

El Santo Oficio y los afrodescendientes en el siglo XVIII

The Holy Office and Afro-descendants in the 18th century

Yobani Maikel Gonzales Jauregui*

Universidad Científica del Sur. Lima, Perú

mathias2008@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2847-5641

Renato Gomes Di Iorio

Universidad de Sevilla. Sevilla, España

renatous7@hotmail.com

ORCID: 0009-0001-2746-2032

Luiz Felipe Rodrigues Pinheiro

Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, Brasil

luizlfrpinheiro@gmail.com

ORCID: 0009-0009-8865-7261

Citar como: Gonzales Jauregui, Y. M., Gomes Di Iorio, R. y Rodrigues Pinheiro, L. F. (2024). El Santo Oficio y los afrodescendientes en el siglo XVIII. *Desde el Sur*, 16(3), e0046.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar el proceso inquisitorial realizado en la segunda mitad del siglo XVIII contra Paula Molina, conocida como la Pan y Queso, quien fue procesada por supersticiosa, embustera y jactanciosa. El caso proviene del Archivo Histórico Nacional de Madrid y nos interesó por ser un caso de una zamba que realizaba sus prácticas de hechicería en un espacio como el Callao, alejada de la mirada de la Iglesia. Su estudio nos permitirá establecer las redes estamentales que estableció nuestro personaje. Otro punto analizado cuestiona la idea colonialista que ha reducido estas manifestaciones a expresiones primitivas de gente con infirma cultura. Finalmente, se examina el proceso de evangelización, porque en espacios alejados de la capital se logró conservar y practicar un catolicismo multiétnico, con incorporaciones de cada grupo cultural, que sobrevivió a las persecuciones, que en este

* Autor corresponsal: Yobani Maikel Gonzales Jauregui, Universidad Científica del Sur. Lima, Perú. Correo: mathias2008@hotmail.com

caso fueron muy bien direccionadas por el Tribunal de la Santa Inquisición.

PALABRAS CLAVE

Inquisición, puerto del Callao, superstición, cultura popular, redes étnicas

ABSTRACT

This article aims to analyze the inquisitorial process against Paula Molina, known as La Pan y Queso, who was prosecuted for superstitious, deceitful and boastful. The study of this case will allow us to establish ethnic networks when carrying out heirloom work. The second point to study is to question the colonialist idea that has reduced these manifestations to primitive expressions of people with an invalid culture. Finally, we will question the process of evangelization, because in spaces outside the capital a multiethnic Catholicism was preserved and practiced, with the incorporation of each cultural group, which survived persecutions, which in this case were very well directed by the Holy Office.

KEYWORDS

Inquisition, Puerto del Callao, superstition, popular culture, ethnic networks

Introducción

El presente trabajo presenta el caso de Paula Molina, una zamba que vivía en el puerto del Callao y que fue procesada por la inquisición en la década de 1770, bajo los cargos de supersticiosa¹, embustera y jactanciosa. Ella tenía un puesto de pescadora que finalmente pierde como parte del pago por el proceso en el que se vio incurso. Su caso sin duda no es único, pero nos da pie a desarrollar tres ideas.

La primera es establecer las redes con las diversas personas a las que realizó trabajos de sanación espiritual, porque resulta importante entender que sus vinculaciones con estas mujeres no eran ajenas a su círculo.

1 La superstición era un delito y, según Santo Tomás de Aquino, «Es un vicio opuesto a la religión por exceso y es de dos especies; una, menos grave, que mantiene, en efecto, la orientación hacia Dios, pero de modo indebido, corrompiendo el auténtico espíritu religioso con prácticas falsas superfluas o indecentes. La otra más grave e injuriosa, que yerra en lo fundamental, pues que da a falsos dioses el culto debido al verdadero Dios» (Castañeda y Hernández, 1989, p. 364).

Muchas de ellas eran vecinas del mercado, conocidas del lugar donde moraba Paula Molina o llegaron recomendadas por otras personas (de hecho, varias personas mencionadas por las testigos eran conocidas por practicar sortilegios).

La segunda idea es cuestionar la propuesta colonialista de René Millar, quien señala que los practicantes de hechicería pertenecían a un estrato social bajo y tenían una mentalidad primitiva. Además, Miller sostiene que los esclavos fueron influenciados por el mundo mágico de los indígenas (1998, p. 366). Esta perspectiva refleja una visión sesgada sobre las prácticas culturales de la plebe, o son pensadas como una caja de resonancia de las élites blancas o, en todo caso, de bajo valor cultural e intelectual. Carlo Ginzburg apunta que durante mucho tiempo la cultura de las clases subalternas ha sido vista como parte del folclore, y que solo tras estudiarlas se reconoce que esos grupos definidos paternalistamente como grupos inferiores de pueblos civilizados poseían cultura (Ginzburg, 2013, pp. 2-3).

Para nosotros, el conocimiento de la cultura de las clases populares es importante porque nos demuestra una relación con la naturaleza, con el espacio geográfico que la rodea. En esa línea, debemos revalorar las prácticas de curandería, que demuestran un conocimiento para administrar las plantas medicinales y sus efectos en la sanación física y espiritual de las personas. Además, sus practicantes crearon códigos culturales que se transmitían entre ellos y que lograron ocultar eficazmente de las autoridades religiosas. En resumen, parafraseando a Luis Millones, nos interesan los testimonios de quienes debían tener una obligación de ser cristianos, pero seguían patrones de conducta ajenos a los cristianos de áreas urbanas (2023, p. 16).

Aquí nos permitimos preguntarnos: ¿estas creencias y prácticas solo pertenecían a las clases bajas o se trataba de un fenómeno transversal? Rene Millar afirma que el 64,4 % del total de procesados por este delito entre 1697 y 1820 fueron mujeres, de las cuales había 9 españolas, 19 mestizas y 30 mulatas (1998, p. 365). Sin embargo, cuestionamos que esto obedezca a una idea de la pobreza del nivel cultural y social, como lo expresa el autor, incluso al comentar que muchos de los elementos utilizados en estos rituales tenían un origen europeo. En esa misma línea, Ruth Rosas señala que la hechicería era una práctica diabólica, que permitía al esclavo expresar su inconformismo, rebeldía y sed de justicia, porque mediante este elemento se podía vengar de los amos (1998, p. 119)².

2 También tenemos el estudio de Natalia Urrea Jaque (2014), quien trabajó a la población de color libre, como el caso de Paula Molina. Su artículo analiza el caso de la Pan y Queso, pero se concentra en utilizar el proceso como un ejemplo del método jurídico que adoptaba

Creemos que los dos autores tienen una visión incompleta y, en ocasiones, sesgada sobre las prácticas culturales de los grupos plebeyos. Calificar estas prácticas como diabólicas es continuar el patrón de exclusión y de seguir escribiendo la historia desde la óptica cultural del grupo dominante. Es cierto que la inconformidad se expresó de diversas formas y la violencia fue la marca de esta relación. Pero también se visualiza la resistencia en insistir con estas prácticas culturales, aun teniendo en cuenta que la cultura dominante las calificaba de idolatría. En ese sentido, exigían la discreción de sus consultoras, que si bien denunciaban a la hechicera, se cuidaban de reservar ciertas informaciones que las podrían comprometer más de lo debido ante las autoridades inquisitoriales.

Nuestra tercera idea es cuestionar la eficacia de la evangelización. Creemos que no todos asumieron el catolicismo quebrando con todo su pasado cultural. Existieron misturas, préstamos y agencias de los integrantes de la diversificada sociedad colonial. Esto nos lleva a proponer un catolicismo multiétnico que no anulaba las incorporaciones de los grupos plebeyos; por el contrario, en espacios con menor control de la Iglesia, se podían practicar con algunas libertades determinados cultos. De esta forma, es necesario establecer que el proceso de evangelización no fue homogéneo ni tuvo los alcances que se han señalado.

Por otro lado, la revisión de los procesos inquisitoriales nos puede revelar más sobre el proceso de evangelización y también sobre cómo algunas prácticas ancestrales africanas se mantuvieron en el Perú colonial. Por ejemplo, en el caso presentado de Paula Molina, la referencia a un viejo camarada, la mención de los demonios de mayor a menor por parte de los testigos, así como el uso de muñecos³ y tabaco, nos dejan la sensación de que estamos frente al mantenimiento de una religiosidad africana. Debe mencionarse que las hierbas eran usadas ya por el hombre andino, porque, al igual que entre los afrodescendientes, la relación con la naturaleza era vital dentro de su universo cultural.

el Santo Oficio para perseguir los delitos contra la fe. Nuestro enfoque va en otra línea: demostrar la existencia de una cultura popular que resiste, a pesar de la radicalidad de los sectores dominantes para aceptar la existencia de elementos culturales independientes de su control. Por otro lado, tenemos el trabajo de Iwasaki, quien menciona a los diversos afrodescendientes que fueron procesados por el Santo Oficio en el siglo XVII. Para Iwasaki, era muy común que el oficio de curar y sanar estuviera en manos no de especialistas en medicina, sino de barberos, cirujanos y, por supuesto, curanderos. Muchas veces esta situación los llevó a ser cuestionados por las autoridades coloniales, debido a esas prácticas reñidas con la fe católica (2018, p. 159).

3 En un trabajo presentado por Rodrigues y Maia se demuestra que era habitual entre las hechiceras procesadas por la Inquisición que armaran muñecos y los distribuyeran entre las personas cercanas, así como era frecuente el uso de hierbas en sus rituales (2023, p. 20).

Para Nathan Wachtel, las diversas instituciones coloniales se esfuerzan para que su autoridad fuese respetada; sin embargo, la Inquisición supo inspirar el miedo (2014, p. 13). De esta forma, existía una actitud represiva contra las prácticas en las que se consideraba la presencia del diablo, un miedo⁴ muy europeo que fue trasladado hacia el Nuevo Mundo. Se persiguió a la corte del demonio, que estaba compuesta por indígenas y negros que vieron condenados sus conocimientos medicinales o sus prestigios de maestros o maestras, para ser considerados como brujos o hechiceros. De este modo, se globalizó el mal y la presencia del maligno estaba en todo acto reñido contra la fe, como lo fue la hechicería. Así lo ha graficado Fernando Iwasaki, quien afirma que, durante el siglo XVII, los cataclismos, terremotos o devastaciones eran pensados como manipulaciones del diablo (2018, p. 42). Esta idea de la manipulación diabólica se trasladó al siglo XVIII y fue el eje de las persecuciones inquisitoriales, como lo podremos visualizar en el caso que analizaremos en este trabajo.

1. El cuerpo doctrinal contra la hechicería colonial

La presencia de hechiceros, adivinos o personas que atentaban contra la doctrina cristiana permitió que las autoridades civiles y religiosas emitieran disposiciones severas para perseguir la idolatría. Esto fue presentado en el caso del Perú recién en los documentos conciliares del siglo XVI, debido a que la presencia del Santo Oficio demoró unas décadas para establecerse en Lima. Además, a diferencia de su par hispano, la Inquisición no tuvo un gran trabajo al perseguir a judíos o conversos, ya que, si bien fueron procesados en diversos autos de fe, en el Nuevo Mundo se crearon nuevos enemigos del dogma religioso, nuevos grupos de paganos —indígenas, negros y mulatos—, a quienes les demonizaron sus creencias y prácticas culturales.

Para autores como Pedro Guibovich, la presencia de la Inquisición no solo obedecería al interés del Estado colonial de perseguir la heterodoxia y controlar la moral, sino que formaba parte de un proyecto político colonial que buscaba fortalecer la presencia del poder estatal en el Nuevo Mundo (1998, p. 26). En ese sentido, añade que el reemplazo de la Inquisición episcopal por el Santo Oficio se debió a una preocupación de Felipe

4 Amelia Valcárcel nos afirma que la dinámica del miedo es conocida. Primero se instala el rumor, adviene el miedo, se pierde el camino y comienza la búsqueda del responsable (en este caso, de los responsables), que ha de pagar por todo (Delumeau, 2019, pp. XII-XIII). En su clásico trabajo Bennassar señala que la finalidad de los procesos y de la condena no buscaban la salvación del alma del acusado; por el contrario, buscaba el bien público. Para ese fin, se generaban miedos que daban carta blanca para aterrorizar y reprimir a la gente (1984, p. 94).

Il ante los avances ideológicos de la reforma protestante⁵ en Europa, así como al caos y desgobierno que existía en el espacio colonial peruano. Guibovich descarta así que el establecimiento del Tribunal de la Santa Inquisición se deba exclusivamente al deseo de preservar la moral cristiana (1998, pp. 37-38).

Por otro lado, durante las primeras décadas del Perú colonial ya se legislaba sobre la presencia de adivinos y hechiceros. Por ejemplo, el Primer Concilio Limense señalaba:

Somos informados que en nuestro arzobispado y provincias hay muchas mujeres, que olvidan el temor de Dios y la fe y confianza que deben tener de la Providencia y del buen ejemplo que son obligados a dar a estos indios y naturales, usan hechicerías y buscan indios e indias hechiceros para tomar consejos con ellos e con otra personas que hacen tales maleficios [...] Mandamos [que] a ellos que participaren en este delito [...] Incurran en sentencia de excomunión y en pena de 50 pesos, por la primera vez y por segunda vez la pena sea doblada y que sean avergonzados públicamente y desterrados (Vargas Ugarte, 1951, pp.73-74).

Los indígenas⁶ que no entendían la excomunión eran castigados con penas corporales públicamente. Ante la ausencia del Tribunal del Santo Oficio, el clero secular implantó las normas para el tratamiento de la hechicería. Estas disposiciones se radicalizaron con el Concilio de Trento, que exigió instruir a los fieles sobre el culto a los santos y la veneración de imágenes, a fin de desterrar las acciones supersticiosas (Castañeda y Hernández, 1989, p. 366). En el Segundo Concilio de Lima (1567), ya con el conocimiento de los acuerdos tridentinos, se promovió hacer «pesquisas contra los sortilegios, adivinos y supersticiosos, en especial teniendo resabio de herejía, y así como los que les consulten sean castigados» (Vargas Ugarte, 1951, p. 239).

Toda la ritualidad andina que existía antes de la llegada de los españoles fue tildada de superstición, de pacto con el diablo y, por tanto, condenada a la persecución. De esta manera, los miedos de los europeos

5 Ana Sánchez también afirma que no se debe pensar en los procesos de extirpación de idolatrías como solo persecución y castigo al relajamiento de la creencia, sino como una política de mayor alcance que buscaba restar centralidad a la mentalidad popular que se había generalizado en todo el universo cristiano, a raíz de la reforma protestante (1991, pp. VI-VII).

6 Según Luis Millones, la inquisición no evadió la tarea de perseguir la hechicería practicada por los indígenas en espacios urbanos (Millones, 1997, p. 39). Debe destacarse que la población negra estaba bajo la jurisdicción del Santo Oficio, lo que los convertía en miembros de la religiosidad católica, la cual los sometía a sus reglas y también les otorgaba derechos (Gonzales, 2019 y 2021).

encontraron en las prácticas andinas y africanas un enemigo que atentaba contra su fe y la evangelización, es decir, contra su dominio. Por eso se buscó que los maestros de estos conocimientos fuesen aislados:

Que los hechiceros confesores e adivinos y los demás ministros del demonio, que tienen oficio de pervertir a los demás indios y apartarlos de la religión cristiana, se pongan y encierren en lugar apartado de los demás cerca de la iglesia, ora sean infieles, ora bautizados (Vargas Ugarte, 1951, p. 254).

La demonización de los rituales ajenos al universo cristiano se hizo frecuente en el Nuevo Mundo. La creación del otro como inferior culturalmente, como bárbaro o idolatras, por ende, justificaba el dominio. Al respecto, Ruth Rosas señala que la concepción del demonio, diablo, Satanás, fue impartida por la religión católica como una contraposición a Jesucristo (Rosas, 2003, p. 547). Eso explica por qué la legislación del clero secular y de Inquisición demonizara las prácticas ajenas al universo cristiano. Así, crearon un miedo en la sociedad colonial e identificaron un enemigo de la fe en indígenas, negros y mulatos. Por ejemplo, el Tercer Concilio Limense radicalizó su postura respecto a esta práctica, con las siguientes disposiciones:

Para desterrar del todo la peste de la fe y religión christiana que los hechiceros y ministros abominables del demonio no cesan de causar continuamente a la tierna grey de Cristo, siendo su maldad y embuste tales, que en un día destruyen todo cuanto los sacerdotes han edificado en un año; proveyó con gran acuerdo del concilio pasado a que todos estos viejos hechizeros los juntasen en un lugar, y los tuviesen allí encerrados de modo que no pudiesen con su tracto y comunicación infeccionar a los demás indios (Vargas Ugarte, 1951, p. 340).

Las disposiciones conciliares buscaban atrapar a los predicadores del demonio y así evitar que el trabajo evangelizador fuera afectado, aunque las nuevas disposiciones de las autoridades religiosas nos revelan que el problema se habría agudizado, no solo en el caso americano, porque en las primeras décadas del siglo XVII se emitió un documento del papa Sixto V, que se tradujo al castellano y fue publicado en Iglesias y monasterios, donde se condenaba la superstición y la hechicería. El Santo Oficio debía intervenir para castigar a quienes realizaran un pacto expreso con el demonio o utilizaran mezclas de cosas sagradas con profanas, ejerciendo sortilegios, magia y brujería. En el caso de este segundo grupo de delitos contra la fe se señalaba que:

1) En sortilegios, adivinaciones y maleficios mezclados con sacramentos, cosas sagradas o sacramentales, el reo es sospechoso de hereje porque si no creyera que los sacramentos y cosas sagradas no tenían virtud para alcanzar lo que deseaban con los maleficios, no los hubiera mezclado; 2) cuando daban bebidas amatorias y se hacían sortilegios para que un hombre o una mujer amase al contrario de modo deshonesto, mezclándose en ellos cosas sagradas: hostias sagradas, reliquias de santos, etc. (Castañeda y Hernández, 1989, pp. 368-369).

Como veremos más adelante, los rituales de los procesados tenían todas estas características, por lo que eran considerados delitos contra la fe que utilizaban cosas profanas y sagradas. Sin embargo, en el Nuevo Mundo, tanto indígenas como negros añadieron su propio universo cultural a las prácticas de sortilegio y hechicería. Estos rituales mestizos no se alejaban de las caracterizaciones que se hicieron para Europa. Creemos que la propia descripción del ritual en los manuales contra la hechicería era premeditada. Ya se conocía de antemano las características de estos rituales; se buscó adecuar a todos bajos determinadas formas y así facilitar su persecución.

2. La población negra en Lima durante el siglo XVIII

Durante el siglo XVIII la población negra fue perdiendo su dominio para ceder a una ciudad con mayor presencia de las castas y población indígena. Asimismo, la esclavitud como sistema fue deteriorándose, tanto así que a finales del periodo colonial los libertos superaban a los esclavos. Sin embargo, antes del censo del virrey Francisco Gil de Taboada, las cifras no son muy fidedignas. Así, durante el gobierno del conde de Superunda, usando los padrones de confesión, se registraron 70 000 almas, información que fue publicada en el *Mercurio Peruano* en la década de 1790. El mismo autor señaló que era imposible que entre 1700 y 1746 se duplicara la población de la ciudad de Lima (Fuentes, 1864, p. 236). Lo que sí era real fue la disminución de población entre 6000 u 8000 luego del terremoto de 1746.

Otra cifra fue la presentada en 1755 por Cosme Bueno, quien en sus memorias nos relató que se hallaron 54 000 almas en Lima, lo que nos sigue pareciendo una cifra muy elevada, como comenta el propio autor del artículo publicado en el *Mercurio Peruano*. Quizás esta cifra recogió población de otros espacios suburbanos o rurales. Este mismo artículo nos informa de una numeración de 1781, según la cual en la capital habitaban 60 800 personas. Nuevamente el autor de la descripción señala: «nos parece que la cantidad determinada es excesiva» (Fuentes, 1864, p. 237).

El censo de finales del siglo XVIII, realizado durante el gobierno del virrey Francisco Gil de Taboada, nos presenta datos importantes. Si los comparamos con la Numeración General de 1700, nos indica que, en Lima, los afrodescendientes pasaron de ser el 27 % del total de la población a un poco más del 46 % para 1791. Debe tenerse en cuenta que la población general fue en 1700 de 38 107 personas y para finales del siglo XVIII pasó a ser 47 796. Lo más relevante es que la población afrodescendiente libre comenzó a crecer hasta superar a la población esclavizada en todo el virreinato peruano. Por ejemplo, en el virreinato peruano se consignaron 40 347 esclavizados y 41 398 hombres libres, en tanto que para Lima existían 13 483 esclavizados (Velázquez, 2005, p. 44), según los datos publicados por José María Egaña en el *Mercurio Peruano*. La tabla 1 muestra el total de la población de Lima para 1791.

TABLA 1. Población de Lima en 1791

Categoría	Hombres	Mujeres	Total	%
Espanoles	8335	8880	17 215	36,01
Indios	2190	1722	3912	8,18
Mestizos	2168	2463	4631	9,68
Negros	4491	4469	8960	18,74
Mulatos	2684	3288	5972	12,49
Cuarterones	1116	1267	2383	4,98
Quinterones	99	120	219	0,45
Zambos	1553	1831	3384	7,08
Chinos	546	574	1120	2,34
Total	23 182	24 614	47 796	100

Nota. Tomado de Velázquez, 2005, p. 45.

En la tabla 1 se observa que en las estadísticas presentadas el componente afro abarcaba a casi todos los grupos poblacionales de Lima. Si sumamos a los mestizos que resultaban de las uniones entre españoles e indígenas, tenemos que el 55,76 % del total de la población limeña era mestiza. Sin embargo, solo los grupos con antecedente negro llegaron a representar el 46,08 % del total de la población de la ciudad capital. Una presencia muy alta, pero que no significa en ningún sentido que se sintieran identificados unos con otros; eran comunidades e intereses que no siempre iban de la mano.

Por otro lado, hemos encontrado un testimonio enviado a la Corona a finales del siglo XVIII por un personaje anónimo, en el que relataba los

temores que tenía ante una posible rebelión de negros. El personaje afirmaba que en la ciudad de Lima vivían 55 000 personas, de las cuales 16 000 eran españoles y el resto era gente negra, que se habían apoderado de las calles, y robaban y agraviaban a la población blanca. Asimismo, relataba que los tres batallones de la ciudad serían muy fácilmente derrotados por la población afrodescendiente, que no era castigada por sus insolencias debido a la cercanía que tenían con los blancos, porque se habían criado juntos, amamantados por la misma leche⁷.

3. El caso criminal contra Paula Molina en el Santo Oficio

En 1766, en la ciudad de Lima, el Tribunal de la Santa Inquisición inició un proceso criminal contra Paula Molina, de casta samba, acusada de supersticiosa, embustera y jactanciosa. La mujer, de 60 años, tenía un puesto de pescados en el puerto del Callao. Los delitos por los que fue encausada fueron revelados por Valeria Mogollón, quien comentó que cierto día, en el camino al Callao, su acompañante, la procesada Paula Molina, llevaba una hierba, llamada tabaco, con la cual hacía un menjunje con aguardiente, y se frotaba con eso la nariz, ya que de esta forma conseguiría atraer a un hombre con quien mantenía amistad ilícita. De esta forma, se acudía a la hechicera para que ella atrajera al ser amado mediante la entrega de remedios, que «conjugaban elementos indígenas y africanos, a los que se les agregaban oraciones y objetos sagrados» (Rosas, 2003, p. 542).

El uso de hierbas era muy frecuente. Sin embargo, en este caso la Pan y Queso no utilizó hoja de coca, pero sí construyó muñecos y empleó aguardiente, tabaco, piedras y el semen de los hombres de las clientas. René Millar nos ha graficado que la práctica más común dentro de estos rituales era el baño a la persona que solicitaba el hechizo. Varias testigos pasaron por este proceso. La testigo también hizo referencia a los dichos de Paula, que comentó que había aprendido estos rituales de un negro que era su camarada y vivía en Maranga. También se mencionó a otro afrodescendiente con quien comió en algún momento.

La siguiente testigo es la samba María Andrea de Sousa, quien afirmó que Paula Molina la llevó ante una mujer de nombre Flora Cusidor, para que con su ayuda superara los problemas con su esposo. El procedimiento fue el mismo: con el tabaco y el aguardiente escupió a la samba. Otro elemento que ingresó al ritual fue el uso del imán que la testigo debía guardar en un pañuelo junto al semen de su esposo. Hasta el momento vemos que todas las testigos eran mujeres afrodescendientes que acusaban a Paula Molina de ser bruja. Pese a ello, al parecer Paula era solo una aprendiz,

7 Archivo General de Indias, Estado, 75, N.48. En adelante AGI.

porque hace referencia a un maestro y a otras mujeres que habrían tenido mayor rango. Las testigos relataron que nombraba a demonios de mayor a menor, preparaba un baño de florecimiento con aguardiente y tabaco, y empleaba hierbas para preparar brebajes.

Qué duda cabe que estamos frente a un proceso de curanderismo con rasgos de africanidad. Por ejemplo, el uso de un muñeco con cabellos nos trae a colación una parte del vudú⁸. Creemos que la mención a los demonios en orden de jerarquía que señalaban las testigos podría representar a los orishas, aunque también incluían menciones al diablo. Además, es interesante cuando ellas afirman que no entendieron la lengua que Paula hablaba, pero sí distinguieron el orden de los demonios. Tal vez al desentenderse de lo que conocían fue una estrategia de las testigos para no ser incursoas en el mismo delito de la Pan y Queso.

Tras las acusaciones, el tribunal llamó a declarar a Paula, quien señaló:

No era bruja ni sabía formar hechizos y que por engañar y zumbar a las personas que la solicitaban y liberar algunos reales que le daban, [ejecutó] lo que ha declarado, y el que se halla arrepentida esperando de este Santo Oficio la mire con piedad en atención a su torpeza, y al grave dolor que le asiste a sus excesos⁹.

La procesada tenía un abogado defensor de nombre Mariano Narciso de Aragón, quien era doctor en Teología. La defensa señaló al tribunal que había solicitado que su defendida dijese la verdad y que, si era hallada culpable, solicitó la misericordia de las autoridades inquisitoriales. Por otro lado, el abogado de Paula Molina fue informado sobre los autos desarrollados hasta el 6 de noviembre de 1780, por lo que declaró que no todas las especies de sortilegio eran probadas, pues, «aunque fingía dar fortuna, no imploró el auxilio del demonio ni le dio atributo, que es propio de la divina omnipotencia»¹⁰. Para el defensor era vital anular la idea en el tribunal de que la Paula Molina invocaba al demonio y que la muerte del sargento pudo tener otras causas. Además, la acusada había confesado sus pecados y solicitaba ser declarada libre, tomando en cuenta su edad de 60 años. Para René Millar, era común que el tribunal tuviera una actitud benevolente contra este tipo de delitos, al calificarlos de «embustes y embelecocos de mujeres para sacar dinero y no inducen sospecha de herejía, ni pacto con el demonio» (1998, p. 359). Al final, en este punto la defensa

8 Ruth Rosas señala que los elementos africanos que subsistieron en la hechicería americana eran «el culto a los ancestros, la utilización de ídolos y estatuas de madera, amuletos, caracoles, piedras y canticos» (2003, p. 547).

9 Archivo Histórico Nacional. Inquisición. Leg. 1649. Exp. 13. Año. 1766. En adelante AHN.

10 AHN Inquisición. Leg. 1649. Exp. 13. Año. 1766.

alcanzó su objetivo, quizás por la edad de la acusada o por la cotidianeidad del delito de superstición, lo que llevó a las autoridades a buscar una confesión a través del otorgamiento de penas benignas.

Sin embargo, creemos que lo que era asumido como un embuste para obtener dinero¹¹ por parte de Paula Molina, para nosotros es la punta del iceberg de un fenómeno de resistencia cultural utilizado por la población afrodescendiente, a fin de mantener una ritualidad africana basada en el uso de hierbas, muñecos, ancestros, dioses, demonios, etc. Para Natalia Urra *et al.* (2014), más que transgresiones religiosas, lo presentado por estos grupos plebeyos eran simples expresiones culturales mestizas. Las mujeres que realizaban estas prácticas mágicas no las consideraban solo una forma de agenciarse dinero, sino un prestigio social que conllevaba realizar los trabajos de atraer el amor, la fortuna y la curación de enfermedades, ya que reforzaban un estatus en sus practicantes y, a su vez, conseguían una mayor clientela.

Esto nos demuestra que el control social de la Inquisición no logró ser efectivo. Incluso decidió no seguir las declaraciones de los testigos, por lo que prefirió centrarse en la procesada y obviar las redes étnicas, que por lo visto en el proceso eran dinámicas. Estas redes demuestran la existencia de vínculos muy anteriores al proceso y recomendaciones entre los testigos acerca de quién podría aliviar sus males y penas de amor, y que llegaron hasta la acusada porque tenía una fama ganada de bruja. Creemos que una lectura comparativa de más procesos a poblaciones afrodescendientes nos permitirá entender las dinámicas culturales de resistencia y cuestionar la efectividad de la evangelización cristiana.

Por otro lado, el Tribunal del Santo Oficio, según las diversas declaraciones recogidas en el proceso, acusó a Paula de sortilegio formal con sospecha de pacto expreso, fundada en la invocación de demonios, que constituía a la acusada como sospechosa en la fe. El proceso tuvo una duración de tres años y la defensa del abogado no resultó efectiva, ya que no se libró a Paula de la acusación principal, y fue acusada y castigada con diversas penitencias.

Gravemente reprendida, advertida, y conminada, y al día siguiente saliese con las mismas insignias desnuda de la cinta arriba en bestia de albarda, por las calles públicas, y acostumbradas de esta ciudad, y

11 Esta idea también es expresada Ruth Rosas, quien señala que «los negros esclavos se convertían en brujos y hechiceros para agenciarse dinero o alimentos engañando incautos» (1998, p. 119). También Natalia Urra va en esta línea, al afirmar que «hacía uso de antiguas tradiciones o creencias para solventar su economía precaria» (2014, p. 99). Sin duda, esta visión puede ser matizada y sumar la idea que, más que dinero, era prestigio social y estatus dentro de la comunidad plebeya.

a voz de pregonero se publicará su delito, relevada de azotes por su avanzada edad, fuese reclusa por espacio de cinco años, en la casa de Amparadas de la Purísima Concepción de esta dicha ciudad¹².

Pese a que nuestro personaje no consiguió revertir todas las acusaciones, no se le probaron los cargos de hechicera. Las mujeres casadas que solicitaron sus servicios fueron liberadas de sospechas, pero la testigo número dos, Victoria Breña, de casta samba, señaló que otra samba llamada Ygnacia había sido procesada por el Santo Oficio por los mismos delitos que Paula. Es decir, tenemos una red de personajes vinculados a la hechicería, que para el Tribunal de la Inquisición era un embuste dirigido a obtener dinero. No obstante, creemos que estas redes étnicas nos revelan, más que la búsqueda de dinero o la recuperación de un amor, como lo mencionamos líneas arriba, el mantenimiento y cultivo de elementos culturales que se enfrentaban a la tradición católica.

Por otro lado, siguiendo con el juicio, tampoco fueron condenados los dos negros a los que se hizo referencia en el proceso, como el viejo ancestro que vivía en Maranga y el negro Mariano Zebollón. Se condenó a Paula Molina a rezar todos los días el rosario de rodillas, ayunar los sábados de inicios de cada mes y no se le permitió comunicación con personas externas al claustro (Millar, 1998, pp. 358-359). Finalmente, para pagar los gastos del juicio, el Tribunal vendió a 60 pesos el pequeño local que tenía en el Callao.

4. Las testigos contra Paula Molina: redes de hechiceras

Las redes sociales que tejió Paula Molina fueron amplias. Eran principalmente mujeres casadas o en amoríos, que querían retener a su ser amado. Casi todas eran afrodescendientes, vivían en el puerto del Callao¹³ o sus alrededores, y habían pasado los treinta años. Sus testimonios nos confirman que esta práctica de hechicería era muy común en sus vidas diarias. No conocían solo a Paula, sino a otras mujeres que ofrecían este servicio. En esa línea, compartimos la opinión de Mannarelli, quien afirma que para entender «por qué las mujeres estuvieron mayormente involucradas con la hechicería, es averiguando quiénes eran estas mujeres, qué objetivos perseguían a través de sus prácticas, quiénes las consultaban y con qué propósito» (1999, p. 29). En los siguientes párrafos vamos a recomponer las redes sociales de Paula Molina y veremos el propósito perseguido por

12 AHN Inquisición. Leg. 1649. Exp. 13. Año. 1766.

13 En su descripción sobre el puerto del Callao, José Ignacio de Lecuanda señala: «no hay esmero interior ni exterior en las habitaciones, que regularmente las ocupan unas gentes de color libres y esclavos, y por tanto propensos a la substracción, receptación y libertinaje» (citado por Quiroz, 2007, p. 159).

cada mujer que requería sus servicios espirituales. Además, se demostrará que la recurrencia a este delito contra la fe era un elemento cultural de los grupos indígenas y afrodescendientes. Este hecho, según Millar, solo demuestra que los grupos subalternos eran «caracterizados por una mentalidad primitiva» (1998, p. 366).

Para nosotros, en cambio, esta afirmación carece de sentido. No podemos pensar que un grupo, solo por mantener creencias ajenas al universo dominante, deba ser calificado de primitivo y se invaliden por ello su cosmovisión de mundo, sus elementos culturales, sus relaciones de grupo, etc. Sin duda, es una visión sesgada que intentaremos rebatir en este acápite, al demostrar que las redes étnicas y los conocimientos que emanaron de estas relaciones no eran primitivos, ya que tenían una lógica interna y un profundo conocimiento de la naturaleza. Paula demostró conocer las hierbas e incluso su procedencia, lo que le permitió tener cierto prestigio social entre su grupo, para así ser requerida para diversos servicios de hechicería. Según Mannarelli, «esta característica debe ser considerada como la base empírica de la sabiduría y poder» (1999, p. 38). Pero no podemos reducir este conocimiento a solo una relación con las hierbas medicinales como método de subsistencia. Creemos más bien que lo más importante es que nos demuestran una cultura popular muy activa, que logró mantener tradiciones andinas y africanas mixturadas con elementos hispanos, no solo en lugares urbanos, sino en espacios alejados del control férreo de la Iglesia, como podría haber sido el puerto del Callao, donde se habría ejercido mayor libertad.

TABLA 2. Testigos contra Paula Molina

Nombre	Grupo étnico	Procedencia	Estado civil	Oficio	Edad
Valeriana Mogollón	Negra	Natural del Callao	Casada	No informado	45
Victoria Breña	Cuarterona	Natural del Callao	Casada	No informado	35
María Andrea de Sosa	Zamba	Natural de Lambayeque	Casada	No informado	46
Andrea Trigos	China-chola	No informado	Casada	Costurera	30
Gertrudis Portales	Zamba	Natural del Callao	Casada	No informado	21
María del Castillo	Zamba	Natural del Callao	Soltera	No informado	58
María Castañeda	Mestiza	Natural de Cajamarca	Soltera	No informado	Cerca de 36
Marcelina de Silba	Negra	No informado	Viuda	No informado	Mas de 60
Don Christoval Valverde	No informado	Natural del Callao	Casado	Corredor	42

María Antonia Salinas	Mulata	Natural del Callao	Soltera	No informado	Cerca de 33
María Caseres (conocida como «la Ronca»)	Mulata	Natural del Callao	Casada	No informado	28 años

Fuente: AHN. Leg. 1649. Exp. 13. Año. 1766.

Como se observa en la tabla 2, Paula Molina mantenía relación con varias mujeres casadas y solteras que tenían problemas en su vida amorosa y buscaban sus servicios espirituales, por su conocimiento y efectividad en el tema. Estas mujeres buscaban retener al ser amado. Para René Millar, las que «requerían el servicio de las hechiceras eran mujeres solteras o casadas, pero separadas o con problemas de relaciones con sus maridos» (1998, p. 368). Su finalidad, según este autor, no era mantener una relación por temas afectivos, sino la seguridad y la protección que les podía brindar un hombre.

La segunda testigo, Victoria Breña, muestra mucha hostilidad contra Paula Molina. Quizás buscaba desmarcarse de forma radical de su antigua consultora espiritual para evitar ser incluida como sospechosa de la fe. A continuación, consignamos parte de su declaración, donde explica las razones que la llevaron a buscar los servicios espirituales de la Pan y Queso:

Y llevada más de curiosidad de que de codicia aceptó la propuesta, no sin recelo porque la dicha Paula tenía fama de bruja en aquel distrito y a una muger de su confianza llamada Andrea casada con Blas el Toreador encargó le cogiese tales y tales yerbas, y que al cogerlas mentase a los demonios por sus nombres diciéndole una retahíla de ellos [lo que dicha Andrea refirió a la denunciante], que juntas las yerbas las coció en aguardiente con otros ingredientes; y llevando la olla al cuarto de la declarante, se encerró con ella, apagó la luz, y la hizo desnudar hasta de la camisa: en este estado la fue fregando con el cocimiento todas las partes de su cuerpo, en especial las pudendas, provocándola después a ciertas torpezas, a que la denunciante no pudo avenirse; y notó que durante la fricación recitaba ciertas palabras, de las que solo pudo percibir una u otra vez que invocaba a los demonios desde el mayor al menor: Que habiendo cogido a la denunciante su marido un papel amatorio de otro hombre que la perseguía, se enfureció tanto que la amenazó de muerte, y cogiendo un cuchillo fue en busca del solicitador protestándole había de quitar la vida, y después a ella: en ese intervalo, y con aquella aflicción fue a ver a Paula a pedirle socorro; y creyendo, por entonces, que mediante sus artificios podría dárselo, la que la recibió con mucha serenidad, y dijo que ella lo compondría: y tomando en la boca un poco de aguardiente (no sabía si mixturado de alguna cosa), se lo untó por debajo de la garganta y pecho, diciéndola repetidas veces tuviese fe

en aquello que le hacía, que con eso vendría fresco su marido, y nada la haría¹⁴.

Victoria Breña afirmaba que Paula había sido efectiva en su trabajo, porque su marido nunca le volvió a preguntar sobre el otro hombre. Sin embargo, la testigo tenía que negar que la práctica de hechicería era cotidiana en su vida. Por el contrario, la idea era apartarse y renegar, señalando que, más que codicia, lo suyo fue curiosidad. Victoria relata que ya conocía la fama de bruja de Paula Molina, pero, aun así, no se apartó. Era evidente el conocimiento que tenía de las prácticas del ritual, ya que declaró que la acusada había invocado a los demonios en orden. Al parecer, al Tribunal del Santo Oficio le interesaba castigar a los predicadores de estos delitos contra la fe, pero no tanto a los consultores.

Creemos que Victoria Breña era una testigo central en la demanda, principalmente por sus revelaciones. Por ejemplo, ella mencionó a Gertrudis Portales, de quien dice le recomendó consultar a la Pan y Queso, y también nombró a Ygnacia. Esta zamba demostró una gran cercanía con Paula, porque en un momento le dijo: «Paulita, hija, hoy por ti, mañana por mí» cuando le realizó un servicio espiritual. Se trataba de una clara demostración de afecto entre dos personas que practicaban el mismo arte y pertenecían a la misma red, que en apariencia era extensa entre los grupos afrodescendientes. Solo así se explica que, tras ser cuestionada por sus prácticas de brujería, Paula respondió a Victoria Breña lo siguiente:

No lo soy, hija, ni creas tal: estos son unos secretos que me enseña un negro, mi camarada, que tengo en Maranga que sabe muchas cosas de estas, y las aprendo de él; pero en todo caso, sábetelo que esto no se ha de decir a nadie, a nadie, ni aun al mismo confesor¹⁵.

Aquí podemos visualizar una idea sobre la importancia de la ancestralidad y el respeto por las enseñanzas de los hombres y mujeres mayores a las personas que participaban en la hechicería. Por ejemplo, Alexandre Marcussi, en el caso de Luzia Pinta, sostiene que ella «adquiriu uma conexao com os espíritos, e mais específicamente com o espírito do velho que acolheu na casa» (Marcussi, 2009, p. 116). Esto quiere decir que los hombres mayores eran los maestros¹⁶ e iniciadores de las mujeres en la hechicería. Así, para Paula Molina y Luzia Pinta estos personajes ancestrales explicaban mucho en su relación con lo sobrenatural. Además, nos

14 AHN Inquisición. Leg. 1649. Exp. 13. Año. 1766.

15 AHN Inquisición. Leg. 1649. Exp. 13. Año. 1766.

16 En el proceso que se siguió a Bernabé Murillo por el mismo delito, él relató lo siguiente: «Que un negro viejo dize le enseñó unas hierbas para atraer con ellas a [mujeres] y que para conseguir amores de ellas». AHN Inquisición. Leg. 1656. Exp. 2. Año. 1749.

deja en claro que Paula Molina conocía que su trabajo era visto como un delito por los confesores y pidió a sus clientas no hablar de esto con ellos. Por ejemplo, la testigo Andrea Trigós reveló lo siguiente sobre la Pan y Queso: «la oía con frecuencia llamar a los diablos, y [v]anagloriarse de que la tuviesen por bruja, cuyo crédito y fama era corriente»¹⁷.

Lo interesante es que, pese a saber que transgredía las normas religiosas, siguió con la práctica. Creemos que no lo hizo solo por dinero, porque tenía un puesto de pescado, que bien podía sostenerla económicamente, sobre todo si era soltera. Su interés pasaba por un tema de mantener activo su prestigio social entre la comunidad de afrodescendientes. Había desarrollado cualidades sobrenaturales que le habían permitido ser eficaz en sus hechizos, con lo que se ganó el respeto de las demás practicantes de este oficio. Laura Mello de Souza subraya lo siguiente para el caso brasileiro: «esses africanos e afrodescendentes, cuja eficácia era reconhecida pela comunidade, tinham a fama de especialistas em tratar de pessoas que se diziam possuídas pelas almas de seus parentes defuntos» (1986, pp. 262-263).

Por otro lado, los siguientes testimonios en contra de la procesada nos confirman la existencia de una red de hechiceras muy activa. La testigo, Marcelina de Silba, mencionó a diversas mujeres de aquella región, quienes realizaban trabajos de la misma naturaleza de Paula, todos considerados brujería. Es llamativo que no nombrara a ningún hombre, lo que corrobora aún más la idea de buscar servicios espirituales como una práctica mayoritariamente femenina. En este sentido, se nota que Paula trataba solamente su negocio con mujeres. El único testigo masculino del proceso es un testimonio visual de una persona que mantenía una relación con Paula.

Otro personaje que nos pareció relevante dentro de la red de hechiceras o consultoras fue Flora Cusidor, que en un primer momento fue nombrada por el tercer testigo, María Andrea. La testigo relató que, al buscar a Paula Molina por sus problemas con el marido, ella le sugirió buscar a Flora Cusidor para resolver su caso. Paula no fue la única persona que mencionó a este personaje. La octava testigo, Marcelina de Silba, también comentó sobre Flora, que era esclava de Francisco Cusidor y quería conseguir su libertad. Así es como ella se encontró con Paula y, después de este encuentro, Francisco llamó a su escribano y le dio la carta de libertad a Flora.

Llama la atención pensar en esta relación entre «brujas», ya que Paula mandó buscar a Flora para realizar un hechizo y Flora luego buscó a Paula

17 AHN Inquisición. Leg. 1649. Exp. 13. Año. 1766.

para conseguir su libertad. Pensamos en algunas hipótesis sobre este hecho. La primera es que existían diferentes especialidades o niveles de hechiceras. Tal vez Flora no tenía la capacidad de realizar un hechizo para sí misma. La segunda es que Flora se juntó con Paula porque se trataba de un hechizo que otorgaba la libertad a un esclavo que podía ser considerado «difícil» y, por lo tanto, sería necesaria la unión de fuerzas. Esta unión de brujas para realizar un trabajo ya había sido mencionada líneas arriba, en el caso de Ygnacia.

Creemos más en la primera hipótesis, pues Marcelina de Silba mencionó que Paula acostumbraba hacer este tipo de cosas. Los hechos relatados solo confirman una red de intercambio de favores entre las hechiceras.

Por otra parte, Gertrudis Portales alegaba que Paula la había lavado con una hierba de Paraguay, que al parecer era altamisa. Ello nos revela que estas personas sabían de dónde provenían estos productos y tenían una noción de su circulación en la sociedad. Además, los grupos afrodescendientes que practicaban la hechicería incorporaron productos andinos en sus rituales. De esta forma, crearon elementos mestizos que ya no eran africanos, hispanos ni andinos, sino productos de la interrelación de espacio natural, grupos humanos y saberes mixturados. Por eso, cuestionamos la idea de que hayan sido grupos de ínfimo valor cultural o mentalidad primitiva.

5. Conclusiones

Durante el siglo XVIII la negritud se fue diluyendo en la Lima colonial, lo que dio paso a una ciudad mestiza, y la esclavitud como sistema empezó a erosionarse. Las estadísticas indican una presencia mayoritaria de hombres y mujeres libres, en comparación con la población esclava. Ello no significa que los grupos étnicos estuvieran separados. Por el contrario, la interacción es constante, como lo demuestra el caso de Paula Molina, alias la Pan y Queso, quien fue procesada y sentenciada por el Santo Oficio por supersticiosa, jactanciosa y embustera. Sus servicios espirituales, como se ha podido observar, eran muy requeridos, gracias a su fama y prestigio de bruja entre la comunidad afrodescendiente del puerto del Callao. Ello le permitió sin duda acumular dinero, aunque creemos que no era el fin de su actividad.

Por otro lado, los testigos nos confirman la existencia de una red de brujería muy activa, con diversos niveles de brujas. Así, los testimonios nos permiten suponer que, si bien fueron filtrados por los escribanos del Tribunal del Santo Oficio, no necesariamente se tergiversaron las ideas centrales que expresó este grupo de mujeres. En ese sentido, no compartimos la idea de Mannarelli, quien señala que estos testimonios tienen

un fuerte sesgo y una visión masculina del mundo (1999, p. 12). Por el contrario, las voces masculinas no anularon los elementos de la vida cotidiana de estas mujeres, ya que se han detectado conflictos, creencias, temores y hasta manipulaciones. Estas experiencias no pueden ser una invención del escribano, pues existe una formalidad propia del documento. Pero cuando nos adentramos a las voces de las testigos, podemos conocer este tejido social, expresado en redes étnicas de solidaridad, trabajo y conflicto.

Como lo presentó Carlo Ginzburg (2013) en su clásico trabajo sobre Menocchio, las clases populares tienen un universo cultural propio que no es necesariamente una caja de resonancia de las élites. Por el contrario, señala la influencia cultural recíproca entre estos dos grupos. Así, no tenemos a Paula Molina como un personaje excepcional en sus creencias y prácticas culturales, pues estas eran comunes a su tiempo y espacio. No solo el usar la hechicería para ganar dinero, sino establecer redes de apoyo, prestigio social, poder, conocimiento de la naturaleza y, por supuesto, tener conciencia de que todo esto era perseguido y rechazado por la Iglesia. Finalmente, y es lo central, la práctica era aceptada por su círculo y clase social, lo que explica su continuidad en el tiempo. A pesar de los miedos que generó la persecución del Santo Oficio, la práctica de lo prohibido continuó en los grupos plebeyos, debido a que era parte de su universo cultural.

Por otro lado, como hemos apreciado, al Tribunal del Santo Oficio pareció no preocuparle mucho las redes de hechicería establecidas por Paula Molina y sus consultoras. Solo castigaron a la más visible, la de mayor prestigio y estatus. En un documento de la primera mitad del siglo XVIII, se afirmaba que se tenía conocimiento de que en la ciudad de Lima un grupo considerable de mujeres practicaba la hechicería y que se había decidido «castigar a las más señaladas, porque a la multitud parece imposible»¹⁸ (Rosas 2003, p. 545). Esto explicaría por qué el Santo Oficio decidió no perseguir a las demás hechiceras y no castigar a las consultoras: se hubiese generado un gran problema que habría desbordado la capacidad del tribunal para procesar a todas las implicadas. Por eso resultaba más cómodo castigar a la más popular y, a partir de ella, persuadir a las demás hechiceras de rechazar esas prácticas. Sin embargo, esta directiva fue condenada al fracaso, porque un siglo después la hechicería se mantenía activa entre los diversos sectores de la sociedad colonial.

¹⁸El documento original se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Inquisición. Leg. 1648, exp. 18. Fol. 11.

Contribución de autoría

Los autores cumplieron con las funciones CRediT.

Fuente de financiamiento

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (CNPq), Brasil.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Agradecimientos

Al Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (CNPq), Brasil.

Fuentes primarias

Archivo Histórico Nacional de Madrid

Inquisición. Leg. 1649. Exp. 13. Año. 1766.

Inquisición. Leg. 1656. Exp. 2. Año. 1749.

Archivo General de Indias

Estado, 75, N.48.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bennassar, B. (1984). *Inquisición española: poder político y control social*. Crítica.
- Castañeda, P. y Hernández, P. (1989). *La Inquisición de Lima (1570-1635)*. Tomo I. Demos.
- Daibert, R. (2012). Luzia Pinta: Experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII. *Religare*, 9(1), 3-16.
- Delumeau, J. (2019). *El miedo en Occidente*. Taurus.
- Fuentes, M. A. (1864). *Biblioteca peruana de historia, ciencias y literatura*. Bailly.
- Ginzburg, C. (2013). *O queijo e os vermes*. Companhia das Letras.
- Gonzales Jauregui, Y. M. (2023). Lima colonial, ciudad negra. Siglos XVI-XVII. *Historia Caribe*, 18(43), 263-295.
- Gonzales Jauregui, Y. M. (2021). *Legislación canónica y matrimonios de esclavizados en la América colonial*. Centro de Desarrollo Étnico (CEDET).
- Gonzales Jauregui, Y. M. (2019). *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII*. Editorial Universitaria, Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Guibovich Pérez, P. (1998). *En defensa de Dios. Estudios y documentos sobre la Inquisición en el Perú*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Iwasaki, F. (2018). *¡Aplaca, Señor, tu ira! Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial*. Fondo de Cultura Económica.
- Mannarelli, M. E. (1999). *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Marcussi, A. (2009). Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. En *II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*. Maringa. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 1(3).
- Millar Carvacho, R. (1998). *La Inquisición de Lima (1697-1820)*. Demos.
- Millones, L. (1997). La Inquisición según Palma: historia y literatura en la reconstrucción del pasado. En Prólogo a R. Palma, *Anales de la Inquisición de Lima*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Millones, L. y Mayer, R. (2003). *Cultos populares en el Perú contemporáneo*. Instituto de Investigaciones y Desarrollo Andino (IIDA).
- Quiroz Chueca, F. (2007). *Historia del Callao. De puerto de Lima a provincia constitucional*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

Rosas Navarro, R. (2003). El tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en América. *Hispania Sacra*, 55, 535-568.

Rosas Navarro, R. (1998). Los negros esclavos: adoctrinamiento y prácticas de hechicería, brujería y superstición. *Allpanchis*, 40(72), 97-136.

Sánchez, A. (1991). *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVIII)*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Souza, L. de M. (1986). *O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. Companhia das Letras.

Urra Jaque, N. (2014). La persecución de las actividades mágicas por el Tribunal Inquisitorial de Lima, siglo XVIII. *Diálogo Andino*, 43, 91-100.

Urra Jaque, N., Rodríguez, J. M. e Insulza, M. F. (2014). Un estudio de hechicería amorosa en la Lima virreinal. *Revista Atenea*, 509, 245-268.

Vargas Ugarte, R. (1951). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima.

Velázquez, M. (2005). *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Yobani Maikel Gonzales Jauregui es doctor en Historia por la Universidad Federal Juiz de Fora. Becario posdoctoral en la Universidad Federal de São Paulo. Director del grupo de investigación Labor Negro y miembro del grupo de investigación de historia del derecho del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Renato Gomes Di Iorio es licenciado en Historia y magíster en Estudios Americanos por la Universidad de Sevilla. Cursa el doctorado en Historia en la misma casa de estudios.

Luiz Felipe Rodrigues Pinheiro es estudiante de Historia en la Universidad Federal de Minas Gerais. Es investigador en el Centro de Estudos sobre a Presença Africana no Mundo Moderno (CEPAMM-UFMG).

Recepción: 1/5/2024
Aceptación: 13/6/2024