espinosa, 2003; 27).

Este personaje se torna fundamental en el inicio y en el desenlace de la obra. En el inicio porque aparece como luz de esperanza para el protagonista; en el final porque condena definitivamente a quien, desde su posición privilegiada, era verdugo. El autor juega de manera especial con el humor, lo irónico y la inocencia tanto de la beata como de quienes están al tanto de ajusticiar a un individuo que puede ser varias personas al mismo tiempo o ha vivido durante diferentes periodos de la historia, algo que solo se puede lograr, según la lógica católica, gracias a la influencia de los poderes de la magia. La creencia en que un hombre tiene la facultad de transformarse o de viajar en el tiempo o de reencarnar a su voluntad pone en el ojo del huracán su integridad. La Inquisición se siente responsable del caso y de acuerdo con su legislación se siente con el derecho de actuar para proteger al pueblo de los “males” que puede generar dicha persona, lo que resulta incoherente porque según la versión de la beata, el barbero ya ha sido en otras vidas Alejandro, Julio César y Pilatos, pero ahora es un barbero, lo que no representa ningún peligro para nadie. Este caso, para el inquisidor, además de ser una muestra clara de herejía por la intervención de lo mágico, lo que está prohibido por las Sagradas Escrituras, es, al mismo tiempo, puerta de embarque hacia una restitución de poderes en función de lo que significa la Inquisición y del lugar que debe tener dentro de la sociedad. Mañozga en pleno declive, persuadido por la beata y por Fernández de Amaya, percibe en el barbero la opción de volver a ser temido, de recomponer su imagen y de instaurar el orden que ha sido colapsado por las brujas, y el poder inquisitorial otorga esa posibilidad.

La denuncia continúa con lo siguiente: “No solo afirma haber sido el mismo César y Pilatos, sino que pretende haber volado en escobas, sacado agua de las piedras, arrojado llamas por el hocico en forma de dragón y ordenado, como Nerón, el incendio de Roma”

(Espinosa, 2003: 28). La acusación se hace mucho más seria cuando se habla de las facultades mágicas del sospechoso. El hecho de volar en escobas, sacar agua de las piedras y arrojar fuego por la boca, inmediatamente, lo relaciona con algunas de las tantas facultades de los brujos, y lo sirve en bandeja de plata a la Santa Inquisición, así San Agustín haya defendido la idea de que dichas transmutaciones no son reales, sino aparentes (Kramer y Sprenger, 2018). Dentro de esta situación, la prueba reina es la versión de la beata, con lo que, al parecer, para Mañozga y el alcaide, es suficiente para impartir un juicio.

La acusación, a pesar de que se explica desde la lógica inquisitorial, no tiene bases sólidas que demuestren de manera fehaciente lo que la beata expresa. Las denuncias se hacen desde el qué dirán y no hay prueba que sustente aquello que se comenta sobre los acusados, es decir, el rumor, el chisme, el boca a boca, la habladuría, el infundio y el murmullo, además del interés personal, son los créditos que se usan para poner en el radar de la Inquisición algún nombre. Como expone Foucault en *El orden del discurso* “por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder” (2002: 6). La fuerza de la palabra, el discurso y su significado juegan un rol fundamental dentro de la realidad que comparten los personajes de la obra. Expresan Kramer y Sprenger:

[...] si el juez puede condenar a alguien por esta herejía únicamente en virtud de la fe de dos testigos singulares, o al menos sobre la base de una acusación general. Se ha de responder que no; ni por causa de dos testigos originales únicamente, ni por causa de la difamación general. Sobre todo porque en los crímenes las pruebas deben ser más claras que el día, como ya se ha dicho. Y en este crimen nadie puede ser condenado por una simple presunción (2018: 377).

Para el caso de la obra, el manual casi que es un adorno para Mañozga y sus allegados. O no conocen con detalle la norma o hacen de esta el uso conveniente de acuerdo con el caso particular y con el libre albedrío de quien se ve involucrado desde la parte dominante. El solo hecho de poner un nombre sobre la mesa de la Inquisición y relacionar dicho nombre con algún tipo de herejía sugiere cuidado. En la novela, para iniciar el proceso no se necesitan pruebas, solamente, se requiere un porqué con sentido

institucional que justifique una acción. La base de la acusación es lo que la beata ha oído, supuestamente de la boca del acusado, pero sin llegar a realizar una aclaración de términos y sin entrar a averiguar qué es lo que realmente sucede con sus afirmaciones. Para la época, además del documento oficial, aunque en teoría se presente de otra manera, la palabra tiene gran relevancia dentro de las relaciones humanas, puesto que es la que media entre los puntos que convergen en un mismo enlace, tanto así que se le da la misma credibilidad a un testimonio que a una prueba fehaciente:

La tradición oral persiste en esta Cartagena inquisitorial, en la cual los procesos se llevaban muy regularmente gracias a 'lo que se dijo' sobre cierto personaje que no cumplía con los parámetros de la comunidad. Esto no es solo un recurso narrativo del que el autor se acoge para darle particularidad a su obra literaria. Sino que es una marca distintiva de esta época que se valió del cotilleo para argumentar y sustentar las acusaciones que eran llevadas al palacio de la Inquisición (Quesada y Quesada, 2017: 241).

El acusado se vuelve objetivo de la Inquisición porque alguien ha hecho de su nombre algo llamativo para la institución. Las razones, por más absurdas que parezcan, terminan siendo válidas dentro de la lógica religiosa, y tanto el proceso mismo como la tortura juegan un papel esencial en la confirmación de las sospechas y el juicio. Lo irracional, entendiendo que es una época oscura, es lo que rige las dinámicas humanas. Orestes es presentado como mago o hechicero o brujo, con poderes relacionados con los del mismo demonio, y esto es razón fundamental para llevarlo a juicio.

Hacia el final de la obra y en pleno espectáculo en la plaza pública, el barbero, después de Spinoza, simboliza la posibilidad de reivindicación del anciano prelado en función de su rol institucional y como figura pública. Empero, Cariñena elude las acusaciones exponiendo el error: asevera haber sido Rey de España, Alejandro, César y el Padre, entre otros personajes, pero como actor de teatro. Este hecho descoloca por completo al inquisidor, lo ridiculiza frente al pueblo y lo hunde definitivamente en su degradación. Aquí es donde el concepto de lo carnavalesco toma más fuerza y se intercambia el rol de Cariñena por el de Mañozga. Según la Inquisición, el reo señalado, burlado y condenado debía ser el barbero, no obstante, en la puesta en escena del prelado

en el juicio es este último el que se convierte en centro de risas y comentarios desdeñosos. La ironía y lo ridículo salen a flote: superponen a quien era foco de risas e injurias durante el juicio en la parte de arriba y posicionan a quien hacía señalamientos y ostentaba el poder, en la parte de abajo, como objeto de burlas y comentarios despectivos. El barbero antes señalado y enjuiciado se vuelve verdugo, y el inquisidor, antes dominador y verdugo, termina por ser señalado y burlado. El gran inquisidor queda reducido a un bufón, a un arlequín, a una figura patética que divierte al pueblo, característica singular de lo carnavalesco, en el que

a diferencia de la fiesta oficial, el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un porvenir aún incompleto (Bajtín, 2003: 9).

En esta dirección, Teresa y Helena Quesada (2017) hablan de cómo el carnaval, característica de lo barroco, es una constante de la puesta en escena de la obra de Espinosa, en el que se invierten los roles de los personajes y sus jerarquías parodiando a los referentes institucionales y otorgando otras posibilidades a quienes están abajo: “El carnaval es el artificio a través de la sustitución. Se reemplaza un significante por otro a través de la máscara y el disfraz, y se puede ser cualquiera y, al mismo tiempo, nadie” (Quesada y Quesada, 2017: 245). Agregan las autoras usando como referente al teórico ruso: “el barroco permite la mirada al carnaval como recurso estilístico para simbolizar el lenguaje personal, único y auténtico de América Latina popular y multisémica” (Quesada y Quesada, 2017: 246). En esta dinámica binaria la plaza pública es fundamental puesto que es el escenario de acción de los personajes de la obra y propicia la risa carnavalesca como agente liberador de una represión ejercida por lo institucional. Pablo Caballero hace alusión al concepto de parodia aplicado en la novela, y afirma que este:

se emplea aquí con las connotaciones de género que le atribuyó el crítico ruso Mijail Bajtín: imitación burlesca y satírica de una obra literaria o de un personaje, cuya autoridad y jerarquía se degrada, desacraliza y destrona; degradación, desacralización y destronamiento que comportan un alejamiento y desvío del modelo imitado; imitación que va acompañada de una concepción grotesca del cuerpo y que conlleva rebajamiento, corporización y vulgarización (2000: 6).

Así las cosas, Orestes desacraliza y destrona al rey en el espectáculo público. En la Plaza Central de Cartagena, con la respuesta del barbero a las preguntas de Mañozga en función del proceso iniciado, el inquisidor queda en un estado de impotencia en donde su rol ha dejado de ser el de referente de poder y de orden para convertirse en hazmerreír y bufón. Orestes se libera gracias a la mala administración de un proceso que empezó mal porque los encargados de inquirir no hicieron su trabajo de manera adecuada y se dejaron llevar, ante todo, por intereses particulares, lo que los arruinó por completo. El fracaso de la Inquisición está en que, como afirma Silva, “a Cariñena no se le ha mirado como lo que es, un actor” (2006: 245).

4.5.2. Lorenzo

“... no me seduce lo apasionado sino lo razonable.

Soy un filósofo y no un religioso. No tan rico como crees, pero puedo darte una bonita suma por mi libertad”.

(Espinosa, 2003: 85)

El inquisidor usa su título como representante de la Iglesia para condenar a quien le parece sospechoso de herejía, pero también, condena a quien es denunciado por otros individuos. Y es que cualquiera, influenciado por el pánico, o en otro tipo de casos, por intereses personales puede suscitar un proceso inquisitorial, verbigracia el caso de Lorenzo Spinoza, denunciado por Catalina de Alcántara:

Un reo, crica de tu madre, un reo al que poder esquilmar en estos días de indigencia. Y pensar que nos lo ha servido en bandeja de plata esa vedova protegida de Ronquillo de Córdoba, que tantas veces me hizo poner los pelos de punta. Así quiere congraciarse la taimada con el nuevo Obispo, de quien seguramente espera protección (Espinosa, 2003: 70).

La idea de hereje muestra que, al refugiarse en los preceptos de la Inquisición sobre la ofensa a la fe católica, se obtiene la posibilidad, el derecho y el deber de actuar en contra de algún individuo. La acusación funciona como una especie de salida, de opción, de

licencia para librarse de un individuo que es piedra en el zapato para alguien más. Catalina de Alcántara usa el conocimiento que tiene a propósito de la legislación de la Inquisición para sacar de su camino al portugués Spinoza. El otro deja de ser un par, con los mismos derechos, para volverse un ente diferenciado que debe ser eliminado porque representa un peligro para el ideal de conjunto, según la Iglesia, o para el individuo que lo presenta como mácula.

Mañozga, por ejemplo, actúa en los dos flancos. Interviene en representación de la institución, porque se ampara en sus preceptos, pero, también, es impulsado por sus intereses personales: la necesidad de mostrar resultados y hacer creer que está procediendo por el bien de la Corona y de la Iglesia, pero en busca de favores con el Rey para llegar a ser Papa. Esta manera de percibir la realidad por Mañozga y los representantes de la Iglesia y del Santo Oficio tiene una fundamentación ideológica en la forma de pensar y actuar sobre los demás personajes del relato: los reprimen y los hacen ver como alguien a quien corregir o curar. Y aquellos que están por fuera del orden institucional fingen, aceptan o adoptan otras costumbres para evitar un proceso, o simplemente se revelan, y entran en el sistema de enjuiciamiento inquisitorial. A este respecto, Pablo Caballero refiere en su texto “Evaluación de las ideologías en *Los cortejos del diablo*” que

frente a un esquema ideológico reduccionista, en el que no caben los términos medios, solo queda como posibilidad (y como realidad) la negación del otro, el diferente; y su anatematización o demonización. El español produce entonces, una lectura y una decodificación del afro amerindio, de sus costumbres, de sus ritos y de sus prácticas, que retroalimenta y refuerza el esquema reduccionista: el español y el cristiano como el "normal", el bueno; y el afro amerindio como el "anormal", el malo. En el discurso monologante de Juan de Mañozga, Luis Andrea y su séquito son revelados como incestuosos, caníbales, asesinos que matan a la gente y al ganado mediante venenos y sortilegios, provocadores de sequías y esterilidad de la tierra (2000: 11).

Sobre esta lógica gira el rol de Mañozga y el objetivo de la Iglesia recreados en la novela: hacer cumplir las leyes cristianas y mantener el orden de cualquier forma. Quien se aparta de la norma se convierte en un riesgo, en un posible quiebre, para la hegemonía. Mañozga habla sobre la razón que impulsó la quema de Adam Edon: “era antipapista y se

negaba a besar las imágenes de Nuestra Señora” (Espinosa, 2003: 133), además, adhiere: “mi método era más eficaz: no los cristianaba, los extirpaba” (2003: 209). Mañozga, además, critica la manera de actuar de fray Alonso de la Cruz Paredes, quien intentaba cristianizar a los indígenas como acto de fe. Asimismo, añade el inquisidor sobre sus actos: “¿No es suficiente –adujo Mañozga, urgido de guardar las apariencias, pero sofocado por el esfuerzo que hacía– el escarmiento que hemos hecho tomar a los brujos? ¿No hemos quemado a una docena de ellos con toda la pompa del rito cristiano?” (2003: 28). Confirma su intención y demuestra que, para él, lo más importante era llevar a cabo el propósito de la Iglesia para dejar clara la potestad y autoridad de esta institución extranjera y así acercarse a su meta, en donde muestra que el uso de la fuerza era permitido, auspiciado y celebrado por lo institucional. Tal era el poder legítimo de la Iglesia abalado por la monarquía que, citando a Ruggiero Romano y Alberto Tanenti, Rodríguez expone que:

el nivel de influencia de la esfera religiosa sobre la vida en general no tenía que ver únicamente con el predominio de ciertos ritos y creencias, sino con el hecho de que el arte, la filosofía y aún la economía y la política eran vistas a través de un velo religioso (2006: 102).

A pesar de que en la obra, en un principio, Mañozga afirma que ha terminado su pleito con las brujas, las circunstancias presentadas llevan a que sí haya interés por parte del Santo Oficio en redimir su prestigio. La persuasión del Alcaide, la aparición de más posibles condenados, la situación adversa del anciano y cómo esto se refleja en los intereses institucionales logran convencer, poco a poco, al anciano a que vuelva al ruedo; y Catalina de Alcántara, personaje femenino de controversial reputación, sirve sobre la mesa otro nombre que agudiza la presión del contexto sobre el papel de Mañozga como inquisidor. Lorenzo Spinoza se sirve como posible reivindicador de los poderes de la Santa Inquisición. Es denunciado como un portugués que realiza prácticas hebraicas, en donde no se expone ningún tipo de aclaración a qué se hace referencia con esto, y en donde, nuevamente, un “testigo” es la base de sustento de la denuncia. Lo controversial del caso es que Catalina de Alcántara, como viuda y con una reputación sospechosa y una serie de historiales reconocidos por el clero y las autoridades institucionales, no es objeto de persecución:

Tener en casa un alquimista que pretendía haber amputado un pie a Nuestro Señor, conservar el pie en vinagre como si fuera un encurtido, negarse a pagar diezmos y tributos, celebrar unas saturnales que estremecían a la ciudad, amenazar con pasearse desnuda por las calles si no se le conseguía el Santo Grial [...] (Espinosa, 2003: 58).

A Catalina, el Santo Oficio no la tiene dentro de sus cartas sospechosas, sin embargo, Lorenzo Spinoza es apresado y juzgado por Mañozga, y termina, luego de ser torturado, en una discusión teológica e ideológica que compromete la fe del prelado acusador. La lógica desde la razón rige el discurso del portugués y enfrenta el dogma de la Iglesia con su accionar y los hechos controversiales con los que se ha visto relacionada. Así las cosas, la obra se edifica sobre un discurso reivindicador de los valores tradicionales de los diferentes grupos humanos reunidos en un mismo contexto, como denunciante de una cosmovisión imponente, conservadora, retrógrada, absurda y violenta, con la que se identifica el gran inquisidor.

De la misma forma, en la novela, el caso de Mardoqueo Crisoberilo, protegido de Catalina de Alcántara, deja ver que el papel de la Santa Inquisición está mediado por lo político. El alquimista, salvaguardado por la “viuda”, no puede ser detenido por la institución, así haya motivos de sobra para inquirirlo. Él mismo se adjudica poderes y conocimientos que para los manuales de la fe podrían ser sospecha de herejía, y lleva a cabo, en acto público, un proceder mágico-profanador, en el que asegura haber cortado la uña del dedo gordo del pie de Dios:

No obstante, se dio vuelta de repente y, acallando el rumor del gentío con un ademán de ambos brazos, extrajo de la mochila dos grandes piedras azules que frotó repetidamente sin que ningún milagro se operara. Empezaba a cundir la decepción en el público cuando una chispa sanguinolenta surgió del roce de las piedras y produjo algo así como un rayo de trayectoria inversa que, perdiéndose en el firmamento calmoso y azul claro, desató una mollizna casi insignificante de sílice anhídrica, entre cuya precipitación pudo verse un puntito luminoso que descendía hasta el sitio donde el alquimista daba la impresión de hallarse en trance. El esenio dejó que el gusanillo de luz se posara en la palma de su mano derecha, lo sopló para apagarlo, luego lo sacudió y extendió el brazo para mostrar al público algo que, por su irrisoria pequeñez, el público no alcanzaba a distinguir (Espinosa, 2002: 44).

Todo esto, más el aura que rodea a su guarda, no fue razón suficiente para convencer a la Inquisición para que instaurara un proceso. Afortunadamente, para Alcántara y el alquimista, este dejó de representar una preocupación para los religiosos radicales, Mañozga y los agentes de la fe a causa de su muerte, originada por un “uñero” que se infectó y le generó tétanos al que no le “valieron ni sus propios procedimientos alquímicos ni las curas a base de manzanillo intentadas por los médicos locales” (Espinosa, 2003: 46). A diferencia de este personaje, los demás que sí tuvieron cuentas pendientes con el viejo Mañozga, por una denuncia instalada por alguien más, debieron responder a las acusaciones dictadas.

Retomando el tema del portugués, en *Los cortejos del diablo* se narra lo sucedido en las mazmorras del palacio de la Inquisición cuando el anciano interroga al acusado de herejía por Catalina de Alcántara. Es la oportunidad que esperaba Mañozga para volver a ser aquel personaje que tanto añora y revivir los momentos de grandeza, poderío y autoridad que lo diferenciaron en las Indias. En el interrogatorio, el vidriero confiesa no pertenecer a religión alguna y afirma tener como única creencia la filosofía bajo el postulado *Deus sive natura* (Dios o naturaleza/universo), alusión directa a la filosofía de Baruch Spinoza. Por más que Mañozga, Fernández de Amaya y los verdugos torturan al portugués, este no les da razón para condenarlo por herejía y sigue con la postura de defender su ideología. El inquisidor lo enfrenta y al cuestionarlo las únicas respuestas que topa son burlas que develan cada vez más su impotencia y decadencia irreparable. Mañozga, en una de las preguntas dirigidas al portugués, señala: “¿Por qué te viniste de Holanda, donde tú y los tuyos podían ser aceptados, a estas tierras de españoles que fueron inhóspitas a tu familia y donde sólo podías reencontrar el comienzo de tu desgracia?” (Espinosa, 2003: 84). En ese momento, el viejo inquisidor se ve encerrado por la respuesta que elabora el portugués: “-¿Es una pregunta que me diriges o que tú mismo te haces?” (2003: 84). La pregunta, eminentemente, repercute en la consciencia del inquisidor, pues él sabe que el reproche por venir a estas tierras hostiles en busca de sus intereses resuena en su cabeza y en el devenir de su funesto estado. El anciano se ve atravesado por su propio juicio e incrementa la aceptación de su derrota.

Mañozga, en el acontecer de su interrogatorio, cuestiona a Lorenzo Spinoza por si defiende una filosofía cobarde, puesto que el vidriero, en aras de su libertad, ofrece un monto de dinero, arguyendo: “–Sabes que no hay cobardía en esto. No voy a dejar que me mates por una fe de la que tú mismo dudas” (Espinosa, 2003: 85). Las palabras del portugués no solo cuestionan la capacidad del inquisidor, sino que, ponen en tela de juicio su doctrina y su fe. En última instancia, Spinoza es rescatado por Pedro Claver, gracias a la indulgencia del nuevo obispo de la ciudad. En este punto, la figura de Claver representa, de alguna manera, los “verdaderos” valores que pregona el cristianismo. Su figura es situada cerca de quien necesita protección, razón por la cual le genera una fama controversial según las instituciones coloniales. Entonces, la ilustración y destreza del portugués, su capacidad argumentativa y, sobre todo, el papel de Claver, actúan en pro de su libertad y en detrimento de la arbitrariedad de la Inquisición.

4.5.3. Luis Andrea

“El clima ardiente sobre el vaho malsano de los bosques va mejor a su caliente natural. Los calderos de la selva caribe dan mejor luz para la noche del aquelarre. Y la tierra americana les da la oportunidad de esfumarse, de evadirse de las viejas fórmulas inquisitoriales”.
(Gómez Valderrama, 1970: 90)

El primer personaje que aparece en la obra que se distingue del orden religioso y tradicional es Luis Andrea, el demonio de Cartagena o el espíritu de Buziraco. Este, “[...] príncipe de los cimarrones y oficiante del cabrón negro” (Espinosa, 2003: 22), fue quemado por el inquisidor tras su llegada a la ciudad, persuadido por Alonso de la Cruz Paredes. Este hecho, además de que demarca el punto de quiebre en el devenir del personaje principal, puesto que antes sus “autos de fe eran algarada y novelería de la villa” (Espinosa, 2003: 21-22), deja ver que el devenir de quien está fuera de la norma depende en gran medida de decisiones institucionales. Es decir, la legislación representa el derecho y la libertad de disponer de los agentes sospechosos a propósito de la normativa y lectura

que se hace de sus costumbres, procedencia, actos y creencias. Luis Andrea se convierte en figura revulsiva por sus características y es el fraile de la Cruz Paredes quien, amparado en su posición privilegiada desde lo clerical, incita al inquisidor a disponer de la integridad del reo.

Luis Andrea es negro, esclavo, rebelde, cimarrón, acreedor de la cultura africana y se le relaciona con Buziraco. Según la obra, fue criado por Rosaura García, bruja reconocida de la ciudad. Habla un sinnúmero de lenguas y, según el clero, es sinónimo de maldad por representar a un demonio. En este orden de ideas, Andrea es referente de lo pecaminoso. No obstante, si se analiza desde su perspectiva, es decir, la del estigmatizado, solamente es un individuo que vive según las prácticas culturales de sus antepasados y sus creencias, busca derechos como los demás y quiere liberarse de las ataduras coloniales. El reunirse con otros prófugos para la época sí era un delito, pero la prohibición estaba determinada por quien hacía las leyes. Para los colonos no era conveniente perder su mano de obra, como era un gran riesgo contar dentro de sus filas esclavas con individuos que incitaran a los demás a buscar la libertad. No había un reconocimiento de los derechos del otro por parte de lo institucional: lo que estaba bien para unos, estaba mal para otros, y los marginados fueron siempre las principales víctimas de esta relación de poder. Afirma Mañozga:

Luis Andrea, renegábais de Dios en nuestras narices, blasfemábais, adorábais a esa hipóstasis del diablo cristiano que es vuestro dios Buziraco, le consagrábais vuestros hijos desde el vientre de la madre, os los sacrificábais a veces, le prometábais atraer a todos los que pudieseis a su servicio, jurábais por su nombre y hacíais de ellos un honor, no respetábais ya ninguna ley y cometábais hasta incestos, matabais a las personas, las hacíais hervir y os las comíais, os alimetábais con carne humana e incluso de ahorcados, hacíais morir a la gente mediante venenos y sortilegios, hacíais morir al ganado, secábais los frutos y causábais la esterilidad, y os hacíais en todo esclavos de vuestro demonio (Espinosa, 2003: 120).

Todo esto que adjudica el inquisidor a Luis Andrea tiene mucho que ver con la construcción maniquea que ha hecho la religión a propósito del otro, el disímil, y, en esa discriminación, de la brujería, cómo reconocía la institución a las prácticas teñidas de

cultura africana e indígena, entre otras. Se presenta al reo como un brujo de características medievales en la Europa católica más radical. Se le relaciona directamente con la brujería, el aquelarre y todo lo que significa el señalamiento desde los preceptos inquisitoriales. A pesar de que en los archivos históricos se hable de personajes que se familiarizaron con actos profanos y heréticos, hay que recordar que quien escribía dichos documentos oficiales era, precisamente, personal de las instituciones coloniales de características conservadoras. La mezcla, dada por una transculturación inevitable, generó “nuevas” manifestaciones culturales que no fueron bien recibidas por el español tradicional y que propició la “persecución de la comunidad africana y de mulatos a quienes se les acusó de practicar brujería, mimetizar cultos y adoraciones al Diablo entre sus diferentes rituales y tradiciones” (Quesada y Quesada, 2017: 241). Vale tener en cuenta que en la obra, Mañozga, en un principio, no estaba convencido de enjuiciar a Luis Andrea, sino que lo hizo persuadido por Alonso Luis de la Cruz Paredes, como primer auto de fe: “te pusieron a mi disposición para hacer contigo el primer auto de fe de mi abominable y sanguinario reinado” (Espinosa, 2003: 121). Además, Mañozga advierte cómo estaba enceguecido por el poder y con la consecución de su objetivo principal que era el papado:

El poder es la máxima voluptuosidad [...] Qué éxtasis entonces. Imaginaba pueblos enteros fulminantes por el dedo caprichoso de un Dios vengativo y vesánico [...] ¡Ah no! El poder es un halo de locura que debe ejercerse sobre los hombres. Poder de aniquilamiento y de resurrección [...] Y tú, maldito jeque, paria de los infiernos, habías caído en mis zarpas en el justo momento [...] habrías de oír traquear tus huesos en las máquinas de tortura hasta cuando toda la ciudadela reconociera en mí el vuelo y el poderío de una majestad. Serías el chivo expiatorio de mi grandeza (Espinosa, 2003: 121-122).

El deseo de poder posee al prelado, lo embriaga y lo lleva a un estado de enajenación en el que solo hay lugar para su lógica y su accionar. Dice el mismo Mañozga, “[...] el poder es un halo de locura [...]”, y es lo que quizás mejor explique la labor inquisitorial, tanto en Europa, como en América. Un halo de locura que fuera de la lógica eclesiástica es un absurdo que demuestra el desconocimiento total de las culturas ajenas, y pone sobre la mesa la idea de supremacía de quienes ostentan el poder, además de la dicotomía clásica entre civilización y barbarie, en donde el “civilizado” se siente con el

derecho y deber de adiestrar al “bárbaro” por creerlo asilvestrado o falto de cultura.

Paralelamente, la acusación presentada en la cita anterior está hecha desde el presente narrativo de la obra, en el que el inquisidor está en un estado senil y cree ver brujas en el firmamento nocturno de Cartagena. El delirio puede responder a la gran cantidad de acusaciones que hace, y el arrobamiento, antaño, producido por el deseo de poder, puso en Luis Andrea un cerco de maldad que solamente era visto por los agentes de la Iglesia y de la Inquisición.

En la obra, los delitos de Luis Andrea, si nos alejamos de la percepción religiosa dominante, fueron de origen africano: ser negro por lo que representa este color en relación con lo grotesco y lo repudiado,⁵¹ ser esclavo, desear libertad, practicar las costumbres de sus ancestros, reunirse con más personas de sus mismas características y “ser parecido” a un demonio. La lógica inquisitorial era arbitraria y totalmente absurda. Lo que estaba fuera de su normativa era sospechoso y podía o debía ser exterminado. En la novela, ni siquiera se habla de alguna falta material por parte de Luis Andrea diferente a las nombradas, no hay exposición de otros crímenes. El espíritu de Buziraco, como era reconocido por Mañozga, era, en su esencia y haber cultural, “chivo expiatorio” del catolicismo y de la Santa Inquisición, y su ejecución injusta, desde la mirada del oprimido, se convierte en semilla de reivindicación de un pueblo que está cansado de ser perseguido y reprimido.

Luis Andrea es denunciado, apresado, enjuiciado, torturado y quemado porque, desde las creencias eclesiásticas y desde la lógica inquisitorial, sus actos, costumbres, apariencia y manifestaciones culturales y humanas ofenden la fe católica. Hay una idea de verdad que se impone sobre la de los demás. Quien ostenta el poder y lo ejecuta impone su realidad y sus reglas. La institución tradicional asigna las medidas de comportamiento y

⁵¹ Francisca Josefa del Castillo, escritora neogranadina de finales del siglo XVII y primera mitad del XVIII, escribe sus vivencias místicas en las que expone una experiencia que, según ella, es una “tentación horrible de Satanás”. En esta, asegura que, mientras duerme, el demonio la acecha para generarle sensaciones que debe expurgar, y que dicho demonio presenta unas características físicas particulares que se han abonado durante siglos en el seno de la Iglesia. Recita la monja: “El martes de la Pascua del Espíritu Santo, a mi parecer despierta, aunque embarazados los sentidos, que no me podía mover, se echaba sobre mí un bulto como un indio muy feroz, renegrado, y con la cara muy ancha, la boca y los dientes disformes, y el cabello como cerdas de caballo, y oprimiéndome y causándome muchas tentaciones (Del Castillo, 2006, p. 58).

regimiento de la norma, y quien sale de esta es considerado enemigo, por tal motivo, debe ser corregido o eliminado. En palabras de Mañozga:

Quien lo creyera, tú, Andrea, feudatario del Tártaro, nos tenías rodeados, oprimidos, sofocados, a ignoradas nuestras, mientras aumentaba cada día el número de esclavos, escapados de sus cepos domésticos, que iban a sumarse a tus huestes malditas. Y hete que el sitio más alto de la ciudad [...] o sea, justamente la colina en la que tú y tus endiablados cimarrones concertábais cita todas las noches para invocar, a través del cabro Urí, al espíritu de Buziraco, que en vuestro lenguaje de brujos y de mojanas no era otro que el diablo cristiano (Espinosa, 2003: 25-26).

Por un lado, incomoda la idea de que cada vez más esclavos estaban volcándose hacia el cimarronaje. Había un anhelo de libertad, un despertar, un desacuerdo explícito hacia la condición de cautiverio. Para la institucionalidad la sumisión es la norma, lo avalado y pregonado. Todo lo contrario, significa rebelión o desobediencia. Luis Andrea era sinónimo de liberación, de escape y su figura era símbolo de esperanza para el marginado:

La mitificación de este personaje no sólo se da en tanto su muerte acaece a los treinta y tres años, convirtiéndose en el Cristo de las Indias, sino también en la medida en que alrededor de él y el culto de las prácticas mágicas se congregan las fuerzas disidentes, aun después de muerto (Arango, 2006: 118).

Por otro, genera disgusto e incomodidad el hecho de que se concertaran reuniones de afros en las noches cartageneras, en lugares inhóspitos como en la Galera, en donde se había pensado la construcción de una iglesia para la Virgen de la Candelaria. Durante el día, los esclavos debían cumplir con sus trabajos como cautivos, durante la noche, se propiciaban libertades para establecer reuniones, *juntas de negros*, que, primero, funcionaban como punto de encuentro cultural, donde se ponían en práctica las costumbres ancestrales de los afros aprendidas de sus antepasados, y, segundo, las reuniones servían de hervidero de ideas y emociones que iban en función de la liberación del pueblo esclavo. A este propósito, Silva (2006) habla de la noche y la oscuridad como dimensiones del tiempo y expone que estas para los personajes y grupos étnicos representados en la obra significan liberación, puesto que los esclavos y los brujos hallan en la noche la posibilidad de

desatarse de las normas tradicionales aceptadas por la sociedad dominante; “ la noche es un tiempo en el que coinciden festividad y autoafirmación: en una mezcla de libido y religiosidad, la espiritualidad se libera durante las celebraciones nocturnas” (Silva, 2006: 45). La noche se convierte en aliada del negro, la oscuridad en madera del fuego africano y esto en ideal y símbolo de resistencia. En lo concerniente con lo sucedido con el inquisidor, precisamente, es en la noche que sufre los mayores tormentos de acuerdo con lo expuesto en la novela. Esta apreciación de Silva (2006) muestra que la noche como atmósfera recurrente de la obra se presta para que las fuerzas opositoras por parte del pueblo, en la Cartagena ficcional, reivindiquen los valores de los grupos humanos que están siendo reprimidos de manera arbitraria y puedan sobreponerse a la pugna de poderes. La noche no es retrógrada, sino que es símbolo y espacio de lucha y resistencia, es decir, la noche no es oscura sino luminosa porque abre posibilidades y ofrece vías de escape. Durante la noche el “demonio” se hace fuerte y aparece con sus huestes malditas. El vulgo, familiarizado con lo prohibido desde el establecimiento, encuentra refugio en las sombras. En estas se enfrenta a la posibilidad de ser su cultura y sus creencias, por tal motivo, Mañozga y sus secuaces temen a la noche.

En la obra, en el encuentro nocturno de cimarrones se cometían dos ofensas hacia la Iglesia y las “buenas costumbres”: por un lado, la conjura para la rebelión y, en segundo lugar, la profanación de un sitio destinado para una obra de fe. La Inquisición creía que las *juntas de negros* tenían como protagonista al cabrón negro, figura central de su culto. No obstante, como expresa Maya, para la época

las declaraciones de los acusados de origen africano muestran una imagen muy diferente de este personaje. Su demonio estaba muy lejos de ser la encarnación del señor de los infiernos que pretendían ver los inquisidores. Se trataba más bien de un varón, de carne y hueso claramente de origen africano (2005: 549).

El desconocimiento de los contenidos de las reuniones y la estigmatización del negro, cargada de un racismo crónico por parte de los españoles, hacía pensar que las citas se daban para adorar al diablo de procedencia europea y de esta forma actuar en detrimento de la fe católica, lo que viene siendo una lectura de mundo egocéntrica y eurocéntrica, por

pensar que todas las perspectivas humanas deben girar alrededor de la misma lógica. Esta perspectiva, propia de la Edad Media, es explicada claramente por Gómez Valderrama, refiriendo que “en un momento dado, en Satán, que para los inquisidores resume todo lo horrible y todo lo siniestro, se encarnan la resistencia y la libertad, la rebelión contra el sistema imperante. La libertad se confunde con el demonio” (1970: 24).

Los afros esclavos trajeron sus propias costumbres desde su natal continente. Vivir confinados en barracones con muy poca comunicación con el exterior, o la necesaria, según quien ordena su mano de obra, hizo que se mantuvieran las manifestaciones culturales de los negros. Aunque hubo transculturación, evidentemente, gran porción de costumbres y el conocimiento importado se conservaron por varias generaciones y en diferentes zonas del Caribe. Con los cimarrones se crearon palenques en los que, debido a sus condiciones y geografía estratégicas, el hermetismo cultural se consolidó, guardando, sobremanera, las prácticas culturales africanas, totalmente desconocidas para los españoles. Desde la mirada europea, el problema se origina en el diferente, en quien no es reflejo de las costumbres aprobadas por el orden canónico. El desconocimiento del patrimonio cultural del afro, impulsado por el desinterés de comprenderlo y de reconocerlo, decanta en persecuciones abaladas por la ley, presentándolas como necesarias, justas y bondadosas.

En la obra, los personajes que hablan sobre Mañozga y cuentan al obispo la situación actual de la ciudad consideran que “toda la región –dijo por fin el fraile– padece una sequía que es obra de los brujos” (Espinosa, 2003: 55). Dicha situación es adjudicada también a Mañozga por llevar a la hoguera a Luis Andrea, el espíritu de Buziraco, y a las huestes del demonio:

Entonces la Inquisición comprendió que era impotente. El culto de Buziraco se fortaleció en Tolú, donde hay una escuela de hechicería, y la región se volvió estéril como entraña de abadesa. Ahora de noche, los brujos surgen de los palos de bálsamo y vuelan por la comarca regando la leche de su demonio [...] (Espinosa, 2003: 56).

En este sentido, el hecho de poner en la discusión de la obra y de la legitimación del orden colonial a un demonio de gran poder como Buziraco otorga un contrapeso

importante a dicho orden, porque, históricamente, la figura del diablo se ha presentado de manera negativa, al menos para Occidente. El demonio es el antagonista de las historias bíblicas, es la reencarnación del mal y es la parte que equilibra el mundo de acuerdo con la idea de dualidad. Si existe el bien, debe existir el mal para justificar, precisamente, la virtud, la bondad y la misma omnipotencia y omnipresencia de Dios, como lo expuso Santo Tomás:⁵²

El diablo, una figura originalmente grotesca que se nutre de múltiples fuentes de carácter folclórico y local, discutida exclusivamente por los teólogos y poco entendida por la gente a comienzos del cristianismo, pasa a ser a finales de la Edad Media e inicios de la modernidad un instrumento compartido por la Iglesia y el Estado para el control y el dominio de la población, al representar el mal y lo contrario a los preceptos divinos. Creer y adorar al diablo no solo representaba un desafío contra la Iglesia, sino también contra el mismo Estado, pues se atentaba contra la jerarquía social y el orden universal establecido por Dios [...] Aquello legitimó a la Inquisición como un medio de represión que benefició tanto a la Iglesia como al Estado, por medio del miedo, el terror y el castigo (Fonseca, 2012: 145).

Dicha concepción, fuertemente influenciada por la Iglesia católica, ha inclinado la balanza de lo que significan las deidades de otras culturas, que no tienen nada que ver con la figura del diablo cristiano, hacia una estigmatización y rechazo que ha permeado a gran parte de la población occidental, puesto que se relaciona con un elemento contradictorio y subversivo de la “versión oficial” de la visión de mundo unidireccional. Así pues, al introducir un demonio en el contexto recreado en la obra, se hace de la propuesta narrativa una muestra reaccionaria hacia la tradición conservadora de la época. Asevera Fonseca:

Así, Buziraco y su culto implican un enfrentamiento soterrado, una resistencia a la doctrina oficial de la Iglesia invasora, la teología, que postuló la existencia de una potencia maligna y contraria a los designios divinos, el diablo, dedicado a quebrantar y apoderarse de los dominios de la divinidad explicando así el problema del mal creador (2012: 145).

Como figura reaccionaria, Buziraco en el contexto recreado se emparenta, directamente, al menos, desde la visión cristiana tradicional, con el mal de la brujería, puesto que, a partir del pacto con el diablo, aparecen o se crean las brujas, idea que

⁵² Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, Libro 3, Capítulo 71, n. 10

pregona y defiende la institución eclesiástica. Las brujas precedidas por Luis Andrea, según Mañozga en el caso de la novela, son las que han llevado ruina y desolación al Caribe que habitan, por tal razón es imprescindible su extinción. No obstante, si nos ubicamos en un lado diferente al presentado por la Iglesia, es posible observar que la figura del diablo tiene otras facetas, matices y razones de ser, no siempre asociadas con lo malvado. En la obra, y desde su propio planteamiento, Buziraco juega un rol fundamental al desestabilizar e imponerse, no desde lo macabro, sino desde lo cultural, es decir, desde lo africano. Las formas inquisitoriales terminan por ser peores que los “males” que combaten. En específico, Mañozga termina siendo mucho más vil y diabólico que el mismo Luis Andrea:

compárese estos brujos, brujas y seguidores de Buziraco relacionados con el satanismo y la brujería con el malvado Mañozga y otros personajes del mundo eclesiástico, tales como el alcaide de la Inquisición Fernández de Amaya, que terminan siendo, a pesar de su filiación cristiana, más malvados que los mismos adoradores de Buziraco (Fonseca, 2012: 147).

La exposición de Fonseca fortalece la idea de que, según el sistema represivo y el orden colonial, la brujería, de la mano del demonio, funciona como contraparte, en términos de que a veces, sin proponérselo, libera, resiste y estabiliza un sistema que está muy desbalanceado, según intereses particulares. En otras palabras, la disputa cultural y civil por hacerse con el poder deja ver que la idea de brujería desde lo institucional media las manifestaciones tradicionales de los actores de la trama que hacen parte de las tensiones contextuales, en donde Luis Andrea muere quemado y Rosaura, antes de fallecer, se convierten en redentores al condenar al inquisidor a un mundo plagado de brujas y brujos que él mismo persiguió.

4.5.4. La bruja Rosaura

“Rosaura escandió algunas palabras rituales y sus ojos grises, que en otro tiempo fueron negros para que su azabache se mirara Pedro de Heredia, escrutaron enigmáticamente el agua depositada”.
(Espinosa, 2003: 99)

Rosaura García es la bruja de Cartagena. Desde el punto de vista del narrador, es presentada como un personaje controversial, si se analiza la normativa tradicional. A su alrededor hay un aura mágica y su caracterización linda con lo real maravilloso, como lo explicó Alejo Carpentier, haciendo alusión a los ingredientes del panorama cultural americano. Se afirma en la obra que lleva poco más de dos años sin consumir alimento a causa de una promesa, que dicha abstinencia la volvió “cuerpo glorioso” y, poco después, dejó de estar sujeta al suelo, tanto así que flota suspendida en el aire “como una pelusa de algodón, casi a la altura del techo de su casa” (Espinosa, 2003: 87). Para Rosaura, antes de haberse despegado del suelo, el hecho de no poder volar generaba en ella un resentimiento, en tanto que la hacía diferente de las demás brujas, por la consideración de que estas tenían la facultad de transportarse por el aire.

Como se comentó antes, Rosaura era hija de Juana García, quien tenía una gran tradición brujeil. De esta heredó su condición de bruja y de nigromante.⁵³ Fue una mujer hermosa y su belleza le generó problemas con hombres poderosos que se obsesionaron con ella. Uno de ellos fue el adelantado Pedro de Heredia, quien fue desnarigado en una pelea y tuvo que someterse a una cirugía “de una ciencia novísima y casi mágica de la que milagrosamente no se había ocupado el Santo Oficio y que ellos llamaban ‘rinoplastia heteroplástica’” (Espinosa, 2003: 89). Aquí se abre una discusión importante en la que, para la época, la medicina y la magia no estaban claramente delimitadas, puesto que, como argumenta Rusell:

⁵³ La nigromancia es el llamado de los muertos y la conversación con ellos, como lo expresa su etimología; porque deriva de las palabras griegas *nekros*, cadáver, y *materia*, adivinación. Y logran esto mediante un hechizo que cae sobre la sangre de un hombre o un animal, sabiendo que el demonio es afecto a tal pecado y adora el derramamiento de sangre. Por caso, cuando creen que llaman a los difuntos para que responda a sus preguntas, quienes se presentan y dan respuestas son demonios ocultos bajo la apariencia de los muertos (Kramer y Sprenger, 2018: 188).

El estudio científico del cuerpo humano y sus enfermedades ha tenido que contender –y en cierta medida debe hacerlo– con una masa de superstición, ampliamente precristiana en su origen, pero sostenida, hasta los tranquilos tiempos modernos, por todo el peso de la autoridad eclesiástica (2014: 59).

La Iglesia se daba la posibilidad de juzgar qué era brujería y qué era ciencia. Si un integrante de una comunidad afro hacía uso de yerbas, elementos de la naturaleza y una oración en una intervención curativa, podía ser considerada como una acción herética; pero, si la intención curativa, incluso de las mismas características, era practicada por algún sacerdote o un médico, esta era considerada como ciencia. Sobre el caso del adelantado expresado en la obra, Borja (1998) asevera que una reconstrucción facial como se presenta en la narración era algo muy poco visto en el contexto colonial, lo que podría llegar a generar tal asombro que podía comprometer a quienes llevaban a cabo la cirugía.

Volviendo a la novela, fueron varias veces que Rosaura tuvo que contener las embestidas del adelantado, pero gracias a su magia logró detenerlo. En una primera ocasión, cuando Heredia la trató de violar contra las tapias de su patio, apeló a su saber para que “el obelisco que el Fundador se gastaba volviera a encogerse y se estuviera juicioso todo el tiempo que la mujer tardó en reforzar las fallebas, pestillos y cerrojos de su vivienda” (Espinosa, 2003: 91). Rosaura demuestra que la magia le da posibilidad de liberarse de un hombre que a través de la fuerza se quiere hacer con sus favores carnales, lo que muchas otras mujeres no pudieron hacer. La magia, entonces, en esta situación particular se aprecia como vía de escape a las arremetidas violentas de un macho que no logra, o no quiere, contener su naturaleza y está convencido de que todo lo que hay en la ciudad le pertenece o puede ser obtenido por él.

En una segunda ocasión, al no darse por vencido, el adelantado volvió a arremeter contra Rosaura, y esta tuvo que, nuevamente, apelar a su sabiduría para liberarse del ataque:

La mujer invocó a Buziraco y la polla de Pedro de Heredia quedó convertida de pronto en una polla de verdad, que cloqueaba a más no poder y realizaba esfuerzos desesperados por zafarse del tronco y le picoteaba las turmas imaginándolas gigantescos hollejos de habichuelas maduras (Espinosa, 2003: 91).

La magia representa para la bruja la facultad de sobreponerse a dicha situación adversa, y son los artilugios los que la defienden de ser violada. Aunque la descripción limita con el tan famoso realismo mágico propio de las décadas del 60 y 70 en Latinoamérica, y la escena se presenta desde la perspectiva de un tercero que cuenta lo que el romancerista cantó “en una noche de alas desplegadas” según los recuerdos de la bruja, funciona como ejemplo de lo que la brujería puede lograr en términos de la realidad o en el imaginario colectivo de la gente. El boca a boca, la tradición y el folclor logran que las versiones creadas o encontradas en un contexto determinado trasciendan hasta ser creídas por el conglomerado de participantes que se cruzan con las historias contadas. Es decir, la bruja Rosaura García sí convirtió el miembro del adelantado en “polla”, porque así se cree. Uno de los factores que refuerza la creencia en los poderes de Rosaura y en que realmente pudo realizar el acto de transformación es el hecho de que haya invocado a Buziraco. Este, por su condición de demonio, otorga poderes sobrenaturales a quien pacta con él. Según Kramer y Sprenger, la situación narrada a propósito del miembro de Heredia tiene una explicación afirmando que “quienes son hábiles en brujería y hechicería falsean los sentidos humanos con ciertas apariciones, de forma que la materia corpórea parece distinta a la vista y al tacto” (Kramer y Sprenger, 2018: 187). La ilusión puede ser el esclarecimiento del hecho, lo que realmente no se puede saber. El narrador hace creer que la mutación fue verídica, porque quienes estaban cerca del adelantado, de vez en cuando, oían cacareos que adjudicaban a la leyenda del “pollo maligno”. Esta apreciación de los autores de *El martillo de los brujos* (2018) está absolutamente permeada por la visión cristiana, usando como base de su sustento los postulados de Godofreo a propósito de la *Summa* y las lucubraciones dogmáticas de Santo Tomás, entre otros, como ellos mismos afirman.

A los diecisiete o dieciocho años, Rosaura ya contaba con una fama prominente y gran parte de los habitantes de la ciudad recurría a ella en pro de su sabiduría. Al mismo Heredia, después de que le suplicó por que le volviera su miembro a la normalidad, aplicó filtros para aplacar su ira, y, más adelante, bebedizos amorosos con los que lo puso a su merced.

Otro de los personajes de la obra que solicita los favores mágicos de Rosaura es Catalina de Alcántara, quien desea saber el porvenir de algunas personas y de algunas situaciones en otras latitudes lejos de Cartagena. El hecho se llevó a cabo por medio de un lebrillo mágico en el que la viuda preguntaba a la bruja por el paradero de Luis Ronquillo de Córdoba. El lebrillo mágico funcionaba como una especie de bola mágica que permitía ver lo que deseaba quien estaba consultando. Por medio de este Juana García vio el hundimiento de la Nao capitana, lo que

le valió un proceso por brujería ante el Santo Oficio y un encierro en el convento de los dominicos donde, los días de guardar, se la ponía en un tablado frente al atrio para que sufriera el escarnio público, con un dogal en el cuello y una vela de sebo prendida en la mano (Espinosa, 2003: 101).

Informar sobre un hecho tan lejano a una sociedad tan tradicional y, claramente, por medios no conocidos por los cartageneros suponía un saber extraordinario que solo se podía explicar, desde los regidores del poder, a través de la magia, y esta, por lo general, era señalada como acto de herejía. De ahí que se acarrearán castigos aleccionadores y purgativos para el mantenimiento de una sociedad sumisa, católica y conservadora. No obstante, la negación de la cultura y de su herencia en función de sus principios no era un camino para la bruja. Desde sus inicios tuvo claro su papel y sus deseos como agente de un conglomerado de personas. Con su crianza dentro de unos preceptos culturales diferentes a los europeos reconoció que sus prácticas más que heréticas eran naturales y reivindicadoras: “Su voz no es una voz individual, sino que en el tejido de la narración logra pertenecer y gobernar un movimiento efectivo de mujeres y hombres de carne y hueso que se liberan del control español” (Moreno, 2017: 285). Recuerda Rosaura cómo fue la iniciación de su discípulo en las artes mágicas y cómo Luis Andrea “vislumbró en la magia el principio elemental de la dinámica humana, el más activo motor de multitudes y, por tanto, el medio más directo de afirmar la libertad individual y gregaria: el *Non Serviam* buziráquico (Espinosa, 2003: 173). Afirma Guzmán:

El *Non Serviam* (No Serviré) no solo es una consigna de Lucifer en rechazo a su creador, pues en boca de “cimarrones sediciosos, enamorados de la libertad” es todo un lema revolucionario. No solo es una negación de Dios, es adorar a un dios de la libertad que, de paso, se declara como enemigo del rey de España (2017: 44).

Rosaura García reconoce que el papel de Luis Andrea en el contexto de la obra era sumamente especial. No solamente era la némesis del inquisidor, sino que se erigió como estandarte del pueblo al que pertenecía, y su figura se hizo símbolo de lo marginal que, al mismo tiempo, era símbolo de liberación. En este caso el referente social y religioso de maldad desde la mirada institucional era sinónimo de los valores aceptados, permitidos y salvaguardados por quienes estaban al otro lado de la norma. Luis Andrea, como quebrantador del orden colonial, ordena el sistema de convivencia de los afroamerindios y de las demás personas que están al margen de lo institucional. Es estandarte de los negros, de los indios y de los demás marginados, y gracias a su infortunado fin, el inquisidor y el Santo Oficio se debilitan, reordenando el sistema social, cultural y político en la Cartagena de la novela, según los intereses de un pueblo atropellado y explotado por más de un siglo.

En esta dirección, Guzmán (2017) destaca a Rosaura García, quien, como personaje de ficción, se convierte, junto con Luis Andrea, en la principal oposición del régimen inquisitorial; operan, pues como catalizador de su debilitamiento. Aclara Guzmán que Luis Andrea demarca el punto de quiebre de Juan de Mañozga cuando el mulato es condenado a la hoguera y Rosaura da el estocado final al viejo inquisidor al presentar su discurso en la plaza pública antes de que muera. En este sentido, hace alusión a la resistencia en cuanto a la tensión que se genera en la obra de acuerdo con el poder entre institucionalidad y pueblo, es decir, sí habla de resistencia por medio de las prácticas mágicas y quienes se relacionan con estas. Representa todo un fenómeno de sincretismo que se da gracias a la transculturación en la Cartagena de la obra y que se puede rastrear indistintamente, en la Cartagena colonial, la no ficcional. Guzmán (2017) da más pistas sobre ese entramado interno de tensiones que hay en la obra entre dos bandos, que se identifican claramente, como se mencionó antes, entre la Iglesia y el pueblo, en el que Rosaura, bruja por naturaleza, y Luis Andrea, creador del culto a Buziraco, son los principales reaccionarios de dicha situación contextual.

De la misma forma, Rosaura García, como bruja, y no en la concepción europeizada, aunque la descripción que hace Espinosa de la iniciación de Luis Andrea tenga que ver con cómo se desarrolla un aquelarre ante el tribunal del Santo Oficio en

pleno fracaso de Mañozga, irrumpe con un discurso que extirpa definitivamente las intenciones del inquisidor. En su alocución alude a los pueblos que habitaban las Indias antes de la llegada de los españoles, de las barbaries cometidas por estos, de los conquistadores, de la fiebre del oro, de la violencia, la esclavitud y demás:

Habló de asesinatos, persecuciones, racismos y nuevas inquisiciones que, bajo diversos nombres, prosperarían aquí antes que el dios Buziraco, redivivo y más poderoso que nunca [...] Por último, lanzó su maldición sobre Mañozga; y a la punta de inquisidores gotosos que lo acolitaban les anunció el suplicio eterno [...] (Espinosa, 2004: 203).

El papel de la bruja redime los pueblos violentados, llama la atención sobre el rol que ha cumplido la colonización en los naturales del Nuevo Continente y en los grupos humanos traídos a este como mano de obra esclava. Rosaura García condena lo institucional y al llevar a cabo este acto libera al marginado de las cadenas a las que ha estado atado, puesto que abre los ojos de las minorías y su voz las representa. La bruja no se enfoca solamente en la búsqueda de intereses particulares, y en la realización de artilugios demoniacos que tienen el objetivo de debilitar el orden colonial, aunque indirectamente lo haga. El rol de Rosaura García representa el saber cultural y ancestral de diferentes pueblos que están al margen de lo permitido. Simboliza también diferentes posibilidades de conseguir un objetivo, de sobreponerse a un problema o a una situación compleja, y esto independiza de las formas canónicas. Expone Arango:

la cultura también se vincula con formas de conocimiento / desconocimiento que pueden llegar a convertirse en un obstáculo epistemológico de alteridad con repercusiones en el orden del desarrollo histórico: la relación de apropiación, cristiana y totalitaria, que mantenían los españoles con el entorno americano, les impidió, por ejemplo, un conocimiento profundo y efectivo de las posibilidades médicas del medio ambiente (2006: 119).

La hija de Juana García personifica todo lo que está prohibido dentro de una sociedad hermética y conservadora. Es el *alter ego* de la religión católica, la contraparte de las “buenas costumbres”, el polo extremo de lo institucional. Representa al negro y al esclavo, al indio, a la mujer, al judío, al extranjero, al diferente, al artista, al artesano y a cada uno de los individuos y grupos humanos que estuvieron y están bajo el dominio colonial. Silva, en su artículo “De hechiceras y brujas...” afirma que “Rosaura se revela

como germen de una oposición política al régimen imperial” (2017: 293). Es decir, Rosaura García es bandera del movimiento de liberación y de reivindicación de los valores del pueblo dentro de un contexto que esclaviza, reprime y doblega, según la conveniencia. Señala Moreno que “representa una fuerza, un poder y una alternativa histórica ante la crisis del poder” (2017: 285). El hecho de que sea una mujer quien quebranta el orden al empoderar a Luis Andrea, y al dar la estocada final en la Plaza Mayor al “gran inquisidor” denota que los eslabones coloniales se rompen en detrimento del orden establecido y aceptado por las instituciones dominantes, y se disponen en favor de una reinterpretación de una realidad que tiene varias caras y no solo una. Como refieren Quesada y Quesada:

Más que a una condena, el lector asiste a una festividad carnavalesca donde acuden brujas, apóstatas, religiosos, ricos y pobres y, donde, el mundo inquisitorial, cerrado y enigmático, se transforma en un segundo mundo, abierto, lleno de libertad, burlesco y cómico (2017: 247).

Lo que sucede claramente es una carnavalización del juicio llevado a cabo en donde Mañozga pasa a ser reo y los condenados toman el papel de verdugos. El orden establecido se invierte y hay una reivindicación de derechos, característica propia de la literatura latinoamericana de segunda mitad del siglo XX, y particularidad de las obras más sobresalientes del escritor cartagenero, haciendo alusión también a *La tejedora de coronas* (1982), como novela formidable que da cuenta de la realidad histórica y social de Cartagena y el Caribe.

Silva (2017) plantea que Rosaura García en *Los cortejos del Diablo* es totalmente determinante en cuanto al sistema colonial recreado, como opositora de su orden. Añade que es a partir de sus características que logra oponerse a dicho orden y que, gracias a los elementos mágicos que la acompañan, como la brujería, logra vencer al imperio: “sus acciones y su carácter de hechicera y bruja la definen como un personaje por fuera del ordenamiento religioso y político colonial” (Silva, 2017: 295). Asegura, además, que

Rosaura es identificada en *Los cortejos del Diablo* como bruja y hechicera. Desde esa identidad, y desde la práctica y el reconocimiento públicos de su saber, Rosaura se instituye en una figura que representa un modelo de visión de mundo y de una forma de conocer el mundo. El contraste que este modelo y esta forma establecen con el modo como el Santo Oficio, en cuanto institución imperial

organiza la vida en la Cartagena colonial, hace que sea un tipo de saber el que nutra y ponga en crisis el poder del Imperio (Silva, 2017: 306).

Esta afirmación de Silva sustenta la importancia de la brujería, de la bruja o de los brujos, entre otros, en las relaciones sociales y de poder llevadas a cabo en la Cartagena de la novela. Arguye Silva a propósito del papel de la bruja Rosaura García:

Por medio de la crianza que Rosaura le da a Luis Andrea y del lugar que él llega a ocupar como Mohán del culto a Buziraco, deidad que el credo del inquisidor en su cerrojo ideológico asocia con Lucifer, el saber de la hechicera se torna en semilla de liberación (2017: 307).

Rosaura García, en su facultad de bruja, en función del conocimiento adquirido como autoridad del pueblo, se convierte en agente regulador de la represión institucional y en un agente liberador del pueblo. Esta lectura coincide con la intención propositiva de esta investigación: evidenciar cómo las prácticas mágicas, específicamente la brujería, en las obras a estudiar, son un elemento explicativo y organizativo del devenir de los personajes, en términos de que dicha práctica y manifestación es símbolo de la ruptura del orden establecido, de sus cadenas y de sus derivados. Así pues, en contraposición de lo que significa Mañozga en la obra, para Silva, Rosaura García es “símbolo de ser profano que contradice lo sagrado en el orden de la tensión religiosa recreada en LCD, y también de la afirmación de lo autóctono y de la libertad en el contexto del sometimiento a otra cultura” (2006: 238). Al igual que con Rosaura, Silva expone cómo Spinoza, por un lado, representa la razón, que termina sobreponiéndose a la religiosidad recalcitrante que representa Mañozga, y, por otro lado, cómo Luis Andrea es el representante de una casta subyugada, el pueblo, condenado a la sumisión, pero que define en un momento determinado el declive del inquisidor, en relación con su papel.

4.6. Las prácticas mágicas

“Rayos y centellas, lluvias y vendavales fustigaron sin piedad el convento. Al abrirse en surcos por el firmamento, la luz de los relámpagos dibujaba tu carátula de cuernos esquinados, nudosos y vueltos hacia atrás. Un hedor de azufre cargaba el aire y tu carcajada retumbaba con la risa bronca del trueno”. (Espinosa, 2003: 134)

Espinosa carga su obra de elementos mágicos que alimentan su relato, dando a conocer su gran afinidad y conocimiento por los temas oscuros y esotéricos, que están ligados con la brujería, al menos, desde la connotación occidental que la relaciona con la magia. El mismo escritor afirma su interés por este tipo de temas:

Me interesa lo esotérico por la carga de poesía que puede implicar. [...] La alquimia, el demonismo, las religiones orientales han aparecido aquí y allá en mi obra, siempre por lo que guardan de poético. No soy por lo demás, persona de creencias esotéricas; sólo de inclinaciones un tanto coquetas hacia todo lo misterioso, lo a veces inaprehensible (Espinosa, entrevista de Evelio Rosero en 1990, 2000: 69).

En cuanto al tema de la brujería en la obra, Manuel Enrique Silva (2006) sugiere que algunos sucesos son innecesarios y otros agregan humor a la novela, por lo inverosímiles y prodigiosos, verbigracia, lo sucedido con Rosaura García y el adelantado Alonso Luis de Lugo, que funciona como “instrumento para parodiar ciertos milagros bíblicos y dar de ellos una lectura irónica al compararlos con la mercadotecnia capitalista” (Silva, 2006: 262). De alguna manera, esta apreciación puede ser verídica, pero el papel de las artes mágicas va más allá de ridiculizar, parodiar, exagerar o hacer reír. Si se analiza el objeto que atormenta y destruye al inquisidor con detenimiento, es evidente que es la brujería o lo relacionado con ello, lo que define su declive. La persecución de brujas y la imposibilidad de exterminarlas influye en los personajes principales de la trama: Juan de Mañozga, Luis Andrea, Rosaura García, entre otros. En el caso de otros personajes de carácter secundario como Pedro de Heredia es la magia la que lo pone en su sitio y le otorga a la afectada la posibilidad de liberarse de los acosos llevados a cabo por el adelantado, y Alonso Luis de Lugo aprovecha la capacidad mágica de la necromante para

vender sus vacas. Además, es la brujería o lo relacionado con esta lo que hace que el *statu quo* en la Cartagena de la novela se modifique, que la represión por parte de la Iglesia varíe y que quienes estaban en la mira del Santo Oficio puedan liberarse de la presión que este ejerce.

La novela hace hincapié en cómo la brujería es principal enemiga de la Corona y de la Iglesia, puesto que justifica los actos de las autoridades institucionales según su conveniencia. Asimismo, las brujas en la obra o en el contexto social recreado cumplen un rol determinado para la trama. La brujería o la figura de la bruja se presenta de manera global dentro de un contexto hermético institucional como el de la Cartagena de la obra:

los personajes Luis Andrea y Rosaura García, en su papel de brujos, chamanes, yerbateros o curanderos, claramente cumplen una función de lo que los antropólogos llaman ‘fronteras de la cultura’. Ellos guardan un saber con ‘una función social’ precisa; son ‘a la vez, [capaces] de adaptar soluciones a los problemas de la vida cotidiana y un medio para canalizar las agresiones y malestares de la comunidad’ (Ceballos citado por Arango, 2006: 119).

En este sentido, Arango hace alusión a un punto a tener en cuenta dentro de la discusión de esta investigación y es la relevancia de los elementos y agentes relacionados con la brujería en el contexto recreado en la obra, no solo por lo que simbolizan para el grupo social que se acoge a sus reglas y lógica, sino por el significado que tienen socialmente en otras direcciones, es decir, en quienes la practican, quienes la reciben, quienes la juzgan, quienes la exterminan y quienes la evitan. A propósito de los que están al otro lado de lo institucional, la brujería es la manera como se combate la realidad hostil a la que se enfrentan quienes creen y se valen de ella. Más allá de servir como referente de resistencia, es la medicina con la que el pueblo cura sus enfermedades, la vía de conexión con otros tiempos y lugares, la respuesta a inquietudes y la posibilidad de sobreponerse a los altibajos que acarrea la vida misma.

Por ejemplo, Rosaura es la típica mujer que, por poseer un conocimiento especial de la naturaleza, de sus poderes y de las propiedades de objetos “mágicos”, es catalogada como bruja, más allá de que sea conocedora de los secretos de la necromancia. Precisamente, esta práctica mágica es satanizada desde la parte institucional porque se

percibe y clasifica como negativa por estar desde los siglos XII y XIII, como lo muestra Alfonso el Sabio,⁵⁴ relacionada con lo demoniaco. Si se analiza la esencia de dicha práctica como “el llamado de los muertos y la conversación con ellos” (Kramer y Sprenger, 2018: 188), se podría afirmar que la misma iglesia católica entra en la dinámica del ritual estigmatizado, puesto que, la oración por lo general, cuando no es dirigida hacia Dios, se hace hacia una figura de carácter beatífico, es decir, un santo,⁵⁵ una persona que yace muerta. Así que, al igual que la crítica hacia cómo las instituciones dominantes valoran los milagros en contraposición con la magia de otras culturas, el rasero que se usa para la medición de lo que es comunicarse con un muerto y buscar su ayuda es distinto dependiendo de quien domina y de quien es dominado. Si se habla con un muerto desde la religión dominante es oración, pero si se hace fuera de esta, la connotación toma un tono lúgubre y prohibido.

En cuanto a la brujería como práctica, Germán Espinosa muestra los sucesos que acompañan a la bruja Rosaura García. Esta utiliza su lebrillo mágico para ver el futuro o el pasado. En una ocasión hace uso de su poder para dar escarmiento al mismo Pedro de Heredia, el adelantado fundador de Cartagena, quien al intentar poseerla salvajemente termina con su miembro convertido en “polla” gracias a un hechizo que hace en su defensa. De igual forma, la hija de Juana García, Rosaura, en un momento de su vida después de lo ocurrido con Heredia y al estar luego enamorada de él, fabrica filtros de amor para hechizar al rey Felipe Augusto y así tener de nuevo al adelantado a su lado. Más tarde, a través de su vasija llena de agua mágica y después de recitar confusos conjuros, ve la muerte del fundador de Cartagena en aguas españolas. Rosaura García, en su condición de bruja, apela a la magia para conocer aquello que pasa fuera de sus posibilidades materiales. A pesar de que no prevé el futuro, sí logra ver lo que ha pasado antes en otras jurisprudencias alejadas, lo que se relaciona con la adivinación, no en términos literales, pero sí en lo concerniente a la posibilidad de observar y conocer sucesos lejanos.

⁵⁴ *Las siete partidas* (1256-1265), título XXIII.

⁵⁵ La connotación es amplia, pero se relaciona, sobre todo, con personas que destacaron dentro de su orden religiosa: los mártires, apóstoles, reyes y demás hombres y mujeres que realizaron actos que sirvieron de referente dogmático. Muchos de estos se canonizan después de muertos y se les rinde culto como parte de la lógica de la congregación a la que perteneció. Para el caso católico la lista puede ser interminable.

Según los especialistas en combatir las artes demoniacas desde la fe de Cristo, por lo general, la adivinación tiene una fuerte relación con el demonio a propósito de la idolatría, pues esta es el “primer género de superstición, la adivinación el segundo y la vana observancia el tercero. El rito de los brujos se reduce, por tanto, al segundo género de superstición, esto es, a la adivinación, que se hace por expresa invocación de los demonios” (Kramer y Sprenger, 2018: 46). Y la adivinación misma, según los autores alemanes tiene tres categorías: la necromancia, los planetarios o matemáticos y la adivinación por sueños. En la primera influye la apelación al espíritu de los muertos, en la segunda la consulta de los astros y en la última, como con el rey David, a propósito del cómo se interpretan los sueños. Sin embargo, en *Los cortejos del diablo* no se da una especie de adivinación como tal, o como la llamó Cicerón *mantike* a la “capacidad de intuir y llegar a saber lo que va a pasar” (2019, 19). Se da, en esencia, un acceso a información de situaciones pasadas por medio de artes mágicas, lo que se puede explicar desde la influencia de poderes “sobrenaturales” invocados para dicho fin. La adivinación en la obra de Espinosa dista del caso visto en obras literarias de carácter clásico como las tragedias, en donde un sabio adivino tiene la facultad de ver y prever aquello que se relaciona con quien lo consulta, como en el caso de Edipo y Tiresias, donde el oráculo posee condiciones innatas para dar a conocer aquello que desconoce quien lo consulta.

Para el caso específico narrado en la obra, Rosaura practica la hidromancia,⁵⁶ como lo comenta Bohórquez, “siendo los lebrillos la herramienta primordial en los que, de forma visionaria, se van desglosando uno a uno los hechos que necesita consultar [...]” (2015: 38). Según la narración, la bruja hace uso de uno de los métodos adivinatorios más populares dentro del campo de los especialistas: acude a un recipiente con agua para, en su reflejo, invocar respuestas sobre el pasado, el presente o el futuro.⁵⁷ En este artilugio, el

⁵⁶ “En varias formas de adivinación, el agua era un elemento importante. Hay un método, que se practicaban la antigua Grecia, consistente en lanzar tres piedras al mismo tiempo dentro de un charco de agua mansa. La primera piedra era redonda, la segunda, triangular, y la tercera, cuadrada. El adivino estudiaba los dibujos que hacían las ondas concéntricas y buscaba imágenes o reflejos que pudieran ser interpretados” (Kronzek y Kronzek, 2010: 18).

⁵⁷ “La astrología, la interpretación de los sueños (oniromancia) y otros tipos de lectura adivinatoria: la aritmomancia, quiromancia (mano), cartomancia (cartas o naipes), aeromancia (condiciones atmosféricas), alomancia (sal), bibliomancia (libro), ceromancia (cera derretida), geomancia (arenilla), xilomancia (ramas de árboles, astillas, trozos de madera), cristalomancia (cristal, bola de cristal), alectromancia (gallo y granos de

agua se torna fundamental como elemento que proyecta sucesos desconocidos. A este respecto, Bohórquez (2015) hace un excelente análisis teniendo en cuenta autores como Durand (1981) y Bachelard (1978), afirmando que:

En el agua de los lebrillos, la infinitud del tiempo se condensa en instantes decisivos, el devenir se hace manifiesto en las vasijas de barro, trayendo el pasado, presente y futuro en un solo momento; es el tiempo líquido que muestra lo irreparable del destino y reduce los siglos en un espejo infinito por el que corre la sabiduría de la anciana nigromante (Bohórquez, 2015: 39).

El agua, como otros elementos de la tierra, es fundamentales en la consideración de la magia y en la elaboración de hechizos. Desde la antigüedad, el agua, las plantas y la tierra, entre otros han sido ingredientes en las prácticas mágicas de muchas culturas: el agua en la Edad Media como se ve en los cuentos maravilloso de carácter folklórico, las plantas en la cultura precolombina y, por ejemplo, la tierra en las usanzas africanas. A este respecto, encasillar el artilugio de la necromante es una labor arriesgada porque Espinosa no da más detalle sobre la acción descrita, y esta, si se acude a la posible fuente que inspiró al autor, tiene raíz en una historia, según Rodríguez Freyle (1985), de carácter verídico, en la que se hace alusión al caso mentado en relación a la bruja García. Rodríguez Freyle, en *El carnero* (1985), presenta el acto de magia que expone Espinosa, casi de manera exacta, solo con el cambio de algunos detalles que no interfieren en cómo se desarrolla el suceso mágico. En la obra colonial el medio para conocer otras realidades también es un lebrillo con agua, intercedido por algunas palabras especiales que logran lo imposible físicamente. Bohórquez (2015), para explicar el posible devenir de este acto, acude a las culturas africanas en las que la fórmula de observar el agua en un acto de fe y, a veces, con elementos de carácter mágico dentro del líquido, es una manera de ver el futuro o de conocer el pasado. No obstante, en lo que estoy de acuerdo con la autora antes nombrada, es en que encasillar la adivinación o la capacidad de conocer lo sucedido en otros tiempos y contextos por medio del reflejo mágico del agua es complejísimo por la familiaridad que hay en varias culturas con el acto narrado. Expresan Kronzek y Kronzek:

maíz), murmancia (aspecto y sonido de los ratones), hidromancia (agua), entre muchas otras” (Bohórquez, 2015: 38).

Parece ser que en todas las culturas se ha practicado alguna forma de divisamiento. En la antigua Mesopotamia, los adivinos vertían aceite en cuencos con agua e interpretaban las formas que aparecían en la superficie. El profeta bíblico José llevaba siempre encima una copa de plata que usaba para beber y para divisar el futuro. Los antiguos egipcios, árabes y persas miraban en cuencos llenos de tinta, mientras que los griegos observaban espejos relucientes y metales bruñidos con la esperanza de percibir visiones iluminadoras (2010: 56).

Además de esto y del hecho de que la fuente de inspiración del autor viene claramente de la obra de Rodríguez Freyle, para llegar a la raíz de dicha práctica habría que rastrear la procedencia del personaje de la obra neogranadina y olvidarnos de la bruja recreada por Espinosa.

Continuando con el tema de la brujería y la magia dentro de la novela, en otra circunstancia, Rosaura usa su talento especial para ayudar a Alonso Luis de Lugo. Como cuando Jesús convirtió el agua en vino, la bruja convierte las aguas de la Ciénega del Ahorcado en leche para poder vender las vacas que este trae por primera vez a América. Y, cuando se enamora de Alonso Luis, le da a beber una pócima con la que pretende atraerlo, pero que no tiene éxito y lo convierte en una bola de pelos por causa de un error: “la bruja mezcló ratones domésticos quemados, grasa de oso traída de España, médula de gamo, hollejo de vid quemado, y corteza de junco; machacó todo aquello, lo mezcló con abundante miel y lo guardó en una vasija de latón” (Espinosa, 2003: 167). Esta receta se usa con el objetivo de contrarrestar la calvicie, como aparece en la obra. Aquí, el autor presenta una pócima que seguramente es de origen europeo por los ingredientes que contiene: el gamo es un animal procedente del mediterráneo, la vid se relaciona totalmente con la uva, el junco es una planta que se desarrolla cerca de los pantanos y los mares, y parece que su origen está en las cercanías del Nilo. La alusión a los ratones quemados puede explicarse desde la murmancia, quizás, pero el devenir de dicha receta es incierto. La tesis de Bohórquez (2015) que se encarga de estudiar lo mágico en la obra tampoco hace alusión a la descripción del cartagenero, y en libros especializados en el tema no aluden a ello. Entonces, puede que la explicación de dicha fórmula tenga que ver con una creación netamente ficcional o con una mezcla de elementos de diversas procedencias que tienen razón de ser en contextos específicos pero que no están documentados.

Germán Espinosa, a través de la obra, presenta a Juan de Mañozga como gran conecedor de temas oscuros y lo liga como ya se había anunciado anteriormente con la brujería. El viejo inquisidor reflexiona sobre lo ocurrido con Luis Andrea, cita algunos hechizos que este llevó a cabo durante su vida de hereje, practicante y fundador del culto a Buziraco:

Los paralizábais empleando el maleficio de la mano de gloria. Era ésta una mano de ahorcado que envolvíais en una tela blanca, estrujándola bien para sacarle toda la sangre; la metíais quince días en un puchero y la adobábais con salitre y pimentón; la caldeábais en un horno con verbena y helecho y colocábais por último en ella, como un candelero, una vela hecha de grasa de ahorcado, cera virgen y sésamo (Espinosa, 2003: 120).

Esta alusión del autor a la mano de gloria se puede rastrear desde algunos textos especializados en el tema de los hechizos, la magia y los rituales, como el de González-Wippler (2005). Según la autora, este amuleto se asocia con la labor de los ladrones porque sirve, como señala Mañozga, para paralizar a una persona. La explicación de su origen es incierta, pero varios autores han afirmado que este amuleto se relaciona con la mandrágora, la cual tiene menciones en los textos bíblicos como el “Éxodo” y “El cantar de los cantares”, como planta de poderes especiales, y en otras fuentes de reconocida antigüedad como la Cábala y algunos bestiarios medievales (Cámpora, 2010). Las fuentes encargadas de exponer la génesis del amuleto consideran que la planta de propiedades especiales crece únicamente debajo de los pies de un ahorcado, y precisamente, de este toma sus poderes mágicos:

En la Edad Media la palabra mandragoire deriva fonéticamente en maindegloire (mano de gloria) y la falsa etimología trasvasa los poderes mágicos del cuerpo contenido en las raíces de la planta a una mano, y no a cualquier mano puesto que se trata justamente de la del ahorcado. Intervienen entonces en el relato brujos y alquimistas que rondan la horca, cortan la mano del reo y, tras una serie de procesos escalofriantes, obtienen un amuleto mágico, luminoso y sombrío a la vez, llamado “mano de gloria”. Sombrío, porque la piel de la mano del ahorcado ha sido calcinada y el amuleto se utiliza de noche, y luminoso, porque los dedos de la mano de gloria están prendidos en llamas como una especie de candelabro siniestro. Digamos, para terminar con la amable descripción, que el amuleto paraliza a la gente y que permite a quien lo posea desvalijar impunemente a sus víctimas inmovilizadas (Cámpora, 2010: 26).

El acercamiento a la explicación del origen y de los mitos que hay alrededor del amuleto medieval por Cápóra es realizado desde obras como la del Pequeño Alberto del siglo XIX,⁵⁸ en la que se muestra una preparación ceñida a la expuesta por Espinosa con la diferencia de que el cartagenero agrega el pimentón, el salitre, el helecho y la verbena como plantas de diferentes procedencias: el pimentón oriundo de México y el helecho que se cría en zonas tropicales, en lo posible, nutren la narración en cuanto a elementos de diferentes culturas que convergen en un mismo espacio. Este amuleto fue protagonista en la literatura europea del siglo XIX, donde autores como Nerval, Bertrand, Maupassant y Schwobo lo hicieron parte de sus cuentos.⁵⁹

Por otro lado, el escritor cartagenero presenta pócimas que deben ser bebidas por el viejo inquisidor para curar sus enfermedades: “La cáscara sagrada, el sen, la jalapa, el ruibardo, el salvado, el áloe y la zaragatona se unieron en un único y concentrado fármaco [...]” (Espinosa, 2003: 131), medicamento preparado por los médicos del inquisidor con el fin de conseguir un despliegue purgativo en su persona. También, preparan emplastos vejigatorios, como lo nombra el autor en la obra; “hechos de elemí, aceite de oliva, cera amarilla, unguento basilicón y polvo de cantáridas [...]” (Espinosa, 2003: 131), con el fin de curar las ampollas que se apoderaban de la espalda del anciano Mañozga. Los elementos que hacen parte del emplasto son plantas y sustratos de plantas como se observó en los ejemplos anteriores. Los elementos mágicos son agregados por quien usa dicho preparativo o por quién lo observa desde afuera. Aquí, el médico es totalmente diferenciado del yerbatero o de quien usa su conocimiento de la naturaleza para realizar una curación. El médico es aceptado por el régimen institucional, mientras que cualquiera

⁵⁸ “Algunos desalmados confesaron bajo tortura que habían utilizado la mano de gloria en robos [...] respondieron que la mano de gloria servía para inmovilizar y dejar tieso como si se estuviera muerto [...]; que se trataba de la mano de un ahorcado; [...] que había que prepararla de la siguiente manera: se busca la mano derecha o izquierda de un ahorcado expuesto en los caminos [...]; se la conserva en un pote de tierra con salmuera [...]; luego se la pone al sol de la canícula hasta que esté bien seca [...]; luego se fabrica una vela con grasa de ahorcado, cera virgen y sésamo de Laponia, y se usa la mano de gloria como si fuera un candelabro para sostener esa vela prendida [...] y adonde se vaya con ese instrumento funesto, quien esté ahí quedará inmóvil [...]” (Citado por Cápóra, 2010: 26).

⁵⁹ A propósito de la mano de gloria en la literatura, Magdalena Campora (2010) hace un excelente estudio en el que muestra las posibles raíces del amuleto, su uso y cómo este se ubicó radicalmente en sistemas de creencias de prácticas mágicas que escaló en la narrativa de varios pueblos.

que aplique otras sabidurías no reconocidas por el poder civil es señalado y emparentado con lo negativo.

En la época recreada, el papel de los médicos pasa por una serie de requisitos para poder ejercer la profesión: el estudio del bachillerato genérico más el estudio en la escuela de medicina, los exámenes respectivos, la práctica y demás (Ceballos, 1994). Debido a estas exigencias el número de graduados era mínimo, por eso, la mayoría de personas que hacían las veces de galenos eran aquellos auxiliares que aprendieron de los graduados, los autodidactas o los religiosos que tenían conocimientos de medicina aprendidos a través de los libros. A esto hay que sumar el rol de algunos integrantes de las comunidades afro e indígenas que con sus saberes lograban aliviar enfermedades que podían ser tratadas desde sus posibilidades, teniendo en cuenta que muchos de los padecimientos de la gente se relacionaban con temas de la fe, puesto que el aspecto religioso repercutía seriamente en cómo se interpretaba y trataba una enfermedad. Para la época, como lo explica Russell (2014), las enfermedades se emparentaban con castigos divinos, con pruebas de Dios y con ataques demoniacos, y a partir de esto se prescribía una fórmula médica y una terapia curativa. Asimismo, gracias al sistema conservador en el sistema colonial no hubo manera de desarrollar la medicina de acuerdo con cómo se llevó a cabo en otras regiones. Se tildó de atrasada y se negó, en lo posible, la sapiencia indígena a propósito de las plantas y sus secretos, al igual que la sabiduría africana, y, por el contrario, se estigmatizó dicho conocimiento (Ceballos, 1994).

En la alusión presentada a los ingredientes de los ungüentos, quizá, hay una mezcla de sabiduría europea, americana y africana que linda entre la hechicería, la medicina, la yerbatería indígena y africana, además de otros saberes. Esto permite la posibilidad de observar un choque cultural que se enfrenta, se mezcla y se alimenta a partir de sus componentes, en donde, dependiendo de la parte que ejerza el poder se da una lectura, una aceptación o un señalamiento. Para el caso de la obra estudiada, los límites entre ciencia y brujería son difusos cuando se trata de analizar desde lo objetivo las bases de los conjuros, hechizos o amuletos, siendo estos, por lo general, presentados desde la perspectiva del dominante que documenta la historia y lo que cree que está bien respecto del otro. En

contraposición, y juzgando la situación desde quienes son señalados, el uso del conocimiento ancestral también deja ver una raíz natural que responde de manera asertiva a las necesidades del entorno, lo que no denota dentro del grupo algo negativo. Es simplemente, una práctica más de la idiosincrasia específica. El punto de inflexión está en cómo a lo largo de los siglos, la historia y los intereses, las creencias se han resignificado en relación a hábitos o prácticas heréticas, porque quien está inmerso en dicho grupo representa peligro, diferencia o interés.

Entonces, *Los cortejos del diablo* alude a lo mágico para mostrar las diferentes perspectivas de mundo que se dan en la Cartagena colonial de la primera mitad del siglo XVII, y para vislumbrar el despliegue escenográfico de la trama que conjuga lo histórico, lo sobrenatural, lo social y lo político en un mismo espacio, lo que se explica desde un plano especial, el “gran Tiempo”, que permite el encuentro entre realidades y posibilidades mágicas. Según Forero, el “gran Tiempo” es

aquel que contiene los demás y ‘se proyecta’ por encima el tiempo tradicional de los hombres hacia la plenitud cósmica— El hecho de que al final el inquisidor se ‘pierda entre las nubes’ o que en vida Rosaura ‘levite en el aire’ refuerza la idea (2006: 237).

El crítico defiende la idea de que el “gran Tiempo” es aquel tiempo irregular, sobrenatural y todopoderoso, es decir, el tiempo de los brujos, lo mágico y lo atemporal, que se refleja en dos de los personajes de la novela, es decir, el inquisidor Juan de Mañozga y la bruja Rosaura García:

la idea del “gran Tiempo” no es unívoca, pues, por una parte, existe el tiempo ‘sin sujeción a las leyes conocidas por la grey humana’, y por la otra, hay un espíritu del tiempo, la realidad del mundo, el pasado y el porvenir que se puede ver desde fuera, desde la propia plenitud cósmica. La diferencia entre ambos tiempos está en la conciencia que un hombre pueda alcanzar del supuesto (Forero, 2006: 237).

En este sentido, Forero relaciona el “poder” de los brujos con un “poder” sobrenatural, que se posiciona sobre las posibilidades humanas y termina abarcando el “gran Tiempo” y el espacio, puesto que las leyes de las brujas funcionan de acuerdo con

sus propios lineamientos y escapan al orden racional y tradicional que el hombre ha dado oficialmente a la explicación de los fenómenos naturales. Así pues, Forero asegura que

al final, los brujos se elevan por encima del tiempo y del espacio y los demás personajes solo enriquecen la imagen del vuelo en medio de esta galería de espejos [...] En síntesis, es la conciencia de la libertad, la razón que convierte a un hombre en brujo, y, con, “dominio de los brujos” (2006: 241).

Desde esta lectura, se nota una relación directa con el objetivo de esta investigación, en la que se relaciona el acto de brujería o su práctica con su impacto definitivo en los grupos étnicos recreados en la obra, en donde el sentido de libertad toma fuerza en función de lo que representa la brujería para el pueblo, para las instituciones y para los personajes inmiscuidos en esta. Asegura Silva (2006) que en la novela el eje principal es la decadencia y ruina del inquisidor Juan de Mañozga, y que en esta se desarrollan tramas alternas ligadas a personajes que se relacionan de diferentes maneras con el inquisidor: Rosaura García, Catalina de Alcántara, Luis Ronquillo de Córdoba, Luis Andrea, etc. No obstante, vale la pena tener en cuenta que el tema de la brujería es transversal en la obra y es aquello que enciende la hoguera social en cuanto a que, en un principio, permite actuar a las instituciones coloniales de acuerdo con sus ideas importadas, y, en segundo lugar, permite que el pueblo se libere gracias a las posibilidades que la magia otorga.

4.7. ¿Represión o libertad?

“Habló de asesinatos, persecuciones, racismos y nuevas inquisiciones que, bajo diversos nombres, prosperarían aquí antes que el dios Buziraco...”
(Espinosa, 2003: 203)

En la obra la brujería se esgrime como símbolo de liberación. A diferencia de lo que se pueda plantear en función de las prácticas mágicas como referentes de poderes sobrenaturales, pactos prohibidos y represión, en *Los cortejos del diablo* estas se erigen como elemento promotor de saber, de derechos y de reivindicación de realidades. La brujería es liberación en el sentido de que hay un acceso a conocimientos y formas de leer el mundo diferente a los admitidos, pregonados y defendidos por lo institucional. En otras palabras, el mundo mágico y su cosmogonía, independientemente de su objetividad o subjetividad, permite abrir las posibilidades de comprensión, interpretación, reinterpretación y respuesta a los fenómenos naturales que diferentes grupos humanos han descubierto, desarrollado y defendido durante la historia.

Silva en su tesis afirma:

En LCD se puede conocer una mirada crítica cuando el relato subraya la figura grotesca del inquisidor y destaca algunas facetas negativas del orden colonial,⁶⁰ y simultáneamente se puede apreciar un punto de vista romántico cuando exalta el carácter mestizo de Latinoamérica y mezcla la historia con el mito (2006: 256).

Esta apreciación coincide de manera acertada con los contenidos y estrategias discursivas y artísticas de la novela, puesto que esta no solamente desarrolla el lado artesanal y literario, sino que pasa a un plano mucho más crítico y social en donde se realiza una denuncia de situaciones históricas que intervinieron de manera violenta en dinámicas sociales propias de la época. Esta mirada, además de ser reivindicativa, característica de la literatura del Caribe según Glissant (2005), es totalmente crítica y develadora porque las prácticas mágicas, específicamente la brujería, como se observa en

⁶⁰ El mismo Espinosa asegura “En *Los cortejos* yo muestro esto a través del Tribunal de la Santa Inquisición que, como todos sabemos, fue una de las grandes lacras de la Iglesia y que particularmente en América cometió enormes desmanes, después de lo que había cometido en Francia con Bernard Gui o en España con Tomás de Torquemada” (Espinosa, en entrevista de Diego Luis, 2007: 3).

el desarrollo de la novela, en un principio, funcionan como objeto de represión, control y dominio, para más adelante, trabajar como punto de liberación del pueblo, y, en contraposición, debilitar y derrotar a los entes dominantes.

A este respecto, Juan Moreno Blanco (2017) habla de cómo Espinosa y García Márquez, respectivamente en sus obras *Los Cortejos del Diablo* (1970) y *Del amor y otros demonios* (2018), realizan una fotografía de una Cartagena colonial que, a partir de los datos históricos en conjunto con la lectura reivindicativa realizada desde el presente, muestran realidades institucionales que perviven, como las formas religiosas de la Iglesia. De igual manera, Moreno habla de cómo Rosaura García y Sierva María actúan en las obras como agentes de autoridad respecto de la situación planteada en las novelas, en donde se recrean enfrentamientos culturales en los que se quiere imponer y defender un orden social, político y cultural, pero, donde, específicamente, los personajes femeninos nombrados se oponen, rompen y cambian el devenir de los intereses institucionales, tal como sucede en *Los cortejos del diablo*:

Esas presencias en el universo colonial imperial español lo desmienten, los resquebrajan, afirman la alteridad de lo americano que, pese a las estructuras del dominio, demuestran que América nunca llegó a ser totalmente conquistada y menos totalmente colonizada. La lectura del saber de un universo de contrapuntos y oposiciones de etnias, lenguas y culturas que desmienten la fantasía civilizadora de los proyectos republicanos fundados sobre un proyecto político homogenizado (Moreno, 2017: 286).

Esta es una afirmación esencial para leer la historia del continente de una manera diferente, en dirección a todo lo que se logró oponer a la intención unificadora de los colonizadores. La historia hace énfasis en que la realidad cultural de varias naciones es herencia española, pero, obras como la de Espinosa y la de Barnet, entre muchas otras, demuestran que la realidad cultural de grupos humanos enteros no fue totalmente conquistada por los intereses europeos. El fenómeno de la transculturación es un excelente ejemplo de aquello que refiere Moreno y que Ortiz muy bien comprendió y expuso desde su estudio de la realidad cultural de la Cuba que habitó.

Desde su propuesta narrativa, Espinosa hace énfasis, de manera sutil, en la necesidad de mostrar una realidad diferente a la que en los documentos históricos se presenta como oficial. Por medio del artificio de la literatura juega con las circunstancias que vivieron (y que viven) los grupos humanos que estuvieron inmersos en una dinámica social mediada por diferencias étnicas, ideológicas y de intereses en los primeros siglos de hegemonía europea en el Nuevo Continente. En este sentido, la obra resulta, para la década de su publicación, un complemento perfecto de una historia que, desde la narrativa, no había sido contada en Latinoamérica. Los autores del Boom realizaron su aporte, uno totalmente significativo, pero no habían ido tan atrás en el tiempo para reconstruir aquello que fue base de una sociedad conservadora que mantiene formas coloniales muy arraigadas. Espinosa, en varias de las entrevistas que contestó en los años posteriores a la publicación de *Los cortejos del diablo*, enfatizó en la necesidad de indagar en el pasado colonial para acercarnos a un entendimiento, un poco más completo, del presente latinoamericano, fundamentalmente, caribeño; en el cual, se da gran protagonismo al grupo humano que no pudo contar su historia, sino que fue presentada, precisamente, por quien estaba posicionado en la parte superior en la balanza social. Después de Espinosa, García Márquez hizo lo mismo con obras como *El amor en los tiempos del cólera* (1985), y más adelante, pero sin ir tan al fondo como Espinosa con su obra más importante, *La tejedora de coronas* (1982), publicó *Del amor y otros demonios* (1994).

Moreno sostiene que las novelas objeto de estudio en su análisis no son “confirmadoras del paisaje cultural propio del modelo colonial; no, estas son novelas en que el escenario americano es el lugar de emergencia de un sujeto histórico-cultural que desafía el principio colonial y se atreve a darse su propia historia” (2017: 287). Por medio de la configuración de los personajes principales de las obras, sobre todo, los personajes femeninos, las propuestas narrativas rompen con la postura homogénea en la que lo institucional, amparado en una visión patriarcal-religiosa, busca imponer un modelo de vida y una sola posibilidad cultural; empresa que, como se ha visto durante el desarrollo de esta investigación, por las condiciones idiosincráticos de los pueblos que se encontraron en un mismo espacio-temporal, después de siglos de ocupación, fue imposible de lograr en su

totalidad. El mundo africano y la cosmovisión indígena, entre otras perspectivas culturales, fueron imposibles de arrancar del todo de los pueblos sublevados. El afroamerindio, el cimarrón, el indígena, la mujer, el extranjero que defiende su perspectiva de mundo, representan la contraparte de una realidad que se ha querido imponer durante siglos. Por ello, Moreno (2017) asegura que estas novelas son un tipo de obra que salen del canon historiográfico y muestran una faceta cultural propia de las raíces afro. De ahí que haya una posibilidad alterna de la historia que se vive en varios lugares del Caribe americano.

En esta realidad alterna, las prácticas culturales como la brujería representan liberación en términos de independencia. En la obra, esta manifestación popular es un elemento de oposición al régimen institucional que quiere colonizar e imponer unas formas dogmáticas y ortodoxas que estigmatizan y persiguen con la intención de erradicar diferentes cosmovisiones. En la creación de Espinosa, la brujería y todo lo que está a su alrededor funciona como elemento emancipador de un control establecido que solo conviene a un grupo. Gracias a la existencia de personajes que se relacionan con dichas prácticas, el orden establecido se invierte y el pueblo tiene una posibilidad de restablecer, adquirir y/o adjudicarse derechos que antes no tenía. La balanza se equilibra y lo que antes estuvo abajo, ahora pasa a gobernar, así sea por un pequeño periodo de tiempo que es el proyectado en la obra. De igual forma, la novela funciona como agente reivindicador de los valores de los afros y de los grupos humanos marginados, siendo esta una propuesta crítica que llama la atención sobre temas sociales que deben ser revisados y ajustados según la “historia oficial”. Además, invita a que se reflexione sobre cómo se organiza la realidad de los pueblos desde la institución, argumentando que la Iglesia, los españoles conservadores y quienes aparecen en los documentos oficiales representan la norma, lo éticamente “bueno” y debían castigar lo que, según ellos, estaba fuera del canon.

La brujería también actúa en función de la libertad, no en el sentido estricto del término que hace alusión a la condición de las personas de ser libres, sino en la acepción que apela a la facultad de seleccionar una u otra opción dependiendo de las conveniencias y los deseos de cada quien. Apela, entonces, al sentido institucional y al sistema colonial, en cuanto a que la institución se vale de la “idea” de brujería para actuar libremente

dependiendo de sus intereses particulares. Dicho de otra manera, la existencia de brujas, o la sospecha sobre alguien, otorga a la Santa Inquisición, a la Iglesia y al poder civil la libertad de operar de acuerdo con las reglas que han creado para “limpiar” las colonias en nombre del Rey, bajo el mandato de Dios.

Para terminar, en su artículo, Silva (2013), amparado en lo comentado antes sobre las intervenciones de Espinosa sobre la historia de su ciudad natal, habla de la obra como un ejercicio de reescritura de la historia de la Cartagena colonial, en el que se describe la metamorfosis del contacto intercultural y racial dado en el contexto, alejando la versión que se conoce de una historia que guarda realidades que no han sido contadas del todo. En fin, la obra pretende exponer dichos elementos que otorgan “valor decisivo a la presencia de la cultura africana en la historia continental y nacional. [...], entonces, muestra cómo a través de varios personajes (...) la ficción propone una lectura de la búsqueda de la libertad colectiva durante la Colonia” (Silva, 2013: 40).

5- *Biografía de un cimarrón: rebeldía, magia y libertad*

5.1. Estructura de la obra

“Con frecuencia, una palabra, una idea, despertaban en Esteban recuerdos que a veces lo alejaban del tema”.
(Barnet, 2012: 6)

Biografía de un cimarrón está dividida en tres partes, además de un glosario: “La esclavitud”, “La abolición de la esclavitud” y “La Guerra de independencia”. Cada una de estas partes se centra en aspectos específicos de la vida de Montejo a partir de subdivisiones. “La esclavitud” se divide en 1) Primeros recuerdos, 2) La vida en los barracones y 3) La vida en el monte. “La abolición de la esclavitud” se enfoca en 1) La vida en los ingenios, y “La guerra de la independencia” en 1) La vida durante la guerra.

Como presenta cada título y subtítulo, cada apartado puntualiza aspectos muy precisos de la vida de Montejo. La primera parte habla de sus orígenes, de cómo fue su vida como esclavo, de la importancia de la religión para el afrocubano y de cómo desde joven tuvo un anhelo deliberado de libertad. Comenta, además, las prácticas culturales de los esclavos dentro de los ingenios, los trabajos por los que debían pasar, las faenas, y todo lo que había alrededor de la cotidianidad del negro. También, hace énfasis en la relación alejada con los blancos y de cómo la naturaleza del afrocubano, por más que estuviera regida por la dominación de su amo, buscó a toda costa el esparcimiento a partir de los juegos, la música y las relaciones con los demás. En esta primera parte, Montejo habla de las diferencias culturales de los negros congos, de los chinos y de los españoles. Habla de magia y de las creencias culturales de su gente.

En la segunda parte, el discurso de Montejo se enfoca en su experiencia como cimarrón. Lo que tuvo que vivir en los montes de Cuba, sobre todo, en la región central cerca de Las Villas y cómo se las arregló para sobrevivir aislado y gracias a la naturaleza. En su discurso sobresale su deseo de libertad, lo que lo llevó a la fuga y en cómo logró adaptarse a las situaciones más complejas y abruptas alejado de la sociedad. También, expresa temas relacionados con el monte, el conocimiento de las propiedades de las

plantas, su dieta y la manera cómo la naturaleza le otorgó todo lo necesario para sobrevivir. Dentro de su disertación cuenta experiencias que atañen con la superstición, reflexiona sobre la muerte, sobre el alma, el espíritu y Dios, o la idea de Dios. Finalmente, concluye hablando del momento específico en que se abole la esclavitud en la Isla y lo que esto significó para él y para las demás personas relacionadas con dicha práctica.

La tercera parte se centra, específicamente, en la experiencia de Montejo durante la Guerra de Independencia. Habla sobre las luchas directas contra los soldados españoles, la organización dentro de las tropas y los viajes que hizo dentro de la Isla para combatir. De igual manera, expone la relación que tuvo con los agentes más relevantes del movimiento independentista y la importancia de cada uno de estos en el devenir de la guerra. Habla de la valentía, de las traiciones, de la muerte y de la reivindicación de derechos por parte de los negros. La tercera parte cierra con la experiencia de Montejo narrando la llegada de los norteamericanos y cómo esto generó un problema mayor al anterior y una sumisión radical por parte de la mayoría de cubanos hacia las políticas extranjeras.

Durante las tres partes, sobre todo en las dos primeras, Montejo hace fuerte alusión a las prácticas mágicas propias de las costumbres africanas. Constantemente hace referencias al poder malicioso de los congos, habla de los mayomberos y del poder de la brujería africana. Esta aclaración es necesaria porque el tema de la brujería en la obra se hace transversal. No está atado directamente a un módulo discursivo, sino que aparece de acuerdo con la necesidad del narrador de aclarar aspectos propios de la cotidianidad y de la idiosincrasia del afrocubano, lo que es absolutamente relevante para esta investigación, y de ahí, la selección de esta obra.

5.2. Las prácticas mágicas

“Ellos creían en los brujos, por eso hoy nadie se puede asombrar de que los blancos creen en estas cosas”.

(Barnet, 2012: 19)

En *Biografía de un cimarrón* llama la atención que, desde la introducción que hace el autor, se apela de manera directa al tema central de esta investigación: lo religioso en sentido estricto de las prácticas mágicas y su influencia social en función del sentido de libertad. El etnógrafo cubano refiere el momento en el que nace el interés por desarrollar un estudio que tiene como eje central la figura de un anciano de más de cien años que fue protagonista en la prensa cubana de 1963. De los variados perfiles presentados en el diario, comenta Barnet, dos sobresalieron: “uno era una mujer de cien años; el otro, un hombre de ciento cuatro. La mujer había sido esclava. Era, además, santera y espiritista” (2012: 5). Sobre la mujer, dos aspectos son destacados a propósito de su alusión: la esclavitud y la religiosidad. Sobre el segundo sujeto expresa: “aunque no se refería directamente a tópicos religiosos, reflejaba en sus palabras una inclinación a las supersticiones y a las creencias populares” (Barnet, 2012: 5). Nuevamente, se hacen notorios los aspectos religiosos y espirituales, incluidos sus derivados, propios de la cultura afrocubana en el interés del autor. De los dos personajes, el etnógrafo se inclina por el hombre: además de ser mayor que la mujer y contar con una lucidez especial, explica que había sido esclavo fugitivo, cimarrón, en los montes de la provincia de Las Villas.

Como se expresa en el prólogo de la obra, el objetivo principal del proyecto de Barnet era ahondar en una parte de la historia de Cuba, una que se desconoce en gran medida, y es la de los esclavos de la Isla, sobre todo, de aquellos que vivieron al margen del cautiverio. Así las cosas, el perfil de Esteban Montejo era el más adecuado para indagar, constatar y conocer aquellos aspectos de la esclavitud, de la historia de los afrocubanos, de la Guerra de Independencia de finales del siglo XIX, más específicamente de 1895, y de la vida en los montes:

De ahí que más que una descripción detallada de la arquitectura de los barracones, nos llamara la atención la vida social dentro de estas viviendas-cárceles. También quisimos describir los recursos

empleados por el informante para subsistir en medio de la más absoluta soledad de los montes, las técnicas para obtener fuego, para cazar, etc. Así como su relación anímica con los elementos de la naturaleza, plantas y animales, especialmente las aves (Barnet, 2012: 6).

Barnet aclara que el interés de la obra expone un quehacer etnográfico en función de la revisión de la historia de Cuba, de su riqueza cultural, de su saber popular, de las particularidades de su naturaleza y de las consideraciones del testimonio. A todo esto sumó entrevistas a otros “informantes” y la valoración exhaustiva de todo lo referido por Montejo a propósito de lo que le preguntaban y él, de manera autónoma, decía, pero sin la pretensión de realizar una novela.⁶¹ Sobre el tema de interés para esta investigación, el científico cubano refiere en su prólogo que “de este aspecto sólo más tarde recogimos datos sobre ritos, dioses, adivinación y otros pormenores” (Barnet, 2012: 5-6). No obstante, quien se acerque al producto final conseguido por Barnet podrá juzgar, desde su criterio, el peso de las referencias hechas sobre lo religioso, lo mágico y lo brujeril, entre otros; algo que, desde mi perspectiva, es constante en la obra.

5.2.1. Lo religioso

“Hay que respetar las religiones. Aunque uno no crea mucho. Por aquellos años el más pinto era creyente. Los españoles todos creían”.
(Barnet, 2012: 57)

Según el orden del discurso impreso en la obra, en primer lugar, el cimarrón asegura que nació en 1860, y cuenta cuál fue su origen, quienes sus padres y la influencia que tuvieron sus padrinos en su crianza. Dice que, por haber estado en los montes, escondido de la mano esclavista, no pudo conocer a sus progenitores, y que murieron antes de que él pudiera salir. En segundo lugar, hace alusión a la guerra y a su vida como cimarrón. A este respecto, su percepción de mundo gira alrededor de la libertad y, a pesar de que tuvo experiencias en cautiverio, pudo observar cómo el afrocubano, incluido él, por medio de su

⁶¹ Dicha discusión en este trabajo no será eje de análisis, puesto que, varios críticos y expertos ya han indagado suficiente en el tema y aún las versiones siguen siendo repartidas, por más que la obra se enmarque dentro de la novela testimonial, como será tomada para este estudio.

idiosincrasia, logró conectarse con posibilidades reales de liberación. La religión, la magia, la tradición y la naturaleza fijaron opciones que desde lo estatal y, muchas veces, desde lo físico y material, no eran alcanzables.

Cuenta que nació como esclavo y hasta los 10 años, antes de su primera fuga, trabajó en el ingenio como cualquiera de los otros negros. Su labor, principalmente, fue en una de las tantas tareas que había para procesar caña de azúcar y así extraer su “dulzor”. Arreó mulos, cortó caña y separó los productos derivados de la planta procesada, entre otros. Habla también de cómo eran los amos de los ingenios y la relación con los negros especiales, aquellos que eran “finos” según el mismo Montejo, y lo que significaba ser un negro lindo o gracioso. Especifica que estos tenían trabajos menos exigentes, pero igual debían servir, y si no cumplían, también eran castigados. Recuerda que nunca le gustó relacionarse con los amos, que nació cimarrón y que, por eso, se escapó siendo niño; que fue apresado y castigado con el uso de grilletos mientras trabajaba en el ingenio. Como lo deja ver en su discurso, dentro de este contexto, las condiciones del afrodescendiente eran crudas y debía buscar formas de sobreponerse a la opresión, violencia y segregación.

Desde la primera parte “La esclavitud”, y su apartado inicial “Primeros recuerdos”, Montejo muestra en su narrativa constantes alusiones a aspectos mágicos, brujeriles, místicos, “sobrenaturales”, extraordinarios y esotéricos, que se relacionan con los sistemas de creencias de los afrocubanos. En Cuba, además del catolicismo, sobresale la práctica de religiones de marcada herencia africana, en donde el encuentro intercultural ha definido expresiones únicas del Caribe latinoamericano.

Según Zanetti (2013), en Cuba, para 1535 ya había un millón de negros residentes, número similar al de habitantes o colonos europeos, que dio inicio a un sincretismo que nunca cesó. Con el desarrollo de los intereses económicos y la industria de las plantaciones, la necesidad de mano de obra esclava creció hasta importar, constantemente, la suficiente para atender a las demandas de producción y comercio. En este contexto, en la segunda mitad del siglo XIX, Montejo crece como esclavo en las plantaciones rodeado de prácticas culturales propias de gentes que no abandonaron en su tierra natal las costumbres que los ancestros sembraron en ellas. Esto propició

mantener los usos y costumbres de su país de origen, pero mezclada con elementos de origen diverso. Copiando las normas y rituales de los Babalawos, las tradiciones africanas tuvieron supervivencia en Cuba con renovado rigor, pues servían para reafirmar a los esclavos en su identidad y legitimidad (Güerere, 1998: 75).

A este respecto, la realidad afrocubana se amparó en las enseñanzas tradicionales en las que la religión sirvió, como sugiere Güerere (1998), para construir la identidad de la población mayoritariamente negra, y para afianzar un sistema cultural que funcionó y funciona como norma reglamentaria de las dinámicas humanas.

Específicamente, los sistemas de creencias “se conocen en el país con el nombre de *reglas*. En Cuba, las *reglas* más importantes se hallan en relación directa con los grandes sistemas culturales: el *lucumí*, de origen yoruba y el *congo* de origen bantú” (Castellanos, J. y Castellanos I., 1992: 11). Dichas *reglas* tienen diferentes códigos y aparatos simbólicos que decantan en costumbres y dioses como figuras centrales dentro de su sistema de creencias, y representan grupos de gente determinada: la *lucumí*, *regla* de Ocha <<santo en lucumí>>, es también conocida como santería, y es de origen yoruba; la *regla* conga, de Palo Monte o Mayombe, es la *regla* Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje, y los abakúa, como sociedad secreta, de los *carabalí* proveniente de los Elik y Ekoi, representa a los ñañigos, entre otras (Castellanos, J. y Castellanos I., 1992).

Las *reglas* afrocubanas son el resultado de un proceso largo y doloroso de transculturación. Una transculturación que también se dio, como expone Garí Barceló (2016), a propósito del comercio y la economía, la música, la gastronomía y las diferentes esferas de la vida social y cultural en Cuba. La necesidad de sobreponerse a un contexto hostil indujo al negro a resguardarse en sus costumbres como método de salvación. La situación precaria en los campos de trabajo y en los barracones de los ingenios, bajo el modelo esclavista, llevó a que las prácticas culturales se mantuvieran y resguardaran. La segregación hizo lo suyo en el mantenimiento de costumbres, y en otros casos, hubo la necesidad de recurrir al ingenio para mantener vivos los legados ancestrales. Para custodiar manifestaciones fuera de lo permitido, hubo que enmascarar hasta cierto punto las realidades y creencias del negro bajo los preceptos teológicos de los blancos:

Las reglas afrocubanas proceden del sincretismo: de un peculiar equilibrio entre la resistencia y la acomodación a la cultura subyugadora. A veces esta transacción religiosa tiene la apariencia de un simple disimulo, de una suerte de careta. El dios negro se esconde detrás de las imágenes católicas. Las piedras de los *orichas* se encubren con el signo de la cruz (Castellanos, J. y Castellanos I., 1992: 12).

De esta manera, en un principio, se encubrió el sistema de creencias de la población negra, para luego, fortalecerse con los cambios y asociaciones dados en el contexto, producto del sincretismo. Así, las nuevas generaciones de afrocubanos crecieron con la mezcla de preceptos asimilados, aceptando el nuevo producto como su realidad social y humana, defendiéndolo y transmitiéndolo a la siguiente generación. En otras palabras, el efecto de la transculturación se vivió con el pasar de las décadas y con los nuevos grupos de negros que naturalizaban la influencia católica en su religión de origen afro. Estas nuevas generaciones nacieron con Cuba como patria, con África como referente de su realidad cultural y con España como aderezo de sus costumbres.

En el orden constitutivo de las *reglas* afrocubanas, aludir a varios dioses como creadores de todo lo que hay hace parte de su credo. Sin ser explícito, en la narración que da inicio a la obra, Montejo se refiere a la figura de Olorún-Olofi, como dios creador; Orún, dios del sol, y Ochu, diosa de la luna (González-Wippler, 1990). La alusión a estos dioses, provenientes de la mitología afro, ponen de relieve la fijación del narrador en lo espiritual, por el respeto a todo lo que hace parte de la lógica de su entorno. Lo mitológico deviene en lo religioso, y esto último en prácticas que responden a necesidades humanas que se relacionan con lo cotidiano. Barnet, en su libro *La fuente viva*,⁶² expresa:

El mito en Cuba ha sido un factor realmente pujante en la formación de una conciencia cultural. De la maraña de mitos se puede separar un sistema de ideas con cuya ayuda nuestro pueblo ha podido interpretar los fenómenos naturales, los hechos políticos, y ha creado un fundamento para la anárquica fe en que descansan nuestros cultos populares... (2016: 165).

⁶² Este texto es parte de la edición preparada por Ayacucho, que en esta investigación se usa para el análisis de *Biografía de un cimarrón*. Sin embargo, Barnet aclara que el libro utilizado para tomar los artículos que acompañan la publicación es la segunda edición de 1998, preparada por la editorial Letras Cubanas.

El mito se erige como respuesta a los estímulos que el entorno genera desde diferentes direcciones. Piénsese en que el individuo en cautiverio, oprimido y marginado, deber resolver sus necesidades desde sus posibilidades inmediatas, dentro de las que sobresale una lógica de mundo amparada en los sistemas de creencias que por siglos han logrado satisfacer las inquietudes y adversidades que surgen. La mitología ofrece respuestas que otorgan sosiego a propósito de la experiencia. Los dioses, en medio del sistema religioso, explican el porqué de las cosas, organizan los eventos pasados, acomodan los presentes y proyectan los futuros. La población cubana se nutre de esto y, tal como lo expresa Barnet, quienes creen en dicha lógica divina actúan según el conglomerado de credos propios del sincretismo generado por el choque cultural dado en la Isla, que decanta en la tradicionalidad de los individuos inmersos en el contexto presentado en la obra.

Dentro de la cosmogonía del afro, la mención a seres de carácter superior, dioses, dice el personaje principal de la obra, enmarca una manera especial de entender la existencia. Claramente, al hacer alusión al plural del término, vemos que la perspectiva del protagonista del relato se familiariza más con el sistema religioso de origen yoruba, la santería, por la variedad de dioses, y no con el sistema católico tradicional de carácter monoteísta. Montejo reconoce el poder y rol fundamental de las deidades en el devenir del cosmos: “Ellos son los llamados a originar todos esos fenómenos que uno ve, que yo vide y que es positivo que han existido. Los dioses son caprichosos e inconformes. Por eso aquí han pasado tantas cosas” (Barnet, 2012: 11).

La organización sacerdotal yoruba, que también aparece en América, aunque con ligeras variantes, es determinante en el destino de los negros y en su conglomerado cultural. En Nigeria consta de tres grupos sacerdotales: en primer lugar hay un grupo sumamente centralizado y jerarquizado, los adivinos *Babalaô*, luego están los jefes de diversas cofradías, cuya autoridad no rebasa el marco de su propia cofradía, los *Babalarisha* (hombres) y las *Iyalorisha* (mujeres), y, finalmente, están los sacerdotes de las diversas sociedades secretas, cuyo papel es a veces más político que religioso, entre las cuales podemos mencionar las sociedades Ogboni, Oro, Sociedad de los muertos (*Egún*)

(Bastide, citado por Güerere, 1998). Como religión de origen africana, la yoruba media gran parte de las costumbres, rituales y pensamiento de los negros que llegaron a la Isla, e impone su sistema jerárquico de deidades y sus consideraciones. En la obra, el protagonista respeta la figura de Jesús, al igual que la tradición que hay a su alrededor. Pero, claramente, deja explícita, al menos desde su perspectiva, la supremacía de los dioses africanos (Tardieu, 1986). Montejo no es consciente del proceso de transculturación por el que pasó. Dicho concepto, como se conoce hoy día desde el estudio académico y sociocultural, dentro del contexto examinado, es difícil de percibir para quienes lo comparten, porque desde adentro cuesta lograr un estado de consciencia que permita analizar los resultados del entrecruzamiento cultural, sobre todo, siendo esclavo. Montejo habla de su experiencia y describe el entorno que vivió sin pretender un análisis científico. En su relato, él hace parte del paisaje y no es un evaluador del mismo.

Manifiesta Montejo: “Los dioses más fuertes son los de África. Yo digo que es positivo que volaban. Y hacían lo que les daba la gana con las hechicerías. No sé cómo permitieron la esclavitud” (Barnet, 2012: 11). Aunque en ocasiones sitúa a Jesucristo en la misma escala de la naturaleza, que para los afrocubanos es sumamente importante, deja claro que las deidades africanas están por encima de otro tipo de creencias. El narrador separa los elementos de cada religión, y sugiere que el dios español está en las casas de los amos, en las capillas, en el discurso de los sacerdotes y en el de algunos afrocubanos que cedieron a la influencia colonial. Por el contrario, para Montejo y sus pares, los dioses africanos están en las barracas, en la naturaleza, en la manigua, en su diario vivir, en el baile, en la música, en su color de piel, en sus intereses y en las respuestas que hallan, aparentemente, de forma más inmediata que por otros medios. La religión católica es lejana, sectaria y clasista, además de blanca y difusa; mientras que la afrocubana es cercana, mediata y hace parte de la cotidianidad del negro, de su entorno, de su cuerpo y de su espiritualidad. Esta es una religión oscura, pero legible para quien la conoce.

Montejo asegura que conoció la religión lucumí y la conga, y que la conga era la más importante: “En Flor de Sagua se conocía mucho, porque los brujos se hacían dueños de la gente. Con eso de la adivinación se ganaban la confianza de todos los esclavos”

(Barnet, 2012: 24). Atar, dominar, amarrar, persuadir, subyugar, someter o hacerse dueño de la voluntad de otra persona tiene que ver con una de las facultades que logra el poder de la magia a través de la religión. Cuando se usa el término embrujar se hace alusión a cualquiera de las acepciones anteriores, aclarando que, a quien se embruja, cae en una especie de influencia ajena a su voluntad en pro de la realización de alguna acción o sometimiento que, por convicción, interés o gusto personal, no realizaría. Motejo sabe muy bien del poder de las religiones cubanas y, por eso, en su discurso, aunque confirma lo que narra porque, en varias ocasiones, según él, fue testigo ocular, se mantiene al margen por respeto y precaución.

Durante el relato, el cimarrón profundiza un poco en las prácticas religiosas de los congos, lucumíes y, agrega a los católicos. Dice que los primeros para sus menesteres religiosos usaban a los muertos, *nkise*, y a los animales. Cuenta que elaboraban *ngangas*, cazuelas que se movían y que tenían poderes que usaban según fuera necesario. Arguye que los congos tenían una relación muy estrecha con el sol, y que era este muy importante para los hombres, como la luna para las mujeres. Narra, por ejemplo, una forma de brujería o de venganza que utilizaban los congos cuando alguien amenazaba su tranquilidad:

Ellos seguían a esa persona por un trillo cualquiera y recogían el polvo que ella pisaba. Lo guardaban y lo ponían en la *nganga* o en un rinconcito. Según el sol iba bajando, la vida de la persona se iba yendo. Y a la puesta de sol la persona estaba muertecita (Barnet, 2012: 25).

A este respecto, el movimiento del sol a propósito del transcurrir del día se convierte en un símbolo fundamental dentro de este tipo de prácticas. El día y la noche son tomados como metáfora de la vida y de la muerte, respectivamente, en alusión a los ciclos capitales que se asemejan a la naturaleza del tiempo en función de la luz del sol y de la oscuridad en la noche. El amanecer es el despertar, el nacer, el origen del ciclo; el meridiano se convierte en la parte más alta de la vida, la realización del hombre, el desarrollo total; la puesta de sol, la decadencia física y anímica, y la noche la muerte. Montejo no da detalles y, aunque juzga como asesinos a los congos que practican este tipo de brujería, también los justifica pues obran en defensa propia.

Sobre los lucumís, el cimarrón dice que son menos dados a la brujería que los congos. Asegura que los lucumís eran muy buenos en la adivinación, que estaban más ligados a Dios y a los santos y eran más tranquilos que los congos: “Lo sabe todo por los diloggunes, que son caracoles de África con misterio por dentro. Son blancos y abultaditos. Los ojos de Elegguá son de ese caracol” (Barnet, 2012: 25). La superstición da explicación a la posibilidad de saberlo todo. La adivinación se convierte en un poder de algunos miembros de la comunidad con dones especiales. Elegguá, como símbolo de la comunicación, abre y cierra puertas: “Es uno de los dioses más poderosos del culto (...) Se representa generalmente como una cabeza hecha de arcilla o piedra arenosa, con los ojos y la boca formados con caracoles marinos” (González-Wippler, 1990: 37). Asimismo, la connotación de lo bueno y de lo malo se pone de relieve. La magia buena o blanca, por un lado, y la magia negra, la mala, es relacionada con la brujería, la de los congos, la de los mayomberos. Montejo expresa sobre los lucumís que “le sacaban a uno hasta lo malo que uno hacía. Si había algún negro con lujuria por una mujer, el lucumí lo apaciguaba. Eso creo que lo hacían con cocos, obi, que eran sagrados” (Barnet, 2012; 25). Sostiene que los cocos le pertenecen a Obbatalá, padre de los dioses, a quien Olofi, para asegurar que los hombres no volvieran a destruir la vida sobre la Tierra, dio once mandamientos:

- 1) No robarás, 2) No matarás, excepto en defensa propia y para tu mantenimiento, 3) No comerás carne humana, 4) Vivirás en paz con tu prójimo, 5) No codiciarás las propiedades de tu vecino, 6) No maldecirás mi nombre, 7) Honrarás a tu padre y a tu madre, 8) No pedirás más de lo que pueda darte y estarás satisfecho con tu destino, 9) No temerás la muerte ni te quitarás la vida, 10) Enseñarás mis mandamientos a tus hijos, 11) Respetarás y obedecerás mis leyes (González-Wippler, 1990; 34).

La lógica en la disposición de los mandamientos demuestra por qué los lucumís, más allegados a Obbatalá, son pacíficos y se diferencian en gran parte de los congos. Los mandamientos también son muy similares a los profesados por la religión católica: abarcan varios de los aspectos de la vida del creyente y hacen énfasis en la obediencia, en la buena convivencia y en el respeto por las leyes divinas. La santería, como se vio en el capítulo tercero de esta investigación y se mencionó antes, se compone tanto de elementos de

religiones africanas, yoruba, sobre todo, como de los aspectos más sobresalientes de la religión católica.

A este respecto, la primera intervención de Montejo alrededor de los creadores del universo, y después de aludir a los dioses africanos, se inclina hacia la figura de Jesucristo, deidad impuesta a partir de la conquista y la colonia por parte de lo institucional. Expresa el narrador sobre el entramado dogmático con el que ha crecido: “La Naturaleza es todo. Hasta lo que no se ve. Y los hombres no podemos hacer esas cosas porque estamos sujetos a un Dios: a Jesucristo, que es del que más se habla. Jesucristo no nació en África, ese vino de la Naturaleza porque la Virgen María es señorita” (Barnet, 2012: 11). Aunque la lógica en la mención que hace Montejo es difusa según las credenciales judeo-cristianas, la alusión a la figura de Jesucristo es clara muestra del fuerte sincretismo que se propagó en la Isla, como “una mezcla curiosa de los ritos mágicos de los yorubas y las tradiciones de la Iglesia Católica. Todas las leyendas y los argumentos históricos que rodean la vida de Jesús, María y de los Santos Católicos, son de gran importancia para el santero” (González-Wippler, 1990: 13).

El sincretismo entre las dos prácticas genera la posibilidad de rastrear tanto de una religión como de la otra, y Montejo hace alusión a que varios negros dentro de los ingenios practicaban también la religión católica, especialmente los que vivían en las casas de los amos y tenían mayor consideración. Expresa el cimarrón que

esa la introducían los curas, que por nada del mundo entraban en los barracones de la esclavitud. Los curas eran muy aseados. Tenían un aspecto serio que no jugaba con los barracones. Eran tan serios que hasta había negros que los seguían al pie de la letra. Tiraban para ellos de mala manera. Se aprendían el catecismo y se lo leían a los demás. Con todas las palabras y las oraciones. Estos negros eran esclavos domésticos, y se reunían con los otros esclavos, los del campo, en los bateyes. Venían siendo como mensajeros de los curas (Barnet, 2012: 26).

En la cita anterior, la apreciación de Montejo sobre la doctrina católica no es muy positiva. Presenta con cierta desconfianza y desde la distancia la labor de los sacerdotes con los esclavos que eran aleccionados según las normas católicas. Montejo asegura que algunos sacerdotes eran “criminales. Gozaban de las blancas bonitas y se las comían. (..)

Ellos tenían un hijo y lo hacían ahijado o sobrino. Se lo escondían debajo de la sotana” (Barnet, 2012: 57). En los campos, el cura era una figura imponente y de cuidado. Ostentaba prestigio entre los españoles por su inclinación hacia la religión de la Corona, por ende, gozaba de privilegios para con los amos, los demás creyentes y también los negros. Aunque estos no fueran sus devotos, debían respetar su figura y obedecer aquello que dictaminaban; y, si exigían atender un parto relacionado con unas de sus relaciones fuera de su credo y cuidar una criatura, así debía hacerse. Además del “proyecto” evangelizador impuesto por la empresa colonial, este tipo de situaciones hizo que el catolicismo se acercara a los grupos de afrocubanos, y, aunque los que profesaban esta religión no eran muy bien recibidos en las barracas de negros, tenían cierta relación con sus familiares y allegados, lo que produjo la adherencia de algunas creencias. A pesar de esto, como sostiene Quiñones (2014), citando a Iznaga (1989), el negro en Cuba no fue muy cristianizado y en las plantaciones rara vez fue catequizado. El negro no hizo parte de un proyecto de nación, sino hasta cuando hubo aires de independencia hacia finales del siglo XIX. Por ello, en las plantaciones solo era contemplado como mano de obra y, fuera de estas, como una minoría muy por debajo de la categoría del español.

Aunque las religiones afrocubanas están compuestas por elementos culturales de origen africano y católico, y haya diferentes intenciones y procesos culturales difíciles de descifrar, es posible en algunos casos, diferenciar los preceptos, sistemas simbólicos y costumbres de cada práctica religiosa que la comprenden. El hecho de que algunos hablen de una mezcla, como lo hace González-Wippler (1990), responde, indiscutiblemente, al fenómeno de la transculturación. Sin embargo, dicha mixtura, para lo referido por Montejo, se puede explicar a través de una pericia del afrocubano para poder celebrar sus fiestas y honrar a sus dioses sin ser perseguidos, señalados o castigados. Montejo, claramente, en su discurso habla de esto. Por ejemplo, la fiesta de San Juan para los católicos, que se celebra en junio, para el santero se hace en honor a Oggún, dios de la guerra (Barnet, 2012), claro está, aunado a la disposición que da lo institucional por su creencia católica. Así, mientras los españoles y la comunidad catolizada festejaban a su santo, los cubanos que mantenían las creencias africanas festejaban el suyo. Por ejemplo, Montejo menciona la situación de

Remedios, en donde “Todas las casas tenían altares con santos hembras y machos” (Barnet, 2012: 99), y para la Semana Santa, había una serie de particularidades que hacían de esta semana algo especial, tanto en lo decorativo y lo idiosincrático, como en lo supersticioso desde la religión católica:

Se pasaba casi toda la semana con luto, muy serios y callados. No le permitían a nadie entrar al pueblo a caballo y mucho menos ponerse espuelas. Esos días eran de recogimiento. El Jueves Santo no se podía barrer la casa, porque los blancos decían que era lo mismo que barrerle la cabeza a Dios. No se podía uno bañar con agua, porque el agua se volvía sangre ¡Para qué contar! No se mataban puercos. Era el luto de ellos, de los blancos, y decían que el que los [los mataba y] comía era un pecador y merecía castigo (Barnet, 2012: 99).

Pese a que Montejo muestra respeto hacia las creencias tanto de su gente como las de los blancos, deja absolutamente claro que lo más relevante para él, dentro de su manera de leer el mundo y de percibir las relaciones humanas y de la naturaleza, es la libertad. Dice claramente que había nacido para ser cimarrón y que siempre estuvo en contra de la esclavitud. Para él, el concepto de libertad tiene un valor significativo dentro de un contexto en el que la opresión y el sometimiento eran naturales desde la perspectiva de quien ostentaba poder: el español, el blanco. La idea de libertad es tan grande que se sobrepone, por ejemplo, a las doctrinas y enseñanzas infundidas por los sacerdotes católicos, puesto que, cuando Montejo está en el monte, fugitivo, habla de la protección del Ángel de la Guarda como lo más importante en la vida de un hombre, por encima del alma y del corazón. No obstante, cuando se apela a la posibilidad de volver a la esclavitud, el cimarrón deja claro que sobre su libertad no hay un factor que tenga más relevancia para él: “La verdad es que yo no confío ni en el Espíritu Santo. Por eso de cimarrón no estuve con nadie” (Barnet, 2012: 42).

En la obra, la lucubración dialógica de Montejo se encamina hacia la narración de sus experiencias en donde lo espiritual y religioso son ejes transversales en la tradición cultural del pueblo al que pertenece, pero, también, funciona como registro que cuestiona los poderes de los dioses africanos por no actuar en pro de la libertad de sus gentes. Montejo se inquieta por la permisibilidad de la esclavitud y repara, de cierta forma, en el hecho de que los dioses africanos no actuaron a favor de la liberación de su pueblo. El

narrador no solo cuenta su perspectiva de mundo sobre el orden de los elementos de la naturaleza y del porqué de sus fenómenos, sino que es consciente de que tal poder de elaboración pudo, en la medida del interés y de las posibilidades, haber actuado en contra del flagelo que gran parte de la población africana vivió en Cuba y en otras latitudes. Para el cimarrón hay desconcierto en la lógica que explica la realidad del cautivo, y analiza el porqué de la sumisión, aceptación o razón de la esclavitud desde las posibilidades de los dioses. Como las respuestas son exiguas, considera una explicación desde su acervo cultural, la que fue aprendida desde su contexto:

Para mí que todo empezó con los pañuelos punzó.⁶³ El día que cruzaron la muralla. La muralla era vieja en África, en toda la orilla. Era una muralla hecha de yaguas y bichos brujos que picaban como diablo. Espantaron por muchos años a los blancos que intentaban meterse en África. Pero el Punzó los hundió a todos. Y los reyes y todos los demás, se entregaron facilito. Cuando los reyes veían que los blancos, yo creo que los portugueses fueron los primeros, sacaban los pañuelos punzó como saludando, les decían a los negros: “Anda, ve a buscar pañuelo punzó, anda”. Y los negros embullados con el punzó, corrían como avejitas (sic) para los barcos y ahí mismo los cogían. Al negro siempre le ha gustado mucho el punzó. Por culpa de ese color les pusieron las cadenas y los mandaron para Cuba. Y después no pudieron volver a su tierra (Barnet, 2012: 12).

La elucidación de Montejo, lindando con la comedia, hace referencia al gusto excesivo de los negros por el color rojo, y, aparentemente, pone de relieve la ingenuidad e inocencia que se denota en el relato. En este no se tiene en cuenta la historia detrás del comercio de esclavos en el que la fuerza y la violencia fueron las vías de hecho en el drama que por siglos vivieron millones de africanos y sus descendientes, como se observa en la gran obra de Isaacs, *María* (1867), cuando uno de sus personajes de ascendencia afro relata cómo fue puesta en cautiverio. Drama que también se narra de forma magistral en la obra de Zapata Olivella, *Changó, el gran putas* (1983), en donde, por medio de una prosa fabulosa, el autor recrea el periplo por el que pasan los africanos en el traslado de su natal continente a las tierras inhóspitas de una colonia recién fundada. Motejo, quizás, hace parte de una cuarta o quinta generación de afros nacida en Cuba, y las historias de los traslados

⁶³ Rojo muy vivo. Se deriva de la palabra *ponceao*, una amapola silvestre de color rojo muy vivo.

oceánicos que hicieron los primeros cautivos quedaron en el pasado, se han tergiversado o se han reprimido.

En las palabras de Montejo se observa la fijación constante en el tema de la esclavitud, en el deseo de libertad y en el señalamiento directo hacia el blanco en su papel como captor. El hecho de que Montejo haya sido esclavo fugitivo demuestra el rechazo total hacia el cautiverio y todo lo que significa el yugo de las cadenas, la sumisión y la obediencia. Montejo es un personaje rebelde pero recatado y crítico. A pesar de que lee muy bien la situación de su pueblo a propósito del blanco, habla sin resentimiento e ilustra un panorama social muy ceñido a la realidad cubana en la que se convierte, gracias a la intermediación de Barnet, en el representante de un conglomerado de gente que vivió la esclavitud y que añoró la libertad.

5.2.2. La cotidianidad y la magia

“Los barracones eran un poco húmedos, pero así y todo eran más seguros que el monte; no había majases”.

(Barnet: 2012: 48)

Montejo cuenta la vida en los barracones. Describe el espacio, las dinámicas internas y hace comparaciones con otras viviendas de esclavos y con otros contextos, con lo que sabe de África y con lo que escucha o se cuenta de China. Narra los pormenores del día a día y expone aspectos sobre higiene, enfermedades, dotación y relaciones humanas. Los juegos y la manera de alimentación entran dentro de su descripción; habla de los cochinitos, de los conucos y de cómo se divertían mientras no estaban en los campos de trabajo.

Dentro de las tradiciones contadas por Montejo están los juegos de cartas, las fiestas, que se llevaban a cabo los domingos, y los bailes. Uno de los bailes recordados por el cimarrón es el maní, una danza africana muy violenta en la que, al son de los tambores, los hombres adultos daban vueltas y tiraban golpes a quienes también bailaban: “Los maniceros hacían una rueda de cuarenta o cincuenta hombres solos. Y empezaban a dar

revés. El que recibía el golpe salía a bailar” (Barnet, 2012: 22). La particularidad del baile, además de lo peligroso que podía resultar por generar lesiones considerables, estaba, según Montejo, en que se acudía a la brujería para que los golpes fueran más fuertes: “Para que los golpes del maní fueran más calientes, se cargaban las muñecas con una brujería cualquiera” (Barnet, 2012: 22). Montejo no especifica el tipo de brujería que se llevaba a cabo. No obstante, deja ver que la carga simbólica de la brujería en la cotidianidad de las prácticas humanas tiene un valor especial. La brujería otorga poder. Quien la usa sabe y está convencido de que tiene un instrumento a favor que actúa en pro de sus intereses. En el baile, a la hora de dar un golpe, la idea de usar brujería es aceptada por consenso, y, por consenso se acepta que quien acude a la magia y al poder de los sortilegios cuenta con un valor agregado, a diferencia de quien no. Hay una certeza y confianza en el agregado que ofrece el poder de los santos por medio de la religión.

En la obra, Montejo hace una alusión especial a un juego que es de tradición africana y tiene relación directa con la magia y lo religioso: el juego de mayombe. Lo describe de la siguiente manera:

Se ponía una nganga o cazuela grande en medio del patio. En esa cazuela estaban los poderes: los santos. Y el mayombe era un juego utilitario. Los santos tenían que estar presentes. Empezaban a tocar tambores y a cantar. Llevaban cosas para las ngangas. Los negros pedían por su salud, y la de sus hermanos y para conseguir amorío entre ellos (Barnet, 2012: 19-20).

El juego del mayombe, según el mismo narrador, es un juego amarrado a la religión. Dentro de la tradición afrocubana cuando se alude a “juego” ligado a una práctica mágica, se está haciendo alusión, precisamente, a la puesta en escena de manifestaciones culturales de carácter mágico, y no significa en todos los casos que se lleve a cabo por diversión. Fernando Ortiz (1917) habla de la relación que hay entre el término mayombe y la brujería, puesto que, en algunos grupos específicos de africanos, a los brujos se les reconoce como mayomberos.⁶⁴

⁶⁴ “A los brujos se les conoce por otros varios nombres, además de éste que es el más usual. Se le llama *brujero*, *babalá*, *ulué*, *mayombero*, etc. El primero quiere decir hacedor de brujería. *Babalá* es una palabra yoruba, compuesta de las dos *baba-nla*, que significa *abuelo* ó *patriarca*. De las varias categorías del sacerdocio yoruba, la primera, consagrada á *Ifá*, recibe el nombre especial de *babalawo*.

En los barracones la creencia en los poderes de los santos era tan fuerte que hasta los blancos buscaban sus beneficios. Había tambores, trabajo de brujería y *enkangues*, trabajos con tierra de cementerio. Cuando los amos castigaban a algún negro, por medio del juego mayombe estos se desquitaban. Este artilugio ofrece posibilidades tanto de diversión, según Montejo, por aquello de jugar con el azar y el destino, como de sortear las vicisitudes adversas que viven los esclavos dentro de los ingenios. La magia en este caso ofrece la posibilidad de redimir el estado de esclavitud y de violencia por el que pasa el negro. Los elementos de la religión dan la opción de hacer, en un contexto en el que las posibilidades humanas y materiales se reducen al deseo del amo, que decide el devenir de su grupo de esclavos, los trabajos y castigos. El trato hacia este grupo humano era denigrante. Su comercio, como dice Montejo, era como la venta de cochiniticos, y quien no obedecía a las órdenes impuestas en los ingenios sufría correctivos con el objetivo de que no volviera a cometer faltas y como ejemplo para los demás. La magia, entonces, representa en el juego mayombe algo más que una actividad lúdica de esparcimiento y cultura. Significa la posibilidad de acarrear protección por parte de los santos, bienaventuranza y venganza. Las *ngangas* son tan poderosas que generan un respeto especial dentro de las creencias de la santería.

La cazuela, para suplir las necesidades de quien acude a sus poderes, debía contar con una serie de elementos de carácter especial y valores mágicos, que tienen un significado diferenciado dentro del sistema de creencias de la santería. Por ejemplo, en palabras del narrador, esta debe llevar pata de gallina,⁶⁵ como también tierra del *enkangue*, para escarmentar al amo:

con esta tierra resolvían lo que querían. Y el amo se enfermaba o pasaba algún daño en la familia. Porque mientras la tierra esa estaba dentro de la cazuela el amo estaba apresado ahí y ni el diablo lo sacaba. Esa era la venganza del congo con el amo (Barnet, 2012: 20).

Ignoro el verdadero origen de la voz *ulúe*, no citada por A. B. Ellis, ni por los otros escritores mencionados. No obstante, salvo mejor parecer, es posible derivarla también del lenguaje nago; de las voces *olú*, que quiere decir *jefe*, y *we*, que se significa limpio, adornado; de modo que *ulúe* equivaldría a *jefe adornado*, ó sea distinguido. Esta etimología parece armonizar con la aplicación preferente de la voz *ulúe* á los brujos jefes de cofradías.

Mayombero es palabra derivada de Mayombe, cuyo significado ya conoce el lector” (Ortiz, 1917: 197-198).

⁶⁵ “... una yerba hecha con paja de maíz” (Barnet, 2012: 20).

La descripción que hace Montejo de la cazuela es superficial, pero da a entender de qué trata y cuál es el poder de alcance para quienes acuden a los santos que hacen parte de ella. El poder de los santos o dioses africanos con los que se llevó a cabo el sincretismo religioso actúa en función de intereses particulares por parte de los afrocubanos que acuden a ellos. La *nganga* que se usa en el juego mayombe termina siendo un medio de acción religioso con el que el individuo contaba a favor de la salud, el bienestar y el amor.

Cito textualmente la investigación de Lydia Cabrera, que expone cómo se realiza una *nganga*, en donde destaca que el saber en lo concerniente al apoderamiento de un muerto fue importado desde Angola:

«El muerto cierra un pacto con el vivo y hace todo lo que el vivo le manda.» «Nganga quiere decir muerto, espíritu.» «Nganga es lo mismo que Nkiso, que Vrillumba. espíritu del otro mundo.» «Misterio.» «Y para que un hombre pueda ser lo que se llama un brujo de verdad, malo o bueno, Nganga Trr/ambí o Nganga Ndokí y hacer las cosas que hacen los brujos, tiene que ir al monte y al cementerio: tiene que ser dueño de una nganga, de un muerto.» Y debe ante todo «saber llamar», invocarlo. En el cementerio están los restos, y al monte, a los árboles, va el espíritu del que se ha desencarnado, como dicen los espiritistas. Cementerio y monte son equivalentes y se complementan; en uno y otro están los fúmbis y las fuerzas que serán los invencibles ejecutores de las obras, buenas o malas, que acometa el hechicero (2016: 117).

Cabrera (2016) aclara que las fuerzas “sobrenaturales” que comprenden las cazuelas son también llamadas prendas o *inkiso*, y en estas se juntan los huesos, troncos, plantas, tierras, piedras, animales y demás amuletos que hacen parte de la preparación mágica. Es en este ecosistema de variedades naturales y esotéricas en donde vive el muerto que es invocado, al que se le alimenta con sangre para que actúe en función de quien lo ha llamado. La *nganga* es de carácter personal, privado y único, por tal razón, el santero es celoso con su cazuela. El espíritu del muerto es el que otorga su poder. El muerto debe ser seleccionado con cuidado, con antelación y sabiduría: “los kiyumbas predilectos son los pertenecientes a personas muy violentas, especialmente los de criminales y los de locos, pues, por lo general, los propósitos del mayombero son cometer acciones de muerte y destrucción” (González-Wippler, 1990: 132). Si el santero dueño de la cazuela lo determina, esta puede ser heredada a algún iniciado que esté bien apadrinado y pase por

una preparación especial en la que sepa dominar los elementos del monte y demás amuletos que hacen parte de sus ingredientes (Cabrera, 2016).

Con la *nganga* está el poder de las plantas, del monte, de los animales, de toda la naturaleza, y también de los santos, los muertos y los vivos. Esta es un instrumento de mucho poder que conlleva una responsabilidad grande y que tiene un gran significado dentro del sistema simbólico de la santería. En la narración de Montejo es tan relevante para quienes comparten el espacio en los barracones que esta se convierte en una vía de hecho, de sanidad y protección. Montejo conoce el valor de la cazuela y su poder, por eso la respeta y la presenta como una herramienta que otorga posibilidades, salidas y remedios.

Dentro del sistema de creencias de la santería, los muertos son presentados como entes sobrenaturales que cuentan con poderes especiales: dominan los poderes de la naturaleza, son la conexión entre “sobrenatural” y lo terrenal, tienen conocimiento sobre el estado final del ser humano y son el puente entre la vida y la muerte. Lydia Cabrera (2016) asegura que en el imaginario colectivo del afrocubano los muertos tienen un papel irremplazable, puesto que consideran que sus espíritus andan en todas partes y comparten todos los espacios con los vivos. Además, creen que todo cuanto pasa tiene que ver con su influencia al igual que la de los santos. Estos, como se dijo antes, son requeridos para los hechizos y los trabajos tanto en el Mayombe como en el Palo de Monte. Según Montejo, las prendas tienen poderes y logran realizar casi todo lo que su dueño les demanda. Podría decirse que estas son el equivalente en la brujería tradicional al caldero de la bruja pagana que vuela en escobas y ha pactado con el diablo, o al altar en el que se da cita con Satanás para hacerle honores, recibir sus poderes y llevar a cabo sus artilugios. En las dos apelaciones referidas los instrumentos comparten características similares: cazuelas o calderos, la *nganga* según Montejo; amuletos mágicos, es decir, resignificados de acuerdo con alguna propiedad especial; plantas, animales e invocaciones a espíritus de naturalezas disimiles, por lo general, dañinos en función de los objetivos buscados. Claro está, la concepción de cada método artificioso dista sobremedida en usos, significados y realidades dentro de los contextos en que son usados y contemplados. Medir las dos formas de concebir la magia con el mismo racero sería un error por las consideraciones propias de

cada caso y por la perspectiva cultural que tiene cada grupo humano que se ha acercado a la brujería concebida desde Europa o a la santería para aplicarlas, combatirlas o estudiarlas.

Continuando con el tema de la cazuela, Según Montejo, para su preparación hay que tener en cuenta varios elementos, factores y conocimientos, lo que demuestra un saber amplio y específico del tema por parte del informante, lo que no ocurre con las apreciaciones sobre los agregados culturales propios del catolicismo. Expone el cimarrón:

Los congos, cuando caía un rayo, se fijaban bien en el lugar; pasados siete años, iban, excavaban un poquito y sacaban una piedra lisa para la cazuela. También la piedra de la tiñosa era buena por lo fuerte. Había que estar preparado al momento que la tiñosa fuera a poner los huevos. Ella ponía dos siempre. Uno de ellos se cogía con cuidado y se sancochaba. Al poco rato se lleva al nido. Se dejaba ahí hasta que el otro huevo sacara su pichón. Entonces el sancochado, seco así como estaba, esperaba a que el *aura tiñosa* fuera al mar. Porque ella decía que ese huevo iba a dar un pichón también. Del mar traía una virtud. Esa virtud era una piedrecita arrugada que se ponía en el nido al lado del huevo. La piedrecita tenía un brujo muy fuerte. A las pocas horas salía el pichón del huevo sancochado. Eso es positivo también. Con esa piedrecita se preparaba la prenda; así que no era de jugar el asunto (Barnet, 2012: 89).

La fórmula de Montejo limita entre la santería y la superstición de origen católica. No obstante, si se observan los documentos de carácter teórico que se ocupan de estudiar, analizar y presentar los elementos más relevantes de la santería, se hallan versiones similares a propósito de la preparación de estos artefactos de magia y poder. González-Wippler (1990) expone dentro de su obra la fórmula, o más bien el paso a paso, para la preparación de una *nganga*; y en esta, varios elementos, método y conocimientos coinciden. González-Wippler (1990) habla de la luna, de la exhumación de un cadáver, de un ritual, de planeación exhaustiva, de cirios, mantas, pólvora, pactos y compromisos, entre otros detalles y elementos propios de la naturaleza, como plantas y animales. El mayombero considera que su *nganga* es un universo pequeño, un mundo o un sistema independiente que tiene fuertes relaciones con el más allá, y que puede realizar acciones dentro de lo terrenal. El cimarrón exhibe la prenda como una ventana hacia otros mundos, hacia otras posibilidades. El espíritu del muerto que la habita ofrece unas posibilidades diferentes a las que el hombre logra por sus medios humanos y materiales. No todos los

miembros de la comunidad tienen la capacidad, el conocimiento y la destreza para preparar una *nganga* y suplir necesidades con ella. Montejo, además del respeto con que la expone, la presenta como algo cotidiano dentro la cultura de los afrocubanos y señala constantemente su naturaleza mágica y omnipotente.

Continúa Montejo con la explicación de la preparación de la prenda, la cual, después de desenterrada, es llevada a la casa del brujo, colocada en un rincón y alimentada por medio de otros ingredientes. La descripción del narrador dista de la influencia cristiana en la que luego hay un acercamiento a las consideraciones del aquelarre y vuelve a declinarse hacia las costumbres y creencias afrocubanas, en las que intervienen poderes de elementos de la naturaleza como plantas y especias, además de ingredientes con valor agregado dentro de la connotación de la santería: “Se le daba pimienta de Guinea, ajo, ají guaguao, la cabeza de un muerto y una canilla tapada con un paño negro. Ese preparado del paño se ponía arriba de la cazuela y ... ¡cuidado el que mirara para ahí!” (Barnet, 2012: 92). Según Montejo, con todos estos preparativos y la alimentación adecuada, la cazuela se convertía en un portento poderoso, tanto es así que aseguraba la resolución de cualquier trabajo. Expresa el cimarrón: “Yo vide hacer trabajos con eso, terribles. Mataban gente, descarrilaban trenes, incendiaban casas, bueno...” (Barnet, 2012: 92). En la obra propuesta por Barnet, el testimonio del informante es la garantía tajante de las alusiones específicas que hace alrededor de las prácticas mágicas. Y queda en consideración del lector la responsabilidad de creer ciegamente en las palabras de Montejo y su experiencia, o dar espacio a la superstición como fuente de las historias narradas. A este respecto, al analizar los testimonios de otras voces sobre el poder de la magia desde los sistemas religiosos y de creencias afrocubanos, hallamos que la dinámica discursiva de quien se refiere a un artilugio es muy parecida a la de Montejo, por no decir que la misma, como se observa en la obra de Serafín Quiñones (2014).

En la época que vivió Montejo como cimarrón en los montes de Cuba, en los espacios político y culturales de la nación en los que se discutían los derechos de los negros en contraposición con las arbitrariedades de la legislación española, se dieron momentos trascendentales que actuaron en función, en un principio, de la represión y de la

extirpación de las costumbres afro, y en segundo lugar, en pro de la revolución, la libertad y el fortalecimiento del patrimonio cultural de los grupos étnicos violentados y marginados de la Isla. En el primer momento al que se hace alusión, la población afro sufrió siglos de explotación y esclavismo, duros castigos e inclementes trabajos en las plantaciones. Por ejemplo, las mujeres soportaron innumerables violaciones y atropellos inhumanos que permitieron “sostener el despliegue de la modernidad burguesa esclavista que se instauró en la Cuba en el siglo XIX” (Quiñones, 2014: 7). El afro, hasta cierto punto, estaba sometido y no había habido indicios considerables de una rebelión que pusiera en peligro el *statu quo* colonial. No obstante, cuando el gobierno nacional puso en práctica el 9 de diciembre de 1884⁶⁶ una prohibición en detrimento de los cultos afro, se produjo el segundo momento:⁶⁷ una serie de disgustos e indignaciones por parte de las organizaciones fraternales africanas que, como eje de resistencia, específicamente, con el caso específico de la Sociedad Secreta Abacúá, se consolidaron como barrera de oposición en contra del remarcado racismo que había en la Isla:

Frente a todo ese mundo que estaba destruyendo el subyugante y fascinador avance de la modernidad capitalista, la fraternidad abacúá se posicionó beligerante y ferviente, resguardando, con vidas de por medio, el valor de sus fuentes patrimoniales, estableciendo alianzas con aquellos poderes establecidos que les permitiera hacer frente a la arremetida implacable o ampliando su asociatividad más allá de las férreas barreras de los conflictos raciales que atravesaban de arriba hacia abajo a la sociedad cubana. Pocos, como los más lúcidos entre ellos, junto a paleros y santeros, comprendieron la profundidad del desafío que desde fines del siglo XIX estaban implicando las nuevas políticas coloniales para el mundo de vida popular del cual ellos formaban parte (Quiñones, 2014: 12-13).

El papel del palero, el santero o el ñañigo, es decir, de los agentes acreedores del conocimiento tradicional y secreto de los cultos religiosos de origen africano, se convierte en un medio de resistencia en un contexto violento, opresor y marginal. La brujería como fuente de poder actúa en pro de los ideales del pueblo que la practica. Primero, el negro de

⁶⁶ Aunque para la época en Cuba ya se había abolida la esclavitud, 13 de febrero de 1880, Montejo hacía poca alusión a los temas políticos y no se inmiscuía lo suficiente en dicho tópico, además de que estaba en la mayoría del tiempo en ciudades o pueblos alejados de la Habana que era el epicentro de dichas confrontaciones.

⁶⁷ La prohibición de “los cabildos de nación salieran a la calle el Día de Reyes, y cuatro años más después, el 4 de abril de 1888, cuando los obligó a transformarse en cofradías católicas” (Quiñones, 2014: 8).

nación, que no desiste de su idea de abandonar sus raíces y de acoger las impuestas, busca de todas las formas posibles mantener vivas las tradiciones de sus ancestros, no solo porque tienen una conexión directa con África como tierra natal, sino, además, porque dichas prácticas son dadoras de confort, respuestas y herramientas para sobreponerse a las vicisitudes del contexto. En segundo lugar, el afrocubano se apropia de las costumbres africanas, en general, porque nace en ellas, crece dentro de su sistema de creencias y en su lógica, y se identifica con sus antepasados y su pueblo, y porque también está en una condición desmejorada a propósito de la explotación y la segregación que vive. De esta manera, con el paso de los siglos, como lo muestra Montejo en su discurso, se puede observar cómo las costumbres de carácter africano y las prácticas de singularidades mágicas se yerguen como tradición y como respuesta de un pueblo que busca mantenerse en pie frente a las adversidades:

En disimulada, encubierta resistencia al ‘narcótico’ religioso esclavista, el africano esclavizado se las arregló para mantener vivos sus dioses y sus creencias, como vivos permanecieron en sus memorias, alimentando la nostalgia, los mitos y las leyendas en que se asentaban los sólidos valores ontológicos, filosóficos y éticos de sus culturas, así como concepciones del mundo, de la vida y de la muerte también muy sólidos. En sus ritos, sus danzas y sus conjuros, el negro africano trasplantado a América encontró la vía para la afirmación de una identidad cultural y cohesividad social que el cristianismo le negaba (Quiñones, 2014: 92).

Dentro de las organizaciones abacú, ⁶⁸ Quiñones (2014), citando a Carbonell (1961), habla de una serie de juegos que se llevaban a cabo tanto para la diversión y la consolidación de conocimientos, como para combatir la esclavitud. Entonces, la afirmación de que el objetivo político primara en el vademécum de la organización es débil, por lo que Quiñones se inclina hacia una organización ritual en la que lo esencial es el componente “mítico, sensorial y energético que define a cualquier hermandad ritual” (2014: 15). En este sentido, los abacú sí hacen su papel político, pero de una manera indirecta, y es por

⁶⁸ “En aquellos tiempos el abacú era una cosa muy seria y para ingresar en una potencia había que tener conceptos claros de hombre completo: ser benévolo, sensato, cariñoso, cuidar mucho a las madres, a la señora, a los hijos y a toda la familia. Respetar a los hombres en la calle, principalmente a los hermanos de sacramento”. (Quiñones, 2014: 47). “El abacú es una sociedad para si usted se enferma, o tiene una novedad en su familia, ayudarlo. Una sociedad para la ayuda y el socorro entre hermano. Eso es el abacú” (Quiñones, 2014: 50).

medio de la resistencia, al mantener vivas las costumbres ancestrales de la población afro, que se oponen a las violencias de las iniciativas defendidas por las instituciones dominantes.

Montejo, en su discurso, hace alusión a uno de los juegos relacionados con la magia y el poder de la brujería, la quimbumbia, con los que se entretenían los negros en los barracones. En este se sembraba una mata de plátano para ver qué brujo tenía más poder y hacía parir primero a la planta:

dos grupos de negros brujos se dividían para porfiar. Sembraban, bien sembradita, una mata de plátanos en el centro del círculo. Entonces cada brujo le iba haciendo trabajos a la mata para que pariera. Pasaban frente a ella y se arrodillaban, le sonaban tres o cuatro buches de aguardiente, y el que lograra que la mata pariera, ahí mismo ganaba (Barnet, 2012: 97).

Esta práctica parece una anécdota más de las contadas por Montejo. Se expone lo sucedido, pero no se certifica el acontecer de los hechos. El narrador habla de que esto se debe al poder de quimbumbia, que viene siendo un equivalente de la brujería practicada por los individuos más poderosos de los grupos étnicos de ascendencia africana. No obstante, en la obra de Quiñones (2014), a propósito de la organización fraternal de los abacué se hace alusión al mismo evento a partir del testimonio de Juan Manuel, un integrante de la fraternidad que dice haber visto viejos abacué comer plátanos que sembraban una hora antes: “sembraban la cepa ahora y dentro de una hora se estaban comiendo los plátanos” (50). La relación es estrecha con la narración de Montejo, pero el personaje principal de la obra de Barnet no da detalles sobre la situación narrada. Lo que sí deja claro todo el tiempo es que el poder de los hombres que hacían gala de los conocimientos brujeriles era de una supremacía y una potencia tal que eran capaces de realizar cosas sobrenaturales. De la misma manera, expresa Juan Manuel en la anécdota que cuenta sobre el poder de sus ancestros:

Yo los vi hacer cosas que ahora no las veo. Yo vi a mi abuelo hacer caminar un cajón dentro de un cuarto, y él sentado temblando con su cazuela. Usted se podrá imaginar que con aquellos hombres no podía uno andarse con boberas (Quiñones, 2014: 50).

Juan Manuel es contemporáneo de Esteban, nace en 1879, pero habla de los poderes mágicos que su abuelo obtenía por medio de su cazuela. Como en el discurso de Montejo, queda claro que dichas prácticas culturales de origen africano van desapareciendo o se van perdiendo del panorama social, lo que dificulta realizar un seguimiento mucho más claro y objetivo de los elementos, particularidades y raíces del tipo de magia que se describe. Pero, lo más relevante es que estas prácticas o juegos, como se denominan dentro del contexto específico, sirvieron para mantener vivas la idiosincrasia de los grupos étnicos transportados a Cuba, lo que funcionó como medida de resistencia a la opresión eurocentrista.

En la obra, Montejo habla también de cómo criar o engendrar un diablillo. Para los santeros y las creencias africanas, esto es posible. El mismo cimarrón asegura haber criado uno, según la enseñanza de un viejo congo del ingenio Timbirito. Según Montejo,

se coge un huevo de gallina con miaja; tiene que ser con miaja, porque si no, no sirve. Se pone al sol dos o tres días. Después que está caliente se mete debajo del sobaco tres viernes seguidos. Y al tercer viernes nace un diablillo en lugar de un pollito. Un diablillo color camaleón. Ahora, ese diablillo se mete en un pomito chiquito y transparente, para que se vea para adentro, y se le echa vino seco. Luego se guarda en el bolsillo del pantalón... (Barnet, 2012: 91).

El diablillo es una especie de genio o mago que funciona como amuleto y que tiene una serie de poderes “sobrenaturales” que trabajan en función de las órdenes de su dueño o creador. En los documentos de carácter teórico como el de Lydia Cabrera y Fernando Ortiz se habla de los diablillos como representaciones de deidades y espíritus malignos que se llevan a cabo en las fiestas y ceremonias religiosas. Lo expuesto por Montejo limita con la superstición, pero él asegura haberlo hecho: “Aprendí a hacer el diablillo, a criarlo y todo” (Barnet, 2012: 90). No obstante, no da detalles de lo que pudo haber conseguido gracias a sus poderes. La versión queda despersonalizada cuando habla de la manera de deshacerse del diablillo, hablando de “el brujo”, y no de sí mismo: “Entonces se lleva al río por la noche y se tira allí, para que la corriente lo arrastre. Eso sí, el brujo que lo lleva no puede pasar por ese río otra vez” (Barnet, 2012: 91). Puede que haga alusión a que un brujo con poderes especiales es quien se debe deshacer del diablillo y no quien lo posee, pero esto no se aclara en ninguna parte de la obra. El testimonio de Montejo queda siempre en lo

superficial, como si contara algo que ha oído o que sabe que se puede hacer o se ha hecho, según las creencias africanas, pero que no ha percibido ni realizado personalmente. El “es positivo porque yo lo vide” se transforma en “es positivo porque así es”. Entonces, la referencia al diablillo, un ser minúsculo con cola, color camaleónico, carácter especial y poderes sobrenaturales queda en una versión mucho más cercana de lo supersticioso que de lo posible.

Montejo alude también al chicherekú, según él, un conguito de nación que no hablaba español:

Un hombrecito cabezón que salía corriendo por los barracones, brincaba y le caía a uno por detrás. Yo lo vide muchas veces (...) La gente le salía huyendo, porque decía que era el mismo diablo y que estaba ligado con mayombe y con muerto. Con el chicherekú no se puede jugar porque hay peligro (Barnet, 2012: 24).

Los chicherekú, según Lydia Cabrera, son una especie de muñeco que los lucumís elaboran con madera de palo ramón, cocuyo, jobo o matangbro, y que son de la misma familia de los nkísí-maiongo de los mayomberos, que “caminan de noche y van a hacer maldades por cuenta de sus dueños” (2016: 356). Son una especie de servidores mágicos de quien los fabrica.

Por otro lado, dejando de lado la elaboración de “marionetas”, la creación de diablillos y de otros servidores mágicos, Montejo habla de una manera de “refrescar” que él aprendió durante su vida denominada por él como las latas de carbón:

Nada más hay que coger una lata grande de aceite de carbón y llenarla de yerbas y agua. Esas yerbas se consiguen en los jardines de la gente rica. Se mezclan todas, la albahaca, el apasote, el piñón de botija, se meten en la lata con un poco de azúcar y sal. Se lleva la lata a una esquina de la casa y a los dos días se riega por todos los rincones. El agua coge peste pero refresca (Barnet, 2012: 94).

Los ingredientes de la pócima son, precisamente, plantas que se relacionan con la buena suerte, la limpieza y las contras. La albahaca sirve para despojar y santiguar de las malas influencias, contra el mal de ojo y para alejar los espíritus malos. El apasote, cuyo dueño es Babalú Ayé, sirve para purificar las casas, para amarrar las “lenguas indiscretas” y limpiar. El piñón de botija, perteneciente a Elegguá y Changó, protege contra los ataques

de los brujos, aleja los espíritus e inmuniza de posibles daños (Cabrera, 2016). Los refrescamientos buscan, sobre todas las cosas, librar a quien los usa de posibles males, hechizos y malos espíritus.

5.2.3. La superstición

“El que no cree en milagros hoy, cree mañana. Pruebas hay todos los días. Unas más fuertes que otras, pero todas con razón”.
(Barnet, 2012: 96)

Dentro del testimonio de Montejo y su versión de la realidad de la Cuba que él experimentó, la superstición⁶⁹ tiene un papel fundamental. Las historias sobre los muertos, los espíritus y el demonio juegan un rol en la consideración de la brujería y en todo lo que hay a su alrededor. La consciencia colectiva, o imaginario colectivo, como propuso Edgar Morin (2005), para referirse al conjunto de símbolos y mitos que mediatizan el comportamiento telúrico-religioso de una comunidad, asimila una serie de historias que hacen parte del folklor cultural, que se convierten en versiones creídas y aceptadas como verdades y, luego, son defendidas por la población que las comparten. De igual forma, esto condiciona las creencias, los hábitos y las realidades aceptadas por el grupo humano en el que yerguen, se desarrollan y se transfieren. El día en el que se realiza un hechizo, la hora, el lugar, los elementos que intervienen deben cumplir con una serie de características para que el propósito se lleve a cabo; de no ser así, se pierde el esfuerzo o el resultado del artilugio no suele ser el mismo.

Montejo habla, por ejemplo, de que el día martes es el más propicio para la realización de hechizos: “Lo bueno es hacer todos esos trabajos los martes, por lo menos yo lo he oído así. Cuando un brujo quería trabajar palo, palo monte judío, sobre todo,

⁶⁹ Según Ocampo “las supersticiones están relacionadas con la demasiada credulidad de las gentes y su afán por asegurar el favor divino; permanecen a través del tiempo y, en su mayor parte, son creencias que superviven a la religión. La superstición toma una postura que deforma lo religioso, pues con una pasión enfermiza el supersticioso busca el remedio para todos sus males en los dioses, los muertos y las fuerzas ocultas” (1993: 15).

escogía los martes. Los martes son los días del diablo” (Barnet, 2012: 91). Es tan fuerte la creencia en la carga energética de dicho día y de la favorabilidad de este hacia lo esotérico, que dice sentir miedo cuando lo oye nombrar por su relación con el demonio, quien propicia muchos de los conjuros y de los males que se realizan en su nombre: “A la verdad que cada vez que yo oigo esa palabra, martes, así nada más: martes, me erizo por dentro, siento al demonio en persona” (91). Según Montejo, preparar un *nganga* el día martes es mucho más favorable porque esta tomaba más fuerza, sobre todo, si era una “cazuela bruja de mayombe judío”. Expone el cimarrón:

Se preparaba con carne de res y hueso de cristianos, de las canillas principalmente. (...) Se dejaba en el bibijagüero dos o tres semanas. Un día martes también se iba a desenterrar. Ahí era donde venía el juramento, que consistía en decirle a la prenda: ‘Yo voy a hacer daño y a cumplir contigo’. Ese juramente se hacía a las doce de la noche, que es la hora del diablo (Barnet, 2012: 91).

Se involucran en la preparación de la *nganga* varios elementos supersticiosos: el día, la hora, el hueso de cristiano, el demonio y la oración. Si no se cumple al pie de la letra lo pactado, quien se involucra en la realización de la prenda puede correr peligro. Por otro lado, si se observan bien los elementos que comprenden la receta para la cazuela mágica, se percibe claramente cómo el sincretismo religioso y cultural se ponen de manifiesto. Dentro del sistema de creencias de la santería la idea de demonio es totalmente diferente a la del sistema cristiano. En la observación que hace Montejo, la alusión a “diablo” se asemeja mucho más a la connotación cristiana en la que hay un ser superior malvado que lucha contra la bondad de Dios y se presta para la realización del mal. En esta ocasión, la versión de Montejo parece más la descripción de un aquelarre o un ritual para pactar con el diablo propio de la tradición europea y de la creencia cristiana, que una rutina de santero para conseguir un artefacto de poderes mágicos. Montejo habla sobre el demonio desde lo que le han contado: “Ese congo de Timbirito me ha contado a mí mucho de sus encuentros con el diablo. Él lo veía cada vez que quería” (Barnet, 2012: 92).

El boca a boca alimenta historias y cuentos que se transmiten de generación en generación y que van de pueblo en pueblo, llegando al punto de convertirse en leyendas que son defendidas por la gente que comparte las mismas creencias y los mismos

contextos. Las visiones sobre muertos, espíritus y demonios, además de otros entes mágicos o supraterrales, se involucran en las creencias de los pueblos e interfieren en la cosmogonía y forma de leer e interpretar el mundo. Montejo, en varias ocasiones, habla del poder de los muertos y de los espíritus, y de cómo estos se comunican con los brujos por medio de los sueños y de sus preparaciones mágicas. Presenta lo relacionado con las luces de fuego, las apariciones de los difuntos y la presencia de voces en el campo. Además, sostiene historias que afrocubanos como él, sobre todo mayores, le contaron sobre magia y facultades especiales.

En sus palabras se pueden percibir las historias que han nutrido a la literatura y a las noches de cuentos a lo largo de los años. El diablo, como figura antagonista dentro de la historia occidental, aparece y desaparece en cientos de versiones que hay sobre el bien, el mal y la noche. Su figura, tan voluble y misteriosa, funciona como respuesta a los eventos paranormales y extraños que los hombres han y creen haber vivido. Como dios del Averno se popularizó al relacionarlo con lo negativo, lo desconocido y lo diferente: “Yo pienso que el diablo es un aprovechado. Para hacer daño y darse gusto, obedece cuando lo llaman. Pero que no lo llamen para el bien, porque ¡ninga!” (Barnet, 2012: 92).

Como se dijo, dentro del sistema de creencias de la santería, no aparece la figura del diablo, tal como la presenta en esta ocasión Montejo. En la tabla de dioses de africanos brindada por González-Wippler (1990) están los catorce que nacieron de Yemayá: Ayé-Shaluga, dios de la fortuna y la buena suerte; Changó, dios del fuego, del trueno y del relámpago; Chankpana, dios de la viruela; Dada, dios de los niños nonatos y de los jardines; Oba, diosa del río Oba y la esposa reconocida de Changó; Ochisi, dios de los cazadores, de las aves y de los animales silvestres; Ochu, en un tiempo diosas de la luna; Oke, dios de las montañas y protector de quienes viven en sitios elevados; Olokun, dios hermafrodita de cabellos largos y vive en las profundidades del océano; Olosa, concubina de Olokun y diosas de los pescadores; Orisha-Okó, dios de los campos y las cosechas; Orun, dios del sol; Oshún, diosa del río Oshún y, también, amante de Changó, y Oyá, diosa del río Níger y concubina favorita de Changó. En esta larga lista de deidades, ninguna tiene las características que se le adjudican al demonio cristiano. Quizás, Changó, por lo temido,

y Chankpana, por ser dios de una enfermedad devastadora y su cercanía con las moscas y los mosquitos, podrían tener algún tipo de relación, recordando que Belcebú, según su etimología, significa el señor de las moscas, y es uno de los demonios más poderosos del infierno.

A esta lista, los yorubas agregaron quince deidades más, las cuales, por características de su ser, tampoco se relacionan con el demonio del cristianismo: Aroni, dios de la medicina; Ayé o Ayá, diosa enana de la selva; Babalú-Ayé, patrón de los enfermos; Bacoso, rey y fundador de los yoruba y de la ciudad sagrada de Ile Ife; Chiyidi, dios de las pesadillas; Elegguá, dios poderoso que abre y cierra todas las puertas; Ibeyi, dioses mellizos que protegen a los infantes; Ifá, dios de las cosas imposibles y de las palmeras; Ochumare, diosa del arco iris; Oggún, dios de la guerra y del hierro; Olarosa, protector de hogares, Olimerin, protector de las aldeas; Orúnla, propietario de la legendaria Tabla de Ifá; Osachin, patrón de los médicos, y Oyé, dios gigante de la tormentas. Nuevamente, la tabla de dioses y de sus peculiaridades dista, sobremanera, de las características dadas al demonio cristiano, muy relacionado con una bestia de muchas cabezas, malvado y de olores nauseabundos, según *La biblia*. La superstición en el contexto afrocubano y en la naturalización de las creencias se convierte en una realidad que tiñe de oscuro, de peligroso y de estrafalario las historias y versiones que se ofrecen sobre los temas propios de las prácticas mágico-religiosas. A pesar de que la mayoría de afirmaciones que adornan las historias y rituales comentados no tengan explicación ni asidero lógico, crecen y se propagan a pasos agigantados dentro del inconsciente popular. Lo extravagante, el ornamento y lo absurdo son las explicaciones más propicias para dar respuesta a algunas de las afirmaciones hechas por Montejo mientras hacía alusión a temas cotidianos, religiosos o brujeriles. Dice que no se ponía colonia porque de lo contrario se podría resfriar, y que los sapos tenían veneno en la sangre, lo cual puede llegar a ser verdad a propósito de algunas especies, pero la explicación dada por el cimarrón sobre el caso pasaba a otras esferas: “la prueba está en que cuando uno le hace daño a un sapo, le da un palo o le tira una piedra, él se venga siguiendo el rastro de la persona y envenenándola por la boca o por la nariz” (Barnet, 2012: 111). Así pues, el tema de lo supersticioso se torna

fundamental en la consolidación de las descripciones dadas por Montejo sobre los rituales culturales llevados a cabo por los agentes religiosos conocedores y practicantes de la magia y de sus poderes.

5.2.4. Las plantas y la medicina

“Tabaco: [...] El jugo de la raíz, de las hojas y de las flores, de los tallos verdes en sazón, sirve, con algunas yerbas más, para obtener un gran emoliente. El cocimiento de las hojas, para curar el pasmo...”
(Cabrera, 2016: 473)

Los artilugios, invocaciones o encantamientos dentro de la santería y casi dentro de cualquier práctica mágica de nivel religioso y tradicional tienen una fuerte relación con la naturaleza y sus elementos. El conocimiento de las plantas y de sus propiedades juega un papel importante en cómo se prepara o se concibe un artilugio. Desde la aparición de los primeros hombres, además de la dieta, las plantas funcionaron como elemento de sanación y herramienta de “trabajo” a la orden del día para cualquier tipo de necesidad surgida. En la santería, sobre todo, gracias a la tradición africana y a la relación hombre- naturaleza y a la transculturación que se da en Cuba, por ejemplo, entre africanos, indígenas y europeos, el conocimiento sobre el poder de las plantas se amplió, además del uso de estas en las prácticas culturales de los afrocubanos.

En *Biografía de un cimarrón* Montejo hace alusiones directas al poder de las plantas en los conjuros que hacen los brujos para alcanzar sus cometidos o para realizar trabajos pedidos por un tercero. El tabaco, fundamental en la historia de Cuba, tiene un rol determinado en las prácticas humanas de los habitantes de la Isla y en sus prácticas culturales. En el caso específico que nos compete, Montejo alude al tabaco en varias ocasiones como planta con propiedades extraordinarias que ayuda tanto en la consecución de objetivos por medio de la magia como en la supervivencia. Por ejemplo, Montejo cuenta que

si un hombre iba a pedirle a un brujo cualquiera una mujer, el brujo le mandaba que cogiera un mocho de tabaco de la mujer, si ella fumaba. Con ese mocho y una mosca cantárida, de esas que son verdes y dañinas, se molía bastante, hasta hacer polvo que se les daba con agua. Así las conquistaban (Barnet, 2012: 28).

La conexión entre el tabaco y la persona que tuvo acercamiento con el mocho de tabaco, haciendo alusión a la colilla o sobrante del cigarro, hace que por medio de este elemento se manipule su voluntad. El tabaco, como planta de Osain, Elegguá, Oggún y Ochosi, es “la ofrenda que más aprecian las divinidades masculinas” (Cabrera, 2016: 473), de ahí que actúen en función de quien acude a ellos. En el monte, como cimarrón, para las picadas, la hoja de tabaco era muy buena, junto con la yerba mora: “Cuando veía que alguna picada de algún bicho se me iba a enconar, cogía la hoja de tabaco y la mascaba bien. Después la ponía en la picada y se me iba la hinchazón” (Barnet, 2012: 37).

En palabras de Fernando Ortiz estas son algunas propiedades de la famosa planta cubana, que tanto para los indígenas como para los europeos era medicinal, narcótica, emética y antiparasitaria:

Su principio activo, la nicotina, se usa como antitético, contra la parálisis de la vejiga y también como insecticida. Antaño fue empleado para los más extravagantes remedios, según el P. Cobo, “para curar infinitas enfermedades, aplicado en hoja verde y seca; en polvo, en humo, en cocimiento y de otras maneras”. (Cap. ad. V). El folklore cubano aún conserva algunos de esos remedios en la curandería casera [...]. En todo tiempo la virtud más encomiada del tabaco fue la de ser sedativo, y se tuvo como una medicina del ánimo. Por esto, si antaño se ahumaban ritualmente con tabacos los ídolos salvajes en las cavernas para aplacarles sus furias por el incienso de la adulación, hogaño se sahúma con tabaco el espíritu propio en el antro del cráneo para calmarle sus congojas y avivarle sus ilusiones (1987: 17-18).

La hoja de tabaco con sus propiedades medicinales, y además de lo que significa para Cuba desde lo económico y cultural, como asegura Fernando Ortiz, “también se huele, se palpa y se mira. Salvo para el oído, el tabaco provoca estímulos y placeres por todas las vías sensoriales” (1987: 17). El tabaco se asocia con el misterio, con las respuestas y con la sabiduría: “el tabaco va picarescamente paladar arriba hasta los meandros craneales en busca del pensamiento. *Ex fumo daré lucen*. No en vano el tabaco se condenó por satánico, por muy peligroso y pecador” (Ortiz, 1987: 17). En la tradición literaria cubana, dicha

asociación ha sido una constante. En Carpentier, por ejemplo, lo afrocubano aparece asociado al bongó, al tabaco y a lo dionisiaco (véase, por ejemplo, en el artículo de Garí Barceló, 2015). Se asocia al tabaco con lo negro, y lo negro con lo malo y lo malo con lo prohibido. A pesar de que la planta no tiene ningún pacto o relación directa con el diablo, ni hay prueba fehaciente de que haya sido creada por él, desde lo institucional, como refiere Fernando Ortiz, se relacionó con la práctica de brujería porque ayudaba en la adivinación y en la preparación de pócimas para alcanzar objetivos particulares:

El tabaco es, sin duda, maligno; de esa familia peligrosa y prolífica de las solanáceas. Ya por el viejo mundo eurásico las solanáceas inspiraban terrores, torturas, visiones y fantasías. La mandrágora producía locuras, ensueños y afrodisíacos. La atropa dio su nombre a una de las Parcas. La belladona daba pecaminosas y negríssimas profundidades de infierno a las pupilas de las hermosas. El beleño era el veneno narcótico de la literatura clásica. Las varias dativas proporcionaban alcaloides, que los indios del Asia como también los de América empleaban en sus ritos, magias y crímenes. En este Mundo Nuevo esa familia de plantas malditas se regenera (Ortiz, 1987: 18).

El tabaco representa demasiado en la cultura afrocubana, tanto que determina varios aspectos de la vida de los habitantes de la Isla. Desde su domesticación significa la opción de abrirse en un contexto en el que la represión es aguda y en el que las libertades son coartadas, limitadas y restringidas. Estimula la mente y la imaginación, y ofrece la facultad de explorar dimensiones de la psique que de otras maneras no es posible. Otorga sabiduría gracias al estímulo de los sentidos en busca de respuestas. El tabaco con su propiedad alucinógena entabla conexiones con estadios del ser humano que son difíciles de explorar desde el estado de consciencia. Lo onírico se agudiza y la imaginación aumenta. Al estar estigmatizado por cierta parte de la población y por parte del orden institucional se presenta como un elemento convulso que se opone al régimen establecido y, en ese orden de ideas, significa liberación. Para las prácticas mágicas de carácter esotérico, el tabaco representa precisamente la conexión con esos mundos que no son del dominio del hombre que no tiene la preparación y el conocimiento especial para facultar como medio entre lo “sobrenatural” y lo telúrico. Según Olivera, “el uso de esta solanácea, nos narran los cronistas, se empleaba en los ritos y hechicerías” (1970: 56). Tal como lo vemos en la

narración de Montejo, y como lo representa Olivera según las prácticas culturales de los huirapircos en el Perú, los interesados en conocer el futuro u otras realidades

adivinaban por el humo [...]. Nos refiere que para conquistar el amor, el mago ingería una cantidad de coca, tabaco verde y canela, después de haber tomado alguna prenda de la persona que se trataba de conquistar, luego cantaba invocando a los espíritus y con las cosas que ha ofrecido a la “huaca de los amores”, lo entierra en una olla y cerca de dos ríos, a lo que denomina “Tincuc” (1970: 57).

Así, el tabaco representa algo más que solo una planta. Montejo manifiesta su poder y la relevancia que tiene dentro del contexto que habita, primero como esclavo, luego como cimarrón. El papel del tabaco como elemento primordial dentro de las concepciones mágicas de los afrocubanos se observa desde el interior de los sistemas de creencias. En este caso particular cuando se lee y estudia desde la perspectiva de lo institucional, lo alucinógeno se observa como generador de imágenes y sensaciones que salen de lo natural y permitido por la Iglesia. Por ejemplo, produce trances que se asocian con lo demoniaco, y a estos estados se les adjudican las historias más increíbles sobre brujería, vuelos, pactos con el diablo y eventos similares.

Otras plantas mencionadas por el narrador de la obra aparecen sobre todo cuando hace alusión a los hechizos de los congos y mayomberos, y cuando fue fugitivo y tuvo que acudir a estas para mantenerse con vida dentro de un ambiente hostil y difícil, pero, ante todo, libre:

otro trabajo era cogiendo el corazón del zunzún y haciéndolo polvo. Eso se lo tiraba a la mujer en el tabaco. Y para burlarse de ellas, nada más había que mandar a buscar cebadilla a la botica. Con esa cebadilla cualquier mujer se moría de vergüenza... (Barnet, 2012: 36).

La cebadilla, con pocas alusiones dentro de los libros fundamentales de la historia cubana y sus prácticas mágicas como los de Fernando Ortiz, se presenta como una potente purga que actuaba en función de descontrolar los esfínteres de quien la consumía. De esta manera, más allá de presentar un poder mágico, su acción era debida a sus propiedades medicinales. Aquí, el imaginario colectivo del grupo humano que está sumergido en las creencias culturales de su pueblo da por sentado que la propiedad de la planta, más allá de lo medicinal y biológico, tiene que ver con lo mágico. Escarmentar, avergonzar, hacer

sentir mal a quien ingiera cebadilla se presenta como algo que se explica desde lo idiosincrático y desde la concepción de que las propiedades de las plantas actúan según quien acude a ellas. Es decir, por sí sola la planta no tendría efecto en persona alguna. Solamente funciona gracias a los intereses, el ritual y el trabajo que alguien con la sabiduría necesaria le aplica.

Paralelamente, Montejo hace mención de una serie de plantas que ayudaron con su manutención durante sus años de cimarrón. Expresa las propiedades de cada una y demuestra que para el afrocubano la relación con la naturaleza es estrecha, y estar en constate comunicación con el poder de las plantas y sus propiedades es crucial para la supervivencia. Este conocimiento, precisamente, es el que le da la posibilidad de vivir aislado y en libertad. Le otorga salud, bienestar y lo provee de alimento. Es un aliado en función del objetivo del fugitivo que es vivir libre. Rebeldía más conocimiento de la naturaleza es la suma que libera a Montejo.

Algunas de las plantas mencionadas por el cimarrón son las siguientes: la malanga, para fortalecer el sistema óseo: “el que come vianda todos los días, sobre todo malanga, no tiene problemas en los huesos” (Barnet, 2012: 37); la yerba mora para las picadas: “la hoja de tabaco o la yerba mora para las picadas” (Barnet, 2012: 37); el cocimiento de hojitas de romero para el frío en los huesos: “muchas veces cuando había frío me entraba dolor en los huesos. Era un dolor seco (...). Para calmarlo preparaba un cocimiento de hojitas de romero y me lo quitaba enseguida” (Barnet, 2012: 37). Para el catarro Montejo usa una hoja grande que se pone en el pecho, pero desconoce su nombre: “el mismo frío me daba una tos muy fuerte. Un catarro con tos era lo que me entraba a mí. Ahí cogía una hoja grande y me la ponía en el pecho. (...) echaba un líquido blancuzco que era muy caliente; eso me calmaba la tos” (Barnet, 2012: 37). Según el cimarrón, el ítamo real funcionaba para la enfermedad de los ojos, “cuando cogía mucho frío se me aguaban los ojos y me daba una cosquilla que jodía muchísimo. Lo mismo me pasaba con el sol; entonces ponía unas cuantas hojas de ítamo real al sereno y al otro día me limpiaba los ojos” (Barnet, 2012: 38). La hoja de palo de macagua, finalmente, sirve para fumar; el café y la miel de abeja, para fortalecer el cuerpo:

el café lo hacía con gaunina achicharrada. Tenía que moler la hoja con el lomo de una botella. Después de que esa hoja quedaba bien disuelta, la colaba y ya era café. Siempre le podía derramar un poquito de miel de abejas de la tierra para darle gusto. Con la miel de abejas el café servía para el fortalecimiento del organismo (Barnet, 2012: 38).

Montejo especifica que la miel de abejas, abundante en los montes que habitó, fue fundamental dentro su dieta, por ende, esencial en su estado óptimo de salud. Asegura que conocía las propiedades de este fluido con el que hacía canchánchara, la cual se preparaba con agua de río: “esa agua era más saludable que cualquier medicina de hoy, era natural” (Barnet, 2012: 38). Asegura, también, que para las calenturas originadas por el sol usaba el llantén y que el agua de río era buena, gracias a su temperatura, para curar los males producidos por el calor. Agrega que con el agua lluvia le daban catarros que se curaba con cocimiento de cuajaní y miel de abejas (Barnet, 2012), y que hasta para cubrirse de la lluvia usaba hojas de gran tamaño, yaguas, que posicionaba en unas horquetas como un rancho. Entonces, las plantas cumplen un papel fundamental en la supervivencia del hombre. Si se estudia la obra de Lydia Cabrera, *El monte* (2016), se puede tener acceso al conglomerado gigantesco de especies vegetales que hay en Cuba, exposición juiciosa y rigurosa que hace la autora desde lo religioso y la biología, exponiendo las características y propiedades de cada planta, y su relación con el sistema de creencias afrocubano.

Montejo habla de los resguardos usados por los congos. Habla de la capacidad de hacer de un objeto aparentemente cualquiera un amuleto de protección y seguridad. Habla de que “un palito cualquier o un hueso podían ser buenos resguardos” (Barnet, 2012: 93). Asegura Montejo que un elemento de esta naturaleza con el conjuro adecuado puede amparar la integridad de una persona. Él mismo, según el relato, usó uno cuando estaba en el ingenio Ariosa y durante la guerra: “llevaba uno que me ayudó mucho. Nunca me mataron gracias a él. Me hirieron una vez, pero fue en un muslo y se me curó con alcanfor” (Barnet, 2012: 93). Los resguardos, objetos sobrecargados de poder para proteger a su portador, son característicos dentro de las prácticas culturales de las religiones africanas. Por ejemplo, un rosario bendito por un sacerdote católico es el equivalente de un hueso o un anillo rezado por un santero afrocubano o un chamán. Este, como cualquier práctica

hechicera, tiene un ritual especial para su preparación y debe cumplir con unos requisitos para que surja efecto. Expone Montejo:

El mejor de los resguardos se hace con piedrecitas. Rellenando una bolsita de cuero fino y colgándosela en el pescuezo basta. Lo que no se puede hacer es abandonarla. Hay que darle comida a cada rato como a las personas. La comida la ordena el dueño de la prenda, que es quien pone los resguardos. Casi siempre se alimenta de ajo y ají guagauo. También se le da de beber aguardiente y se le riega un dedito de pimienta de Guinea (Barnet, 2012: 93).

En concordancia con el tema de las plantas, el alimento de la prenda tiene que ver con plantas que tienen un poder especial dentro de las creencias africanas. El ajo, por ejemplo, purifica, acaba con todo lo malo, cura todo, actúa con el mal de ojo y potencia el poder de los trabajos de magia; es tan poderoso que puede acabar con *ngangas* débiles: “un resguardo muy recomendable y conocido: en una bolsita de tela blanca, se guarda una cabeza de ajo con yerbabuena y perejil” (Cabrera, 2016: 278). Para que surja efecto su poder, se debe llevar por siete iglesias y en la pila de agua bendita de cada templo humedecerlo, y allí repetir las siguientes palabras: “Líbrame de mi enemigo, de cuantos me quieren hacer mal y dame salud y suerte” (Cabrera, 2016: 278). Por su parte, el ají guagauo, cuyo dueño es Elegguá, Oggún y Osain, es un alimento restaurador de las *ngangas*. Expresa Cabrera “este ají, reducido a polvo, es uno de los elementos importantes en cualquier brujería de las fuertes o nefastas” (2016: 276). Es tan fuerte el poder del ají guagauo que hace más potente a la *nganga* que se carga con él. Además, provoca el aborto, puede curar la ronquera, combate las hemorroides, el reumatismo y la fiebre catarral (Cabrera, 2016). El aguardiente, como extracto de la caña, hace parte de significativos rituales de carácter cultural practicados por los afrocubanos. Desde el comercio, la fiesta y la cotidianidad, hasta lo referente a lo brujo, el aguardiente ha estado inmerso en el contexto de la Isla. Con aguardiente se rocían las *ngangas*, se da de beber a los resguardos, se sacia la sed de los espíritus, etc., en el conjuro de los muertos y hasta para curar enfermedades. La pimienta, propia de Oggún, funciona contra los émbolos maléficos y, como se dijo antes, para rociar y alimentar las prendas y macutos, amuleto usado para la suerte, la atracción sexual y la fortuna. Según Cabrera (2016), tiene una especie que

contiene demasiada energía vital, fuerza y virtudes, levanta el ánimo, llama o atrae a la persona que se quiere y abre los caminos, entre otras facultades.

A este saber, a propósito de las plantas y sus propiedades medicinales, Montejo adhiere el conocimiento de los animales, sobre todo, de los pájaros, aquellos que hacen parte del conjunto de creencias culturales de los pueblos y que son asociados con lo misterioso, con lo supersticioso, como la lechuza:

La lechuza cantaba triste, pero era bruja. Buscaba ratones muertos. Esa hacía: “Chuá, chuá, chuá, kúí, kúí”, y salía volando como una luz. Cuando yo veía una lechuza en mi camino y sobre todo cuando ella iba y venía, por ese lugar yo no seguía, porque con eso ella me estaba avisando que tenía un enemigo cerca o la muerte misma. La lechuza es sabia y extraña. Me acuerdo de que los brujos la respetaban mucho y trabajaban con ella, con la *sunsundamba*, que es como se llama en África (Barnet, 2012: 40).

La comunicación del cimarrón con la naturaleza es muy relevante para la supervivencia. El monte otorga favores, posibilidades de vida, de salud y de resguardo. Para Montejo, la manigua, principalmente, ofrece libertad. Se vale de la naturaleza, pero también la estudia, la comprende y la respeta. La naturaleza le habla y él habla con la naturaleza. Las plantas, los árboles y los animales son fuentes de comunicación. En estos Montejo encuentra conexiones con el espíritu, con lo sobrenatural y lo divino, con sus creencias y con los conocimientos transmitidos por sus ancestros.

El cimarrón hace alusión a la sombra de los árboles y afirma creer que esta es como el espíritu de los hombres, y que por las noches no se debe pasar por encima de ellas. También, asegura que el espíritu es el reflejo del alma y que los sueños están hechos para comunicarse con ella. Montejo expone que “los congos viejos decían que el alma era como una brujería que uno tenía por dentro. Ellos decían que había espíritus buenos y espíritus malos; o sea, almas buenas y almas malas” (Barnet, 2012: 41). Montejo relaciona las almas malas con la brujería y las buenas con la naturaleza, y dice que las malas representan un pacto con el diablo, dejando ver la influencia que tiene la religión cristiana en su forma de leer el mundo y de valorar los temas que salen de las explicaciones objetivas y materiales. También, asegura que cuando uno muere o se duerme, el alma sale a rondar el espacio,

ocupando un lugar diferente al terrenal, un lugar especial etéreo que no tiene nada que ver con el ideal del infierno que maneja la religión católica.

Con la experiencia dentro del monte, Montejo logra profundizar en sus conocimientos sobre las plantas, los animales, los demás elementos de la tierra, como el agua, y sobre sí mismo. Reflexiona en lo concerniente a la salud de los hombres negros y de los blancos, y analiza lo referente a lo bueno y lo malo. Además, cuestiona, de cierta manera, la brujería, porque la inclina constantemente hacia lo negativo y deja entrever, en su discurso, una apelación asidua hacia el respeto, la armonía y, sobre todo, la libertad. Montejo abomina la injusticia y, aborrece, principalmente, la esclavitud y todo lo que se relaciona con ella, por eso, huyó al monte, donde pudo ser libre.

Después de la abolición de la esclavitud, cuando Montejo decide trabajar en el ingenio en la zona norte de Las Villas, habla de la dinámica laboral y social dentro de las barracas, y hace alusión, además de a las costumbres de los negros, a cómo se sobreponían a las situaciones adversas dentro de estos espacios en los que las comodidades eran precarias. Montejo habla de los horarios y tipos de trabajo, de la comida y los comportamientos de algunos negros según su situación particular. También, habla de los tiempos libres y de las relaciones humanas, de cómo dormían y de cómo, por ejemplo, desalojaban a las pulgas en las hamacas gracias al uso de una planta específica, escoba amarga que "... acaba con las pulgas y las niguas. Nada más que había que regar un poco en el suelo" (Barnet, 2012: 48). Nuevamente, se observa la alusión al poder de las plantas que radica claramente en el conocimiento de sus propiedades. Montejo acota, a propósito de las pulgas, que esos animales son la venganza que dejaron los indios a raíz de la violencia ejercida contra ellos, y que estos maldijeron la tierra cubana para cobrarse sus muertes.

Después de la época de cimarrón, y con la tan anhelada libertad en boga, Montejo arguye que muchas de las prácticas culturales siguieron siendo iguales a las de la esclavitud. Expresa que la salud seguía estando en manos de los brujos o de las mujeres con conocimientos tradicionales, y que en los médicos españoles la confianza era exigua. Además, expresa que la sabiduría de los chinos hacia la medicina era muy respetada y

eficaz. Habla de las parteras y de cómo lograban llevar a cabo los nacimientos sin ninguna complicación. También ejercían como curanderas y aliviaban el empacho, malestar estomacal con vómito y diarrea: “Curaban con flor de camino. La cogían seca y la hervían. Con un paño fino la colaban y a la dos o tres tomas el empacho desaparecía” (Barnet, 2012: 73). En los niños, si estos tenían sapillo, enfermedad de las encías, “cogían yerba de monte, la machucaban y después se la daban ya colada en cocimiento” (Barnet, 2012: 73). Asegura Montejo que, para la época, la medicina era la yerba y que toda la naturaleza estaba llena de remedios más eficaces que los de los médicos. Mientras que la medicina tradicional del yerbatero, del brujo o de la vieja partera era gratuita o se recibía a cambio de un favor, la medicina española era costosa y para nada efectiva.

5.2.5. Caminos que bifurcan: la mujer

“Las brujas eran otra rareza de esas. En Ariosa yo vide cómo cogían a una. La atraparon con ajonjolí y mostaza, y ella se quedó plantada”.
(Barnet, 2012: 87)

El papel de la mujer en el contexto presentado por Montejo puede leerse desde dos posibilidades: la que se asocia con las divinidades africanas que tienen dones y protegen a su pueblo, que toma forma en la mujer como fuente de vida, de alegría y de conocimientos, y la concepción que relaciona a la mujer con lo negativo. Sobre la primera, está, por ejemplo, la curandera que es respetada por su sabiduría, por la destreza que tiene en lo concerniente al dominio de los elementos de la naturaleza y sobre cómo los usa en función del bien. Dentro de la organización abacué, por ejemplo, las mujeres tienen un valor especial: “son las flores del ñáñigo las rosas del abacué, porque con su presencia y con su sonrisa adornan la fiesta cuando se está jugando carabalí” (Quiñones, 2014: 48). La mujer es amuleto y sinónimo de armonía y decoro. Por tal motivo, una de las consignas sagradas de las organizaciones de negros de nación es el respeto y el cuidado absoluto hacia esta. Además, a ella se le adjudica, en este caso específico, el descubrimiento del poder abacué:

fue una mujer hija de un hombre que era jefe de una tribu. Ella iba todos los días al río con una tinaja a buscar agua; pero había una parte de la orilla que le cuadraba bien a ella para meterse en el agua y lavarse sus partes. Por eso fue que ella descubrió el secreto, porque teniendo su menstruación se metió en el río y el pez atraído por la sangre, se coló en la tinaja (Quiñones, 2014: 48).

De ahí que se asocie la sangre con el alimento primordial de varios de los fundamentos mágicos y culturales dentro del ñañiguismo. Debido a esta relación, surge una especie de estigmatización con la que otras prácticas culturales de carácter africano también se identifican, y es la segregación de la mujer a propósito de muchos de los artilugios de bienaventuranza que se realizan, como los resguardos. Dentro de la lógica abacua la mujer no puede estar cerca de los juegos que realizan porque su sangre, la de la menstruación, interviene en el devenir de la práctica llevada a cabo. Por tal razón se alejó a la mujer de este tipo de costumbres y se creó una especie de mancha alrededor de la figura femenina en cuanto a la magia.

Los resguardos, como expresa Montejo en *Biografía de un cimarrón*, son un tema delicado. Hay reglas que deben cumplirse y en la lógica de estas normas se pone en juego el nuevo rol otorgado a la mujer, que puede desfavorecer el poder del amuleto. He aquí la otra lectura que se puede plantear a partir de la figura femenina dentro del contexto presentado en la obra, desde el testimonio y la perspectiva del narrador. Dice Montejo:

El hombre que se acuesta con una mujer, y lleva un resguardo, falla. Seguro que se le tuerce el camino largo tiempo. Además, las mujeres aflojan. Después de que uno hace sus cosas con ellas, si quiere volver a ponerse el resguardo, tiene que restregarse las manos con ceniza y espantar lo malo. Si no, el mismo resguardo se rebela (Barnet, 2012: 93).

La segunda percepción que plasma sobre la mujer, asociada con lo negativo, también se observa dentro del plano de lo mágico y social. La brujería, desde la concepción tradicional de la Iglesia, es practicada por las mujeres. Desde la tradición bíblica, la mujer ha sido sinónimo de pecado, de desviación. Eva llevó por el camino de la desobediencia a Adán, y así fue gestora del pecado original. De la misma manera ocurrió con Mical, esposa de David, y Dalila, quien sedujo a Sansón. Dentro de la tradición literaria, la situación no es diferente con Medea, Helena, Lady Macbeth y hasta Margarita, quien apasiona en forma desmedida al mismísimo Fausto.

Desde la lectura que se puede realizar del sistema de creencias de la santería, la mujer tiene un papel fundamental en la consolidación de los preceptos y la tradición de esta naturaleza. Varios dioses son de género femenino y en la formación del cosmos tienen una relevancia singular. En la mitología africana, como se vio antes, varias deidades son de características femeninas, y en ellas recae gran parte del equilibrio de la naturaleza y de su poder. No obstante, con la influencia del catolicismo y debido a una tradición patriarcal y heterocentrada que direcciona las dinámicas sociales, se cree que las mujeres son portadoras y hacedoras del mal.

Sobre el poder de los resguardos, expresa Montejo que “las mujeres lo aflojan todo, desde los resguardos hasta las cazuelas. (...) Ellas pueden ser brujas, pero no trabajan con cazuelas de hombres” (Barnet, 2012: 93-94). Hay una distinción significativa entre los roles de unos y de otros, aunque el mismo Montejo asegura que el poder de las mujeres puede ser mayor al del género contrario. La relación de estas con la magia se da, sobre todo, hacia lo curativo, lo regenerador, la limpieza, y no hacia lo negativo. La magia que hace males, la de los mayomberos, es diferente a la de las mujeres. Según Montejo: “yo creo que ellas sirven más para las limpiezas y refrescamientos. Nadie mejor que las mujeres para refrescar” (Barnet, 2012: 94). Las limpiezas y los refrescamientos pueden aplicarse tanto a las personas como a los espacios que habitan.

Montejo diferencia las brujas de los brujos. Los brujos son aquellos integrantes de las comunidades negras que tienen un conocimiento superlativo de las artes mágicas y de los secretos culturales de las religiones africanas. Llevan a cabo prácticas en las que se involucran oraciones, hechizos y elementos sagrados de la religión, junto con la venia de los dioses más poderosos del sistema de creencias africano. Los brujos son sacerdotes que tienen el conocimiento de la naturaleza y de sus poderes, además, logran manipular espíritus y energías en función de un objetivo particular, ya sea positivo o negativo. Cuando se realiza el hechizo para beneficiar a alguien, el conjunto de individuos que son parte del sistema de creencias asocia la magia y el aparato de encantamiento con la hechicería, que se supone que no es negativa, pero, cuando el acto mágico tiene como objetivo el perjuicio de una persona se asocia con la bujería, como la que llevan a cabo los

congos. En el primer grupo están, por ejemplo, los hechizos de amor, los conjuros para la buena suerte y la salud, además de las fusiones de yerbas para curar enfermedades. En el segundo grupo están los intereses de venganza con la muerte y demás actos que tengan que ver con destruir. Por su parte, las brujas son vistas, por lo general, como algo negativo, porque se asocian, sobre todo, con la idea europea de la mujer que entrega su alma a Satanás y a cambio tiene poderes mágicos. Estas tienen características muy particulares como volar, comer niños y hacer males de toda índole. También conocen secretos de la naturaleza, pero, por lo general, desde la perspectiva afrocubana, son entidades malévolas que trabajan para satisfacer los intereses del demonio. De estas se tenía la creencia de que su procedencia era isleña y no cubana, y que volaban en pocos segundos desde Canarias hasta la Habana, y que cuando salían en las noches lo hacían despellejadas, como si la piel fuera una especie de traje que usan durante el día (Barnet, 2012).

5.2.6. Los hombres voladores

“Yo he visto gente volar, es decir desmaterializarse y materializarse de nuevo en otro lugar”.
(Gersi, 1994: 238)

En reiteradas ocasiones, Estaban Montejo habla de las facultades mágicas de quienes practicaban brujería haciendo alusión a que podían volar. En sus anécdotas afirma que los congos volaban a su tierra natal (Barnet, 2012). En las religiones africanas, por ejemplo, en el vudú y en algunos testimonios hagiográficos se hace alusión a la capacidad de volar de los hombres. El cimarrón, cuando habla sobre el suicidio en los indios para no dejarse esclavizar, también refiere que en su grupo étnico no había suicidio debido a la capacidad voladora de los negros “Pero los negros no hacían eso, porque ellos se iban volando por el cielo y cogían para su tierra. Los congos musundi eran los que más volaban, desaparecían por medio de la brujería. Hacían igual que las brujas isleñas pero sin ruido” (Barnet, 2012: 32). Si se observa lo comentado por Montejo desde la perspectiva occidental sobre la facultad del vuelo de algunos individuos, la relación con las brujas del aquelarre sale a

flote. La mujer con poderes otorgados por el demonio, previamente en un pacto, se monta sobre una escoba y se transporta por el aire. Nathaniel Hawthorne hace una excelente descripción de esta imagen, creencia o facultad en su cuento «El joven Goodman Brown»: “Volaba y volaba entre los negros pinos, blandiendo su báculo con ademanes frenéticos, vomitando de pronto una retahíla de espantosas blasfemias, y lanzando luego una carcajada violenta que todos los ecos del bosque se echaban a reír como íncubos a su alrededor” (1971: 141).

Creencia, superstición, capacidad voladora real o alucinación, como refiere Marvin Harrys (1994) como hipótesis explicativa de algunas versiones defendidas por los inquisidores, pueden ser argumento que justifique las historias sobre los hombres voladores. En cuanto a las religiones de origen africano, Duchan Gersi hace un excelente trabajo en el que se encarga de contar una experiencia personal en Haití con hombres voladores, asegurando que sí existen:

Gracias a Saint Germain, he visto cosas sobrecogedoras. Por ejemplo, esa noche, durante la ceremonia, vi desaparecer a dos fieles ante mis ojos. Uno era varón, y bailaba con otros miembros de la secta, todos en trance profundo, cuando de repente se volatizó. Una hora después desapareció una mujer (1994: 244).

No es solamente en algunas fuentes en las que se hace alusión a este fenómeno. Son varias versiones que comparten características y similitudes a propósito de dicha facultad. Montejo constantemente hace referencia a que los hombres con mayor poder y conocimiento de las prácticas religiosas y mágicas en Cuba pueden viajar por los aires hasta su tierra natal, ir y volver. La pregunta sería, si esto es posible, ¿por qué no viajar a África y alejarse de la esclavitud?, ¿por qué no enseñar a toda la comunidad de afrocubanos las artes voladoras y escapar del cautiverio? Montejo, en algún momento, cuestiona el poder de la brujería, no porque considere que no existe o que no es real, sino porque, a fin de cuentas, no cancela los efectos de la esclavitud.

Lydia Cabrera, hablando sobre las propiedades del ajo, asegura que en “Trinidad las brujas se ponían ajo debajo del brazo para volar. Iban a las montañas, donde se reunían y tenían sus bembés, y volaban por los aires tocando un tamborcito” (2016: 277). La misma

autora, en alusión a la ruda, planta cuyo dueño es Changó y los brujos detestan, refiere: “Ta Lucas le costó la vida a mi abuelo. Una noche se encontró con él y, horrorizado al verlo volar, cayó sin conocimiento y murió del susto” (2016: 467). Cabrera sugiere la facultad de volar de las brujas, habla de cómo atraparlas, y cuenta la experiencia de algunos hombres que se toparon con ellas en pleno vuelo y sufrieron diferentes consecuencias:

«Nos consta que Rosita, la de los periquitos, volaba. Tío Lión la agarró en un árbol de mamoncillo, haciendo una cruz al revés, con ceniza, rezando la oración de la Santa Cruzada y regando mostaza alrededor del árbol. [...]

No tuvo la suerte de Tío Lión, otro moreno trinitario que iba, con un tamborcito, pasadas las doce de la noche, por un trillo solitario', y topó con dos brujas: «¿Gusta, de volar, taita?» –le preguntaron. «Sí, señor». Y como los hombres, positivamente, no pueden volar solos, aquellas dos brujas, sosteniéndolo por los codos, una de cada lado, lo elevaron y pasearon agradablemente por las alturas. «Él iba tocando su tamborcito muy contento y seguro, pero ellas, por hacerle maldad, lo dejaron caer luego en un tunal, y al pobre se le clavaron espinas por todas partes».

Esto ocurrió «en otro tiempo, cuando todo era posible», pero aún hoy, por las lomas azules y solitarias de Trinidad, «hay quien vuela todavía. La oración de la Santa Cruzada no ha acabado con las brujas» (2016: 256).

Son varias las versiones sobre el poder de los brujos que vuelan en el Caribe. No obstante, Fernando Ortiz (1918) asegura que los brujos afrocubanos no tienen esa facultad, y por eso se diferencian de los brujos perseguidos por la Inquisición y otros hechiceros o mandingas de otras regiones. La versión de Montejo, no solamente por la afirmación de Ortiz, queda en suspenso, porque las documentaciones existentes sobre el hecho de volar siempre son sustentadas mediante el testimonio de alguien más que sugiere haber vivido o visto algo relacionado con el tema tratado. El mismo Gersi (1994), desde la antropología, presenta una historia que se confunde con la ficción y no expone detalles y pruebas que puedan asegurar que los hombres vuelen. Entonces, queda como respuesta a esta alusión la versión de Marvin Harrys (1994) y la relación con lo alucinógeno, con el trance y la capacidad de la mente para transportarse y explorar mundos y estados más allá del mundo conocido por el hombre de a pie.

Montejo asegura haber visto a los hombres volar y habla de los chinos que no pueden hacerlo. Lo extrasensorial en estas versiones juega un papel muy importante. Montejo desde la distancia observa y conoce las prácticas religiosas y culturales de los afrocubanos, pero por respeto, y aparente temor, no se adentra rotundamente a explorar las cavidades de las manifestaciones religiosas y mágicas de sus allegados. Montejo prefiere la libertad, no la religión. Montejo prefiere el respeto y la armonía con la naturaleza, no la confrontación con ella. Los hombres voladores están ahí, en el testimonio del cimarrón y en su credibilidad. En su mente y convicción ellos vuelan, se despegan de la tierra y regresan a África. Puede que sea en términos literales o de manera etérea, quizás sea su alma o espíritu lo que se transporte. Desde tiempos inmemoriales el hombre ha querido alzar vuelo, Ícaro lo intentó y, al fin de cuentas, lo consiguió.

5.2.7. La transformación

“De pensar que un perro con rabia podía ser un congo viejo rebencúo, a cualquiera se le parecían los pelos”.

(Barnet, 2012: 95)

Montejo hace alusión también a la transformación, en otras palabras, a la facultad de algunos brujos de convertirse en animales o fieras, como él mismo expresa. La transformación es la posibilidad de ser algo diferente a lo que por naturaleza se es. Pasar de tener la fuerza de un hombre común a tener la de una fiera, su velocidad, sagacidad y destreza. La magia puede, según la narración, otorgar dicha facultad, puesto que concede un estatus de superioridad, una pericia, a quien la posee. Expresa Montejo que “lo más emocionante que he visto en mi vida ha sido lo de los congos viejos que se volvían animales, fieras” (Barnet, 2012: 95). Esta es toda la alusión que hace el cimarrón a propósito del tema. Como pasó con otras menciones a otros artilugios, los detalles son menores, y, a pesar de que afirma haber visto lo que cuenta, no hay descripción de los hechos ni énfasis en lo narrado.

Desde la antigüedad se ha creído en la posibilidad de transformación. Los mitos originarios que sirvieron para la explicación del origen del universo y del hombre están cargados de alusiones directas a la transformación, al cambio. La mutación ha sido un tópico en distintas tradiciones literarias. Ya se alude a esa capacidad, por ejemplo, en el Génesis bíblico, donde se muestra la transformación del demonio en una serpiente, o en las metamorfosis de Zeus en la mitología grecolatina.

Las creencias culturales, el folclor y la literatura se han nutrido constantemente de esas versiones que se yerguen y mantienen en sociedades de todo el mundo. Desde la Europa clásica, como se mencionó antes, hasta la Europa del este y nórdica se han alimentado cuentos que aún hoy tienen cierta influencia en las creencias culturales de los pueblos. La historia del hombre lobo, por ejemplo, es una de las tantas versiones que existe sobre la transformación del hombre en bestia con el objetivo de ganar facultades animales para llevar a cabo sus intereses. Duchan Gersi (1994) asegura que en Haití es frecuente hallarse con versiones de esta índole. Expresa Gersi (1994), en su obra *Vudú, magia y brujería. Sabiduría de lo invisible*, que fue testigo de un caso de transformación de un hombre en hombre lobo. A pesar de que su obra es de carácter antropológico, la veracidad de la fuente es totalmente nula porque no hay datos, ni registros documentales que sustenten la versión expuesta. De la misma manera pasa con la versión ofrecida por Montejo:

A veces decían que fulano, el palero, había salido del batey como un gato o un perro. O, si no, alguna negra salía halándose los pelos y gritando: “¡Ay, auxilio, vi un perro del tamaño de mi marido!”. Ese perro podía ser el perro en persona, en persona de perro, quiero decir (Barnet, 2012: 95).

Queda nuevamente la versión de Montejo encuadrada dentro del rumor porque no deja constancia de que él haya estado presente en la transformación del hombre. Además, más adelante asegura: “yo creo que no vide esas cosas, pero nada más que los cuentos asustaban bastante” (Barnet, 2012: 95). La superstición hace su papel dentro de las comunidades en donde las creencias en consideraciones mágicas son muy fuertes. El miedo, la incertidumbre, la necesidad de explicar *x* o *y* situación conlleva a que las

historias crezcan en factores de carácter fantástico. Además, la fuerte creencia en el poder de quienes tienen el conocimiento de los secretos de la naturaleza hace pensar que estos pueden realizar cualquier tipo de acto extraordinario; lo que fortalece, precisamente, las leyendas alrededor de esto.

Desde la religión afrocubana, la metamorfosis se relaciona, ante todo, con animales salvajes, propios de la naturaleza más agreste, como lo vemos en la prosa de Alejo Carpentier, en su novela *El reino de este mundo* (1949), en el personaje Mackandal, o en los *Cuentos negros* (1940) de Lydia Cabrera. A este respecto, expresa Edgar Morin:

La creencia en que a través de una transformación se alcanza una nueva vida en la que se mantiene la identidad del transformado (reencarnación o supervivencia del «doble») nos indica, por una parte, que existe una conciencia realista de la transformación, y, por otra, que hace su aparición en escena lo imaginario como una de las formas de percepción de la realidad y que el mito entra a formar parte de una nueva visión del mundo. Tanto lo imaginario como el mito se convertirán a un mismo tiempo en productos y coproductores del destino humano (2005: 81).

Como se comentó en el apartado sobre la superstición, la alusión a las transformaciones desde los poderes mágicos que otorga el conocimiento ancestral de la naturaleza, sus secretos y su relación con la religión a propósito de las deidades que facultan a los hombres aptos para su uso, siguen siendo parte del folclor de los pueblos. La imposibilidad de documentar desde lo objetivo, entendido como prueba material, denota que tales historias crecieron en contextos en los que había que dar respuesta de cualquier forma a situaciones “paranormales” o “sobrenaturales”, a falta de otras explicaciones. La ausencia del marido en la casa y la aparición de un perro o un gato, o cualquier otro animal, puede ser confundida con la posibilidad de que este se haya transformado. El hecho de que haya habido un asesinato atroz por parte de un animal salvaje se puede relacionar con que el enemigo del difunto se transformó para encargarse de él. También, desde la religión católica, la creencia en que las brujas se pueden transformar en lechuzas u otras aves tuvo repercusión en el imaginario colectivo de los pueblos, y produjo una estigmatización hacia las aves nocturnas que habitan los bosques más recónditos y tienen aspectos singulares.

5.2.8. La revolución

“La Habana en esos días de la guerra era una feria. Los negros se divertían como quiera”.
(Barnet, 2012: 141)

Montejo todo el tiempo hizo alusión a su deseo de libertad, de paz y tranquilidad. Precisamente, por esa idea huyó a los montes y vivió las circunstancias que narra. Fue cimarrón porque estaba en contra de esa condición de sometimiento absurda que él mismo recrimina a los dioses africanos por permitirla. En su discurso se observa una inclinación hacia la rebeldía y hacia una revolución que busca la autonomía de los individuos. Por tal razón, Montejo se afilia al Partido Socialista Popular, por las ideas que tenían “para bienestar de los obreros” (Barnet, 2012: 103). Asegura Montejo que la Iglesia estaba en contra de estas ideas de libertad y, por ello, no era asiduo a sus eucaristías.

Durante la guerra liderada por Maceo y Carlos Manuel de Céspedes, principalmente, la mayor arma fue la valentía.⁷⁰ Los negros no estaban muy seguros de las razones por las cuales peleaban, pero según Montejo, no se echaban para atrás. Dentro del enfrentamiento bélico, la brujería también jugó un papel relevante. A la falta de armas por parte de los afros, se hicieron de armas artesanales que terminaban siendo tan letales como las de fuego:

Así y todo cogían una puya de jiquí y hacían un puñal. Con ese puñal se enfrentaban al enemigo que traía armas de fuego. Lo preparaban por lo general los congos. Al que se lo clavaban lo dejaban tieso. A mi entender esos puñales tenían brujería en la punta. Los españoles veían a un negro con un puñal de esos y salían echando un pie (Barnet, 2012: 113).

Seguramente, la brujería a la que hace alusión Montejo es alguna especie de veneno letal que terminaba con la vida de quien era contactado con él. El jiquí, cuyo dueño es Oggún, sirve como contra y purifica, pero en este caso, debido a su dureza, era la herramienta perfecta para enfrentar a los enemigos. Asegura Montejo:

Hacía falta la guerra. No era justo que tantos puestos y tantos privilegios fueran a caer en manos de los españoles nada más. No era justo que las mujeres para trabajar tuvieran que ser hijas de los

⁷⁰ Montejo hace alusión a varias guerras dentro de su discurso, pero se centra, sobre todo, en la Guerra de Independencia, cuyo grito fue dado el 24 de febrero de 1895.

españoles. Nada de eso era justo. No se veía un negro abogado, porque decían que los negros nada más servían para el monte. No se veía un maestro negro. Todo era para los blancos españoles. Los mismos criollos blancos eran tirados a un lado. Eso lo vide yo (Barnet, 2012: 115-116).

Había razones suficientes para creer en la libertad y pelear por ella. El dominio de la Corona española durante siglos y la explotación tanto de los recursos naturales de la Isla como de la humanidad que la habitaba fue la principal razón, puesto que dicho dominio estuvo siempre infundado desde la opresión y la violencia. Todo ello, aunado al cansancio del pueblo afrocubano por estar segregado de otras posibilidades de vida diferentes a las del trabajo duro y explotador, hizo que Montejo, desde su consciencia e ideal de libertad, se uniera al grupo que luchó por la independencia. El color de piel, la cercanía, la lengua, los espacios y las costumbres compartidas, la religión y la situación inhumana que vivió propició el ideal de autonomía.

5.3. El hombre tradicional

“El sueño viene de la imaginación. Si uno se pone a pensar mucho en una mata de plátano, y la mira, mañana o pasado sueña con ella”.
(Barnet, 2012: 61)

En la obra, la libertad es un eje transversal que mueve los demás factores de la narración. El personaje principal es testimonio de cómo se vive en un estado de sometimiento con un anhelo importante de libertad para decidir su propio paradero, logrando su cometido como cimarrón. Dentro de los hechos narrados por Montejo, sin ver directamente en términos materiales su interacción con la brujería, se percibe cómo la magia y las creencias religiosas de los afrocubanos en cautiverio se convierten en una posibilidad de alcanzar aquello que la situación de esclavitud les impide, además del contexto en el que se desarrollan los hechos. La brujería ofrece posibilidades de salud con el poder de las yerbas. La naturaleza es la mejor aliada de los cautivos gracias a la sabiduría ancestral que mantienen en boga. La posibilidad de sanar enfermedades o penas es una de las tantas oportunidades que da la magia. Ir de un lado a otro, o volar, como refería Montejo, para ir

a su tierra natal como lo hacen los hombres voladores, es otra de las facultades de los artilugios logrados por la tradición afro. Enamorar, conseguir bienaventuranza, salud y suerte en un mundo que agobia, que reprime y cercena, se alcanza por medio del poder de los santos africanos y de los espíritus de los muertos que logran un alto nivel de poder para manipular el sino y cambiar el rumbo de las cosas. Además, vengar una injusticia o una afrenta por medio de la brujería se convierte en una de las grandes posibilidades que da la magia sin riesgo de fallar y sin necesidad de recurrir a una violencia tradicional encaminada por la mano material del hombre. La brujería y todo lo que está alrededor de esta ofrece también un acercamiento a lo onírico, a lo imposible, a lo metafísico. La brujería pone las facultades conocidas de la naturaleza en otros términos, en otra dimensión. Lo que no es posible mediante la mano del hombre se logra por medio de la idea de la magia y los factores que en ella influyen. Dar orden al cosmos, explicar lo que escapa al entendimiento humano tradicional y ver presentes alternos al que el hombre occidental ha inclinado la realidad es una de las grandes posibilidades que también otorga la magia, o mejor dicho la brujería.

Eran tantas las características compartidas por los negros trasladados al Nuevo Continente que, en medio de las diferencias culturales específicas, en condición de esclavitud, el uno era el reflejo del otro y viceversa. Así, se juntaron prácticas culturales de índole religiosa y mágica que jugaron un papel fundamental en la realidad compartida: dieron la posibilidad de salvaguardar la idiosincrasia africana con la que gran parte de la población se sentía identificada, lo que se oponía a la imposición cultural del orden europeo. El mantener en secreto mediante la lengua africana varios de los rituales y costumbres ancestrales propició la unión y la independencia puesto que el español no pudo inmiscuirse en dichas prácticas para, desde su interior, tratar de cambiarlas según su interés. La creencia en poderes de otras naturalezas, diferentes a las entendidas y practicadas por los blancos, fungió como ventana y posibilidad pragmática a las situaciones adversas que vivía el pueblo. Montejo, como narrador-protagonista de la obra, deja ver que el pueblo cubano, mediante la transculturación, logró sobreponerse a un contexto hostil que oprimió por siglos.

En la obra, el sincretismo entre la religión africana y la católica puede leerse desde tres posibilidades: en primer lugar, la transculturación natural que se dio por el proceso de encuentro entre los africanos esclavos llevados a Cuba y los españoles amos que intentaron de algunas maneras evangelizar a quienes estaban bajo sus dominios en sus ingenios. En la interacción entre unos y otros, sobre todo, los negros que tuvieron contacto directo con las familias europeas se vieron mayormente influenciados por el interés de sus amos y por la convicción religiosa que permeó sus creencias. El catolicismo era, al menos desde lo institucional y en un principio, ejemplo de buenas costumbres, por un lado, y, por otro, credo de rectitud y santidad, la religión verdadera, desde la posición del dominante. El catolicismo, por ejemplo, apoyó de manera directa la esclavitud, y usó su estatus para justificar desde su credo la explotación que se dio del afrocubano.⁷¹ En contraste, el africano y sus costumbres fueron vistos, desde la perspectiva del amo, como algo extraño, pagano y peligroso. El afro contemplado bajo el precepto de inferior, relacionado con un animal de carga y de trabajo, fue mantenido en barracas, en aislamiento y en grandes grupos, lo que perpetró la práctica de sus costumbres. Algunos afros, especialmente los que se dedicaban al servicio de las casas principales dentro de los ingenios, fueron familiarizados con la religión del español. Estos, en medio de su posición diferenciada, transmitían lo aprendido o impuesto a los demás afros, entre ellos su familia, cuando tenía la posibilidad de interactuar. Algunos días durante el año se celebraban fiestas religiosas, en las que los trabajadores se veían involucrados de alguna manera, por ejemplo, adquiriendo licencia para no trabajar. Todo esto, más el contacto directo en algunos casos, e indirecto en muchos otros, hizo que las religiones se fueran juntando entre sí, tomando unas de las otras y viceversa, para nutrir una nueva forma de creer y de practicar la religión.

La segunda posibilidad tiene que ver con la astucia y la necesidad del afro por salvaguardar sus prácticas ancestrales. A pesar de que el interés por abolir de raíz las costumbres foráneas en la Cuba naciente bajo el dominio español no fue muy latente, sí

⁷¹ “En Cuba, mediante una Real cédula promulgada en 1817, el monarca Fernando VII declaró que la esclavitud les proporcionaba a los negros africanos por la fuerza trasplantados a la Isla ‘el incomparable beneficio de ser instruidos en el conocimiento del Dios verdadero y en la única religión en que este Ser Supremo quiere ser adorado por sus criaturas’” (Quiñones, 2014: 90).

hubo algunas intenciones de evangelizar y acercar al negro hacia el catolicismo, más por intereses particulares de los vicarios de la Iglesia que por mandato institucional. Esto generó el menester de esconder, por medio de la “aceptación” del credo y las costumbres religiosas de los españoles, a sus dioses y creencias. En ese sentido, “todas las deidades yorubas que hicieron parte del culto de la santería fueron identificados con imágenes católicas” (González-Wippler, 1990: 37). De esta manera, Aganyú, hijo de Obatalá y Oddudúa, se relacionó con la imagen de San José, Babalú Ayé con San Lázaro, Bacoso con San Cristóbal, Ochosi o Changó con Santa Bárbara, Dada con Nuestra Señora del Monte Carmelo, Elegguá con Santo Ángel Guardian o San Antonio de Padua, Ibeyi con Santos Cosme y Damian, Ifá con San Antonio de Padua, Obatalá con Nuestra Señora de la Merced, Ochumare con Nuestra Señora de la Esperanza, Oddudúa con Santa Clara, Oggún con San Pedro; Olorún-Olofi con Cristo crucificado, Orungán con el niño Jesús, Orúnla con San Francisco de Asís, Oshún con Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, Oyá con Nuestra Señora de la Candelaria, y Yemayá con Nuestra Señora de Regla, entre otros. Gracias a este ardid, se fortaleció el sincretismo promulgado, sobre todo, por una religión de carácter afrocubana que junta aspectos, especialmente del sistema africano, que es absolutamente complejo, con elementos de la religión católica y su credo.

La tercera posibilidad, claramente, acopia las dos propuestas anteriores, puesto que afirmar que una sola razón explica el sincretismo religioso sería algo difícil de sustentar, teniendo en cuenta que en todos los casos las circunstancias se presentan de manera diferente. El mismo Esteban Montejo, en su discurso, deja ver que su visión de mundo está permeada por la influencia, en mayor medida, de la cosmogonía africana, pero también de la visión europea que sostiene la religión católica como verdadera. En su testimonio, como muestra de sincretismo, salen a la luz dentro del mismo relato, situaciones referidas a los hechizos de la santería, en las que intervienen elementos de la naturaleza, creencias de origen africanas y afirmaciones en las que influyen los paradigmas cristianos, haciendo alusión, por ejemplo, a la aparición del demonio y lo que significa este agente dentro del sistema simbólico de los católicos.

La obra de Barnet, no sé si de manera intencional, encaja en la teoría decolonial naciente de la década del 60 en Cuba, que trata de pensar lo latinoamericano como comunidad diversa al margen de la herencia eurocentrista que sembró bases culturales, políticas y económicas determinantes en el devenir de los pueblos del Nuevo Continente. De este modo, *Biografía de un cimarrón*, a través de las experiencias narradas de su protagonista, hace hincapié en una realidad cultural del afrocubano que escapó, si es posible afirmar en pretérito, a una instauración de prácticas infundadas de acuerdo con un proyecto colonial. Es decir, Montejo muestra a una Cuba pluricultural, heterogénea y afincada en un sustantivo etnográfico demarcado en aquello que Fernando Ortiz presentó desde sus primeros estudios como lo afrocubano. En este sentido, y desde los intereses de la academia de la Isla, que se preocupó por profundizar en la esencia de la idiosincrasia de su gente, surgieron estudios y obras de corte etnográficos, antropológicos y literarios que incidieron en nuevas maneras de leer la historia y la realidad de los habitantes de Cuba, hallando propuestas analíticas que iban hacia el decolonialismo de las artes y de la cultura. Entonces, *Biografía de un cimarrón* entra en esta nueva corriente de teorías posmodernas que, desde la mirada del esclavo fugitivo, muestra cómo se diferencian los valores culturales de un grupo humano que vive de acuerdo con su concepción idiosincrática, derivada del sincretismo cultural, y se enfrenta o sobrepone a la imposición de perspectivas que infunden los intereses monárquicos españoles. La propuesta de Barnet, como pionera en las obras de carácter testimonial, asegura Baujin, marca un hito en la narrativa caribeña y latinoamericana por su naturaleza híbrida en la que destaca el papel del informante, y como “novela balance, tanto como novela de fundación –comparte en esa dualidad valores de textos literarios parteaguas como el Quijote–, hay que leerla como rescritura de la narrativa antiesclavista del siglo XIX” (2022: 2).

6- Dos novelas caribeñas frente al poder de la magia

6.1. Argumento

“La clandestinidad de la brujería es una clandestinidad teatral que linda siempre con el contacto del público de su tragedia”.
(Gómez- Valderrama, 1970: 185)

El argumento de cada obra pasa por situaciones en las que las prácticas mágicas tienen un valor superlativo en la puesta en escena de los personajes y en el devenir de la acción. *Biografía de un cimarrón*, desde el registro testimonial, reconstruye la vida de Esteban Montejo haciendo énfasis en los recuerdos más trascendentales de sus experiencias. Como esclavo, luego como cimarrón y como combatiente son los episodios más relevantes que destaca el fugitivo. El argumento de la obra es la vida de Montejo, en donde resalta su experiencia en los montes y todo lo que dice que vivió dentro de las comunidades negras con las que compartió. Como se expuso en el capítulo cuarto de este trabajo, la alusión a la magia es constante y en cada intervención de Montejo se nota una fuerte inclinación hacia las creencias de origen africano y su carga cultural. Hechizos, descripciones de artilugios, pócimas e historias sobre poderes “sobrenaturales” son los aderezos que usa Montejo a lo largo de su discurso. Lo narrado sobre temas que no son muy concurrentes en la literatura, bastante esotéricos y propios de la marginalidad cubana, es lo que enriquece a la novela.

La alusión a la brujería, por lo que significa el tema en sociedades muy tradicionales y conservadoras, incrementa el interés por aquello que cuenta el cimarrón. Además, gracias al registro testimonial, destaca el hecho de que el contenido de la obra se presente como “real”, llevando lo ficcional desde la literatura tradicional, a un plano mucho más cercano al objetivo y material, a la realidad del afrocubano y del hombre caribeño. Esto posibilita que la obra se amplíe en posibilidades de estudio, y que diferentes disciplinas, además de la narratología, puedan establecer un diálogo con sus temas y con las alusiones que presenta.

Por su parte, en *Los cortejos del diablo*, obra que se publica solamente cuatro años después de la obra de Barnet, pero en códigos narrativos diferentes, el tema de la brujería y

lo alusivo a la magia también es trascendental. En el argumento de la obra, la brujería es lo que hace que los personajes se muevan y es la excusa que los reúne en una misma situación narrativa. A diferencia de *Biografía de un cimarrón*, en la obra de Espinosa no se reconstruye, presenta o cuenta la vida de un personaje en especial, sino que se apela a las vicisitudes de varios actores que, desde su situación particular, se ven envueltos en una reyerta que tiene como eje lo esotérico. Desde Mañozga hasta Orestes Cariñena y la bruja Rosaura García, se ve una relación directa con lo que atañe a la brujería. El juez, claramente, es quien persigue y finalmente es perseguido por los espectros de la noche que él mismo ajustició. Los edecanes administrativos están al tanto de lo que sucede con el inquisidor y con la ciudad en términos del “orden” establecido y del provecho que pueden sacar de los casos de brujería. Los personajes que están al otro lado de la balanza, unos se ven envueltos con el tema de la brujería por razones ajenas a lo que esto significa, y su principal delito es la herejía, pero desde el rumor, el interés económico o político, el desconocimiento o la venganza. Los otros son afines a dicha práctica porque, desde su herencia cultural, sí tienen en su sistema de creencias una fuerte filiación con la magia y los poderes especiales que esta otorga y que escapan al entendimiento y dominio de quien no hace parte del sistema. En la obra de Espinosa, la brujería, entonces, demarca la hoja de ruta de la acción, prepara el terreno en función de la puesta en escena de cada personaje y representa la razón por la que hacen parte del conglomerado narrativo. Si en la novela el tema de la brujería no fuera el pilar más grande, la trama hubiera tenido que ir por otras direcciones como el amor, el desamor, la traición, la muerte, la vida, la venganza, etc.

Aunque *Biografía de un cimarrón* no tiene como eje central el tema de la brujería, como sí la propuesta de Espinosa, en la obra cubana el tópico sí es transversal puesto que explica la realidad del esclavo. De su lógica y puesta en escena dependen las tradiciones de los afrocubanos que vivieron la esclavitud, y de sus posibilidades dependen, también, la salud, el futuro, la suerte, el amor, la venganza y, en mayor medida, la libertad que añoran las comunidades que la practican y creen en ella. Así las cosas, la brujería es un tema que cruza el argumento de las dos obras analizadas en esta investigación, en la de Barnet por su constante aparición y su papel dentro de la lógica social y cultural presentada, y en la de

Espinosa, porque el tema, como realidad o idea, es la excusa que reúne a cada personaje dentro de la acción narrativa.

6.2. Contexto

“[...]es de asegurar que cuando sea más vigorosamente impulsada por la senda del progreso, secundará de buena voluntad la acción civilizadora...”
(Ortiz, 1917: 402)

En las obras a estudiar, el contexto en el que se presentan los hechos es totalmente diferente, pero propicio para su desarrollo en relación con el tema central de este trabajo. En la obra de Espinosa, la Cartagena colonial es el espacio en el que suceden los hechos, especialmente, en la primera mitad del siglo XVII. El espacio temporal de la obra es seleccionado de manera acertada porque representa, claramente, una de las épocas más oscuras de la sociedad colonial en el Nuevo Reino de Granada. La fuerte influencia religiosa, alimentada por creencias medievales y supersticiones de todo tipo, además del aval institucional que también estaba influenciado ciegamente por el dogma religioso, fermenta una situación en la que el ideal moral rige el orden y la cultura de la época. Para mantener dicho orden, la Corona y la Iglesia juntan fuerzas para perseguir a todo referente de desequilibrio que pueda poner en riesgo el dominio monárquico. Así, para controlar al pueblo, se deben controlar las creencias y todo tipo de manifestación cultural que sea diferente a la institucional. Con el auspicio del rey se persiguen gentes que son catalogadas como herejes, denominación que se encadena de forma directa con la brujería. En el contexto recreado, el enfrentamiento que se da entre sujetos de diferentes inclinaciones culturales es apenas normal por el espacio en el que se cruzan personas con herencia española, africana y aborígen, entre otras. Así, en *Los cortejos del diablo* se enfrentan el poder civil, la Iglesia y la Santa Inquisición contra un pueblo que tiene perspectivas diferentes del mundo y ve en otras posibilidades la manera de sobreponerse a cada situación que afronta.

La brujería es la excusa perfecta para perseguir y extirpar desde el dogma, pero con sustento legislativo, a cualquier individuo que no encaje dentro de la expectativa dominante. Y en esta dinámica entran también los intereses personales, políticos y económicos, disfrazados de misiones divinas y de sacrificios de fe. Asimismo, la brujería es el medio que usa el pueblo para sobreponerse a dicha persecución arbitraria que cohibe otras perspectivas de mundo, y que cercena el desarrollo humano y social por fuera de lo institucional. La brujería en dicho contexto es el puente que junta gentes de diferentes bandos, y que ven en ella, de manera intencional o no, una manera de lograr objetivos que de otras formas no se puede.

Por su parte, la obra de Barnet es presentada en un contexto que pasa por una condición especial debido a la fuerte influencia africana en la consolidación étnica de Cuba. La obra se desarrolla desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. Esteban Montejo, como testimonio centenario, describe Cuba desde diferentes frentes. Comienza por una alusión netamente esclavizada en los ingenios en donde el afrocubano, en condición de cautiverio, vive una experiencia totalmente influenciada por la herencia del continente negro. Durante el día, los fuertes trabajos son la realidad de los esclavos, pero, en los ratos de esparcimientos, en la noche, sobre todo, el acercamiento a la tradición africana es el panorama cultural que forma el sistema de creencias de los sujetos. El esclavo aprende a creer en la lógica importada de su tierra ancestral, con la que explica su existencia, entiende la naturaleza y se enfrenta a la vida.

Como el espacio que habitan es el de los barracones en donde el negro apenas se cruza con el blanco, y en el que se practican, alimentan y mantienen las tradiciones afro, el sistema de creencias se fortalece y trasciende. La santería se desarrolla en este contexto, y el imaginario colectivo es abonado por la carga cultural con la que crece el cautivo. En este entorno la creencia en la magia es una realidad, y los poderes “sobrenaturales” de los rituales son factibles porque, según las experiencias de quienes hacen parte del sistema, ofrecen resultados. La magia del hechicero, el brujo, la bruja, el sacerdote, el sabio, el anciano son una herramienta para apoyarse dentro de un contexto hostil que coarta la humanidad del afro. Gracias a la magia, diferenciada en hechicería si es “positiva” y

brujería si es “siniestra”, el esclavo trata de sobreponerse a su realidad. Montejo vive este contexto en carne propia, aprende de sus antepasados, pero, como sujeto independiente, trata de no inmiscuirse demasiado en los temas que son difíciles de entender para él.

Luego, ya como fugitivo, narra su experiencia en los montes en donde la carga cultural adquirida durante su etapa como esclavo sale a relucir, y sus creencias y conocimientos ayudan en la supervivencia. La cosmovisión afro permite que Montejo sea uno solo con la naturaleza más hostil, que logre sobreponerse a las más duras pruebas y que desconfíe de lo desconocido por temor de volver al cautiverio. En este contexto la superstición es fuente de respuestas y soluciones a las dificultades enfrentadas. La sabiduría popular sobre la noche, los espíritus, el alma, Dios y la naturaleza, las propiedades de las plantas y el valor de los animales son fundamentales en la disposición del cimarrón. En esta etapa lo relacionado con la magia y la brujería sigue estando atado a todo lo que Montejo aprendió durante su periodo como esclavo. No obstante, especialmente, como cimarrón, el narrador presenta constantes alusiones a creencias católicas que exponen una transculturación evidente a partir del entrecruce de creencias.

En la tercera etapa del cimarrón como soldado, se narra una Cuba combatiente que trata de independizarse del dominio español. El contexto presentado es el de una confrontación civil en el que se presentan a los principales agentes de la guerra y las experiencias más significativas del cimarrón en los frentes guerrilleros. En esta etapa las alusiones a la magia son mínimas y el personaje principal continúa demostrando su inclinación por el sistema de creencias afro, con mínimas alusiones católicas, pero siempre desde la barrera, como sujeto independiente que insiste en su libertad y en la de los demás afrocubanos. Así pues, el contexto de la obra es el de una Cuba cambiante, que parte de las entrañas de los barracones y todo el conjunto de creencias de sus gentes, pasa por la mirada crítica hacia el dogma católico de las costumbres de los blancos, transita por la experiencia en solitario del cimarrón en los montes y cómo logra sobrevivir, hasta la etapa como combatiente. Cuba pasa de ser una colonia española en donde la esclavitud es un fortín, en donde el afro es marginado y es mano de obra en cautiverio, a una república en donde el

afro es parte del colorido cultural que comprende la sociedad de la isla. La etapa bajo el yugo estadounidense hace parte de otra discusión.

6.3. Personajes

“Un crecido número de brujas ayudó, entre los siglos XV al XVII principalmente, a confeccionar lo que podría denominarse un retrato-robot del Diablo”.

(Cousté, 1978: 24)

Los personajes en las obras a estudiar son configurados de manera magistral, por un lado, desde la ficción por parte del novelista, y, por otro, desde la capacidad cohesiva del etnógrafo. Para *Los cortejos del diablo*, Espinosa crea personajes que responden a las necesidades del relato. Mañozga es un inquisidor y representa los intereses de las instituciones a las que pertenece. Es el regidor del orden y de la moral en la Cartagena colonial. Es español, es ambicioso y en el presente narrativo de la obra está en decadencia, cuando antaño fue el temor de las Indias y gran juez en su tierra natal. Al enfrentarse al nuevo contexto que habita, persigue herejes con todo el rigor, y con la condena y correspondiente quema de Luis Andrea empieza a decaer en su labor y en su salud física y mental. En el desarrollo de la obra, sin intención personal, se involucra con posibles herejes, influenciado por Fernández de Amaya y otros edecanes, pero termina derrotado por las brujas y brujos que él mismo escarmentó. Desde sus creencias dogmáticas e intereses particulares, como conseguir el papado, es presentado en los balcones de la Santa Inquisición. A partir de soliloquios desnuda su psique y deja ver que muchas de sus visiones pueden ser consecuencia de su estado físico y mental decadentes. Cuando se entrecruza con otros personajes permite observar que sus intereses personales se imponen en su misión evangelizadora y llega al punto de poner en tela de juicio tanto sus decisiones más relevantes como la supremacía de su dios.

Mañozga es un personaje que, a pesar que se muestra desde un principio en decadencia, sorprende por la autorreflexión a la que llega hacia el final de la obra. Es un

típico personaje de novela moderna porque devela la imperfección del ser humano, enfatizando en las pasiones del sujeto como referente de las acciones narradas. Más allá de su papel como inquisidor, es presentado como un anciano impotente que ha perdido la batalla contra las brujas y contra el contexto que lo absorbió, inquiriendo a Dios por su desgracia y revisando en sus acciones qué fue lo que llevó al estado final con el que se despidió de su mundo.

En esta misma dirección, la obra de Espinosa se configuran varios personajes de reparto que son transcendentales en la narración. Rosaura García, Catalina de Alcántara, Lorenzo Spinoza y Orestes Cariñena son fundamentales dentro del entramado contextual recreado alrededor de la persecución de brujas y están íntimamente relacionados con Mañozga. Rosaura es la bruja reconocida de Cartagena, no en el sentido estricto que da la Iglesia y el Santo Oficio, sino como nigromante y conocedora de los secretos de la naturaleza, lo que otorga poderes que usa de acuerdo con la necesidad propia y de quien la consulta. Como bruja significa el contrapeso en la dinámica de poder que se presenta en la obra. Por un lado, está Mañozga como perseguidor y fustigador de un mal institucionalizado y, por el otro, está Rosaura, bruja reconocida, “madre” de Luis Andrea y representante de los valores del pueblo a propósito de la cultura y de las costumbres de los afroamerindios que resultan peligrosos para la parte dominante. Rosaura es mujer, lo que hace que la pugna prejuiciosa sea mucho más fuerte, pues representa las minorías y, en función de los ideales de los marginados, se sobrepone a un sistema en donde el indígena, el negro, la mujer y el extranjero son perseguidos por representar algo que escapa de los dominios del perseguidor. La bruja es una mujer centenaria, flota, es sabia, es crítica con el presente y el pasado, es valiente y es, hacia el final de la novela, la voz que enjuicia el papel de la Corona y de la Iglesia en la conquista y la colonia, haciendo hincapié en el costo de estas empresas y en cómo la misión, disfrazada de buenas intenciones, es, en definitiva, una industria de prejuicios, intereses políticos y económicos, de injusticias y de muerte. Rosaura es la voz de la historia que no se cuenta y que representa a todos aquellos que están al margen de quienes dominan y toman decisiones, de quienes presumen la

documentación de los hechos y de quienes están en la facultad de imponer su versión de verdad y de justificar sus acciones.

Catalina de Alcántara es una mujer misteriosa, con mucho poder y que actúa a partir de sus intereses. En primera instancia, como protegida de Luis Ronquillo de Córdoba, hace de las suya en Cartagena, para más adelante, a través de la denuncia de Spinoza, agraciarse con el nuevo obispo. Catalina es hermosa, adinerada y exótica. Protegió al alquimista Mardoqueo Crisoberilo y es protagonista de un sinnúmero de historias controversiales por las que algunos integrantes del clero y de la sociedad conservadora la asocian con actos pecaminosos. Como representa a la mujer rebelde, en ocasiones, la llaman bruja, pero, según los rumores de los personajes que comprenden el relato, es hija bastarda del rey de España y está en tierras caribeñas por conveniencias políticas. Básicamente, no se entrecruza con Mañozga porque las circunstancias no coinciden y, porque, sus relaciones personales la cubren en un aura que funciona como salvoconducto. Aunque el inquisidor quiso enjuiciarla por los rumores alzados a su alrededor, a este nunca se le permitió enredarse con Catalina.

Para el caso de Spinoza, el portugués, este es un personaje que representa la luz de la razón en un contexto oscuro regido por dogmas medievales que lindan con lo absurdo. Spinoza es vidriero, judío, seguidor de una filosofía especial, *deus sive natura*, y cae en el entrecejo de Catalina de Alcántara. Por dicha denuncia es enjuiciado y en el intento de Mañozga por retomar su antigua posición se enfrenta con un personaje que lo pone contra las cuerdas a propósito de aquello que lo ha movido durante años. El portugués enfrenta al anciano con preguntas que no puede contestar, por ejemplo, las razones que lo pusieron en Cartagena y la fe ciega en un dios que lo ha olvidado, al dejarlo llegar a un estado senil e irreconocible. Spinoza es crítico, reflexivo e instruido. Conoce los valores de la Iglesia y del Santo Oficio y las formas institucionales de la colonia, por lo que evita verse inmiscuido en temas que lo pongan en riesgo. Gracias a su personalidad impoluta, según Pedro Claver, es absuelto después de que el mismo sacerdote haya intercedido por él ante el nuevo obispo de la ciudad.

Finalmente, Orestes, personaje secundario en la obra, es detonante de la puesta en escena de aquel que protagoniza el relato. Como se presentó antes, el actor de teatro participa muy poco en el desarrollo de la obra, si acaso aparece dos o tres veces, pero de manera definitiva. Es un barbero que disfruta de hablar de sus papeles en las tablas, lo que le genera un pleito con el Santo Oficio. Desde sus pocas intervenciones, Orestes se muestra como un individuo tranquilo, extrovertido y amante de las artes. En su encuentro, cara a cara, con el inquisidor no se sobresalta en ningún momento por el malentendido con que se ha visto involucrado, y espera para, tranquilamente, darle una estocada categórica con la explicación a la denuncia que se le ha hecho: “sí, hombre, en las tablas. Fui hace tiempos actor de teatro y presenté todos aquellos papeles” (Espinosa, 2003: 200).

En *Biografía de un cimarrón*, el abanico de personajes no es tan variado como en la obra de Espinosa. Es más, en la propuesta de Barnet, solamente, se da espacio a la voz del cimarrón, quien cuenta sus experiencias y dentro de estas, de vez en cuando, nombra a alguien más, pero de manera efímera. Esto se explica a partir de la naturaleza de la obra, que, como novela testimonial, solo busca desarrollar las historias de quien concentra la atención, el informante. Montejo, como personaje y no como ser humano, es presentado en el relato a partir de su discurso en primera persona, lo que deja ver varias características que permiten perfilarlo. El cimarrón es un afrocubano libre, pero que vivió en las primeras etapas de su vida como esclavo y luego como cimarrón y soldado. Es apacible, independiente, idealista, cauteloso, desconfiado y respetuoso de la naturaleza y de las creencias populares y de las infundidas desde la institución. En algunas alusiones de su discurso, deja ver que la superstición católica también ha influido en su forma de interpretar los símbolos del entorno, mostrando un nivel de transculturación considerable que conjuga diferentes perspectivas de mundo.

En sus intervenciones es notable una inclinación por la cultura afro con la que se identifica profundamente, de ahí que dé crédito a los poderes de los dioses del continente negro y a su sistema cultural con el que, por lo general, explica y da orden a su realidad. Por esta razón, Montejo cree en la magia, en la brujería, en el poder de los santeros, de la naturaleza y de los muertos. En relación con el tema principal de esta investigación, afirma

haber visto muchos de los sortilegios que narra en las reuniones de los barracones y en las fiestas de los pueblos afrocubanos, pero, su discurso demuestra cierta distancia con la que se puede notar que pocas veces estuvo realmente vinculado de manera directa con lo esotérico. Montejo sí asegura haber llevado amuletos y haber aprendido a criar un diablillo, presenciado actos mágicos y conociendo los poderes de la brujería, pero, desde la barrera, lo que lo hace un observador y, principalmente, un testigo de lo narrado en tercera persona. Montejo parece un espectador de primera mano, un testigo ocular y una fuente que logra describir todo lo que está a su alrededor, sin llegar a tocarlo.

6.4. La mujer

“[...] ¿Es que has comido del árbol que te prohibí comer?” 12 Y dijo el hombre: ‘La mujer que me diste por compañera me dio de él y comí’”.
(*La biblia*, “Génesis” 3, ver. 11 y 12., 1962)

En la obra de Espinosa, la mujer tiene un papel representativo por el carácter subversivo de ciertos gestos y acciones dentro de un contexto patriarcal hegemónico. La mujer rebelde se relaciona con la brujería. Si no es sumisa y obediente es porque es malvada y tiene algún tipo de pacto con el demonio. Además, la mujer que tiene alguna inclinación idiosincrática diferente a la permitida por el poder dominante también es familiarizada con lo malvado y es estigmatizada. La partera, yerbatera, hechicera, aquella que conoce las propiedades y secretos de las plantas y de la naturaleza y tiene una herencia cultural diferente, por lo general, es puesta en el ojo del huracán por quien desconoce el valor y esencia de sus prácticas. A esto habría que sumar el color de piel y la procedencia. Cualquier indicio de diferencia es proclive a la sospecha. Rosaura García y Catalina Alcántara, cada una desde sus costumbres, se ven involucradas en asuntos delicados porque rompen con la homogenización del paisaje. García, como mujer y bruja (teniendo en cuenta lo que significa esto por fuera de la tradición institucional) es pilar de su pueblo. Su conocimiento está al servicio de la comunidad y de sus intereses, y sus artilugios distan en demasía de aquellos que son perseguidos por el Santo Oficio. La magia que practica la bruja es

inofensiva si se apela a la consideración dogmática, pero es, totalmente, perjudicial para la institución en el contexto recreado en la obra, porque representa la barrera cultural con la que chocan los intereses de la Corona. Por su parte, Alcántara es emparentada con la brujería por su excentricidad. Al canon le incomoda la exuberancia de una mujer que es desobediente y que se libera de una carga cultural que quiere someter al género femenino. La sexualidad de Catalina y todo lo que ella representa en relación con las pasiones, el instinto y el cuerpo son un tabú. Por más que haya interés por reprimirla, gracias a su condición económica y política, logra escabullirse de los tentáculos del catolicismo. Así, de mujer liberal y excéntrica pasa a ser hereje y profana, y viceversa. En general, en la obra, la mujer es sinónimo de oposición, conocimiento, apoyo, cordura y fortaleza, en representación de los subalternos que en el contexto colonial están en la escala inferior de valores y de derechos.

Por parte de *Biografía de un cimarrón*, la mujer, como se expuso en el capítulo quinto, se presenta, ante todo, desde su filiación con la magia blanca y negra, según expone Montejo. Como la obra recrea la vida del fugitivo, la alusión a las mujeres también depende de la perspectiva del informante. Por un lado, mujeres brujas, por lo general, sin intereses malévolos en sus artilugios, son las que hace gala en el discurso del narrador. Brebajes, limpias, rezos y hechizos son algunos de los medios por los que las féminas buscan algún tipo de favor, encantamiento o purga. Por otro lado, Montejo habla constantemente de las mujeres desde el aspecto sexual. No da detalles, no comenta detenidamente alguna experiencia en particular. Solo hace varias alusiones a un deseo carnal que debe saciar y que, según él, lo hace de manera asidua. La mujer en la obra es presentada como referente de sabiduría, sexualidad y fertilidad. Desde las barracas, son ellas las que logran cierto equilibrio en un contexto difícil en términos del desarrollo humano y cultural. Para enamorar, para la buena suerte, para curar alguna enfermedad, para conocer el futuro y para el acto sexual, etc., las mujeres cumplen un papel fundamental dentro del entorno afrocubano presentado por el esclavo centenario.

6.5. La brujería

“Por último, lanzó su maldición sobre Mañozga; y a la punta de inquisidores gotosos que acolitaban les anunció el suplicio eterno, entre mordeduras de alacranes y asedio permanente de jejenes”.

(Espinosa, 2003: 203)

Como se dijo antes, en las obras se manejan dos tipos diferentes de alusiones al tema de la brujería. En la novela de Espinosa se presenta una brujería de corte europea, medieval y totalmente ceñida a una mirada católica. El aquelarre, la bruja que vuela en escobas y que pacta con Satanás, entre otras tantas características, es el concepto referencial que se expone desde la mirada del personaje principal y de aquellos que están a su lado. En el contexto recreado, todo individuo que sea sospechoso de herejía se valora o enjuicia desde los preceptos medievales que se desarrollaron alrededor del tema. No existe la posibilidad de entender, comprender, tolerar y respetar las costumbres diferentes. Quien, en apariencia, por cultura, procedencia, perspectiva disímil o por mala suerte sea vinculado con el Santo Oficio corre el riesgo de ser procesado. La diversidad es un riesgo en un contexto hermético en el que el poder hegemónico busca uniformidad y sumisión. Una bruja o un brujo puede ser cualquiera, como ocurrió en la obra con Luis Andrea, quien fue perseguido por buscar libertad y ser exponente de la cultura de sus ancestros.

En *Los cortejos del diablo*, la idiosincrasia del indígena, del afro y de extranjero se mide desde el prejuicio. La mujer, por ser partícipe de su naturaleza, de entrada, es sospechosa. El indígena y el afro por su inclinación cultural son estigmatizados y “corregidos” por medio de la evangelización, cuando no perseguidos. El foráneo, si no encaja, se puede ver en una situación difícil para su integridad. En la Cartagena de la obra, aunque haya un entrecchoque cultural en el que cada bando defiende su sistema de creencias, se impone el del grupo más fuerte. A pesar de que hacia el final de la obra se haya dado la derrota del inquisidor, el poder, como muestra la historia (documentada), siguió en manos de las instituciones coloniales, imponiendo su idea de orden y sus reglas culturales.

Las alusiones a la brujería, a la magia y a los hechizos que se hacen en la novela tienen raíces, ante todo, europeas, pero, la cantidad de historias, versiones y elementos supersticiosos que intervienen en estas hacen que sus ingredientes y métodos de uso varíen. La Edad Media es la principal fuente del material que se familiariza con lo esotérico, y algunas obras de esta época son testigo de esto. Lo expuesto en estas, como en el *Malleus Malleficarum*, es difícil de comprobar y, por lo general, su contenido está permeado por una fuerte religiosidad que media en cómo se percibe, lee, presenta y juzga el material expuesto. Así pues, la brujería que recorre cada escena recreada en la obra del autor cartagenero parece sacada de una reyerta medieval de un pueblo, en donde, en la plaza pública y en las habitaciones de la Santa Inquisición se procesan personas señaladas de brujería.

En *Biografía de un cimarrón* se presenta una brujería netamente local, de vestigios y prácticas culturales y esotéricas de herencia afro. Casi todas las alusiones que Montejo hace del tema tienen que ver con el sistema de creencia de sus ancestros y el código religioso de la santería. Los hechizos, las pócimas, las invocaciones y los artilugios tienen razón de ser dentro del signo idiosincrático de la población que vivió el proceso de la transculturación. En el discurso del cimarrón se hacen menciones considerables a prácticas de índole cultural, como juegos, bailes, dinámicas cotidianas, etc. que se relacionan con la santería. Pero en dicho discurso se percibe cierta distancia entre el narrador y los hechos narrados, por la personalidad del fugitivo. En la exposición de Montejo, no todas las pócimas y manifestaciones mágicas expuestas son detalladas específicamente. Se habla de cazuelas y de sus ingredientes, de seres de características mágicas, de espíritus y de muertos, sin embargo, el énfasis recae en los objetivos buscados, que, por lo general, casi siempre son los mismos: enamorar, apelar a la buena suerte, procurar una limpieza de una racha negativa, curar alguna enfermedad o, algo que depende de las circunstancias, la venganza por medio de la muerte, etc. En este conjunto de creencias, los dioses de la santería otorgan poderes, y los objetos y elementos de la naturaleza y demás, como plantas, animales o amuletos, son parte del conglomerado de ingredientes que se usan en los actos artificiosos. Además, la superstición que viajó desde el continente negro, sumada a la de

los españoles y la religión católica, enriqueció la baraja de creencias y posibilidades de carácter “sobrenatural” propias de la idiosincrasia del afrocubano.

En la obra de Barnet, la bruja europea se vislumbra a lo lejos en el horizonte, solo como un ente maligno al que el narrador no determina demasiado. Este referente está tan alejado culturalmente del sistema de creencias de Montejo que hace parte de otras realidades contextuales, y no de la suya. En esta obra, el gran valor etnográfico, antropológico e histórico está en que se presenta una idea de brujería desde la contraparte de la versión institucional regida por el poder colonial importado de España. Casi se podría asegurar que la brujería expuesta por el cimarrón en la obra de Barnet es la brujería que persigue Mañozga en la obra de Espinosa, con algunos siglos de diferenciación en el tiempo. Las dos caras de la brujería están impresas en las obras conjuntas, la del perseguidor que ve agentes de Satanás que deben ser exterminadas por la razón “dogmática”, y la de la contraparte, el sujeto que pone en práctica manifestaciones culturales que responden a un sistema interno que tiene razón de ser a partir de la fe y el universo simbólico que lo explica.

Conclusiones

En esta investigación se ha estudiado el tema de las prácticas mágicas, especialmente la brujería, en dos obras narrativas que recrean y representan el Caribe latinoamericano en dos épocas históricas diferentes: el Caribe neogranadino de la primera mitad del siglo XVII y la Cuba de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. En *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa, y *Biografía de un Cimarrón*, de Miguel Barnet, hemos observado que el tema de la brujería es transversal tanto en la trama de la propuesta del cartagenero como en la retórica testimonial de la obra del cubano.

Primero, a partir del estudio de las dos obras se observó que en los contextos estudiados la brujería, las creencias, las prácticas mágicas y la superstición, relacionadas entre sí, cumplen un rol fundamental en el devenir de los grupos humanos que se entrecruzan con estas. En *Los cortejos del diablo* la mayoría de personajes se ven involucrados con dicho tema: el inquisidor llega a Cartagena abducido por el deseo de poder, que puede alcanzar por medio de la caza de brujas. La misma tarea inquisitorial determina su punto de quiebre con la quema de Luisa Andrea, y la bruja Rosaura García lo catapulta hacia su final. Además, el estado físico y psicológico de Mañozga en el presente narrativo de la obra está determinado por las brujas que cree ver y por el estado senil al que llegó luego de una vida completa al servicio del Santo Oficio. Lo mismo sucede con los demás personajes: están familiarizados con el tema, ya sea desde la mirada institucional que busca controlar un “problema” de fe, que deviene, sobre todo, en intereses políticos o personales; o desde la mirada idiosincrática de los afroamerindios que recurrían a la magia para sobreponerse a alguna situación adversa, como ocurrió con Rosaura García cuando fue acosada por Pedro de Heredia.

En *Biografía de un cimarrón*, el discurso de Montejo se inclina constantemente hacia las creencias religiosas y la magia. El mismo Barnet lo menciona en la introducción a su obra, asegurando que este fue uno de los factores que más llamó su atención. En su narrativa, Montejo habla de la religión católica, de Cristo, de la virgen María y del Espíritu Santo, como muestra de sincretismo, y de las prácticas religiosas llevadas a cabo por los esclavos con los que compartió sus creencias en los ingenios de caña de azúcar antes de ser

fugitivo y soldado. Habla sobre las *ngangas*, los elementos que las componen, las creencias sobre hombres voladores, las transformaciones, los artilugios, las pócimas y los demás conocimientos que tienen como raíz la herencia de su pueblo, el poder de la naturaleza, de las plantas y de los muertos. La experiencia de Montejo gira alrededor de la libertad y de cómo la magia propicia respuestas para sobreponerse al sistema colonial. Para el amor, para el juego, para el baile, para la enfermedad, para la suerte, para la protección, para la venganza, para la vida y para la muerte, la magia es la respuesta. Montejo narra más o menos 80 años de la historia de Cuba, y no hay un episodio de dicha historia que no sea emparentada con la magia y sus alcances.

Ahora bien, sobre la definición de brujería, encontramos que, etimológicamente, las palabras asociadas con esta en la actualidad y en las etapas más crudas de su desarrollo significaban magia, mago y sabio, y se acercaban más al sentido de la sabiduría y el conocimiento, que a los rituales demoniacos. La resignificación de los términos hacia lo malévolos se da cuando la Iglesia entra en una dinámica de poder en la que dictamina e influye en los sistemas de dominación. Los intereses políticos influyeron en la consolidación de una figura que debía ser perseguida, de un enemigo de características aborrecibles, como sucedió con los valdenses, los bárbaros y, más adelante, con cualquier individuo que transgrediera las normas. Brujería vendría siendo, entonces, desde la mirada institucional, cualquier práctica cultural que presentaba características diferentes a las reconocidas dentro del sistema dominante. Es más, el solo hecho de ser mujer o negro podía ser relacionado con actos de brujería. Así, la alusión a brujería es una manera errónea de generalizar prácticas culturales de pueblos que tienen en su cosmovisión la idea de la magia y los rituales religiosos como parte de su realidad idiosincrática.

Desde la contraparte, el subalterno también llamó brujería a lo que en su esencia se explica desde la hechicería o la magia. Usar el término brujería encierra un sinnúmero de prácticas que pueden pasar por la invocación de espíritus, la lectura de la suerte, el dominio de las plantas y de sus propiedades o la unción de manos para curar una enfermedad. El sincretismo influyó en que los pueblos de ascendencia afro separaran la magia blanca de la negra, llamando a la blanca hechicería porque distaba de objetivos malévolos, y a la negra

brujería cuando se pretendía un perjuicio con su uso. Esto demuestra cómo la carga cultural occidental influyó también en cómo quienes desconocen en su totalidad el aquelarre, los pactos demoniacos y la moral cristiana, percibían sus prácticas culturales. No obstante, dicha distinción se realiza de manera muy escueta dentro de los sistemas de creencias, y las posibilidades de delimitar la hechicería de la brujería depende de quien hace la lectura y su cosmovisión. En *Biografía de un cimarrón*, Montejo llama brujería a casi todas las prácticas que describe y que tienen procedencia africana, y en algunos apartados señala la diferencia entre hechicería y brujería, pero sin lograr una clara diferenciación de características.

En esta dirección, definir bujería se asemeja a la ardua labor de descifrar la definición de poesía, novela o cuento, puesto que depende de quien la intente plantear, según su perspectiva, experiencia y acervo cultural. Esto imposibilita una definición concreta por el entrecruzamiento de realidades que convergen en ella. Así pues, la aproximación a la definición que se planteó para este trabajo está delimitada por los contextos socioculturales que enmarcan las obras, en los que dicha práctica se mueve en diferentes direcciones; pero, se halló, que en ella los intereses particulares, más allá de los dogmáticos, son los que priman en su uso, y que la bujería representa una posibilidad de licencia o libertad para quien acude a ella, ya sea como idea coercitiva o como realidad transgresora.

Las prácticas mágicas presentadas en *Los cortejos del diablo* se asocian a la idea de brujería mayoritariamente de raíces medievales. Como el personaje principal, Juan de Mañozga, es quien introduce el tema de la bujería, y es quien oficialmente está a cargo de combatirla, su perspectiva prima. El anciano inquisidor, de raíces españolas, trae consigo su visión de mundo a propósito del tema. De ahí que su lectura esté cargada de la tradición cultural que promovió la quema de brujas en su natal continente. Las demás puestas en escena de la brujería en la obra tienen raíces de origen afroamerindias, pero son valoradas desde la racionalidad del dominante. Rosaura García y Luis Andrea, según el narrador de la obra, responden a manifestaciones culturales de índole afroamericano. Estos personajes usan su conocimiento y acuden a su sistema de creencias en función de intereses

particulares, en donde ofender la fe cristiana no es el objetivo. Es más, para Luis Andrea, sus únicos pecados fueron ser negro, tener raíces africanas, cultivar las costumbres de su pueblo y abogar constantemente por la libertad. Asimismo, vale la pena tener en cuenta la figura del demonio, sobre todo, el de características africanas, puesto que desacomoda la lectura de mundo que hace el español hacia este referente, y al mismo tiempo, se convierte en bastión de la rebelión que buscan los marginados. Por otro lado, la mujer, en representación de García, significa la posibilidad de insubordinación dentro de un contexto heteropatriarcal. La figura femenina es estampa de conocimiento, sabiduría y consciencia en un entorno en el que la mujer ha sido familiarizada con el pecado y magia. La mujer no es bruja por sus poderes extraordinarios y su pacto con el diablo, sino porque no es sumisa ni obediente. La obra de Espinosa plantea hacia el final de la trama un escenario en el que las fuerzas populares, gracias a la brujería, se imponen ante el poder de la institución religiosa y civil, a modo de reivindicación de los valores culturales de los grupos humanos que se vieron reprimidos en el contexto recreado.

Mientras que la obra de Espinosa deja ver la mirada institucional, la de Barnet saca a la luz la de perspectiva popular. En lo concerniente al tema central de la investigación, *Biografía de un cimarrón* es un tesoro cultural por el conglomerado de referencias que aparecen a propósito de la magia y de los sistemas religiosos de los afrocubanos, mencionados por Montejo. El testimonio del cimarrón expone que la brujería, como él la presenta, no era solamente un agregado más dentro de las prácticas culturales de su pueblo, sino que hacía parte indiscutible de la cotidianidad compartida. Las descripciones del cimarrón son de procedencia yoruba y se enmarcan dentro de lo que se consolidó más adelante como santería, religión que, actualmente, es parte de la idiosincrasia de los afrocubanos, y que funciona como vía para entender la existencia, explicar la realidad, interactuar con el entorno y sobreponerse a las circunstancias de la vida. Así, la obra de Barnet funciona como claro ejemplo de una idiosincrasia latinoamericana que a través de la transculturación encontró su propia forma de subsistir en un entorno racista y opresor.

En las obras estudiadas, la superstición tiene un impacto importante dentro del imaginario colectivo de las sociedades recreadas o representadas en las obras. El folclor,

las leyendas, las historias cultivadas por generaciones que tienen como referentes estímulos de diferentes procedencias, ante todo, de carácter mágico o “sobrenatural”, adornan los sistemas de creencias que destacan en las propuestas narrativas analizadas. En *Los cortejos del diablo*, la idea de brujería está mediada por el constructo cultural llevado a cabo durante siglos en donde se posicionó la idea de bruja desde el aquelarre. Esta, para la época y el conjunto dominante, cuenta con una serie de características que lindan con lo fantástico, resaltando la facultad de volar, la apariencia física alejada de todo estándar de belleza, las pócimas realizadas a partir de ingredientes de naturalezas diversas y lúgubres, pactos con el demonio, rituales, orgías e intenciones macabras. Dicha consideración de la brujería y de la bruja funcionó, como se expuso antes, para consolidar la figura de un enemigo que justificara la persecución, corrección y exterminio de costumbres diferentes a las permitidas por la parte dominante. Además, se usó para adjudicar responsabilidades de fenómenos o hechos indescifrables para el hombre a seres de “naturaleza” malévolos con intenciones siempre nefastas. En la novela de Espinosa, la brujería es un comodín que trabaja en diferentes frentes desde la institucionalidad, y la superstición, como creencia de fondo emocional, actúa desde la intención que se le quiera dar. Produce miedo, respeto, sumisión, orden; altera la conducta de los seres humanos involucrados con esta y promueve alteraciones, también, en los sistemas institucionales de dominación.

Para el caso de *Biografía de un cimarrón*, la superstición alimenta las historias que hay alrededor del poder de la magia, los sistemas religiosos y con estos la brujería. En el discurso de Montejo se observan alusiones a artilugios desde la religión yoruba que tienen descripciones con bases teóricas muy abstractas o ficcionales, lo que dificulta realizar un acercamiento a su naturaleza desde la objetividad. La mención constantemente del cimarrón, “esto es positivo porque yo lo vide”, termina siendo una reafirmación más de una serie de creencias que tienen como asidero las tradiciones ancestrales traídas desde África y una serie de amalgamas que se fueron adhiriendo con el tiempo, pero que no tienen una base sólida de comprobación. La creencia en que los hombres pueden volar o transformarse se inclina más hacia una aprehensión cultural de carácter supersticioso,

puesto que, en la obra no se dan detalles sobre el tema, y la alusión que hace Montejo siempre es ligera y superficial.

En las dos obras literarias estudiadas se hace alusión al poder de las plantas y sus propiedades curativas, como base fundamental de los artilugios descritos. Tanto en la obra de Espinosa como en la de Barnet, el poder de la naturaleza es lo que media en gran parte en la composición de los brebajes y pócimas que se usan para algún cometido. Tanto en las *ngangas* descritas por el cimarrón, como en las elaboraciones mágicas de Rosaura García, los ingredientes que más sobresalen son los de procedencia natural. Estos, dentro de los sistemas de creencia, son resignificados según la tradición, y se les da un sentido extraordinario. Las invocaciones u oraciones son fundamentales dentro de los sistemas de creencias porque son las que otorgarían la propiedad mágica que por otro medio no podría obtenerse. De este conocimiento, como lo expresa Russell (2014), se desprendieron las bases de la ciencia y la medicina occidental. Entonces, el poder de la brujería o de la magia podría adjudicarse sobre todo a las propiedades de las plantas y a la fe con que se elabora, aplica o acude a una pócima.

De igual forma, el imaginario colectivo de los pueblos juega un papel fundamental en cómo se acepta una idea, una creencia o un dogma, y qué repercusiones tiene este en la sociedad. En la obra de Espinosa se observa cómo el consenso logra instaurar una idea de brujería que es admitida por la parte institucional y va en detrimento de las costumbres del pueblo, de raíces indígenas, africanas y de otras latitudes. Al mismo tiempo, en el imaginario colectivo de quienes están fuera de la norma, la brujería es una realidad que otorga posibilidades que por otros medios serían difíciles de alcanzar, como lo expresa Diana Ceballos (1994). Es decir, la creencia de los pueblos en determinados fenómenos, dogmas o posibilidades mágicas, hace de estos una realidad que media las dinámicas humanas y las relaciones de poder.

A este respecto, encontrar las raíces de los agregados supersticiosos que bañan las creencias religiosas tanto del catolicismo como de las religiones de bases africanas es un trabajo complejo y, hasta cierta parte, indescifrable, por la multiplicidad de fuentes que alimentan el imaginario colectivo de los pueblos. Esta es una tarea que queda por realizar,

y no solo para los objetos de estudio de esta investigación, sino, para toda creencia que medie entre la superstición y la realidad.

Para terminar, las obras trabajadas en esta investigación se pueden leer en clave de decolonialismo, puesto que registran un planteamiento en el que se preponderan los valores culturales de una América diversa y pluricultural que se opuso a una imposición idiosincrática que buscaba unificar el continente como proyecto colonial. Tanto la obra de Espinosa como la de Barnett demuestran una realidad en la que es posible afirmar, como lo expone Moreno, que “América nunca llegó a ser totalmente conquistada y menos totalmente colonizada” (2017: 287). Estas obras esbozan una senda que propone lecturas alejadas de lo convencional en un continente en el que la literatura empieza a interesarse por las raíces de su pueblo, mostrando otras formas de entender la realidad y denunciando dinámicas humanas regidas por los intereses de poder. De esta manera, dentro de esta lectura, la brujería juega un rol fundamental, por ser bastión de resistencia y de libertad en dos etapas de la historia del Caribe que estuvieron marcadas por la represión y la explotación.

En fin, desde la literatura, autores de diferentes órbitas latinoamericanas han hecho su aproximación al tema de la brujería: Carpentier, Lezama Lima, Lydia Cabrera, Carlos Fuentes, García Márquez, Zapata Olivella, entre otros. Queda, para futuros trabajos de investigación, plantear el diálogo con las propuestas narrativas de los autores mentados para alimentar el acercamiento a la magia y a su impacto dentro de los escenarios recreados.

Referencias

- Alcaraz, J. (s.f.). *Santería Cubana Rituales y Magia*. La Habana: Tikal.
- Álvarez, F. (1997). "Herejes ante la Inquisición de Cartagena de Indias". *Revista de la Inquisición*, núm. 6, pp. 239-269.
- Apud, I. (2011). "Magia, ciencia y religión en antropología social, de Tylor a Levi-Strauss". *Nómadas, Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, vol. 30, núm. 2, s.p.
- Arango, M. (2006). "Los cortejos del diablo: Una indagación del pasado colonial". *El Hombre y la Máquina*, núm. 27, pp. 108-121.
- Aristóteles. (1973). *La política. Obras filosóficas*. New York: W.M. Jackson.
- Bajtín, M. (2003). *La cultura popular de la Edad Media y del Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Barnet, M. (1993). "Miguel Barnet. Un poeta con oficio de etnólogo" (Entrevista). *Voz y escritura. Revista de estudios literarios*, núm. 04-05, s.p.
- Barnet, M. (1997). "La novela testimonio. Socio-Literatura". En *Lectura crítica de la literatura americana. Actualidades fundacionales*. (Sel. Saul Sosnowski). Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 795-819.
- Barnet, M. (2007). "Ni epígono de Oscar Lewis ni de Truman Capote" (Entrevista de Yanko González). *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 13, pp. 93-109.
- Barnet, M. (2012). *Biografía de un cimarrón, estudios y ensayos*. (Prólogo de William Rowlandson). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Barnet, M. (2012). "Función del mito en la cultura cubana". En *Biografía de un cimarrón, estudios y ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 165- 174.

- Baujin, J. (2022). *La cimarronada imantadora de Miguel Barnet* (Discurso de elogio con motivo de la investidura de Miguel Barnet como Doctor Honoris Causa en Letras de la Universidad de La Habana). La Habana: Universidad de La Habana.
- Benazzi, N. y D'Amico, M. (2001). *El libro negro de la Inquisición*. Bogotá: Robin Book.
- Bohórquez, E. (2015). *El pensamiento mágico: Un diálogo desde la novela latinoamericana* (Tesis de maestría). Pereira: Editorial Universidad Tecnológica de Pereira.
- Borja, J. (1998). *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel.
- Bourneuf, R. y Ouellet, R. (1972). *La novela*. Barcelona: Ariel.
- Bowra, C. M. (2014). *Introducción a la literatura griega*. Barcelona: Gredos
- Bradley, D. (1973). *Las religiones en el mundo*. Madrid: Mediterráneo.
- Caballero, F. (2016). *Hablan, luego existen: actores del conflicto colombiano en la poética de la memoria de Alfredo Molano* (Tesis doctoral). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caballero, P. (2000). "Evaluación de las ideologías en *Los cortejos del Diablo* de Germán Espinosa". *La casa de Asterión. Revista Trimestral de Estudios Literarios*, vol. 1, núm. 3, s.p.
- Cabrera, L. (2016). *El monte*. España: Verbum.
- Campisi T. (2020). "Crecen los católicos en el mundo: 1.300 millones, con gran impacto en Asia y África". *Vatican News*. Recuperado de: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2020-03/crece-numero-de-catolicos-en-el-mundo-hay-1300-millones-en-2020.html>
- Campuzano, L. (2019). "*Biografía de un cimarrón*, la novela testimonio de Barnet". *Revista La Jiribilla*. Recuperado de: www.lajiribilla.cu/articulo/biografia-de-un-cimarron-la-novela-testimonio-de-barnet

- Cardini, F. (1982). *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Península.
- Caro Baroja, J. (1993). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- Castellanos, J. y Castellanos, I. (1992). *Cultura afrocubana 3. Las religiones y las lenguas*. Miami: Ediciones Universal.
- Ceballos, D. (1994). *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Cicerón. (2019). *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*. Barcelona: Biblioteca Clásica Gredos. Edición digital: <https://www.antupload.com/file/7exAtLyC/>
- Cousté, A. (1978). *Biografía del diablo*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Del Castillo, F. (2006). Tentaciones horribles de Satanás. En *Cuentos y relatos de la literatura colombiana*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, pp. 58-62.
- Díaz, Á. (2009). *La argumentación escrita*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Donovan, F. (1988). *Historia de la brujería*. Madrid: Alianza.
- Dos Santos, J. y Dos Santos, D. (2006). “Religión y cultura negra”. En *África en América Latina*. México: Unesco, pp. 103-128.
- Durkheim, É. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*. Barcelona: Lumen.
- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (2020). *Historia de las creencias y las ideas religiosas III: De Mahoma a la era de las Reformas*. Barcelona: Paidós. Edición digital: <https://www.antupload.com/file/ZMP1R2rN/>
- Emery, A. (1996). “The voice of the other: Antropological Discourse and the Testimonio in *Biografía de un cimarrón y Canto de sirena*”. En *The Antropological Imagination in Latin America Literature*. Columbia: University of Missouri Press, pp. 70-92.

- Engels, F. (2000). "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre". *Marxists Internet Archive*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm>
- Espinosa, G. (1965). *La noche de la Trapa*. Bogotá: Pluma.
- Espinosa, G. (1987). *La tejedora de coronas*. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana.
- Espinosa, G. (2000). "Espinosa y las brujas del Caribe" (Entrevista de Osiris Troiani-1970). En *Espinosa Oral*. Bogotá: Editorial Gente Nueva Ltda., pp. 1-16.
- Espinosa, G. (2000). "Espinosa: "Afirmar el vitalismo del arte"" (Entrevista de Evelio Rosero- 1990). En *Espinosa Oral*. Bogotá: Editorial Gente Nueva Ltda., pp. 67-72.
- Espinosa, G. (2003). *Los cortejos del diablo*. Bogotá: El Tiempo.
- Figuerola, C. (2008). "Cartografía literaria de Germán Espinosa: rutas y trayectos de una escritura autónoma". En *Señas del amanuense*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 23-48.
- Fonseca, M. (2012). "La figura del diablo como figura recurrente en dos novelas de Germán Espinosa: *Los cortejos del diablo* y *Aitana*". *Estudios de Literatura Colombiana*, núm. 31, pp. 141-156.
- Forero, G. (2006). *El mito del mestizaje en la novela histórica de Germán Espinosa* (Tesis doctoral). Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia.
- Foucault, M. (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (2011). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Edición digital: <https://www.antupload.com/file/4GbMuVtv/>
- Foucault, M. (2012). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza. Edición digital: <https://www.antupload.com/file/8T9bv2Eo/>
- Frazer, J. (1995). *La rama dorada: magia y religión*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- García Márquez, G. (2018). *Del amor y otros demonios*. Bogotá: Penguin Random House.

- Garí Barceló, B. (2015): “De unas desiguales nupcias entre Doña Lira y don Bongó. Teoría de un arte mestizo a través del ensayo *La música en Cuba*, de Alejo Carpentier”. *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, núm. 13, pp. 70-80.
- Garí Barceló, B. (2018). “‘Sampleo’ de textos coloniales en *Concierto barroco* de Alejo Carpentier”. *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, 3, pp. 43-59.
- Garí Barceló, B. (2022), “‘Del folklorismo musical’ de Alejo Carpentier: sobre el ensayo y sus grietas”. *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, núm. 19, pp. 72-88.
- Gersi, D. (1994). *Vudú, magia y brujería. Sabiduría de lo invisible*. Buenos Aires: Biblioteca Fundamental Año Cero.
- Gil del Gallego, A. (2002). *El poder y su legitimidad*. Valencia: Marfil.
- Glissant, E. (2005). *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila
- Gómez-Valderrama, P. (1970). *Muestras del diablo*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- González, R. (1980). “‘Biografía de un cimarrón’ and the novel of the cuban revolution”. *NOVEL: A Forum on Fiction*, vol. 13, núm. 3, pp. 249-263.
- González-Wippler, M. (1990). *Santería: magia africana en Latinoamérica*. New York: Original Publications.
- González-Wippler, M. (2005). *El libro completo de magia hechizos y ceremonias*. Minnesota: Llewellyn Español.
- Greem, T. (2008). *La Inquisición: el reino del miedo*. Barcelona: Impergraf.
- Güerere, T. (1998). *Los babalawos. Curanderos, adivinos, dueños de los misterios*. Caracas: Los libros de El nacional.
- Guzmán, R. (2017). “Sincretismo y resistencia en *Los cortejos del Diablo*”. *Polifonía*, vol. 6, pp. 35-46.

- Harris, M. (1994). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Hawthorne, N. (1971). El joven Goodman Brown. En *Historias dos veces contadas*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora S. A., pp. 130-147.
- Heras, E. (s.f.). “El cimarrón revisitado”. *Revista La Jiribilla*. Recuperado de: www.lajiribilla.cu/articulo/biografia-de-un-cimarron-la-novela-testimonio-de-barnet
- Homero. (2001). *La Odisea*. Bogotá: El Tiempo.
- Jung, C. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Kramer, H. y Sprenger, J. (2018). *Malleus Maleficarum o El martillo de los brujos*. Barcelona: Iberlibro.
- Kramer, H. y Sprenger, J. (2020). *Malleus Maleficarum o El martillo de los brujos* (Obra completa). Barcelona: Iberlibro. Edición digital: <https://www.antupload.com/file/Z5tQnSxe/>
- Kronzek, A. y Kronzek, E. (2005). *El diccionario del mago*. Barcelona: Ediciones B.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Malinowski, B. (1985). *Magia, ciencia y religión*. Bogotá: Planeta Agostini.
- Maya, A. (2005). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina: 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Michelet, J. (2015). *La bruja: un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Barcelona: Labor. Edición digital: <https://www.antupload.com/file/bxaUVmYp/>
- Miller, A. (2009). *Las brujas de Salem, El Crisol*. México: Tusquets.

- Moreno, J. (2017). "Cartagena nos asedia: el intertexto de *Los cortejos del diablo* y *Del amor y otros demonios*". En *El tejido de la brisa*. Barranquilla: Universidad del Norte, pp. 281-287.
- Morin, E. (2005). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós.
- Motato C., H. y Arciniegas, H. (2020). "Los cortejos del diablo: Lo cómico del poder inquisitorial". *Jangwa*, vol. 19, núm. 2, s.p.
- Pana*, 19(1). Doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.3475>
- Nacar - Colunga. Sagrada Biblia*. (1962). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Nebreda, J. (1995). "Sobre hechiceros y curanderos o El antropólogo y su estrategia". *Gazeta de Antropología*, núm. 11, artículo 4, s.p.
- Nofal, R. (1992). "Biografía de un cimarrón de Miguel Barnet. "La construcción de una voz"". *Revista Chilena de literatura*, núm. 40, pp. 35-39.
- Olivera, J. (1970). "Breve historia del origen del tabaco en América y su difusión en Europa". *Arqueología y Sociedad*, núm. 2. pp. 52-58.
- Ortiz, F. (1917). *Hampa afro-cubana: Los negros brujos*. Madrid: Editorial América.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Osorio, B. (2005). "Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el tribunal de la inquisición de Cartagena (1628)". *Cuadernos de literatura*, vol. 18, núm. 19, pp. 24-34.
- Padilla, I. (2016). *Cervantes y compañía*. Bogotá: Tusquets.
- Pamplona, F. (2001). "Legitimidad, Dominación y Racionalidad en Max Weber". *Economía y Sociedad*, año 5, núm. 8, pp. 187-200.
- Perrier, J. (2015). "La filosofía de Heráclito". *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, vol. 11, núm. 108, pp. 479-488.

- Pistacchio, R. (2018). *La aporía descolonial. Releyendo la tradición crítica de la crítica literaria latinoamericana: Los casos de Antonio Cornejo Polar y Ángel Rama*. Madrid: Iberoamericana.
- Pons, A. (1996). *Memorias del olvido: Del Paso, García Márquez, Saer y la nueva novela histórica de finales del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Quesada, T. y Quesada H. (2017). “Memoria, tradición oral y carnaval en la obra *Los cortejos del Diablo*, de Germán Espinosa”. En *El tejido de la brisa*. Barranquilla: Universidad del Norte, pp. 235-251.
- Quiñones, T. (2014). *Asere núncue itiá. Ecobio enyene abacúa: Algunos documentos y apuntes para una historia de las hermandades abacúa de la ciudad de La Habana*. La Habana: Editorial José Martí.
- Ramos, J. (2021). *Desencuentros de la modernidad en América Latina en el siglo XIX*. Buenos Aires: CLACSO.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. (1998). Edición facsímil coeditada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y el Boletín Oficial del Estado, de la Facultad de Derecho. Madrid: Universidad Complutense.
- Revault, M. (2002). *El poder de los comienzos. Ensayos sobre la autoridad*. Buenos Aires–Madrid: Amorrortu.
- Rodríguez, A. (2006). “Conquista y Colonia en el Nuevo Reino de Granada”. En *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber*. Bogotá: Taurus, pp. 59-122.
- Rodríguez Freyle, J. (1985). *El carnero*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- Rozo, L. (2010). *Las Cartagenas de Germán Espinosa: la ley y el deseo en Los cortejos del diablo*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Russell, B. (2014). *Religión y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Russell, J. (1998). *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*. Barcelona: Paidós.

- Saer, J. (1997). *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral. Edición digital: <https://www.antupload.com/file/FM2gJpy0/>
- Salazar, R. (2017). “El poder en *Los cortejos del diablo* de Germán Espinosa”. *Cuadernos del Caribe*, núm. 23, pp. 9-16.
- Salazar, R. (2021). “Las prácticas mágicas como característica de la literatura del Caribe, en la Cartagena colonial de *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa”. *ISLAS*, vol. 62, núm. 197, pp. 56-65.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Silva, M. (2006). *Las novelas históricas de Germán Espinosa* (Tesis doctoral). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Silva, M. (2013). “Espiritualidad negra, religiosidad y mito en *Los cortejos del diablo* de Germán Espinosa”. *Estudios de Literatura Colombiana*, núm. 32, pp. 39-59.
- Silva, M. (2017). “De hechiceras y brujas: inquietudes sobre la configuración de una idea de mujer en dos ficciones históricas de Germán Espinosa”. En *El tejido de la brisa*. Barranquilla: Universidad del Norte, pp. 289- 316.
- Simone, R. (2001). *Fundamentos de lingüística*. Barcelona: Ariel.
- Skłodowska, E. (2002). “Miguel Barnet y la novela testimonio”. *Revista Iberoamericana*, vol. 68, núm. 200, pp. 799-806.
- Tardieu, P. (1986). “Religion et croyance populaire dans «*Biografía de un Cimarrón*» de Miguel Barnet ou refus à la tolérance”. *Editions Présence Africaine*, núm. 140, pp. 105-130.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Torres, G. (2019). *Historia mínima de la inquisición*. México: El Colegio de México.
- Tylor, E. (1981). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso

- Urrutia, U. (1940). *El diablo. Su naturaleza, su poder y su intervención en el mundo*. Buenos Aires: Alberto Moly.
- Van Dijk, (2002). “Análisis crítico del discurso y el pensamiento social”. *Athenea Digital*, núm. 1, pp. 18-24.
- Vargas Llosa, M. (2009). *La verdad de las mentiras*. Bogotá: Alfaguara.
- Weber, M. (2021). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición digital: <https://www.antupload.com/file/sJOBfCvY/>
- Zanetti, O. (2013). *Historia mínima de Cuba*. Madrid: Taurus.
- Zeuske, M. (1998). “El Cimarrón y las consecuencias de la guerra del 95. Un repaso de la biografía de Esteban Montejo”. *Revista De Indias*, núm. 58, pp. 65-84.