

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

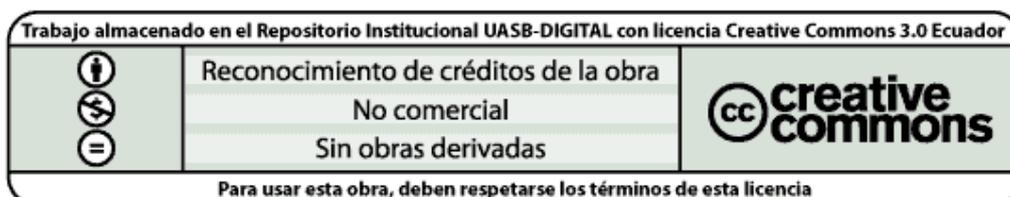
Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**Brujas y diablos en el corregimiento de Yauyos del  
Arzobispado de Lima. La imagen estereotipada de la  
curandera indígena en el discurso de la iglesia católica, 1660-  
1665**

Katty Giuliana Bravo Palma

**Quito, 2016**



## **Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis**

Yo, Katty Giuliana Bravo Palma, autora de la tesis intitulada Brujas y diablos en el corregimiento de Yauyos del Arzobispado de Lima. La imagen estereotipada de la curandera indígena en el discurso de la iglesia católica, 1660-1665, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de magister en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: 2016-05-20

**UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR**  
**SEDE ECUADOR**  
**ÁREA DE LETRAS**

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE LA CULTURA**  
**MENCIÓN EN POLÍTICAS CULTURALES**

Brujas y diablos en el corregimiento de Yauyos del Arzobispado de Lima. La imagen estereotipada de la curandera indígena en el discurso de la iglesia católica, 1660-1665

**Autora:** Katty Giuliana Bravo Palma

**Tutor:** Luis Millones Santa Gadea

## Resumen

Los estereotipos sociales de la “bruja” y el “diablo” se fueron configurando desde los primeros años del cristianismo, adquirieron su real importancia a fines del siglo XV y, es en el siglo XVI cuando comenzaron a ser instrumentalizados por las autoridades europeas, la corona y la iglesia católica, para controlar a los grupos que podrían atentar contra el sistema político establecido. Con el descubrimiento del Nuevo Mundo, estos estereotipos fueron llevados y utilizados con los mismos fines, adquirieron un matiz político que justificaron la ola de violencia y explotación de las poblaciones andinas.

A través de las páginas de esta tesis se podrá entender la influencia del discurso de la iglesia católica en la construcción de la imagen negativa de los especialistas de la religiosidad y de las prácticas terapéuticas andinas, en este caso, son las mujeres las que son convertidas en hechiceras y, por ese delito son acusadas y condenadas como las brujas europeas. Aquí, presento los casos de mujeres acusadas de ser hechiceras, durante la campaña de la “nueva extirpación” de idolatrías, donde el visitador general de idolatrías, Sarmiento de Vivero, cumple un importante rol en los procesos contra las “hechiceras” de las doctrinas del corregimiento o provincia de Yauyos, entre ellas: San Bartolomé de Tupe, San Gerónimo de Omas, San Pedro de Pilas y San Cristóbal de Huañec.

Cada caso me permite explicar y comprobar que las prácticas punitivas que realizaba la Inquisición, desde su creación, fueron avaladas por diversos tratados, entre ellos el *Malleus Maleficarum*, tratado que sustentó la base ideológica de la Extirpación de idolatrías de 1660 en contra de las mujeres indígenas que poseían algún tipo de conocimiento que iba más allá del entendimiento de las autoridades coloniales.

A mis padres esta tesis y mi vida por su amor infinito y por haberme enseñado a luchar para hacer realidad mis sueños.

A Lucas (abue), Benito (tío Beni) y Jesús (tía Jeshu), cuyas energías las siento desde que ya no puedo tocar sus rostros...

## Agradecimientos

En todo el proceso de esta investigación, numerosas personas me han ayudado y alentado de distintas maneras, a los que quiero mostrar mi profundo agradecimiento.

Al Dr. Luis Millones Santa Gadea por aceptar ser mi asesor, por su invaluable apoyo, sus recomendaciones y por el tiempo dedicado a hacer que esta tesis llegue a su fase final y, sobre todo, por su entrañable amistad. Y con él también agradezco a su esposa, Renata Mayer, por todo su cariño.

Al Dr. Germán Peralta Rivera, al Lic. Carlos Flores Soria y a la Lic. María Inés Valdivia, valiosos profesionales que el destino tuvo a bien cruzarnos en este camino de la Historia y que el tiempo se encargó de convertirnos en amigos entrañables.

A mis amigos de la maestría de Estudios de la Cultura, especialmente a los de la mención de Políticas Culturales, entre ellos: Diana Melo (Dianis), Clara Medina Rodríguez (Claridad), Diego Agredo, Nayibe Arboleda, Paúl Mena, Jair Pérez Brañes (el peruano), Blanca Mayacela (Blanqui), Natali Lalangui (Cayambe), Margarita Camacho (Margrit), Ángel Criollo (el presi) y Gabriela Tenorio (Super Gaby), con los que me une los más estrechos lazos de amistad y hermandad; me hicieron sentir como en casa, sobre todo, me enseñaron a conocer y a querer este hermoso país llamado Ecuador.

A los encargados de los archivos y bibliotecas a los que recurrí para recopilar información: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva Agüero, Biblioteca Nacional del Perú, Biblioteca PUCP y Archivo Arzobispal.

A los docentes y autoridades de la Universidad andina por haber cambiado la forma de interpretar mi realidad. Y, la más profunda deuda es con mi familia, padres y mis hermanos: Tonny, Milly, Kelly y Juan; mi abuelita Panchita, mis tíos, primos y sobrinos, por cuyo constante respaldo estaré eternamente agradecida.

## Contenido

Introducción .....	8
Capítulo Primero. Discursos y relación colonial: Análisis del Malleus Malificarum .....	16
1.1.    El Malleus Maleficarum, el demonio y la bruja .....	17
1.2.    Los procesos y las condenas a las brujas en el Malleus Maleficarum .	23
1.3.    La brujería y la hechicería, dos conceptos un significado .....	30
1.4.    Hechicería e idolatría en el discurso colonial.....	33
Capítulo Segundo. Visitas de extirpación de idolatrías: persecución y represión de hechiceras en el corregimiento de Yauyos, 1660-1661.....	44
2.1.    Las visitas de idolatrías en el siglo XVII.....	49
2.2.    El visitador general de idolatrías en la Nueva Extirpación .....	51
2.3.    El Arzobispo y el Visitador General de idolatrías.....	55
Capítulo Tercero. Persecución y represión de hechiceras en el corregimiento de Yauyos, 1660-1661 .....	58
3.1.    Relación y descripción del corregimiento de Yauyos .....	58
3.2.    Hechiceras en el corregimiento de Yauyos.....	62
3.2.1.    San Bartolomé de Tupe: Los casos de Magdalena Sacha Carva, Magdalena Cusituna y María Sisa Chumbi .....	62
3.2.2.    San Gerónimo de Omas: Los casos de Francisca Maivai, Francisca Yanac y María Guanai.....	66
3.2.3.    San Cristobal de Huañec: el caso de María Culqui y María Choqui ...	73
3.2.4.    San Pedro de Pilas: el caso de Juana Conua y Juana Ayco.....	76
Conclusiones.....	82
Bibliografía .....	86
Fuentes primarias inéditas.....	93
Anexos.....	94

## Introducción

Las acusaciones de adoración al Diablo desempeñaron un papel clave en la colonización del mundo andino. Al igual que en Europa del siglo XV y XVI, éstas se convirtieron en un medio de deshumanización y, como tal, en la forma paradigmática de represión que sirvió para justificar el sometimiento y el genocidio de los pueblos nativos de América.

En la cultura patriarcal de la Europa Medieval, una de las constantes fue la asignación de un rol pasivo a las mujeres, razonamiento que fue trasladado por la iglesia católica, institución encargada de establecer y difundir el discurso sobre la feminidad, sustentado en un modelo abstracto de pureza y abnegación, teniendo a la Virgen María como símbolo de veneración. Además, planteaba la presencia de un componente que subraya las características siniestras y demoniacas del género femenino (Poderti 2002, 58). Desde la perspectiva del catolicismo colonial, la mujer era portadora de todo tipo de taras, generalmente la presentaba bajo cuatro formas: como una libidinosa, como la compañera del diablo, como una imbécil y, en raras ocasiones, como una santa (Bechtel 2001, 2001).

La imagen anatematizada de la mujer a través de la figura de Eva como tentadora de Adán y seguidora del “demonio” fue un factor decisivo en el proceso histórico que justificaba la opresión de las mujeres, ya que atravesó todas las clases sociales, y se fue afianzando y retroalimentando a lo largo de tres siglos. De esta manera, las mujeres fueron consideradas como seres predispuestos a ser fácilmente engañados por el demonio, lo cual las convirtió en “brujas” y en enemigas de Dios.

En el siglo XV, se creó un instrumento de control y represión para las enemigas de Dios, el *Malleus Maleficarum* o Manual de la Inquisición, en el que los sacerdotes alemanes Heinrich Institoris y Jakob Sprenger establecieron las pautas para identificar y castigar a estas mujeres. Según estos sacerdotes medievales, la palabra femina, tenía dos raíces: fe y minus, que unidas significan “menos fe” (Citado por Jiménez: .102). De esta manera se construyó el imaginario de la bruja como una herramienta conceptual que explicaba y justificaba la necesidad de la extirpación de los grupos amenazantes. Como lo señala Martínez “la persecución de las mujeres estaría ligado al fortalecimiento de un poder religioso estrictamente masculino y al consiguiente sometimiento de la mujer”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Roberto Martínez. *Los enredos del diablo: o de cómo los Nahuales se hicieron brujos*. Relaciones, verano, año/vol. XXVIII, número 111. Zamora, 2007, 189-216.

Hall (2013) plantea que los repertorios de representación y prácticas representacionales que han sido utilizadas para significar al “otro” en la cultura popular de occidente crearon un discurso racializado estructurado por un conjunto de oposiciones binarias que naturalizaban las diferencias (p. 439). Así, se creó la dualidad Dios –Diablo; maldad - bondad, hombre - mujer, etc., lo que llevó a la creación de un estereotipo naturalizado de mujer denigrada por su propia fisiología. El perfil de la bruja quedó trazado, se creó una figura subordinada y, se inició una férrea persecución del Diablo a través de los cuerpos materiales de las mujeres.

En esta investigación pretendo analizar el proceso de construcción del “otro” indígena a través de la mirada del “yo” europeo; especialmente la construcción de la imagen y del concepto de “bruja” o “hechicera” en el discurso y en las prácticas discursivas de la iglesia católica, lo que permitió la persecución de las mujeres sabias del mundo andino, cuyo conocimiento y praxis, antes de la llegada de los españoles, eran símbolo de poder y autoridad, luego esta práctica se estigmatiza y se degenera convirtiéndola en un delito que justificó la violencia y la persecución de la población femenina. En este trabajo sólo analizaré los procesos que se llevaron a cabo en el corregimiento de Yauyos del Arzobispado de Lima.

Autores como Todorov (1993), Bernard y Gruzinski (1992), Padgen (1988), Dussel (1994), Martínez (2011) y Hall (Ibíd.) me proporcionaron los elementos teóricos básicos como “el otro”, “estereotipo”, “alteridad” y “discurso”, que engranándolos entre sí me permitieron interpretar los documentos coloniales del siglo XVII para la elaboración de esta tesis. Ya que lo que se puede encontrar en estos documentos es la forma de cómo percibieron los europeos al “otro” indígena en base a una serie de categorías, las cuales estaban condicionadas por su propia historicidad, para comprender una realidad diferente a la suya. Son esos elementos los que se entretajan para reconocer al otro.<sup>2</sup>

Todorov, Padgean, entre otros autores, plantean que el descubrimiento de América es el episodio en el que el “Otro” irrumpe en la historia europea, donde fueron los europeos quienes intentaron explicar y comunicar esa alteridad al mundo conocido. Dussel señala que durante los procesos de descubrimiento, encubrimiento y conquista se crea la imagen del “Otro” tomando como referencia lo “mismo” europeo para llevar a cabo la “praxis de dominación”. Es decir, el europeo construye una realidad en el espacio andino a partir de los conceptos e imágenes que tenían de Europa (1994, 86).

---

<sup>2</sup> Tema profundamente analizado por Foucault en su *libro la palabra y las cosas* (1968). Revisado el 20 de julio de 2015, en <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/682.pdf>

Todorov añade que construimos al “otro” a partir de nuestra propia imagen, desde nuestro “yo”; en esta “alteridad” se presentan tres ejes, dos de los cuales son importantes para el desarrollo de mi tesis: el plano axiológico en el que se establecen juicios de valor –indio bueno o malo- y, el plano praxeológico, donde se produce la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el “otro” (1993, 195).

Hall, por su parte, en su artículo titulado el espectáculo del otro, indica que la representación del “Otro” permite la creación de “estereotipos”, que son necesarios para la producción de significados, la formación del lenguaje y de la cultura; sin embargo, éstos pueden ser amenazantes porque también crean sentimientos negativos, de hostilidad y agresión hacia el “Otro”, conduce a la construcción de la otredad y la exclusión porque “el estereotipo reduce, naturaliza y fija la diferencia” (2013, 443).

La estereotipación, según este autor, es parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo normal y lo desviante, lo normal y lo patológico, lo aceptable y lo inaceptable, lo que pertenece. Facilita la “unión” o el enlace de todos nosotros que somos “normales”, en una comunidad imaginada y envía hacia un exilio simbólico a todos ellos –los otros- que son, de alguna forma, diferentes, fuera de los límites. La estereotipación es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica” (p. 444).

Según Dussel, con la llegada de los españoles se produce un proceso de “encubrimiento” en el que el “Otro” es inventado por el europeo a su imagen y semejanza. Permite la colonización de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, subsumir o alienar a ese otro como “lo mismo” con el objeto de una praxis de dominación erótica, pedagógica, política, económica, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajo, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc. (pp. 61-62).

En este proceso de construcción del “otro”, se establece una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas. El poder “encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje y su vida cotidiana.<sup>3</sup> De esta manera, la llegada de los españoles, no sólo tuvo efectos negativos en la demografía sino, significó la destrucción de las referencias políticas, religiosas, simbólicas, espirituales y sociales de los sistemas productivos prehispánicos.

---

<sup>3</sup> Michael Foucault. *Microfísica del Poder* (Madrid: Editorial la Piqueta, 1992 [1979]), 89.

En el intento de describir la vida social y cultural del Otro, los españoles se anclaron en sus categorías para explicar y comunicar la alteridad al mundo conocido. Como plantean Bernard y Gruzinski, en esta empresa se produce una “gigantesca operación de duplicación que consistió en reproducir sobre el suelo americano, adaptándolas y haciendo ajustes a veces considerables, las instituciones, las leyes, las creencias y las prácticas de la Europa medieval y moderna” (pp. 7-8).

En ese sentido, las estrategias para implantar la religión católica entrañaban la deslegitimación y la demonización de conceptos que estaban en la base de la estructura simbólica y social de los pueblos indígenas. Considerando que en el imaginario de los españoles, la frontera entre la magia y la religión era la presencia o ausencia del “demonio”.

Todo el mundo imaginario del indígena era “demoniaco” y como tal debía ser destruido. Ese mundo del “Otro” era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso. En este proceso de encubrimiento se presenta la “conquista espiritual” que intenta anular, por completo, los sistemas rituales de la existencia de las poblaciones originarias.

Ceballos (2001) plantea que las acusaciones de brujería, hechicería y curanderismo entre otras, fueron una forma de control social y su persecución una manera de ordenar el entramado social y una estrategia de homogenización cultural que buscaba permitir el funcionamiento de una cierta idea de gobierno. Las acusaciones de brujería y/o hechicería fueron un claro medio de control social y su persecución como delito fue una forma de marginalización o de ordenamiento de las civilizaciones sometidas en el Nuevo Mundo. Finalmente, esta hibridación de prácticas y saberes, al someterse a procesos inquisitoriales pervierte su estructura interna por la intervención del sistema simbólico de la brujería diabólica directamente conectada con el sistema de justicia – permitiendo el ejercicio de la violencia física- para plegar los otros sistemas simbólicos y absorberlos mediante el uso lingüístico.

El uso lingüístico se hace efectivo por medio del discurso, que es un sistema de representación que construye un “tópico” en un tiempo y espacio determinado que permite poner en práctica y usar las ideas para regular la conducta de los otros. A través del discurso se puede analizar las características de un modo de pensar o de un estado del conocimiento en un tiempo establecido; los discursos se regulan con las “prácticas discursivas” y las “técnicas disciplinarias” que son específicas, histórica y culturalmente

(Hall *Ibíd*, 483- 484). Así, la “bruja” y el “diablo” sólo existen significativamente dentro del discurso sobre ellos, y son “verdaderos” sólo dentro de un contexto histórico específico; en este caso, en el periodo colonial cuando la Santa Inquisición los crea y la Extirpación de Idolatrías los instrumentaliza.

Castoriadis (2003) plantea que los discursos permiten la construcción de imaginarios sociales que no son un producto acabado e inalterable, sino que dependen de la dinámica social sobre la que se sostienen los discursos y las prácticas sociales concretas. En la descripción del “Otro”, el discurso está preso del simbolismo en tanto este apunta a un sentido que el mundo puede ser percibido, pensado o imaginado y, son las modalidades de relación con el sentido que hacen de él un discurso.

Los discursos son dinámicos, simultáneos e incluso contrapuestos dependiendo del lugar de enunciación y de los componentes retóricos puestos en juego en la relación del poder. Según Martínez (2011) es justamente aquí donde radica su eficacia en construir o al menos influir en el moldeamiento de prácticas, cuerpos e imaginarios; agrega que:

En el tema de la descripción de los “otros” este es un aspecto crucial. En definitiva, se trata de un conjunto de relaciones en el cual la capacidad que tenga una práctica discursiva para imponerse sobre otras es determinante, no solo para asegurar su reproducción, sino también para conseguir simultáneamente, gracias a su propia efectividad, su aceptación (p. 39).

Así, el discurso es uno de los medios por los cuales se ejerce el poder a través de un soporte institucional. Los discursos, más allá de lo que se dice o de lo que se comunica, son prácticas que crean y recrean sobre lo que se habla constituyendo objetos discursivos, por ello, tienen una gran capacidad performativa y modelan los objetos sociales.

Por lo tanto, esta investigación trata sobre la imagen estereotipada de la curandera indígena convertidas en hechiceras en los discursos de la iglesia católica, a pesar de que no existen referencias directas sobre el género, se puede interpretar que en las practicas discursivas de esta institución estuvo muy buen justificadas por una base legal que se fue construyendo desde la Edad Media y que desembocaron en el Concilio de Trento (1545-1563) y en los Concilios Limenses, donde se adoptó una dura postura contra los curanderos populares por temor a sus poderes y sus raíces profundas en la cultura de las comunidades.

El marco temporal de la tesis es segunda mitad del siglo XVII, lo establecí considerando la información contenida en las fuentes documentales del Archivo Arzobispal de Lima y la que pude encontrar en los diversos libros que se han preocupado por brindar mayores luces sobre el periodo de la Extirpación de idolatrías, puedo señalar

que el periodo de 1660-1665 se ubica en el tiempo del resurgimiento de esta “institución”, en el que las circunstancias políticas entre la iglesia católica y el gobierno virreinal son favorables para los proyectos de Pedro Villagómez, arzobispo de Lima.

Aunque el espacio temporal es cinco años, sólo he trabajado los casos de 1660 y 1661 ya que me permiten explicar el contexto y brindar ejemplos concretos de la teoría que analizo en el primer capítulo. Sobre el espacio geográfico, el corregimiento de Yauyos, es un lugar de mucha significancia para la religiosidad del mundo andino prehispánico, sin embargo, no ha sido estudiado. Muchos de autores se han interesado por estudiar la otra parte de lo fue el corregimiento de Yauyos hasta 1650, la provincia de Huarochirí, creo que este interés es por Manuscrito de Huarochirí que ha brindado información sobre la cosmovisión y las prácticas culturales de esta parte del mundo andino.

La producción historiográfica sobre la extirpación de idolatrías y el proceso de evangelización es copiosa, podemos encontrar los trabajos de Luis Millones (1990, 1971, 1969, 1964), Pierre Duviols (2012, 2003, 1986, 1977), Nicholas Griffiths (1998), Laura Larco (2008), José Carlos Estenssoro (2003) entre los principales. Por otro lado, los estudios sobre “brujería” relacionada con las prácticas específicamente femeninas se han ido enriqueciendo progresivamente gracias a un enfoque interdisciplinario que ha permitido comprender la cultura popular, la vida cotidiana y las relaciones de género en la época colonial. Así, contamos con los trabajos de Manarelli (1999), Silverblatt (1990), Sharon (1988), Gareis (1992), Quezada (1989), Glass-Coffin (2004), Poole (1988), Behar (1987), Caro (1988), Poderti (2005), entre otros autores que sólo se han preocupado por analizar las prácticas discursivas, obviando el discurso que las hizo posible, lo cual deja vacíos que impiden comprender el contexto en el que se desarrollaron. Por esta razón, en esta tesis me he enfocado en analizar los discursos y para entender las prácticas discursivas, ya que no es posible analizar las prácticas fuera del discurso (Foucault 1998, 198).

Esta tesis tiene un enfoque interdisciplinario, teniendo como eje transversal a la historia y la etnohistoria. La Historia me permitió saber y comprender el contexto, no sólo local sino internacional donde se va construyendo el discurso de la iglesia católica en contra de las prácticas culturales de las poblaciones indígenas, y la etnohistoria me ayudó a interpretar la información contenida en los documentos escritos en el siglo XVI y XVII. La antropología, la sociología y la lingüística me han proporcionado las herramientas teóricas

a fin de poder llevar a cabo la construcción del marco teórico, conceptos como: “la construcción del otro”, la “otredad”, “alteridad”, “estereotipo”, para explicar el cómo, el porqué y el para qué de la persecución las mujeres catalogadas como hechiceras.

La tesis ha sido elaborada en base a la información recopilada, analizada y sintetizada de los documentos de la serie visitas de hechicería e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima, especialmente de los documentos producidos por Sarmiento de Vivero en las doctrinas de San Bartolomé de Tupe, San Gerónimo de Omas, San Cristóbal de Huañec y San Pedro de Pilas en el corregimiento o provincia de Yauyos. Además, de la información de las fuentes secundarias existentes en el Perú y en Ecuador, sobre todo de las bibliotecas de la Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad Católica del Perú, el Instituto Francés de Estudios Andinos y la Biblioteca Nacional del Perú.

Este tema ofrece la posibilidad de ver los cambios y las permanencias de las prácticas discursivas en la sociedad peruana, permitirá ver con otros ojos los nuevos demonios y brujas, resultado de una sociedad polarizada que aún mantiene el discurso de la dualidad negativa. Permitirá acercarse al estudio de la presencia de la mujer curandera en este periodo, no sólo como una figura marginal, sino como un elemento constitutivo de la cultura peruana y andina, como un ser con capacidad de agencia que utiliza diversas estrategias para escapar de la opresión religiosa de la iglesia católica.

Los tres capítulos que comprenden esta tesis están ordenados con la finalidad de responder a su pregunta principal de ¿Cómo la creación de los estereotipos de la bruja y el diablo en el discurso de la iglesia católica justificó la persecución de las mujeres indígenas curanderas del corregimiento de Yauyos en el Arzobispado de Lima entre 1660 y 1665?

En Primer capítulo me refiero a las teorías que se fueron planteando, desde el pensamiento de los teólogos, sobre el papel de la mujer en la sociedad medieval, conceptos que iban orientados a justificar el poder patriarcal que iba implantando la iglesia católica. En medio de este proceso, el concepto del Demonio o Diablo va cobrando más fuerza. Así a fines del siglo XV, nacen los enemigos de Dios, el diablo y la bruja, esta vez más poderosos que nunca, por lo cual era necesario utilizar todos los recursos necesarios, especialmente el uso la violencia para exterminarlos. Las políticas represivas fueron justificadas en el Tratado escrito en 1486 por los sacerdotes dominicos, Heinrich Institoris y Jakob Sprenger, el *Malleus Maleficarum*, que estableció las pautas para interpretar la brujería, y lo relacionó con el género femenino de la sociedad medieval; a través de sus páginas instruye cómo identificarlas, cómo juzgarlas y. finalmente, cómo castigarlas;

pautas que se mantienen hasta el fin de la Extirpación de Idolatrías y de la Santa Inquisición.

En este primer capítulo también analizo cómo se fueron elaborando los conceptos, a través de largos debates, sobre la herejía, la superstición la idolatría, la brujería y la hechicería, nociones que se fueron haciendo sinónimos en el espacio andino.

Luego, en el segundo capítulo presento una breve descripción del espacio geográfico donde Sarmiento de Vivero, por orden del arzobispo de Lima, Pedro de Villagomez, Este espacio contaba y cuenta de escenarios espectaculares que fueron producto de la naturaleza y del trabajo incesante del hombre andino, quien se esforzó por dominar las zonas agrestes para hacerlas productivas. Este capítulo se escribió con mucha dificultad por la escases de estudios serios sobre el Corregimiento de Yauyos; solo contaba con el trabajo de Dávila Briceño que se escribió en el siglo XVI en el que se describía las características geográfica de la zona.

Finalmente, en el tercer y último capítulo aterrizo todos los conceptos planteados en casos concretos, en cada uno de los pueblos que seleccioné: Tupe, Omas, Huañec y Pilas del corregimiento de Yauyos para concluir que existen permanencias de las prácticas de control utilizados por la iglesia católica que permitieron su accionar violento contra las poblaciones nativas. Este accionar configurará las prácticas religiosas que aún perviven en medio de esta “sociedad moderna del siglo XXI”

Es justamente esta supervivencia la que me inspiró a escribir esta tesis, ya que he crecido en un ambiente en el que las enfermedades que no podían ser curadas por los médicos, podían ser sanadas con plantas y animales diestramente utilizadas por sabios, llamados curanderos. Aún recuerdo a mi abuelo bañando con “agua de hierbas” a mi hermano de dos años, que había sido declarado muerto por los médicos. No sé qué hierbas eran, ni cuáles eran sus propiedades, sólo sé que hicieron que mi hermano reaccione ese día; luego, nos mandó darle agua de claveles blancos, todos los días, indicación que cumplimos al pie de la letra, y el resultado de todo es que ahora el benjamín de la familia acaba de cumplir 24 años de edad, es un joven saludable y, creo que, feliz.

Ésta y otras experiencias que he vivido han hecho que me pregunte constantemente, si son efectivos y necesarios los conocimientos sobre la medicina tradicional en nuestras sociedades ¿por qué ya no hay tantos especialistas? Y, a través de esta investigación he logrado obtener una respuesta.

## **Capítulo Primero. Discursos y relación colonial: Análisis del Malleus Malificarum**

La lucha contra la herejía fue una de las principales funciones a las que se abocó la Inquisición desde su fundación en 1118, cuando la iglesia católica perseguía a sus principales enemigos, los cátaros. En el año 1224, el emperador Federico II publicó una ley que imponía la pena de muerte a los herejes; siete años más tarde, el papa Gregorio IX aceptó esta disposición para toda la Iglesia y, tomó medidas drásticas para asegurar su cumplimiento. La principal medida fue la creación del Nuevo Tribunal de la Inquisición, cuya responsabilidad recayó en la orden religiosa fundada por Santo Domingo de Guzmán, los Dominicos (Gonzales 2005, 8).

Gregorio IX instituyó la Inquisición en 1231, y nombró como inquisidor de Alemania a Conrado de Marburgo y, en Aragón se estableció el nuevo tribunal bajo la administración de San Raimundo de Peñafort y de Jaime I, el conquistador. Raimundo redactó un Manual práctico de inquisidores, en el que se expone con minuciosidad cómo debían actuar los tribunales. El procedimiento era el siguiente: al llegar el inquisidor a una población, pronunciaba un discurso al pueblo cristiano y anunciaba el llamado Tiempo de Gracia, periodo durante el cual quienes confesaran su culpa eran perdonados si cumplían ligeras penitencias espirituales. Si el sospechoso no confesara sus pecados tendría que ser sometido a un interrogatorio sistemático, primero sin la presencia de un abogado y luego se citaba a los testigos sin revelar su identidad (Ibíd., 9).

Las penas contra los herejes fueron incrementándose con el tiempo; en 1252, el papa Inocencio IV comenzó a aplicar la tortura, método cruel que se sumaba a otras penas como: la cárcel perpetua o temporal, la confiscación de bienes y, la muerte en la hoguera. Poco a poco la Inquisición fue adquiriendo un matiz político, y cuando se instituyó en España con los Reyes católicos, en 1480, merced al oficio del papa Sixto IV, los frailes Tomás de Torquemada y Diego de Deza, infundieron temor en sus opositores a través de esta institución eclesiástica.

Según Ceballos (1995), entre 1370 y 1387, las leyes de Castilla decretaban que el sortilegio era un delito de carácter de herejía y que los culpables deberían ser juzgados por el Estado si eran laicos y por la iglesia, si eran clérigos. La magia y la brujería no se consideraron como un problema hasta finales del siglo XV, hasta que Inocencio VIII expidió, en 1484, la Bula *Summis Desiderantes* contra la brujería.

Es en ese tiempo en el que aparece el *Malleus Maleficarum* o martillo de los brujos, documento publicado 1487, escrito por los dominicos Heinrich Institoris y Jacob Sprenger.<sup>4</sup>

### 1.1. El *Malleus Maleficarum*, el demonio y la bruja

A mediados del siglo XV, Europa vivía en medio de una crisis política y económica, en la que las revueltas populares, las epidemias, las guerras, las hambrunas, entre otros males afectaban a la sociedad feudal. En este contexto se llevaron a cabo los primeros juicios a muchas mujeres acusadas de brujería, especialmente en Francia Meridional, Alemania, Suiza e Italia. Según Monter (1976), aparecieron las primeras descripciones de los “aquejarres” y surgió una doctrina sobre “la brujería”, ya que entre 1435 y 1487 se escribieron veintiocho tratados sobre el tema, el último fue el *Malleus Maleficarum* o *martillo de los brujos* que consideraba como base de sus planteamientos, la Bula papal emitida por Inocencio VIII, donde se señalaba que la Iglesia consideraba a la brujería como una nueva amenaza.

La Inquisición hizo creer al pueblo que su progresiva pauperización era responsabilidad de hechizos y embrujos y no de la política mal llevada por los reyes y papas. Estos hechizos, llamados Meleficia y sus ejecutantes *malefici* o *maleficae* estaban relacionados con los estratos más pobres de la sociedad europea. Las mujeres que conformaban estos estratos eran mucho más numerosas que los varones (Levack 1995, 29), y se convirtieron en las principales víctimas de esta institución religiosa. Así, la iglesia católica comenzó una campaña que insensibilizó a la población frente a la violencia contra las mujeres, preparando el terreno para la “caza de brujas” que comenzaría en ese mismo periodo (Federici 2010, 80).

En este contexto se desfiguran las prácticas y creencias no cristianas; ya que hasta el XIII existieron diversas formas de describir al diablo, de acuerdo al avance de la penetración del cristianismo en los países europeos, los pueblos mediterráneos, celtas, germanos, eslavos y escandinavos experimentaron una reformulación parcial de sus tradiciones anteriores en el nuevo panorama que se iba imponiendo. Una de las tácticas más eficaces de la Iglesia católica, en relación con los conversos reales, fue demonizar a sus dioses. De esta manera, el demonio adquirió las siguientes características:

---

<sup>4</sup> Fue el libro más reproducido después de la biblia, en menos de 200 años, se contaron 29 ediciones, aunque su número de ejemplares es desconocido. Sólo en Alemania aparecieron dieciséis: de ellas en Alemania, 11 en Francia y 2 en Italia, en España no se hizo eco su publicación.

La barba de chivo, las pezuñas partidas, los cuernos, la piel arrugada, la desnudez y la forma semi-animal hacen referencia tanto al Dios grecorromano, Pan, como a Cernuno, el dios de origen Celta. Mientras que los senos de mujer proceden de la diosa de la fertilidad, Diana (Levack *ibíd.*, 56).

Lo mismo afirma Merivale “del dios Pan parece haber tomado prestados los rasgos iconográficos como los cuernos, el vellón de macho cabrío que cubre todo su cuerpo, el poderoso falo y la gran nariz”.<sup>5</sup>

La “Gran caza de brujas” marcó un cambio en la imagen del Demonio, comparada con aquella que podía encontrarse en las vidas de santos medievales o en los libros de los magos del Renacimiento. En esta última, el Diabolo era retratado como un ser maligno, pero con poco poder —por lo general bastaba con rociar agua bendita y decir algunas palabras santas para derrotar sus ardides. Su imagen era la de un malhechor fracasado que, lejos de inspirar terror, poseía algunas virtudes. También era un trabajador cualificado que podía ser usado para cavar minas o construir murallas de ciudades, aunque era rutinariamente engañado cuando llegaba el momento de su recompensa. La visión renacentista de la relación entre el Diabolo y el mago también retrataba al Diabolo como un ser subordinado llamado al deber, voluntario o no, como un sirviente al que se le hacía hacer cosas según la voluntad de su maestro (Federici, *op.cit.*, 257).

La doctrina sobre el Diabolo con poderes casi iguales al de Dios la fijó Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* (escrita entre 1265-1274), sus planteamientos sobre la presencia de este ser adquiere un desarrollo casuístico durante el Siglo de Oro, tiempo en el que es indispensable un profundo conocimiento del mundo demoníaco para diagnosticar los casos en los que se producen pactos con el diablo, y al mismo tiempo para ofrecer los medios más eficaces en su protección y defensa (Gonzales *op. cit.*, 18).

Surge un nuevo estereotipo del diablo y la de sus seguidores. El diablo adquiere nuevas formas, casi siempre se le describía como una figura repulsiva, grande, bestial, hedionda y oscura; adquiriría diferentes formas de animales, especialmente de gato y cabra “animales asociados a rituales perversos de naturaleza sexual” (Silverblatt 1990, 121)

De esta manera se crea un ambiente de paranoia religiosa que tuvo como resultado el incremento del poder simbólico de la iglesia sobre los cristianos atemorizados por el poder del diablo y la condena al infierno.

---

<sup>5</sup> Patricia Merivale. *Pan and the Goat –God*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969 (Citado por Muchembled 2002, 28)

Los nuevos conceptos del diablo permitieron la construcción de estereotipos que con el impulso que le dio la iglesia católica y el estado monárquico, fueron aceptados, primero por los sectores ilustrados, luego por los sectores populares de las sociedades medievales; permitió crear un “chivo expiatorio” que justificó los actos de represión que se cometía en nombre del cristianismo. Como lo señala Cohen:

Para entender por qué surgió el estereotipo de la secta adoradora del Diablo, por qué ejerció tanta fascinación y sobrevivió durante tanto tiempo, debemos detenernos no ya en las creencias y la conducta de los herejes, dualistas o no, sino en las ideas de los ortodoxos mismos. Muchos, en particular sacerdotes y monjes, estaban cada vez más obsesionados por el sobrecogedor poder del Diablo. De estas obsesiones surgió la idea de que, junto al incesto, el infanticidio y el canibalismo, debía incluirse como una de las peores maldades y uno de los actos más inhumanos el culto al Diablo.<sup>6</sup>

El cristianismo, tanto católico como protestante, considera que la intensión del Diablo a la hora de entablar alguna relación con el hombre es apoderarse de su cuerpo y de su alma, a cambio ofrece: visiones del futuro, riquezas materiales, eterna juventud, dones de belleza y de seducción, conocimientos ocultos, entre otras cosas a las que se puede acceder gracias a sus poderes y encantamientos.

De esta manera, el diablo promete toda la ayuda necesaria a cambio de un alma, que las mujeres están dispuestas a entregar para cambiar, de alguna u otra manera, su condición de pobreza y desdicha. En muchos casos, se puede notar que el diablo era sensible con los apuros y necesidades de las mujeres; las promesas frecuentes, luego del pacto diabólico, estaban relacionadas con los problemas de las mujeres campesinas. El diablo les aseguraba alimentos y vestido como se podrá ver en los casos concretos del último capítulo.

Luego del pacto nacen las “brujas”, que dispondrán, de ahora en adelante, de fórmulas y ungüentos mágicos para dañar hombres, animales o cualquier otra cosa que ellas deseen.

La idea de la existencia de las brujas fue promovida y favorecida por la doctrina sobre el Diablo en la teología católica desde que los representantes de la *Escolástica* dieron entidad real a la brujería y a las apariciones demoniacas. A su juicio, lejos estaban de ser meros hechos producidos por la imaginación. Fue en el Feudalismo cuando el poder reinante se esforzó por hacer más visible lo que consideraba la naturaleza pecadora de la mujer, se la acusó de mantener un pacto con el Diablo y de obrar contra la iglesia, mucho

---

<sup>6</sup>Norman Cohn. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. (Barcelona, Barral, 1972), 89.

más cuando poseía algunos saberes relacionados con la curación de enfermedades o de los misterios de la fertilidad, que le granjeaban el respeto y la admiración de su sociedad.

La iglesia las tildaba de hechiceras al considerar que su sabiduría era producto del mal realizado con artes de la brujería, afirmaciones que creaban un ambiente de desconfianza y temor hacia estas mujeres.

Todos los textos inquisitoriales retratan a la mujer como vampiresa y bruja. Se las acusaba de consumir alimentos preparados con grasa de recién nacidos, de usar hierbas alucinógenas, lagartijas, sapos. Las orgías sexuales eran propicias para la iniciación de las nuevas brujas, los poderes obtenían a posteriori del consabido pacto iban desde practicar maleficios y causar daño a través de medios ocultos, volar por las noches o inducir a los hombres al amor pecaminoso, hasta alimentarse de niños. Su figura era asociada con la idea de una conspiración universal cuya máxima aspiración era socavar las bases de una sociedad gobernada por los señores de la iglesia y la corona (González op.cit., 26)

Según la doctrina general sobre las brujas establecida en *El martillo*, son las mujeres las que se dan a la magia o brujería, pues desde su nacimiento están más propensas a la sensualidad y al pecado, una afirmación que se basa en las primeras partes de la Biblia, cuando Eva seduce a Adán, lo cual puede ser el origen del manifiesto antifeminismo clerical. Los autores del *Malleus* dicen:

De la malicia de las mujeres habla mucho el eclesiástico: no hay peor veneno que el veneno de la serpiente, no hay peor odio que el odio de un enemigo (de la mujer). Preferiría vivir con un león o con un dragón que con una mala mujer... Y concluye: toda malicia es nada comparado con la malicia de una mujer. De donde Crisóstomo hablando del texto de Mateo, no conviene el casarse, dice: qué otra cosa es la mujer sino la enemiga de la amistad, la pena ineludible, el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el perjuicio delectable, el mal de la naturaleza pintado con buen color. De donde puesto que repudiarla es pecado, y hay que conservarla, entonces nuestro tormento es fatal [...] (Malleus Maleficarum [1487]1976 99)

Y citando a Séneca, señalan:

Una mujer que ama u odia, no existe tercer vía. Una mujer que llora, engaña: hay dos géneros de lágrimas en los ojos de las mujeres, unas para el dolor, otras para la insidia. Una mujer que piensa sola, piensa mal (Ibídem, 100)

Este tratado se convirtió en un auténtico manual inquisitorial que se puso en manos de los jueces de lo criminal, rigió hasta mediados del siglo XVII<sup>7</sup>, tanto en los países católicos como protestantes, se convirtió en el recurso que justificó teológica y legalmente la persecución de las imaginarias amantes del demonio que se convirtieron en el 90% de

---

<sup>7</sup> La Santa Inquisición estuvo vigente en Alemania hasta 1775; en Polonia hasta 1704; en Suiza dejó de funcionar en 1782 y Portugal se suprimió en 1826. (Gonzales op.cit., 12).

las 70 mil víctimas que fueron juzgadas y ejecutadas por el delito de brujería (Federici op.cit., 246). Pues, uno de los rasgos más sobresalientes del Malleus fue su repudio a las mujeres a las que atribuía la exclusiva encarnación de la bruja, a las que describía como un ser con un deseo sexual insaciable. Señala:

[...] la cuestión sobre el género de las mujeres que con preferencia a las demás se encuentran entregadas a la superstición y a los maleficios: tras la cuestión precedente queda claro que hay tres géneros de vicios principales que parecen reinar sobre todo entre las mujeres malas: la infidelidad, la ambición y la lujuria (p. 107).

Otra de las características de la mujer, según Institoris y Sprenger es:

[...] son más crédulas donde el demonio intenta sobre todo, corromper la fe, la ataca con preferencia. Efectivamente, aquel que tiene su confianza fácil muestra su ligereza, dice el eclesiástico. La segunda razón es que las mujeres son, naturalmente, más impresionables y están más dispuestas a recibir las revelaciones de los espíritus separados. Esta complexión, cuando se emplea para el bien, las hace muy buenas; de otro modo, son muy malas. La tercera, finalmente, es que tienen una lengua mentirosa y ligera (p. 100)

Luego, recomiendan la más variadas clases de torturas para sacar la “verdad” de las mujeres acusadas de ser brujas (ver figuras 4 y 5). Sólo a través de este método se podía sacar confesiones y obligar al Tribunal a condenar a la pena de muerte a miles de personas. Ideó para ello un refinado sistema de complejas preguntas e instruyó a futuros inquisidores y autoridades judiciales sobre cómo deberían ganar la confianza del acusado y prometerle clemencia para inducirlo a la confesión de su supuesto delito. Enseñaba a los inquisidores cómo confundir a las víctimas en interrogatorios contradictorios para empujarlas a “confesar” y acusar a otras mujeres.

Institoris y Sprenger fueron muy claros al señalar el carácter defectuoso del género femenino, porque “había un defecto en la formación de la primera mujer, dado que ella fue formada de una costilla doblada, esto es, de una costilla del pecho, la cual está doblada como en dirección contraria al hombre. Y a través de este defecto, ella es un animal imperfecto, que siempre engaña” (Jiménez óp.cit, 102). De allí, se las asoció con la brujería y la herejía, por ese delito merecía ser torturadas y quemadas en la hoguera.

Los inquisidores cometieron innumerables actos de violencia y crímenes, tanto en Europa como en América, justificándolos con la persecución que hacían en contra del diablo. En Génova, en 1513, en tan sólo tres meses, fueron procesadas cinco mil mujeres. Años después, en Salem, Nueva Inglaterra, cuatrocientas mujeres fueron acusadas por sus prácticas heréticas; de ellas veinte fueron degolladas, ciento cincuenta encarceladas y el resto ardió en la hoguera pública. Todas confesaron su herejía luego de haber sido torturadas con métodos brutales practicados con saña por los verdugos (Gonzales Op. Cit., 26).

Según Federici (Op. Cit), citando a Monter, señala que fue en la segunda mitad del siglo XVI, en las mismas décadas en que los conquistadores españoles subyugaban a las poblaciones americanas, cuando empezó a aumentar la cantidad de mujeres juzgadas como brujas. La caza de brujas alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630, es decir, en la época en la que las relaciones feudales ya estaban dando paso a las instituciones económicas y políticas típicas del capitalismo mercantil (p. 26).

En España, desde 1520 *los edictos de fe* comenzaron a incluir a la brujería dentro de los delitos heréticos, la *Constitution Criminalis Carolina* -el código legal imperial promulgado por Carlos V en 1532- estableció que la brujería sería penada con la muerte. En la Inglaterra protestante, la persecución fue legalizada a través de tres Actas del Parlamento aprobadas en 1542, 1563 y 1604, esta última introdujo la pena de muerte incluso en ausencia de daño a personas o a cosas. Después de 1550, en Escocia, Suiza, Francia y los Países Bajos españoles se aprobaron también leyes y ordenanzas que hicieron de la brujería un crimen capital e incitaron a la población a denunciar a las sospechosas de brujería (Ibíd. 227).

El Tribunal de la Inquisición de Lima, desde su fundación, en 1570, hasta 1820, en que fue abolido, sentenció, según René Millar Caracho (Op. Cit.), aproximadamente a 1700 reos, de ellos condenó a muerte a unas cincuenta personas, de las cuales 30 fueron condenadas a la hoguera y el resto salieron en estatua. El periodo de mayor actividad fue en las primeras décadas de funcionamiento de esta institución, en el que se llevaron a cabo el 45% de todas las causas que llevó a cabo.

En las iglesias europeas se colocaron urnas para permitir que los informantes permanecieran en el anonimato; entonces, después de que una mujer cayera bajo sospecha, el ministro exhortaba a los fieles desde el púlpito a que testificaran en su contra, estando prohibido brindarle asistencia alguna (Black 1971, 13). En Italia septentrional, los ministros y las autoridades alimentaban las sospechas y se aseguraban de que acabaran en denuncias; también se aseguraban de que las acusadas estuvieran completamente aisladas, forzándolas, entre otras cosas, a llevar carteles en sus vestimentas para que la gente se mantuviera alejada de ellas (Mazarí 1998, 112).

La caza de brujas fue la primera persecución en Europa que usó propaganda masiva con el fin de generar una psicosis de masas entre la población; su principal medio fue la imprenta, que tuvo la tarea de alertar al público sobre los peligros que suponían las brujas. En este trabajo también participaron diversos artistas, entre ellos el alemán Hans Baldung, quien se encargó de retratar a las “brujas más mordaces” (Ver anexos 1 y 2).

En este punto es importante señalar que contrario a la gran persecución que se llevaba a cabo en el Centro y Norte de Europa, la Inquisición española fue menos violenta,

mantuvo una postura bastante escéptica en lo tocante a la brujería o hechicería, sólo existieron algunas zonas como Cataluña y Navarra donde se condenaron a muerte a un buen número de personas; se evitaron masacres colectivas como las que se estaban llevando a cabo en otros países europeos (Ceballos 1995, 51).

La caza de brujas fue una iniciativa *política* de gran importancia. La Iglesia Católica proveyó el andamiaje metafísico e ideológico e instigó a la persecución de la población femenina, de la misma forma que lo hizo con los herejes. Sin la Inquisición las numerosas bulas papales que exhortaban a las autoridades seculares a buscar y castigar a las «brujas» y, sobre todo, sin los siglos de campañas misóginas de la Iglesia contra las mujeres, la caza de brujas no hubiera sido posible. Y, como lo señala Muchembled (Op. Cit.), “las ideas no flotan de manera descarnada por encima de las sociedades. Sólo adquieren importancia cuando responden con precisión a las necesidades de estas últimas, adaptándose a los cambios que ellas experimentan” (p. 23).

Puedo señalar que la creación de los estereotipos de “bruja”, “hechicera”, “brujería” y “hechicería”, etc., fueron funcionales al sistema de gobierno europeo, donde la religión estaba al servicio de la política de Estado. La acusación por estos “delitos” sirvió para impartir orden desde arriba y, controlar las prácticas culturales y religiosas de los grupos que podían crear inestabilidad en el orden social. La imagen de la “bruja” que adora al “diablo o demonio” se creó y difundió desde la cultura oficial, y se implantó en los imaginarios populares a través de las campañas de evangelización emprendidas por la iglesia católica.

Como lo señala Iohan Culianu:

[...] la brujería no tiene nada que hacer con la religión cristiana: la precede, la acompaña y ha tenido la mala suerte de caer bajo su legislación. Esta es la razón por la que ha sido abusivamente transformada en herejía y castigada como tal. Pero este grave error de óptica no debe esconder a nuestros ojos que se trata de una pura invención de sus perseguidores sádicos, inhibidos y misóginos.<sup>8</sup>

## **1.2. Los procesos y las condenas a las brujas en el *Malleus Maleficarum***

El *Malleus* es una obra teológica que se encuentra dividida en tres partes. En la primera parte se discute la posibilidad teórica, desde la perspectiva de la filosofía y la teología, de si es posible la existencia de la bruja y de toda su manifestación como agentes del mal sobre la tierra. En la Segunda, los autores tratan de sustentar sus planteamientos teóricos a través de ejemplos concretos, experiencias que hayan vivido ellos o personas

---

<sup>8</sup> Ioan Culianu. *Eros y la magia en el renacimiento, 1484*. Madrid, Ediciones Siruela, 1999, p. 329.

cercanas; ésta se subdivide en dos partes en las que presentan los remedios para combatir los maleficios y los efectos que tienen las brujerías en los hombres, animales y cosechas; se recomienda la práctica de los sacramentos, la realización de obras piadosas, etc. Finalmente, la tercera parte es de carácter jurídico del tema, se señalan una serie de fórmulas para realizar el interrogatorio, sobre el procedimiento inquisitorial o judicial, para que los inquisidores puedan tener una guía para realizar los procesos inquisitoriales.

Entre las principales fuentes que fueron utilizadas para escribir este Tratado, se puede encontrar, en primer lugar, la Biblia; luego, la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino y el Directorio de los Inquisidores de Nicolás Eymerich. Esta obra puede dar indicios de cómo se entendían las prácticas de las clases populares que pervivían en medio de un ambiente de cambios, donde la Modernidad comenzaba a nacer. En este contexto, la cultura popular no es tenida en cuenta desde la oficialidad de los saberes de la ciencia moderna, por lo que se procura por todos los medios su anulación total (Jiménez 1976, 29).

La ortodoxia religiosa aseguraba el poder religioso de la iglesia católica. Lo mismo ocurre con la ortopraxis, donde la iglesia se consagraba como la única intermediaria de la comunicación entre el mundo terreno y el celestial, mediante la observancia rigurosa de una liturgia perfectamente calcada sobre el orden de la jerarquía social.

El Diablo como agente del mal, que atentaba contra la creación de Dios, el hombre, a través de plagas, hambrunas, fenómenos naturales, etc., era evidente en todas partes; por ello, era necesario emprender una lucha contra este ser malvado. Así, frente al orden de la creación se yergue el desorden del mal y del pecado. El brujo es el “maleficiario” que se ha constituido, por propia voluntad, en el instrumento de penetración del mal en el mundo (Ibíd., 31).

Para iniciar el proceso debería existir, como mínimo, dos testigos, cuyos testimonios deben ser iguales para que sean aceptados, éstos recibían en nombre de “testigos concordantes”, que podían ser otras mujeres acusadas por el mismo delito, familiares, entre otras personas, excepto los “excomulgados, los partícipes y compañeros del crimen” (Institoris y Sprenger [1487] 1976, 447).

Aconsejan llevar el proceso de manera reservada, evitando la presencia de abogados y jueces, advierten que “el juez no debe, en esta materia, aceptar el procedimiento ante las simples instancias de la parte acusadora. Porque los actos de las brujas realizadas por acción de los demonios son ocultos y el acusador no puede tener de ellos, como en otros, evidencia del hecho” (Ibíd., 452).

Una vez iniciado el proceso, con el apresamiento de la acusada, los sacerdotes recomiendan lo siguiente:

Conviene notar que el juez debe interrogar, especialmente al denunciante, para saber quién conoce con él la causa y quienes podrían conocerla. Esta es la razón por la que el juez hará citar a los testigos que el denunciante haya nombrado, y que parecen los mejores en cuanto al asunto. Tras de esto el secretario proseguirá con la redacción del desarrollo del proceso [...] En este examen debe haber siempre cinco personas presentes por lo menos, a saber, el juez de instrucción, el testigo o denunciante, el que le responde o el denunciado que comparece después, el notario o el secretario. Si no hay notario, el secretario se proveerá de otro hombre honrado y ambos, juntos desempeñarán la función de notario (Ibíd., 453).

En el proceso será necesario, cinco personas, como mínimo: los testigos o acusadores -cuyos nombres quedan en el anonimato-, las personas que haya mencionado el testigo -para que corroboren lo que el denunciante señala-, la acusada, el juez y el notario o secretario.

Si la mujer o “bruja” que está siendo acusada se niega a hablar, se debe tomar en cuenta ciertos requisitos para dejarla libre o mantenerla en prisión; para ello recomiendan lo siguiente:

Si después de haber contestado con una negativa, la bruja debe ser mantenida en prisión, en el caso en que concuerden las tres cosas susodichas: la mala fama, los indicios del hecho y las disposiciones de los testigos, o por el contrario, deba de ser dejada en libertad con precauciones, para responder a una nueva citación. Acerca de esta cuestión hay tres opiniones:

En primer lugar, la opinión de algunos, es que hay que mantenerla en prisión y no dejarla libre bajo ningún concepto aun cuando se observen las precauciones necesarias.

Los segundos dicen que antes de encarcelarla definitivamente, puede dejársela en libertad bajo precaución, de manera que si emprende la huida se comprenda con ello que es convicta de herejía. Pero si ha sido encarcelada como consecuencia de sus respuestas negativas, no se la puede dejar libre bajo caución o garantías, cuando concuerdan las tres cosas citadas más arriba, pero en este caso no se la podrá condenar ni castigar con la muerte.

En tercer lugar están aquellos que dicen que no se puede dar una regla infalible, pero que hay que dejar al juez que discierna la gravedad del asunto en función de las deposiciones [sic] de los testigos, de la mala reputación de la persona, y de los indicios del hecho, si todos van en el mismo sentido. Habría que seguir las costumbres de la región. Si no se pudiera disponer de garantes notables y si por casualidad supiese la sospecha de que tiene la intención de huir, entonces se la podría mantener en prisión.

Esta tercera opción parece la más razonable, desde el momento en que se observa la justicia de su procedimiento en tres puntos: primero que, la casa de la bruja sea registrada completamente en la medida de lo posible, de arriba abajo, en todos los rincones, arcas y cajones. Si se trata de una bruja de renombre, entonces, sin ninguna duda, de no ser que los haya ocultado, se encontrarán instrumentos de maleficio [...] (Ibíd., 461-462)

Sobre el tipo de encarcelamiento que debería considerarse en el caso de las “brujas”:

El juez debe notar que hay dos tipos de encarcelamiento: una de ellas es la penal, a las que se envía a los criminales; la otra no pretende más que la guarda y tal se hace en el pretrio. Estas dos especies de prisión son previstas por el Derecho y la bruja ha de ser encarcelada al menos para su custodia. Pero si los cargos de la acusación contra ella fuesen ligeros, de suerte que su reputación no se encontrase herida, y si no se encontraran indicios del hecho sobre los niños, los animales, entonces el juez la mandaría a su casa. No obstante, como quizá ha tenido familiaridad con las brujas es conveniente que dé garantes, y si no encontrase que se ligue por juramentos y sanciones y que no salga de su casa sino por convocatoria [...] (Ibíd., 463).

Sobre los nombre de los testigos, éstos tienen que ser conservados en secreto para evitar cualquier tipo de represalias contra ellos; por esta razón, la acusada ni su abogado deberían tener acceso a esta información, por ello indican que:

Tras el arresto, no es conveniente dar el nombre de los testigos a la acusada. Si la bruja se dice inocente y dice que ha sido denunciada falsamente, si desea ver y oír a sus acusadores, entonces, esto se ha de tomar como prueba de que pide una defensa. Pero se plantea si el juez está obligado a decirle quienes son sus denunciadores e incluso conducirlos a su presencia. El juez debe saber que no está obligado a hacer ni una cosa ni otra: ni a manifestar los nombres ni a llevar a en los denunciantes ante su presencia, salvo que los denunciantes espontáneamente se ofrezcan a presentarse ante ella y a decirle en su cara lo que han declarado. La razón por la que el juez no está obligado, es el peligro que corren los denunciantes (p. 465)

Después del arresto, las acusadas tenían derecho a solicitar un abogado. Si el juez tenía mucha información sobre el delito cometido por estas mujeres, podía llevarlas a la sala de tortura como señal de advertencia de lo que pasaría si no confesaba su delito, dicen:

Dos cosas deben hacerse después del arresto, pero corresponde al juez determinar cuál ha de ser la primera: la concesión de un defensor al acusado y el examen en la cámara de tortura aunque no sea por la tortura misma. La primera no se ha de conceder sino tras de la correspondiente petición, y la segunda no se realiza sin haber examinado primero a las sirvientes y demás compañeros que hubiera en casa.

Las “brujas” tenían derecho a pedir un abogado, éste era un tema que al parecer a los autores no les parecía justo, por ello, plantean que las defensas deberían cumplir ciertos requisitos, y quedaría en mano de los jueces su designación, para evitar actos de corrupción en el proceso, señalan lo siguiente:

Si la acusada pide defensas, ¿cómo se las concederemos si se ha de ocultar de todo punto el nombre de los testigos? Para contestar conviene añadir que la defensa consiste en tres cosas: primera que se designe a un abogado para el asunto; segundo, que no se diga a este abogado el nombre de los testigos, pero que se le informe de todo cuanto contiene el proceso; tercero, que en tanto sea posible interprete en mejor parte la causa de la persona denunciada, es decir, que no se haga con escándalo de la fe ni daño de la justicia, como se mostrará. Lo mismo se hará con el procurador del acusado quien recibirá el conjunto del proceso, pero suprimiendo los nombres de los testigos y de los informadores, de tal suerte que el abogado podrá proceder en nombre del procurador.

El abogado no es designado según capricho del acusado, porque él querría tener uno a su gusto. Y aquí el juez debe tener cuidado de no conceder a un hombre pendenciero, malévolo, fácilmente corruptible por el dinero (como se encuentra con frecuencia). Que conceda a un hombre honrado y no sospechoso desde el punto de vista de la fe. En cuanto a

esto conviene que el juez tenga presentes cuatro cosas respecto del abogado; si las ve en alguno, puede llamarle; si no, que lo rechace. El abogado debe examinar, en primer lugar, la cualidad de la causa. Si es justa, que la asuma entonces; si es injusta, que la rechace. Debe procurar no hacerse cargo de una causa injusta desesperada; aunque si, por ignorancia, ha aceptado una causa de enemigo, y con ella dinero, y si inmediatamente de ver el proceso de la cuenta de que se trata de algo desesperado, entonces debe significar a su cliente, es decir, el acusado cuya causa haya asumido, que la abandona. En cuanto al salario recibido debe restituirlo.

El abogado debe, en segundo lugar, velar por ser fiel a tres cosas en su comportamiento: la modestia, en primer lugar, con el fin de no dejarse llevar de la insolencia, de los insultos y de las voces; a la verdad, con el fin de no mentir alegando falsas razones y falsas pruebas, con el fin de no pedir tampoco falsos testimonios ni derechos, si es experto, ni denuncias sobre todo en este método, en el que se procede con brevedad, simple y sumariamente, como ya se ha dicho; en tercer lugar ha de cuidar que su salario sea moderado, según la costumbre de la región y según el Derecho (Ibíd., 470).

Para el abogado era de vital importancia saber quiénes eran los acusadores, y qué es lo que habían dicho en contra de su patrocinada; por ello, ante la imposibilidad de saber los nombres, los jueces podían darle ciertas salidas para que deduzcan de alguna manera quiénes eran, estas pistas deberían ser descifradas por la acusada que podía recibir información de las acusaciones. Se indica lo siguiente:

Puede informarse cerca del juez de todos los detalles del proceso, y si quiere el total de los autos que le sean facilitados siempre que hayan sido suprimidos de ellos los nombres de los testigos. Informado de esta suerte que vaya al lado de la persona denunciada, que le exponga cada cosa, y si el asunto lo exige, puesto que todo puede ser muy pensado para el acusado, que le exhorte tanto como pueda a la paciencia. Cuando insista la acusada con insistencia en que le sean comunicados los testigos, se le puede responder que a partir de los hechos de la denuncia conjeture los nombres de los testigos. Así a cierto individuo (Ibíd., 473).

Como parte de la defensa, se podía argumentar que los testigos tenían una “enemistad mortal” con la acusada, lo cual podía ser comprobado; esto alargaba mucho más el proceso, señalan:

Entonces el abogado ha de exponer al juez y a sus asesores esta primera respuesta respecto de la enemistad, y el juez debe averiguar lo que haya a este respecto. Y si apareciera como una enemistad mortal, como puede ser el caso de que haya sido deseada de forma efectiva entre personas casadas o de cercano parentesco [...] (Ibíd., 473).

Si la “bruja” había sido acusada de causar enfermedades, Institoris y Kramer, indican que el juez debe realizar el siguiente procedimiento:

El juez debe responder a estas alegaciones de la forma siguiente: si la enfermedad tiene un origen natural, la excusa podrá valer. Pero puede prevalecer lo contrario, o por la experiencia de las señales, cuando la enfermedad no puede curarse mediante remedios naturales, o bien por el juicio de los médicos, que en ella una enfermedad maléfica, o bien por el juicio de otras encantadoras que afirmen que aquello se trata de una enfermedad maléfica, o bien porque esta enfermedad haya sobrevenido de forma súbita, sin un debilitamiento previo, mientras que las enfermedades naturales debilitan de forma progresiva, o bien porque la persona se haya encontrado curada por haber encontrado

instrumentos de maleficio bajo la cama o entre las ropas u otros lugares cualquiera por haber sido ocultadas allí cosas todas que ocurren con frecuencia (p. 476)

Para justificar las condenas, las acusadas deberían aceptar sus delitos, por ello, luego de los interrogatorios en prisión, y ante la negativa de “decir la verdad”, los jueces podían proceder a la tortura, sobre esto se señala lo siguiente:

La justicia común pide que la bruja no sea condenada a la pena de sangre sin que sea convicta por propia confesión. Se la puede tener por manifiestamente culpable de perversión herética por los indicios de hecho y por las deposiciones de los testigos legítimos, pero es necesaria que sea sometida a la cuestión y a la tortura para que confiese su crimen. (Ibíd. 481)

Resulta tanto más difícil forzar a una bruja a decir la verdad que exorcizar a una persona poseída por el demonio. Esta es la razón por la que el juez no debe ser excesivamente voluntario ni fácil, a menos que sea, como se ha dicho con ánimo de llegar cuanto antes a la pena de sangre (p. 483).

La tortura comienza desde los tormentos más simples, en ese proceso el juez instaba a la acusada a decir la verdad, advirtiéndole de lo que pasaría si insistía en negar sus delitos, muchas mujeres “confesaban” en esta primera fase; otras se resistían, por ello se creía que demonio le daba la fuerza para soportar el dolor de la tortura. Los autores apuntan que:

Si la acusada no quisiera decir la verdad, ni por amenazas, ni por promesas, entonces, los verdugos, ejecutarán la sentencia dada: se le cuestionará, de la forma habitual sin cambiar ni afinar, con mayor dulzura o mayor fuerza, según se lo exija el crimen. Mientras se la interroga acerca de puntos muy precisos, se le recordarán estos con frecuencia comenzando por los más leves que las graves. Y mientras esto, el notario escribe todo cuanto ocurre en el proceso: cómo se la cuestiona, acerca de qué se la interroga, cómo responde. Se ha de notar que si confiesa bajo tortura, hay que llevarla a otro lado, para que confiese de nuevo, y no solamente bajo la tortura. Si tras de una tortura decente no quiere confesar la verdad, se le harán ver otros tipos de torturas, diciéndole que tendrá que sufrirlas si no quiere decir la verdad. Pero si no se consigue amedrentarla, ni que diga la verdad, se le hará volver a un segundo y un tercer día. No se deberían renovar los tormentos, sino continuarlos, en caso de que no se allegasen nuevos indicios (p. 487).

Los autores del *Malleus* señalan que los jueces deberían intentar sacar una confesión sin recurrir a la tortura, ya si la acusada insiste en aceptar sus delitos, señalan lo siguiente:

El juez no debe condenar con demasiada facilidad a esta cuestión. Vale más la condena a la pena de prisión, y ahora no solo como antes para la custodia. Tomando a los amigos de ella se les propone hacerla escapar a las torturas, e incluso quizá no entregarla a la muerte, si dice la verdad, y para ello les exhorta a que quieran colaborar persuadiéndola a ello. Efectivamente, con frecuencia, la reflexión, la miseria de la prisión y los repetidos avisos de personas honradas disponen a decir la verdad. Y nosotros hemos experimentado con frecuencia que las brujas se animaron mediante avisos de este tipo a escupir al suelo como señal de resistencia, como si dijeran; sal de aquí demonio maldito, que voy a hacer aquello que es justo. E inmediatamente después confiaban sus crímenes. Pero si después de una conveniente espera, una justa prolongación de tiempo, y muchas advertencias, el juez cree que la persona acusada niega la verdad, y lo cree de buena fe, entonces ha de someterla

a cuestión, aunque de forma moderada, sin efusión de sangre, sabiendo bien que las cuestiones son frecuentemente falaces, y a menudo ineficaces.

La forma de realizar el acto de tortura debe ser de siguiente manera:

La forma de comenzar la cuestión es la siguiente: mientras que los ministros se preparan, se desnuda a la acusada, si se trata de una mujer se la hará desnudar por mujeres honradas y de buena reputación, antes de conducirla a la prisión de los condenados. Se hace esto para que en el caso de que hubiera un maleficio oculto entre los vestidos, como hacen ellas con frecuencia por instigación de los demonios.

Cuando los instrumentos están preparados, el juez por sí mismo o por medio de hombres honrados y celosos de la fe invitará a la acusada a que diga voluntariamente la verdad. Después si se niega, ordenará a los verdugos que la aten con cuerdas y que la sometan a los demás instrumentos de tortura. Estos han de obedecer no con alegría, sino con turbación interior (Ibíd., 486).

Si la acusada decide decir la “verdad”, ordenan que los jueces dejen de torturarla, que se la desate; y que nuevamente se inicie el interrogatorio. Para que la mujer que no tenga miedo de confesar su delito, el juez puede prometer que no se le dará pena de muerte. En esta situación, se preguntan si se le debe o no perdonar la vida, y plantean la siguiente interrogante:

Surge aquí una cuestión: en el caso de que se tratase de una persona que hubiera perdido por completo la reputación, legítimamente convicta por los correspondientes testigos e indicios del hecho, ¿puede el juez prometerle lícitamente la conservación de su vida, dado el caso de que precisamente si confiesa su conservación lleva consigo pena de la vida?

Hay diversas opiniones en torno a esto. Algunos piensan que si la persona acusada es completamente infame y violentamente sospechosa por los indicios del hecho y si ella misma constituye un gran peligro por ser la maestra de las brujas, incluso en este caso, el juez podría garantizarle la vida, con la condición de que sea condenada a cárcel perpetua de pan y agua, siempre que acceda a entregar a otras brujas mediante pruebas ciertas y manifiestas. No obstante esta pena de prisión no se le haría conocer; se le prometería únicamente salvarle la vida, con una penitencia, por ejemplo el exilio o alguna otra cosa de este tipo (p. 486).

Si se la condena a prisión, los jueces deben tener el máximo cuidado para evitar que se suiciden o escapen, por ello indican lo siguiente:

Durante el intervalo, el juez en persona o mediante otros hombres honrados, invitará a la acusada a confesar la verdad, de la forma que hemos dicho y con la promesa de salvarle la vida si fuere necesario. Y vigilará siempre para que durante este tiempo haya guardias cerca de ella, de tal modo que no esté nunca sola. Porque puede visitarla el demonio y animarla a que se dé la muerte. Y el demonio sabe muy bien, mejor que se puede decir aquí por escrito, si intenta abandonarla por sí mismo, o si deberá ser obligado para que lo haga por ángel de Dios. (p. 488)

Están de acuerdo que las “brujas de mala reputación” sean condenadas a muerte o que sean sometidas a los tormentos más duros; pero en el caso de que sean “brujas de buena opinión”, es decir de las mujeres curanderas, surge la duda, si deben o no ser condenadas a las mismas penas, o deberían tener un acto de gracia “y conservarlas de este

modo con el fin de curar a los embrujados y llegar a descubrir a otras brujas [...]” (Ibíd., 486-487).

El *Malleus maleficarum* se convirtió en la síntesis de todos los tratados que se publicaron sobre demonología que se publicaron con anterioridad. Se encargó de hacer real lo que se creía una fantasía; se convirtió en un modelo textual que describía a las mujeres, establecía categorías de clasificaciones condicionadas y preestablecidas desde los sistemas de pensamiento de la sociedad colonial que detentaba el poder.

La postura radical de este documento desató uno de los sucesos más cruentos de la historia de Europa, la “gran cacería de brujas” que estuvo a cargo de autoridades judiciales que actuaron en función de las acusaciones que se realizaban. Según Trevor Roper (1972, citado por Silverblatt 1990), la “cacería de brujas” fue el grito ideológico bajo el cual se libraron las guerras religiosas y económicas (p. 125).

Este documento desencadena denuncias, torturas y muertes de cientos de personas, que en su mayoría fueron mujeres que quedaron indefensas ante la ola de violencia que se generó en su contra. El *Malleus* sentó las bases para el accionar de la iglesia en los siglos XVI y XVII en el espacio americano.

### **1.3. La brujería y la hechicería, dos conceptos un significado**

A fines de la sociedad medieval e inicios de la “modernidad”, el Diablo se convierte en el principal agente de la maldad en el mundo; fue el culpable de la desviación de “la verdad religiosa” que se manifestaba a través de la apostasía, la idolatría, la superstición, la brujería y la hechicería.

La diferencia entre estos conceptos es compleja, aunque autores como Millar Carvacho (1998) y Ceballos (2001) afirman que existe una distinción entre estas prácticas. Sin embargo, coincido con Griffiths (1998) cuando señala que en Europa del siglo XV y XVI la diferencia entre estas nociones parecían estar claras; por ejemplo, la *apostasía* era el pecado de aquellos que, habiendo sido bautizados en la fe cristiana, elegían renegar de ella y volver a los ritos y creencias de sus antiguas religiones. La *idolatría* era el culto a los ídolos o dioses falsos. La *superstición* era entendida como “religión llevada al exceso”, bien por rendir culto a Dios de una manera inapropiada o por ofrecer culto divino a algo no merecedor de ello (p. 23). Aunque, con el descubrimiento de las tierras americanas, los sentidos de estas palabras se entremezclaron y se hicieron sinónimos.

Además, a estos conceptos se añaden los de brujería y hechicería que estaban relacionadas con los pactos “expresos” o “tácitos” con el Demonio. Existía dos tipos de “pacto expreso”: en el primero, se hacía con el Diablo en persona, en el que el participante renunciaba a su fe y prestaba obediencia total en cuerpo y alma, como sucedía con las brujas, según el *Malleus* y; el segundo, era de manera indirecta a través de interlocutores del diablo. También existían dos tipos de “pactos implícitos”: el primero era realizado por quienes, aunque no renegaban de su fe, realizaba ceremonias e invocaciones diabólicas y creían en ellas; era considerado un pacto porque los participantes creían en la eficacia de las ceremonias. El segundo, considerado un delito menos grave, era realizado por los que no creían en estas ceremonias pero en ocasiones dadas permitían que tuvieran lugar en pro de cualquier cosa que ellos consideraran que mereciera la pena, como recobrar la salud del cuerpo (Griffiths *ibíd.*, 101).

La palabra bruja tenía connotaciones especiales que la distinguían de la hechicera. La bruja era alguien que había hecho un pacto expreso con el Diablo mediante un contrato, en el cual ella renunciaba a Dios, juraba fidelidad al enemigo y accedía a tener relaciones sexuales con él y prestarle adoración colectiva en encuentros multitudinarios en lugares secretos, en los aquelarres. Una hechicera podía tener un pacto bien explícito o bien implícito con el Diablo, pero no estaba en posesión de poderes especiales de ningún tipo, disfrutaba del uso de algún conocimiento o técnica simples que le habían sido transmitidos por un maestro humano. Al contrario de las brujas, que se reunían en aquelarres, la hechicera trabajaba sola. La bruja era técnicamente una idólatra, puesto que adoraba a Satanás y su vida estaba entregada a su servicio; la hechicera simplemente buscaba cumplir sus deseos mediante medios sobrenaturales (Griffiths *ibíd.*, 98).

Para el peninsular, la concepción popular del término “hechicero” no era la misma que la que tenían el intelectual, el jurista o el teólogo. Entre la clase popular, el hechicero o hechicera estaba estrechamente emparentada con el brujo o la bruja. Ambos términos eran empleados de manera común, más en femenino que en masculino.

Para las clases populares españolas, la bruja, por lo general, era una persona que consciente y malévolamente causaba daño por medios ocultos a la gente, a sus animales y siembras. En cambio, la hechicera era la mujer que curaba las enfermedades, era sinónimo de “curandera”, era la que preparaba filtros de amor, la que se encargaba de identificar y deshacer los daños causados por las brujas, entre otras funciones. Sin embargo, la línea divisoria no era infranqueable, dado que una persona que tuviera poderes para deshacer la

magia podía suponerse, lógicamente, que estaba capacitada para emplearla igualmente. El paso de hechicera a bruja era pequeño, y cualquier hechicera que negara su ayuda a un cliente era vulnerable a ser denunciada como bruja. (Griffiths op.cit., 97)

En la práctica, la distinción entre bruja y hechicera se establecía raras veces. Los dos términos eran usados de manera intercambiable, puesto que sus acciones compartían el hecho de estar inspiradas por el Diabolo. Que el término bruja era usado para referirse a lo que esencialmente era una hechicera.

En el siglo XVI, Sebastián de Covarrubias intentó dilucidar la diferencia, en su diccionario dice que hechizar es:

Cierto genero de encantación, con que ligan a la persona hechizada; de modo que le peruierten el juyzio, y le hacen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se haze con pacto con el demonio expreso o tácito; y otras veces, o juntamente aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa. Como ligar a vn hombre, de manera que aborrezca a su mujer, y se vaya tras la que no lo es. Algunos dicen, que hechizar se dixo quasi fachizar, de falcium, que vale decir hechiceria. Ciruelo en el libro que escrivio de reprobacion de supersticiones, que como vulgarmente dezimos cosa hechiza la que se haze a nuestro proposito, y como nosotros la pedimos: assi se llamarom hechisos los daños que causan las hechiceras, porque el demonio los haze a medida de sus infernales peticiones.

Este visio de hazer hechizos, aunque es comun a hombres y mujeres, mas de ordinario se halla entra las mujeres, porque el demonio las halla mas fáciles; o porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas: y también envidiosas vnas de otras”.<sup>9</sup>

Por otro lado, el mismo autor señala que “bruxa, bruxo” tenía el siguiente concepto:

Cierto genero de gente perdida y endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa, y libidinosa, y vnas veces causando en ellos vn profundisimo sueño, les representa en la imaginacion ir a partes ciertas, y hazer cosas particulares, que despues de despiertos no se pueden persuadir, sino que realmente se hallaron en aquellos lugares, y hizieron lo que el demonio pudo hazer sin tomarlos a ellos instrumento.

Otras veces realmente y con efeto las lleua a partes donde hacen sus juntas y el demonio se les aparece en diuersas figuras, a quien dan la obediencia, renegando de la santa Fe que recibieron en el Bautismo, y haciendo (en desprecio della, y de nuestro Redentor Iesu Christo, y sus santos Sacramentos) cosas abominables y sacrilegas, como largamente lo escriue el Malleus Maleficarum y particularmente en el segundo tomo, en la cuestion de Strigibus”.<sup>10</sup>

La hechicería expresa una dualidad de magia lesiva y magia positiva, la cual estuvo relacionada con la descripción de los “curanderos” o “curanderas”, quienes se encargaban

---

<sup>9</sup> Sebastián de Covarrubias Orozco. *Tesoro de la lengua castellana, o española*, (Madrid, Luis Sánchez impresor del rey N.S., 1611), 968 Revisado el 30 de setiembre de 2015. En: [http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/vista\\_amplia/?desplegar=8677&desplegar=8662](http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/vista_amplia/?desplegar=8677&desplegar=8662)

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 345.

de curar o enfermar, traer el amor o el desamor, etc. Las curanderas, tanto en Europa como en América fueron convertidas en hechiceras por los elementos y por los rituales que acompañaban a sus procesos de curación y porque conocían las propiedades de las plantas de su entorno, sobre todo las lesivas y las psicotrópicas (Ceballos 2002, 133).

#### **1.4. Hechicería e idolatría en el discurso colonial**

El cristianismo, desde sus inicios, fue desarrollando diversas estrategias para combatir al conjunto de creencias “paganas” que evitaban su consolidación. En este proceso construyó una serie de conceptos para identificar y estigmatizar a los otros grupos religiosos y con ello justificó las numerosas campañas de persecución y extirpación que emprendió en nombre de Dios.

Cuando los españoles llegaron a las tierras americanas se encontraron con las prácticas y creencias religiosas de sus habitantes, a las que los teólogos y teóricos del viejo mundo hicieron calzar de acuerdo a sus modelos de interpretación para poder dominarlos, de lo cual emergió, entre otras categorías: la idolatría y la superstición que habían sido emparentados con el Diablo, y diferenciadas por los teóricos cristianos.

Según Santo Tomás de Aquino, la “superstición” era la religión llevada al exceso que consistía en ofrecer culto a Dios de una manera inapropiada o, en otros casos, en ofrecer culto divino a algo que no era merecedor de ello, sólo el pecado de adivinación estaba explícitamente asociado con la intervención diabólica. Para el teólogo, el pecado de la idolatría provenía principalmente de la ignorancia y la vanidad del género humano, más que de las malvadas maquinaciones de espíritus demoniacos. La propensión de la humanidad por la idolatría surgía en primer lugar de su disposición, de su gusto natural por la representación y de su ignorancia del verdadero Dios. Los intentos de los poderes demoniacos por confundir al género humano, hablándole a través de ídolos y llevando a cabo actos maravillosos, eran sólo una causa complementaria (Ibíd., 72).

En el siglo XVI, esta distinción se había perdido, especialmente, entre aquellos escritores cuyas obras iban a ejercer una profunda influencia en la lucha contra la religión nativa en el virreinato peruano. Las dos categorías se habían asimilado estrechamente. Este alejamiento relativo de las posiciones clásicas procedía de la moderna identificación de la “idolatría” y la “superstición”, por igual, con el culto al Diablo. Pedro ciruelo escribió, en su obra *Reprobación de supersticiones y hechicerías* (1530), que se convirtió en una referencia sobre el tema; plantea que la idolatría, pecado contra la “latría”, ya no era

simplemente el culto a criaturas, sino era un acto de traición contra Dios por rendir culto a su enemigo, el Diablo. De esta manera, la superstición y la idolatría venían de la intervención diabólica, y se usaron de manera indistinta.

Si todas las supersticiones y falsas observancias les habían sido enseñadas a los hombres por el Diablo, entonces, todos los practicantes debían ser sus discípulos. Mientras que Santo Tomás había definido la idolatría como una forma de superstición, Ciruelo replanteaba y reclasificaba a la superstición como subdivisión de la idolatría. Enumerando cuatro tipos de idolatría, distinguía por una parte, entre la clara y manifiesta idolatría de los necrománticos, que hablaban con el Diablo, y por otra parte, los tres otros tipos, representados por las supersticiones, falsas observancias y las hechicerías (Ibíd., 73).

Pierre Duviols (1977) afirma que en las carabelas españolas también venía el diablo, con una imagen claramente definida. El diablo era el mismo en todas partes, tanto para cronistas como para los conquistadores, letrados o no, era envidioso de la adoración a Dios por ello mantenía engañados a los indígenas. Según Millones (2009), los especialistas de los rituales andinos, quedaron bajo la mirada inquisidora del poder colonial, y fueron llamados “hechiceros”, comparados con los magos y sacerdotes que difundieron la infidelidad entre las poblaciones paganas de la antigüedad. De este modo, los especialistas andinos obtuvieron otros poderes que no tenían antes de la llegada de las creencias occidentales, lo que justificó su persecución y aniquilamiento.

En el proceso de la colonización de las tierras americanas, se encontraron con idólatras y hechiceros, que pronto se convirtieron en pecadores que atentaban contra el poder de Dios. De esta manera se van dando las pautas para hacer de la idolatría un problema de Estado, en el que las prácticas rituales, sea con fines terapéuticos, marcación de estatus o creencias asociadas con fines agrícolas, son demonologizadas.

La idolatría era sinónimo de hechicería y los especialistas religiosos andinos eran hechiceros, como lo podemos ver en los dibujos del cronista indígena, Guamán Poma de Ayala (Ver figuras 6 y 7). La falta de distinción entre el idólatra y el hechicero fue una de las principales características de los procesos por idolatría promovidos por la extirpación. En la acusación de los dos pecados, la hechicería e idolatría eran indiferenciables. El pecado de rendir culto a una criatura, la definición clásica de idolatría, era aquí vista como una representación del pecado de hechicería.

La hechicería como tal era teóricamente diferente del pecado de idolatría. Pero los indicios de hechicería, tales como atados de grasa de llama, figuras de cera y coca<sup>11</sup>, eran frecuentemente usados como pruebas de idolatría y, a la inversa, el culto a las huacas y la posesión de representaciones de las divinidades nativas o de ídolos eran suficientemente para justificar una acusación por hechicería (p. 123).

Urbano (2011) señala que la disputa entre Dios y los demonios es el fondo ideológico sobre el cual se desarrollaron los elementos retóricos del discurso de los sacerdotes jesuitas como José de Acosta y Pablo José de Arriaga, cuyos escritos dominaron los procesos por idolatría, no sólo en los comienzos del siglo XVII sino también aquellos iniciados por Pedro Villagómez y sus sucesores del siglo XVIII (p. 120).

José de Acosta siguiendo los planteamientos de Ciruelo identificó a la idolatría con el culto diabólico, por ello atribuyó un origen diabólico a las prácticas religiosas nativas. Para el jesuita “el diablo ha venido a las indias a buscar refugio, escapando de Cristo” por eso hablaba a través de los ídolos, de oráculos, a través de los sueños. El diablo estaba presente en su música, en sus danzas, en sus gestos, por ello la lucha fue contra todo lo que era sagrado para los indios, la lucha contra la religiosidad indígena fue la lucha contra el diablo.<sup>12</sup>

En el primer capítulo del quinto libro de su *Historia Natural y moral de las Indias* se titulaba: *Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y la envidia del demonio*. Luego señala que honrar a los ídolos es lo mismo que honrar al Demonio. Acosta estableció una aguda distinción entre idolatría y superstición, señalaba que el honrar en exceso a los difuntos, equivalía a darles culto, era una forma de idolatría; la realización de sacrificios y las ofrendas de comida y vestidos a esos mismos difuntos eran supersticiones. Sin embargo, en la práctica, Acosta usaba los términos casi de manera indiferenciable. De la misma manera, Arriaga creía que las supersticiones de los indígenas surgían del tronco de la idolatría.

La asociación del especialista religioso nativo andino con la categoría de hechicero es anterior a las campañas de extirpación. Los primeros pronunciamientos de las

---

<sup>11</sup> “la coca para los indios es yerba encantada” (citado por Sánchez 1997, 139). Por lo general el consumo de coca estuvo relacionada con la hechicería, se creía que chacchando la hoja, las hechiceras podían adivinar cosas secretas. La coca ostentaba un protagonismo equiparable al de los mediadores sobrenaturales, se le reconocía capacidad para proteger contra los hechizos y para hacer daño.

<sup>12</sup>Federico García. *La política religiosa del virrey Toledo*. Revisado el 20 de diciembre de 2015. <http://www.oocities.org/fegarc/virey.html>

autoridades eclesiásticas en el virreinato reconocían el papel central del hechicero en las prácticas nativas. La constitución 26 del Primer Concilio Limense (1551), señala:

Que los que más daño hacían a los indios, tanto bautizados como sin bautizar, eran los sacerdotes y hechiceros nativos, ya que por su instigación muchos indios volvían a sus antiguas prácticas. En consecuencia, cualquier indio cristiano que fuera hallado ejerciendo estos oficios sería castigado, la primera vez con cincuenta azotes y la segunda con diez días de prisión y cien azotes. A la tercera vez, sería enviado como incorregible a los jueces del obispo para su castigo. El mismo destino correspondería a cualquier hechicero sin bautizar o a cualquier indio que consultara a un hechicero [...] (Vargas Ugarte 1951, 1: 21, 22, 73-74)

Puesto que había gran escepticismo acerca de la capacidad de los hechiceros para causar auténticas muertes, la mayoría de los delitos de idolatría y hechicería, ya entonces, estrechamente ligados, dependerían de la justicia eclesiástica.

Cristóbal Albornoz, el primer extirpador del Perú, reforzó la identificación del especialista religioso con el hechicero, atribuía la responsabilidad de la conservación y difusión de la religión nativa a los epónimos camayos o hechiceros, aquellos individuos encargados por sus comunidades del mantenimiento de las huacas. Estos hechiceros eran caracterizados tanto como servidores del diablo, a quien invocaban en sus supersticiones, como mentirosos que engañaban a los indios con sus falsas predicas. Igualmente los diferentes tipos de médicos que cuidaban de las necesidades sanitarias de los indios eran considerados todos como hechiceros, que suplicaban la ayuda del Diablo antes de ejercer su oficio (Griffiths, op.cit., 113)

Para Arriaga usó el término hechicero como categoría general para agrupar a todos los especialistas. Su interpretación típica de los clérigos de los cultos del siglo XVII, era que esos mensajes eran generalmente invenciones del huacavillac. Sin embargo, reconocía que en algunas ocasiones era posible que el Diablo hablara realmente a través de la huaca (Ibíd., 117).

Aunque las denuncias por hechicería o idolatría se hacían de modo separado, o más común era la acusación conjunta de hechicero idolatra.

Cristóbal de Molina señala que en los Andes existen diferentes tipos de hechiceros, que estaban emparentados con el demonio, así describe:

Tenía también muchas huacas y templos, adonde el demonio dava sus respuestas en algunas naciones y en la ciudad del Cuzco la huaca de Huanacauri; tenían *hechiceros* de muchas maneras las provincias, los oficios y nombres los cuales heran diferentes los unos de los otros. Los nombres y oficios son los que siguen: *calparicu* que quiere decir los que ven la ventura y suceso que avian de tener las cosas que les preguntavan, los cuales para el dicho efeto matavan aves, corderos y carneros y soplando por cierta vena los bofes, en ellos hallavan ciertas senales por donde decian lo que auia de suceder. Avia otros que llamaban *uiropicoc*, los cuales quemaban en el fuego sevo de carneros y coca, y en ciertas aguas y

señales que hacían al tiempo de quemar, vían lo que avía de suceder y al que los conçultava se lo decían.

Avía otros llamados *achicoc* que son los sortiligos que con maíz y estiércol de carneros hechaban suertes; si quedaban pares o nones daban sus respuestas diciendo asimismo lo que quería saber del que los llamaba. Avía otros llamados *camascas*, los cuales decían que aquella gracia y virtud que tenían los unos, la habían recibido del Trueno, diciendo que cuando algún rayo caya y quedaba alguno atemorizado después de buelto en sí, decía que el trueno le había mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yervas, ora fuese de dar respuestas en las cosas que se le preguntaban. Y así mismo cuando alguno se escapaba de algún río o peligro grande, decían que se le aparecía el *demonio*, y los que querían que curase con yerbas se las mostraba, de donde ha procedido aver muchos indios grandes herbolarios; y a otros mostraba yervas venenosas para matar, y a estos llamaban *camascas*. Avía otros llamados yacarcaes, y estos eran naturales de Huaro; tuvieron grandes pactos con el *demonio*, según parece por el oficio que hacían, el cual hacían de la forma siguiente: tomaban unos canones de cobre de medio arriba y de medio abajo de plata, de largo de un arcabuz de razonable tamaño, y unos braceros en que encendían fuego con carbón, el cual con los dichos canones lo soplaban y encendían; y en aquel fuego daban respuesta los demonios, diciendo que era el alma de aquel hombre o mujer por quien ellos preguntaban, ora estuviere en Quito o en otra cualquier parte de las que el Ynca conquistó. Y las principales preguntas que le hacían eran quien en aquella parte ladrón o homicida o adúltero o quien vivía mal. Y con esa invocación, sabía el Ynca todo lo que en su tierra pasaba por arte del demonio” (Molina 1998 [1575]:63-64. El énfasis es mío).

Por su parte Acosta señala:

Finalmente, quien con atención mirare, hallara que el modo que el *demonio* ha tenido de engañar a los indios, es el mismo con que engañó a los griegos y romanos, y otros gentiles antiguos, haciéndoles entender, que estas criaturas insignes, sol, luna, estrellas, elementos, tenían propio poder y autoridad para hacer bien o mal a los hombres, y habiéndolas Dios creado para servicio del hombre, él se supo tan mal regir y gobernar, que por una parte se quiso alzar con ser Dios, y por otra dio en reconocer y sujetarse a las criaturas inferiores a él, adorando e invocando estas obras, y dejando de adorar e invocar al Creador” (Acosta, 2006 [1590]:249)

En este sentido, a pesar que la brujería y la hechicería presentaban algunas diferencias bien delimitadas en la discusión teológica docta; sin embargo, en el imaginario transversal de la magia pareciera que estas no fueron tan claras, y a la hora de la descripción los españoles agregaron algunos elementos del estereotipo de la brujería para explicarse los propósitos o relatar los rituales efectuados por los indios hechiceros. En este sentido Acosta agrega que:

Para hacer esta abusión de adivinaciones, se meten en una casa cerrada por dentro, y se emborrachan hasta perder el juicio, y después, a cabo de un día, dice lo que se les pregunta. Algunos dicen y afirman, que estos usan ciertas unturas; los indios dicen que las viejas usan de ordinario este oficio y viejas de una provincia llamada Coaillo, y de otro pueblo llamado Manchay, y en la provincia de Huarochiri, y en otras partes que ellos no señalan... habiendo hablado con el *demonio* en lugar oscuro, de manera que se oye su voz, mas no se ve con quien hablan ni lo que dicen, y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, con que invocan al *demonio* los *hechiceros* responden, sí o no, habiendo hablado con el *demonio* en lugar oscuro, de manera que se oye su voz, mas no se ve con quien hablan ni lo que dicen, y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, con que invocan al *demonio* [*sic*], y emborrachanse bravamente, y para este oficio particular usan

una yerba llamada villca, echando el zumo de ella en la chicha, o tomandola por otra via (Acosta 2006 [1590]:296-297, *el énfasis es mío*).

Acosta -que claramente se basó en la descripción de Polo de Ondegardo- dice haber recibido la información de ciertas personas, sobre todo mujeres viejas que se juntan, usan ciertas unturas y se emborrachan, logrando así hablar con el demonio para que este les informe de las respuestas que esperan tener. En este encuentro colectivo y secreto el uso de unturas, borracheras e incluso hierbas como la *vilca* – planta con propiedades alucinógenas- configura una descripción que entremezcla signos y categorías propias de las nociones de la brujería medieval con rituales, comidas, y bebidas andinas.

El resultado del acomodo continuo de esta terminología que desde sus inicios fue engendrada de manera confusa y compleja devino en lo que Martínez (2011) llama “transposiciones discursivas”, en que signos y sus contextos fueron extrapolados a los procedimientos y especialistas andinos (p. 152).

En otras palabras, partes de los discursos anteriores acerca de lo oculto se entremezclaron con nuevos ingredientes para ir configurando una imagen del hechicero andino, del “ministro de idolatría”, del “sacerdote de las Huacas”, fue lo suficientemente adaptable para adjudicárselo a quienes representaran un peligro para las bases de la organización religiosa de la Conquista. Luego, la performatividad de estos discursos y los dispositivos que emanaron de estos habrían aportado su peso en la transformación de la sociedad andina colonial (Torconal 2013).

Las practicas rituales de los pueblos indígenas que estaban relacionadas con el culto a los elementos de la naturaleza, como seres dadores de alimentos, salud, bienestar y de la vida misma, fueron interpretadas por la mentalidad de los europeos como costumbres relacionadas con el culto al demonio. Este ser creado en la Edad Media como enemigo de la iglesia católica es traído por los españoles porque les permitió interpretar el complejo de creencias, reales o imaginadas, que eran diferentes a los suyos, ya que como lo señala Michelet (1984) “sólo Europa ha tenido una idea clara del demonio” (p. 334).

Los misioneros venidos a América tenían en sus mentes a la teología medieval, según las cuales las religiones indígenas eran diabólicas, porque en los salmos se dice que “los dioses de los paganos son demonios”, esta valoración explica la pública destrucción

de todo lo relacionado con las religiones indígenas, que eran consideradas como “idolatría”.<sup>13</sup> En su *Historia del Nuevo Mundo*, Bernabé Cobo describe:

[...] de los hechiceros médicos y las supersticiones que usaban en curar. Muchos eran los indios, así hombres como mujeres, que curaban enfermedades; dado caso que algunos sabían algo y tenían conocimientos de yerbas salutíferas, con que a veces sanaban, con todo esto, todos en general curaban con palabras y acciones supersticiosas, y ninguna cura hacían a que no precediese sacrificio y suertes. Llámense estos médicos camasca y soncoyoc [...] (Cobo. Citado por Schaedel, 2000: 448)

Según Schaedel, tanto los aztecas como los incas tuvieron un amplio conocimiento de las propiedades de las diversas plantas que comprendían su flora, estaban cualitativamente en pie de igualdad con la farmacopea europea y la superaban cuantitativamente, pues habían descubierto a fondo las propiedades útiles de su flora por efectos terapéuticos (y seguramente tóxicos). Habían llegado a una sistematización suficiente de la etiología de las enfermedades y las disfunciones para manejar toda una gama de plantas en que ambas regiones debieron superar las mil variedades, de los 8000 vegetales del mundo a los que se ha reconocido valor terapéutico (p. 441).

A mediados del siglo XVII, los conocimientos y prácticas terapéuticas desarrolladas por los indígenas se negativizan, relacionándolas con prácticas oscuras como el pacto o trato con el Demonio, lo que justificaba las prácticas discursivas orientadas a la destrucción de la cosmovisión andina, como se puede interpretar de los relatos de Arriaga, Ávila, Villagómez, entre otros notables impulsores de la “extirpación de idolatrías”.<sup>14</sup> De esta manera, los curanderos pasaron a la clandestinidad.

Las acusaciones y condenas por brujería o hechicería, durante el periodo colonial, cumplieron dos funciones: una institucional, en la que la brujería sirve para estigmatizar desde arriba, y controlar, bien sea a individuos o tipos culturales. Así, se convierte en brujo o demonio a aquellos que hacen peligrar un orden o una idea de orden. Los españoles persiguen a los indígenas porque son diferentes y por sus ansias de dominar y gobernar; esta necesidad, no necesariamente es consiente, y el tipo de estigma, es decir, la acusación de brujería y/o hechicería, en lugar de otra acusación, responde a un tipo de imaginario. La función de la brujería como control social, existe una vez que el arquetipo o el estereotipo se instala en la conciencia de todos (Ceballos, *Ibíd.*, 88).

---

<sup>13</sup>Manuel Marzal. “*La evangelización en América Latina*”, pp. 473-487. En: Franklin Pease, G.Y (director). *Historia General de América II. El Primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. (Ediciones UNESCO/Editorial Trotta, París, 2000), 480.

<sup>14</sup>Richard P. Schaedel. “La Nueva Farmacopea” En: Franklin Pease, G.Y (director). *Historia General de América II. El Primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. (Ediciones UNESCO/Editorial Trotta, París, 2000), 446 y 447.

Por su parte, Polo de Ondegardo en el capítulo X de su *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios*, dedicado expresamente a las hechicerías explica que:

El oficio de *hechizeros* lo vsan siempre personas de poca estimacion y pobres porque dezian ellos que siendo por una parte el oficio de *hechiceros* baxo y vil, y que por otra no conuenia que ninguno estuiesse ocioso en la republica, era bien que lo vsasse gente baxa. Por lo qual atento a que con todo esso lo tenian por necesario, mandaron que lo vsassen aquellos que segun su edad y necesidad no pudiesen entender en otros. Y assi se deue aduertir que el día de oy los que son hechizeros son desta condicion baxa y vil y que compelidos de la necesidad lo vsan; y si algun rico y noble lo vsa, sera tal que tuvo el oficio de herencia y despues enriquecio. Ninguna hechizeria ni suerte de aguereo hazian que no fuesse precediendo sacrificio grande o pequeno, segun la necesidad de la persona, o causa porque se hazian. Destos sacrificios se sustentauan los hechizeros consumida la parte que les parecia, bastaua (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:26-27, el énfasis es mío).

En esta descripción de Polo De Ondegardo se puede observar la presencia de estereotipos en la mentalidad de la época, al describir a los hechiceros como personas pobres y viejas, que no tienen otra manera de subsistir en su sociedad. Estas características son las mismas que se hacían de las brujas del viejo mundo, que era una mujer vieja, fea y sumida en la pobreza (Caro Baroja 1973).

Este cronista dice que las prácticas de hechicería estaban relacionadas con las mujeres que eran tan famosas que hasta el mismo Inca las temía, por lo que realizaron actos de represalia contra estos grupos. Polo manifiesta que:

Destos hechizeros, así como ay mucho número: así también ay muchas diferencias. Vnos ay diestros en hazer confecciones de yeruas, y rayzes para matar al que las dán. Y vnas yeruas y rayzes ay que matan en mucho tiempo, otras en poco conforme á la confeccion y mezcla que hazen. Las que hacen semejantes hechizerías son casi siempre mugeres, y para estas mezclas vsan tener muelas, dientes y figuras de ouejas hechas de diferentes cosas, cabellos, vñas, sapos viuos y muertos, y conchas de diferentes manera, y color, cabezas de animales, y animalejos pequeños secos, y gran diferencia de rayzes, y ollas pequeñas llenas de consaciones (¿) de yeruas, vntos y arañas grandes uiuas, y tapadas las ollas con barro. Y en sintiéndose alguno enfermo acude luego á estos hechizeros para que deshagan el daño, que sospechan auerseles hecho por algún mal suyo, y con viajes y supersticiones varias hacen esto, y muchas veces con lo que dan á los enfermos para sanar, mueren. Por lo qual son estas hechizeras en gran manera temidas aun de los caciques [...] Este género de hechizeros de poncoña castigauan los Yngas matandolos tales hechizeros hasta sus descendiente. (Polo de Ondegardo *Ibíd.*, 28)

Según el autor, entre la amplia gama de hechiceros existían aquellos conocían profundamente las facultades de las hierbas para confeccionar ciertos preparados en base a una serie de ingredientes de origen animal, mineral y vegetales que se asemejaban a los ingredientes que utilizaban las brujas europeas. Además, indica que entre los efectos de estos preparados estaba el “deshacer un daño”, aludiendo más bien a conceptos y estrategias de la magia amorosa o erótica practicada en la España peninsular

La relación de las prácticas de adivinación o curación estaban relacionadas, según Polo de Ondegardo, con el Demonio, quien habla al oído a los “hechiceras”; por ello:

los hechizeros responden sí, ó no auiendo hablado con el demonio en lugar obscuro, de manera que se oye su voz más no se vé con quién hablan ni lo que dicen, y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, allende que inuocan para esto al demonio, y emborráchanse (como está dicho) y para este oficio particular vsan de vna llerua llamada Villca, echando el cumo della en la chicha, ó tomándola por otra vía [...] piden para esto que les traygan coca, cuy, pelos, ó cabellos, sebo, ó ropa, ó otras cosas y no quieren ser vistos en la obra [...]15

Sobre los elementos que se emplean, se puede encontrar el uso de animales vivos o muertos, como cuyes, sapos, grasa de llama, etre otros.

Comvn cosa es acudir á los hechizeros, para que les curen en sus enfermedades llamándoles á a su casa, ó yendo ellos, y suelen curar los hechizeros, chupando el vientre, ó en otras partes del cuerpo, ó vntándle con sebo ó con la carne, ó grosura del Cuy, ó Sapo, ó de tras inmundicias, ó con yeruas. Lo qual les pagan con plata, ropa, comida, &c.

Otro de los asuntos que trataba la hechicera eran las cuestiones relacionadas con el amor o el desamor; con sus rituales eran capaces de hacer que los corazones más reacios caigan rendidos a los brazos del varón o la mujer que hacía u ordenaba el ritual

Acuden a los hechizeros, para que les den remedios para alcanzar vna mujer, ó aficionarla, ó para que no los dexé la manceba: y las mujeres acuden á los mismo para lo mismo. Y para este efecto le suelen dar ropa, mantas, coca, y de sus propios cabellos, ó pelos, ó de los cabellos y ropa del cómplice, y á veces de la misma sangre para que estas cosas hagan sus hechizerías”(Ibíd., 196)

Queda claro que el acto incriminatorio de un hechicero idolatra no era la hechicería o la realización de hechizos mágicos, sino el hecho de hacer sacrificios a las huacas o de rendir culto a otras criaturas. Los sospechosos y los testigos eran explícitamente animados por los visitantes a presentar este tipo de evidencias. Juan Sarmiento de Vivero comenzaba sus interrogatorios recordando a los testigos la gravedad del pecado cometido por estos hechiceros idólatras, que creían en supersticiones y hechizos, adorando huacas y haciéndoles sacrificios, y negando a Dios el culto que sólo le era debido a Dios verdadero. La equiparación de la idolatría con la hechicería era explícita (p. 124).

Entre 1650-1660, la identificación del idólatra con el hechicero iba a ser la característica de esa acometida contra las prácticas religiosas nativas. La fusión del idólatra con el hechicero era fundamental para mentalidad española. Aunque los testigos indígenas empleaban el termino de hechicería, lo hacían solamente para adaptarse a la cosmovisión de los extirpadores y no porque esto fuera un auténtico reflejo de las percepciones nativas.

---

<sup>15</sup> Polo de Ondegardo. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Lima: Imprenta y librería San Martin, 1917, p. 30.

No hay indicios de que los indios hubieran interiorizado estas categorías en el sentido en que las entendían los españoles. Las deposiciones de los testigos fueron registradas no por ellos mismos sino por un notario, que puede haber interpretado a su manera, de acuerdo a su conveniencia, los testimonio. Incluso si las afirmaciones fueron registradas correctamente, es imposible saber si los relatos fueron ofrecidos espontáneamente o pronunciados en respuesta a las sugerencias hechas en su interrogatorio por el visitador general (p. 95).

La explicación más plausible es que los testigos moldearon sus acusaciones en el lenguaje más adecuado para asegurar sus propósitos. Se trataba de la más eficaz descalificación. Pero no hay razón para suponer que invocaban las palabras “idólatras” y “hechiceros” como algo más que etiquetas útiles para estigmatizar a su presunta víctima. La asimilación del idólatra con el hechicero evidente en estas declaraciones revela poco de la mentalidad de los protagonistas indígenas, pero da testimonio de la imposición de las construcciones mentales españolas sobre la experiencia indígena.

Como observa Carmen Bernard y Serge Gruzinski:

La persona del hechicero encarnado a los ojos de los cristianos como el instrumento del Diablo, se convirtió en el modelo perfecto del idólatra, nacido de los escombros de la idolatría. Esta identificación del hechicero con el especialista religioso nativo no quedó reducida a la teoría, sino que fue el determinante más importante de la manera en que los presuntos delincuentes eran tratados. La inquisición del momento se caracterizaba por su conducta relativamente “humana” hacia el hechicero, en el total contraste con el tratamiento infringido a protestantes y judaizantes. Si el idólatra andino era equiparado con el hechicero, es lógico que en la práctica no fuera castigado como un peligroso hereje sino como un fraude engañoso. De esta manera, el concepto de hechicero trastocó el concepto de idólatra como hereje y creó una contradicción fundamental dentro de la ideología que sostenía a la Extirpación. Por esta razón, el concepto de hechicería fue más significativo a la hora de determinar la práctica de la Extirpación que el concepto de idolatría (p. 127).

Las prácticas terapéuticas y sus rituales en las sociedades indígenas son parte de un sistema simbólico funcional que está constituido por elementos materiales e inmateriales susceptibles de ser modificados. Este sistema simbólico funcionaba en una lógica que estaba encargada de regular los ciclos de vida y muerte, de salud y enfermedad, de dicha y desdicha, de fortuna y de futuro. Lógica que permitía la actuación sobre el mundo físico y psicológico, al regular el universo simbólico y por tanto, las manifestaciones culturales en general.

Con la invasión española este sistema simbólico andino fue trastocado, cambió en la forma pero no el fondo. Así, se añadieron elementos europeos, como los santos y los rezos, y elementos de las prácticas mágicas de la población afrodescendiente, cuyo

resultado son las practicas rituales que sobrevivieron a la persecución del poder religioso imperante, que justificó su accionar con un discurso que estigmatizaba la religiosidad de los pueblos originarios. Aquí el concepto de hechicería fue instrumentalizada.

## **Capítulo Segundo. Visitas de extirpación de idolatrías: persecución y represión de hechiceras en el corregimiento de Yauyos, 1660-1661**

El brazo político, represor y persecutor del Tribunal de la Santa Inquisición, presente en la ciudad de Lima desde 1579, no alcanzó a los “naturales”<sup>16</sup>. Por ello, el gobierno virreinal necesitaba de sistemas de control que le permitiera gobernar de manera eficaz a esta población mayoritaria del virreinato peruano.

Gerónimo de Loayza, Arzobispo de Lima, redactó La Instrucción (1545 - 1549), primer texto legislativo de la iglesia en el virreinato. Según Duviols (1977), este es un texto liberal inspirado en el pensamiento dominico. Sus prioridades eran la construcción de la iglesia, la celebración de los oficios y la administración de los sacramentos, a la vez que profesaba la refutación de la idolatría, la instrucción religiosa a los indios y la búsqueda y destrucción de los monumentos paganos. Según el autor, las disposiciones del texto habrían tenido cierta eficacia ya que para fines de los años 40, Cieza de León tras su recorrido por el virreinato, afirmó que todos los santuarios indígenas habían sido destruidos.

La relativa tolerancia de las primeras décadas hacia las costumbres de los indios tuvo su final cuando acabaron las guerras civiles y la celebración del I Concilio Limense en 1551. Según Duviols (1977), este texto modificó la *Instrucción* de 1545, dejando atrás el optimismo evangelizador, centrándose en la discusión sobre que no era posible seguir esgrimiendo el argumento que la persistencia de la idolatría fuera producto de la ignorancia, sino más bien se debía a la resistencia de los indios a las campañas evangelizadoras.

Además, después del movimiento nativista anticolonial, el *Taki Onqoy*<sup>17</sup>, que se llevó a cabo entre 1564-1565, en un momento de crisis generalizada en el espacio andino (Varón 1990, 332), se desencadenaron los procesos contra la idolatría conducidos por

---

<sup>16</sup>Según el Diccionario de Autoridades, Tomo IV, 1734, dice: Se toma también por el que ha nacido en algún Pueblo o Reino. Latín. *Naturalis*. Revisado el 29 de agosto de 2015. En: <http://web.frl.es/DA.html>

<sup>17</sup> “El estudio moderno del Taki Onkoy proviene de Luis Millones, quien en 1964 inició su secuencia de artículos al respecto. El primero (Millones 1964) describía, con entusiasmo, algunas características del Taki Onqoy y anunciaba el hallazgo de nuevas fuentes: “las informaciones” de Albornoz, el artículo estaban de sugerentes hipótesis que en adelante serían consideradas como marco referencial para las muchas y variadas opiniones que se han emitido en relación al Taki Onqoy. Un segundo artículo (Millones 1969) amplió la información relacionada a los posibles líderes del movimiento y su represión, basándose siempre en las mismas fuentes (Varón op.cit., 338)

Cristóbal de Albornoz, precursor de la Extirpación del siglo XVII. Se identificaban en las mentes de las autoridades civiles y eclesiásticas a los practicantes de los ritos religiosos nativos como idólatras y apostatas.

Sobre el Taki Onqoy, Luis Millones sustentó que era un movimiento nativista, a través del cual las comunidades andinas intentaban volver a las enseñanzas y creencias de sus antepasados rechazando la influencia evangelizadora de los españoles, a pesar de que los líderes tuvieran nombres cristianos como Juan, Virgen María y María Magdalena. Según este autor, el movimiento puso al descubierto un discurso que fue recibido por los pueblos indígenas que eran parte de una segunda generación de subyugados a las nuevas condiciones de explotación colonial española.

Recientemente, el Taki Onqoy ha sido analizado como una reinterpretación del mensaje evangelizador de las tempranas épocas de la conquista. Este mensaje permitió a los indígenas reformular su pasado y recomponer el orden social en el que estaban viviendo. Los antepasados fueron vistos como una humanidad anterior que se habían rebelado contra Dios. Las huacas quemadas por los cristianos habían resucitado para dar batalla a Dios. Cuando los españoles entraron a estas tierras derrotaron a los indios, y Dios a las Huacas. Ahora, el mundo se daba vuelta, las huacas se encarnaban en los cuerpos de los hombres y hacían sermones al pueblo para que abandonaran todo el elemento español.

La discusión sobre su importancia y trascendencia en la historia colonial sigue en debate, pues Luis Millones señala que existieron varias versiones de este movimiento, por ejemplo, cita a Bartolomé Álvarez quien describe un Taki Onqoy que se llevó a cabo en 1588, y señala:

Es la fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan –y a veces uno o dos solos que quieren hacer la ceremonia- comienzan a cantar un cantar que no es palabras, ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Sólo suena ‘u, u, u’: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo...haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza de un lado a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y, paran... en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzas duran, que no cesan si no es que les venga la necesidad de hacer cámaras [defecar] o de orinar: que a esto salen, y luego vuelven a la tahona del demonio”.

No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella: lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanar con la cabeza, a que –desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, faltos de aliento y fuerza- caigan en aquel suelo entre los otros; los cuales todos están casi de aquella figura, de suerte que poco a poco van cayendo hasta que todos tumban...tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano a la muerte. En efecto, algunos acaban

[mueren] en su ejercicio...como si hubiesen sido deificados...dicen pues; cómo no veis que quiero morir porque ya estoy de partida? ¿porqué no me ofrecéis alguna cosa, ni me dais cosa alguna de los que se suele ofrecer a los que hacen el tala? [de la vos aymara thala =sacudida,nota de los editores del cronista].<sup>18</sup>

Aunque el papel protagonista de Albornoz en la lucha contra las idolatrías aún está en discusión; las acciones que llevó a cabo se convirtieron en el paradigma de la futura erradicación por la fuerza de la religión andina y confirmaron el hecho de que la Extirpación iba a ser una empresa fundamentalmente de castigo. El aparato represivo que iba a caracterizar la posterior extirpación fue refinado por primera vez durante este periodo. Dado que en los procesos se identificaban a sus víctimas como idólatras y apóstatas, era lógico que siguieran los métodos y procedimientos de la Inquisición, que era el modelo a seguir para la supresión de la heterodoxia. Los métodos del Tribunal fueron prestados para dicho objeto (Griffiths op.cit., 51).

Albornoz tomó prestado del Santo Oficio, el Auto de Fe que se convirtió en la culminación del proceso por idolatría, proporcionando un contexto ritual para la destrucción de la huacas portátiles, abjuración de los delincuentes y el castigo de los camayos. Las penas infligidas también recuerdan a las de la Inquisición. Este extirpador dejó un conocimiento detallado de la religión nativa, esencial para su efectiva supresión, a través de la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru con sus camayos y haciendas* (escrito posiblemente en 1584), un precursor punitivo del manual para extirpadores.<sup>19</sup> Los castigos que imponía fueron retratados por el cronista Guamán Poma de Ayala (ver anexo 2).

Francisco de Toledo, virrey del Perú entre el 30 de noviembre de 1569 y el 23 de setiembre de 1581)<sup>20</sup>, impuso mecanismos de control social en los Andes (Estenssoro 2003), planteo que la conversión de los indios y la liquidación de sus creencias era un asunto de Estado, estableció un nuevo orden para lograr el adoctrinamiento religioso con la creación de las “reducciones” y con la imposición de la “República de indios” separada de la “República de españoles”.<sup>21</sup> Con apoyo de la Compañía de Jesús organizaron las Vistas

---

<sup>18</sup> Luis Millones *Taki onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*. [Santiago, Centro de Investigaciones Diego Baros Arana, 2007], 11.

<sup>19</sup> Luis Millones. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. [Lima, IEP y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990], 13

<sup>20</sup> Javier Tantalean. *El virrey Francisco de Toledo y su tiempo. Proyecto de gobernabilidad, el imperio hispano la plata peruana en la economía mundo y el mercado colonial*. [Lima, aecid y USMP Fondo Editorial, 2011], 137.

<sup>21</sup> Según Selles (2011), la llegada de Toledo al virreinato peruano fue parte de la estrategia política de la corona española (p. 15). El plan de gobierno ejecutado por Toledo tenía como objetivo la instauración de un sistema político que asegurase la gobernabilidad del virreinato peruano en beneficio de la autoridad del Estado colonial.

de Idolatrías, que 40 años más tarde establecieron una policía implacable contra las creencias y prácticas de los indios, al menos en el arzobispado de Lima, Arequipa y Cusco, donde los poderes civiles y eclesiástico hicieron una persecución conjunta a los llamados hechiceros o ministros de idolatrías.

Toledo abogaba por la sumisión de los especialistas nativos a la jurisdicción de la Inquisición. Pero la corona española siempre se negó a someter a los neófitos indios a los rigores y terrores del Santo Oficio en base a su “simplicidad y cortedad de entendimiento” y a la *Instrucción de fe* en la que el rey Felipe II, emitida en 1575, excluía a los indios de la jurisdicción del Santo Oficio (Griffiths *ibíd.*, 51).

Como resultado de esta política de control y represión a los especialistas religiosos, en el II (1567-1568) y III (1582-1583) Concilio Limense se sentaron las bases para la creación de una institución que permita acabar con las prácticas idolátricas de los pueblos indígenas.

En el *II concilio Limense* se tomaron en cuenta las disposiciones del *Concilio de Trento*, y con respecto a los indígenas, distinguieron a los indios comunes de los hechiceros e idólatras para los que se disponía penas drásticas, desde destierro y/o aislamiento en la cárcel. Y señala lo siguiente:

Ítem de aquí en adelante lo Indios Hechizeros ministros de idolatría, por ningún modo curarán a los enfermos; por quanto la experiencia a enseñado, que quando curan hacen idolatrar a los enfermos, y les confiessan sus pecados a su modo gentílico; y si otros Indios viere que sepan curar porque conocen las virtudes de las yerbas, examinará el Cura de este pueblo el modo con que curan que sea ageno de toda superstición (Citado por Duviols 2003: 115)

Añade:

Ítem los Hechiceros, y Hechizeras ministros de Idolatría que quedan escrito, en el libro de la iglesia, y en la tabla que queda pendiente, en ella se juntarán mañana, y tarde a la doctrina como lo hacen los niños; y a cualquiera de ellos que faltare sin licencia del Cura les serán dados doze azotes, y si reincidiere será castigado con mayor rigor (Arriaga 1920 [1621]: 201-207. Citado por Duviols, 116- 117).

En 1583, el II Arzobispo de Lima, Toribio de Mongrovejo, convocó el *III Concilio Limense*, en el que se ratificó el Segundo Concilio, pero lo amplió haciendo hincapié que la idolatría se debía más a la mala doctrina que a la persistencia de los indios en adorar al demonio. En este Concilio se establecieron los preceptos que determinarán los juicios sobre los hechiceros y los idólatras relapsos, a quienes se les llama “la peste de la fe y religión cristiana”, “ministros abominables del demonio [...]” (citado por Duviols, 2008: 23). Una de las primeras acciones que se realizaron luego de este concilio fue la impresión

del “catecismo de Santo Toribio” para la enseñanza religiosa de los indígenas, en castellano, quechua y Aymara (Bartra 1982, 19).

En este congreso se elaboraron: la *Instrucción para visitadores y el Edicto General*. En el primer documento se detalla el ritual de inicio de la visita y, sólo en el apartado 27 se refiere a las acciones que se deberían tomar para la represión de las prácticas religiosas de los indígenas. Una de sus disposiciones establecía: “reclusión inmediata a todos los hechiceros detenidos, que se deben encerrar cerca de la casa del sacerdote para que no se comuniquen con ellos otros indios, estando obligados estos presos a ayudar a la comunidad”.<sup>22</sup>

El Edicto señala lo siguiente:

Y pues, la salud de ellas consiste, en que estén en gracia, y caridad, y muy ajenas y apartadas de los pecados, y especialmente de los de las idolatría, por lo cual se quita la adoración al verdadero Dios y se da a la criatura. Por tanto assi por descargo de la consciencia, por lo que toca a la salud y bien espiritual de vuestras Almas; os exortamos, y mandamos, que todas las personas, que algo supierdes de lo que ahora se os referirá; lo vengáis a dezir y manifestar ante mi dentro de tres días, que os doy y señalo por tres términos, y el último por peremptorio según forma de derecho; con apercibimiento. Que pasado el dicho termino, se procederá contra los que rebeldes fuerdes con todo rigor. (En Duviols 1977, 111)

Primeramente si saben, que algunas personas assi personas así hombres como mujeres ayan adorado y mochado Huacas, cerros y manantiales, pidiéndoles salud, vida y bienes temporales.

3. Item si saben, que alguna, o algunas personas ayan adorado a las huacas, que llaman Conpac, quando limpian las acequias para sembrar; y a las Huacas, que llaman Huanca, o Chichic, teniéndolas en medio de sus chacras, y las ofrezcan sacrificios de chicha, coca, sebo quemado, y otras cosas.

4 Item si saben, que alguna, o algunas personas, tengan en sus casas Huacas, dioses Penates, que se llaman Conopas, Zaramamas, para el aumento del maíz, o caullamas para el aumento del ganado, o las piedras bezares, que llaman Ylla, y las adoran para el dicho efecto, y con ellas tengan Mullu, Paria, Lacsá, Asto, Sangu y otras ofrendas que les ofrezcan.

5. Item si saben que alguna, o algunas personas adoran al Rayo, llamándole Libiac, y digan que es el Señor, y Criador de las lluvias, y les ofrezcan sacrificios de carneros de la tierra, cuyes y otras cosas.

8. Ytem si saben que aya en este pueblo alguno, o algunos Indios que sean brujos, maleficios, o tengan algún pacto con el Demonio.

11 Item si saben, que en las dichas fiestas de la Huacas de los Indios se confiessen con los Hechizeros, ministros de la Idolatría sus pecados; o quando están enfermos, o en otras ocasiones, y trabajos que les suceden, y los dichos Hechiceros les lavan las cebezas, con vna piedrezuela que llaman Pasca, o con maíz molido, matando vn cuy, y viendo por la sangre denlas entrañas ciertas señales por donde adivinan las cosas futuras”. (Ibíd., 112).

---

<sup>22</sup> Pierre Duviols. Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. IFEA y Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima. 2003, p. 23.

## 2.1. Las visitas de idolatrías en el siglo XVII

La presencia de los Dioses en el mundo andino es tan permanente como los cerros que rodean a las comunidades. Seguro que los evangelizadores del siglo XVI, entendieron que desaparecer la religión andina significaba desaparecer a la comunidad en su totalidad, y con ello, atentaban contra sus propios intereses, en consecuencia:

Resultaba mucho más simple racionalizar la situación atribuyéndola a la ignorancia de los indios o a su condición de neófitos, para explicar la vigencia de sus creencias no cristianas. Al fin, y al cabo estas dificultades eran también el testimonio de que el combate con el demonio no había concluido y que la iglesia necesitaba todo el apoyo posible. (Millones 1990, 15).

Este combate contra el demonio se hizo más feroz en el siglo XVII, cuando los sacerdotes jesuitas denunciaron que los indígenas seguían hablando con él a través de sus huacas, la iglesia católica, por intermedio de sus arzobispos, organizó campañas de lucha contra su enemigo, reactivando el sistema de represión comenzado por Albornoz. A esta fase, Duviols la llama la *Nueva Extirpación* que tendrá sus periodos de mayor esplendor tras la creación de las visitas de idolatrías, en gobierno de: Lobo Guerrero (1610-1622) y su tiempo de continuidad con las políticas implementadas por el arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671). Esta “nueva extirpación” será la renovada institución que se asemejará a la Inquisición pero con un radio de acción muy limitado, ya que sólo funcionará de manera más activa y permanente en el espacio de gobierno que correspondía al Arzobispado de Lima (ver figura 8). No sólo tomará como referencia los métodos y prácticas de la Santa Inquisición, sino su ambición de imponer la ortodoxia por medio del terror institucionalizado. Por ello, Duviols (1977) la llama “la hija bastarda de la inquisición”.

La Extirpación comenzó sus funciones a inicios del siglo XVII, 1609, cuando el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, luego de recibir el informe de Francisco de Ávila, la empleará como el medio de control más drástico sobre las costumbres indígenas, puesto que el “descubrimiento de la idolatría” por Francisco de Ávila desencadenará en el arzobispado de Lima “la primera campaña feroz para extirparla”<sup>23</sup>; especialmente, con la creación de la figura del *juez visitador* o del *visitador general de idolatrías*.<sup>24</sup> A este

---

<sup>23</sup> Iris Gareris. Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 18, número 35, 2004, pp. 262-282. Universidad de Antioquia. P. 4.

<sup>24</sup> En el texto en latín, que se encuentra entre las páginas 138 y 141 de la edición de 1621 de la “extirpación de la idolatría en el Perú”, tiene por título “Modus et forma reconciliando excommunicatos” que quiere decir “manera y forma de reconciliar a los excomulgados”. En él se enumeran las formulas que deben repetir los indios, en su lengua, después de abujurar de sus errores, para poder ser absueltos. Arriaga precisa que ha

funcionario se le otorga algunas atribuciones similares al del arzobispo, por ejemplo: tenía jurisdicción sobre los jueces eclesiásticos, derecho a visitar todas las doctrinas, tanto seculares como religiosas, para poder examinar el nivel de conocimientos lingüísticos de los sacerdotes y poder para destituir de sus cargos a los doctrineros. De esta manera se da el primer paso para la profesionalización de los procesos por idolatría, que hizo de esas campañas algo cualitativamente diferente de sus predecesoras del siglo XVI.

Sobre el informe de que las prácticas religiosas seguían entre los indígenas, se presentó en el gobierno del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero por Francisco de Ávila, cura de la doctrina de San Damián en la provincia de Huarochirí, descubrió que con ocasión de la celebraciones a la virgen de la Asunción, los indios celebraban a sus divinidades andinas, Pariacaca y Chaupinamca; por ello, presenta su denuncia y para poner fin a las desviaciones de la fe, planteó las *visitas de idolatrías* que presentaba dos vías: la judicial, donde se iniciaban procesos contenciosos o con forma de juicio contra los indígenas; y la vía pastoral para el readoctrinamiento en la fe católica.

Esta nueva campaña para “extirpar idolatrías” significaba arrancar de raíz las creencias y prácticas prehispánicas, es decir ir a buscarlas en la propia conciencia de los individuos, desterrarlas tanto del territorio físico como del espacio mental; mientras la retórica siembra en la sierra limeña el temor y el terror, la confesión permite el acceso a la conciencia. De esa manera, la sombra del Santo Tribunal de la Inquisición se proyectaba sobre el universo mental indígena. Las “visitas” serán poco a poco el pretexto para que la idea se desarrolle en los medios eclesiásticos (Urbano 1999: XXXVII).

En 1610, Francisco de Ávila fue nombrado como el primer *visitador general de idolatrías*, comenzó su trabajo acompañado de un procurador, un notario y sacerdotes jesuitas. Estas visitas dieron inicio a un nuevo orden eclesiástico, llenaron un vacío legal e institucional que permitió tomar medidas drásticas en contra de los apóstatas, hechiceros e idólatras; además, ayudó a resolver una serie de problemas al interior de las doctrinas relativas al control de la población indígena y de los curas doctrineros.

Para institucionalizar y reglamentar su política de control, el arzobispo Lobo Guerrero publicó las *Constituciones Sinodales*, en 1613, que se constituyeron en un manual para el visitador, y dieron las pautas para realizar una visita. Incluyó por primera vez una normativa precisa sobre las *visitas de idolatrías*. Según esta constitución, la

---

sacado este texto del “Directorium inquisitorum”, o sea del “Manual de Inquisidores”. Este libro tuvo mucha influencia en los medios eclesiásticos. Redactado en 1376 por Eymerich, el Directorium fue impreso en 1503 con los comentarios de Francisco de Peña. (p. 43)

primera labor del visitador era publicar el *Edicto de gracia* para que se denuncien los diversos casos de idolatrías y hechicerías. Luego, hacían un registro de los denunciados, ordenaban la presentación de todos los ídolos para quemarlos en las plazas públicas, delante de toda la población para que quede de escarmiento, y de esta manera evitar la reincidencia de los indios.

Duviols señala que:

Las etapas de la visita de idolatrías fueron codificadas en el sínodo de 1613: cuando un equipo llega a un pueblo, el visitador debe publicar el ‘edicto de gracia’ por el cual se conceden tres días a los indígenas para entregar sus huacas, denunciar a los demás idólatras, hechiceros, etc. Luego se exhiben los ídolos, se manifiestan los hechiceros, y se hace un inventario de ellos. Después se puede proceder a sesiones públicas de abjuración y absolución, seguidas de la cremación de las huacas en la plaza del pueblo y de la destrucción a los adoratorios y templos paganos fuera del pueblo. Por último, se debe aplicar a los ‘hechiceros y dogmatistas’ las penas previstas por el Concilio III, con el subsiguiente ‘apartamiento’ de los tales (1986: XXXII).

En 1615 el virrey Montesclaros redactó al rey, Felipe II, un Memorial buscando apoyo económico y político para llevar a cabo el plan de Extirpación. Entre sus planes se encontraban la creación de un lugar donde encarcelar a los idolatras, la Casa de Santa Cruz del Cercado de Lima y la fundación de un colegio para los hijos de caciques. Así, la doble función de las campañas de extirpación lo podemos ver en las campañas de 1609-1622 cuando se implementó una campaña pedagógica, con predicaciones en lengua nativa y una persuasiva actividad pastoral, lo cual ya no sucedió en las campañas de 1649 a 1670. Éstas parecen caracterizarse por un declive de la actividad misionera, contaban con una reducida participación de misioneros jesuitas y, pusieron mayor énfasis en la función judicial.

El manual de los extirpadores, *la extirpación de la idolatría del Perú* (1621), escrito por Pablo José de Arriaga, superaba al de Albornoz en su codificación de la visita anti-idolátrica. Una de las principales innovaciones fue la emisión del “edicto de gracia”. Esta medida procedía de la práctica inquisitorial, de conceder la absolución a cambio de una confesión o denuncias espontaneas dentro de un periodo determinado de tiempo. Otra innovación fue el encarcelamiento en la Casa de Santa Cruz en el Cercado, fundada en 1617.

## **2.2. El visitador general de idolatrías en la Nueva Extirpación**

Como señalé líneas anteriores, una *visita de idolatrías* estaba conformada por: un juez visitador, un fiscal, un notario y un intérprete. El visitador era nombrado por el arzobispo y recibía el título de *Juez Visitador General Eclesiástico de la Idolatría*.

Teniendo todas las facilidades del caso, se instalaba en los pueblos respectivos para la pesquisa de las causas de idolatrías; se constituía como un verdadero juez eclesiástico, encarga de dirigir el interrogatorio, instruye las causas, y hace cumplir las sentencias. Además, era el director de las ceremonias religiosas, el encargado de leer el “edicto de gracia” o el “edicto contra la idolatría” que señala la iniciación de la visita, presidiendo también el solemne “auto de fe” con que se daba ésta por concluida. El *notario* ejercía las funciones de escribano; su papel era esencial, dado el carácter burocrático y formalista de la visita. El *fiscal de visita* estaba encargado de coordinar las actividades en las que intervenían el visitador y las autoridades locales, de la relación de los indígenas acusados, del arresto de los inculpados y, era frecuentemente llamado a ejercer el papel de intérprete.

En relación a las *sentencias*, eran las mismas que aplicaban los visitadores en el curso de la primera campaña de la Extirpación: latigazos (desde 5 hasta 200), rapado, castigo de recorrer las calle principal ataviado grotescamente a horcajadas en una llama, con la coraza en la cabeza, el torso desnudo, una soga alrededor del cuello y un cirio en la mano. A esto se añade la confiscación de los bienes, la reclusión en algún convento u hospital de Lima (Santa Ana, Hospital de los Naturales, San Francisco). En los casos graves se castigaba con la reclusión en la Casa de Santa Cruz<sup>25</sup>. (p. 32- 33). Las condenadas por hechicería recibían duras y humillantes condenas. El castigo más leve era asistir al catecismo y llevar una cruz en el cuello por el resto de su vida. Las sentenciadas por haber cometido delitos más graves, recorrían las calles del pueblo con el torso desnudo, con la coraza en la cabeza<sup>26</sup>, después recibían 50 azotes -como mínimo-, en algunos casos eran rapadas, condenadas al destierro y el encarcelamiento en la cárcel de Santa Cruz.

Cuando el visitador y su séquito llegaban a las doctrinas donde se iba a realizar la visita, el cura local se encargaba de organizar a los naturales para comunicarles los objetivos de la visita. En el primer día, el sacerdote visitador comenzaba creando un ambiente de confianza entre los naturales, para ello realizaba obras de caridad como

---

<sup>25</sup>La construcción de la Casa de Santa Cruz también fue promovida por el Arzobispo Lobo Guerrero. Sería una cárcel especial para hechiceros. Desde su fundación estuvo a cargo de la Compañía de Jesús.

<sup>26</sup> El Diccionario de Autoridades de la Real Academia de la Lengua Española, Tomo II (1729), señala que la Coraza es “s. f. Cierta género de capirote o cucurucho, que se hace de papel engrudado, y se pone en la cabeza por castigo, y sube en disminución, poco más o menos de una vara, pintadas en ella diferentes figuras conforme el delito del delincente; que ordinariamente son Judíos, Hereges, Hechiceros, Embusteros y casados dos veces, consentidores y alcahuetes. Es señal afrentosa y infame. Latín. *Cucullus infamis*. FONSEC. Vid. de Christ. tom. 2. cap. 16. Son sin cuento los que han salido a tablados con corozas y mordazas en la boca, sacándoles Dios a plaza sus delítos, por adorar en público a la honra, y tener en poco en sus rincones a Dios. CERV. Quix. tom. 2. cap. 69. Y quitándole la caperúza, le puso en la cabeza una coraza, al modo de las que sacan los penitenciados por el Santo Oficio. Revisado el 16 de setiembre en: <http://web.frl.es/DA.html>

estrategia. En el día dos, luego del sermón de la misa, se leía el “edicto de gracia” que era un discurso orientado a convencer a los indígenas para que colaboren con el equipo extirpador de idolatrías. Sólo tres días era el plazo para que los indígenas se acusen entre ellos para liberar sus almas del pecado, entregando sus huacas, denunciando a los idólatras y hechiceros. Al terminar con los juicios, el visitador hacía un inventario de todos los ídolos y los exhibía, luego absolvía o condenaba a los acusados, y finalmente, se procedía a la destrucción de los adoratorios y se quemaban los ídolos en la plaza pública. Las visitas duraban, más o menos, 10 días.

El visitador contaba con información previa; para corroborar sus datos contaba con la ayuda de los curas locales, quienes muchas veces se rehusaban a colaborar con el visitador<sup>27</sup>; por otro lado, contaban con el apoyo de algunos indígenas del mismo pueblo quienes conocían a todos sus coterráneos, muchas veces eran los más ancianos los acusados, como lo he podido corroborar en los casos que analizaré en el siguiente capítulo.

Para hacer más efectiva su gestión, se ofrecía ciertos beneficios a los delatores, los absolvía de culpas, y los liberaba del pago de tributos por un lapso de dos años, los cuales tenían que ser pagados por los acusados (León, 2008: 244). Estos procesos comenzaban con denuncias individuales y anónimas, que podrían ser de los mismos indígenas o de españoles que vivían en el lugar, lo que permitía conocer los nombres de los acusados, a quienes se les llamaba a comparecer. En el proceso se armaba una cadena, casi interminable, de acusaciones; cada denunciado sacaba a la luz recuerdos de sucesos que, a veces, tenían más de dos décadas de haber ocurrido, todo con tal de hallar un culpable más.

Los “cuestionarios” estaban planteados de acuerdo a lo establecido en los Concilios, por eso contenían preguntas relativas a la existencia de hechiceros, amancebamientos y demás pecados públicos. La información puesta al alcance del visitador por los delatores servía para el desarrollo de los interrogatorios. De modo que, en ciertas circunstancias, las denuncias, de antemano, determinaban las confesiones de los acusados (o lo que se esperaba que éstos “debieran” declarar). Las declaraciones de los testigos monolingües (quechua-hablantes) eran vertidas por un intérprete indígena, o también por el fiscal de la visita. Observaban, a menudo, una similitud sorprendente entre las diversas declaraciones, reproduciendo casi palabra por palabra, de manera que las

---

<sup>27</sup> Estas situaciones eran muy frecuentes.

declaraciones de los testigos y de los acusados o de los acusadores resultaban prácticamente análogas.<sup>28</sup>

Los “interrogatorios”, llevados a cabo por el visitador, contaban con la presencia del cacique principal y el cura local; las respuestas del interrogatorio eran anotados minuciosamente en el “cuaderno de acusación”. Como lo señala León (2008, 245), con cuyos planteamientos coincido, las respuestas apuntadas en el mencionado cuaderno eran propensas a ser alteradas de acuerdo a la interpretación del notario, y respondían a los objetivos que buscaban conseguir. Si querían idólatras y/o brujas, las conseguían a través de preguntas direccionadas. A esto se suman las duras circunstancias por las que pasaban los acusados, muchos eran torturados con la finalidad de obtener las respuestas deseadas. Con todo ello, se creaba un ambiente de discordia y desconfianza entre los habitantes de los pueblos visitados. Como lo señala Silverblatt (1982), desde entonces, al igual que en la caza de brujas y brujos en Europa, la visita de idolatrías generó, entre los pobladores andinos, un ambiente de inseguridad y recelo mutuo.<sup>29</sup>

En *el Auto de Fe* era la fase final del juicio, se procedía a quemar los diferentes objetos de veneración, desde cerámicas hasta momias, este acto lo realizaban los mismos indígenas por orden del visitador general, las cenizas eran arrojadas a las aguas de los ríos o lagunas cercanas para que estos restos no sean sujetos de adoración.

En los años en los que está circunscrita esta investigación, analizaré las visitas de idolatrías que realizó Juan Sarmiento de Vivero por encargo del arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, que según Duviols, su gobierno se relaciona con la edad de oro de las visitas de extirpación en el virreinato peruano; ésta se caracterizó por el celo en la realización de numerosas comisiones, unas emprendidas por él mismo, otras por sus comisionados.

Antes de analizar la labor de Sarmiento de Vivero en las doctrinas del corregimiento de Yauyos, haré una breve presentación de los mencionados personajes que actuaron de manera vivaz en cumplimiento de sus objetivos, el control de la población indígena del Arzobispado de Lima.

---

<sup>28</sup> Pierre Duviols. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco. 1986: XXXVII.

<sup>29</sup> Irene Silverblatt, “Dioses y dialos: Idolatrías y evangelización”. *Allpanchis* 1982. Vol. XVI. 19

### 2.3. El Arzobispo y el Visitador General de idolatrías

En 1660, Pedro de Villagómez es el arzobispo de Lima, quien descendía por línea materna, del segundo arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, y que llegó a tierras americanas en 1632 con el cargo de visitador de la Audiencia de Lima, de la universidad mayor de San Marcos, y otros tribunales. Ese mismo año, el rey lo presentó para el obispado de Arequipa y lo confirmó el papa Urbano VIII. En 1636 se trasladó a Arequipa donde llevó a cabo una visita pastoral, que posiblemente le haya permitido conocer la realidad del mundo rural andino, conocimientos que empleará más tarde en cumplimiento de sus funciones como arzobispo.

Se mostró interesado en contribuir, personalmente, con la reforma religiosa que percibía como indispensable para el bienestar espiritual de los indios. Con esa finalidad, elaboró un catecismo, del cual se imprimieron dos mil copias que fueron distribuidas en las parroquias de las Diócesis, y puso en funcionamiento una Escuela, en su propia casa, para que los hijos de curacas aprendieran español y la doctrina cristiana

En 1638 convocó a un sínodo provincial que tiene como punto de partida los textos de los concilios II y III, el Sínodo de Arequipa de 1638, señala que el Concilio de Trento, ordenaba a los prelados que personalmente o, estando impedidos, por sus visitadores y vicarios generales, cada año o dos, inspeccionaran sus distritos “haciendo general pesquisa y escrutinio de la vida y costumbres de todos sus súbditos así eclesiásticos como seculares” con la finalidad de “plantar santa y católica doctrina, defender y amparar las buenas costumbres y corregir los vicios, y para amonestar y exhortar al pueblo al culto y servicio de Dios. El edicto está dividido en cuatro grandes cuestionarios. Dos de las preguntas tienen que ver con las prácticas mágicas de la población en su conjunto. Una de ellas, inquiría acerca del conocimiento que se podía tener acerca de:

si algunos indios o yndias an sido o son herejes o creydo en herexias o sembrado errores o si ellos o otras algunas personas asi seglares como eclesiásticas an cometido algunos pecados públicos y escandalosos, combiene a saber: si ay algunos adivinos, brujos o brujas o que hagan algunos maleficios con hechicos o otras cosas o son ensalmadores con nombres o señales que no están probadas o con palabras superticiosas diciendo que tienen virtud o usan nóminas metiendo en ellas escritos de palabras o nombres no conocidos o que sean conjuradores de nublados o tempestades y si con artesa o cedaco o otras maneras de hechicerías, declaran los pensamientos y voluntades de otros<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Autos que publicó el doctor don Pedro de Villagómez para conocimiento de los vecinos y habitantes de la ciudad, sobre las visitas que harán los visitadores y vicarios generales a sus doctrinas, Lima, 1642, A.A.L. Visitas, Leg. 7, exp. XX.

Pedro de Villagómez impulsó, por treinta años (1641- 1671), las visitas de idolatrías y publicó una larga Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima (1649), nuevo manual del visitador de idolatrías, en el que reproducía buena parte del libro del Arriaga. Se editan los sermones en español y quechua de Francisco de Ávila, de Fernando de Avendaño y de Bartolomé Jurado Palomino (Duviols op cit., 28).

En su carta *pastoral de exhortación e instrucción* observa que las visitaciones se ocupan más de corazones que de cuerpos, de trabajo duro que de fuerza y de piedad que de justicia. Así sería mejor reemplazar el uso de “aparato judicial y la autoridad” por enseñanzas, sermones y confesiones. De esta manera podían actuar como padres y maestros más que como jueces o investigadores (p. 57). Más tarde, en su carta al rey explicaba que la función de los visitadores era no tanto ser predicadores sino principalmente jueces, y que debían proceder como el Santo Oficio, publicando sus edictos, haciendo sus escrutinios, compilando sus procesos, oyendo a las partes y pronunciando y ejecutando sus sentencias (ibíd.)

Pedro de Villagómez reanudó la política de los “arzobispos extirpadores”, la visita de idolatrías fue el medio principal de esta política, porque incluía en su programa no solamente la extirpación de la religión andina y la cristianización de los indígenas, sino también la integración o la disminución de los doctrineros regulares. No permitía oposiciones basadas en el uso de argumentos jurídico-históricos.

En 1643, Villagómez redactó las siguientes reglas a propósito de los procesos:

“se han de formar cabeza, o cabezas de proceso contra los dichos difemados expecíficamente por sus nombres, y apellidos, y ayillos, y con distinción de las cosas en que están difamados todos y cada uno dellos, y recíbanse informaciones sumarias de testigos cuyos dichos han de ser ante notario, procurando averiguar la verdad por todos los caminos; y no se examinen más de los necesarios y a los testigos indios primero que juren se les haga saber la gravedad que tiene el pecado del perjurio y sus penas, y que si perjuren serán castigados, y si no supieran bien la lengua castellana serán examinados con dos intérpretes diestros, y de confianza que primero hayan jurado que harán bien y fielmente su oficio y a todos se les preguntará lo que convenga para echar de ver si es verdad o por lo menos verosímil lo que dicen: y en todo caso den razón de sus dichos, y todo se escribirá con la mayor brevedad de palabras que pueda ser sin faltar en elgo a la necesaria claridad de la verdad”.

Hechas las informaciones los que resultaren culpados serán presos en cárcel segura, y se les tomarán sus confesiones a cada uno de por si, nombrandoles para ello defensor que esté presente, el cual jurará primero de hacer bien y fielmente su oficio, y al tiempo de las confesiones le exhortará a que digan la verdad y no la escondan por miedo o vergüenza, y que no digan falsamente lo que no hubieren hecho; y habiendo el visitador recibido juramento de cada uno de los confesantes, le irá preguntando solamente aquello en que contra él hubiere alguna probanza plena o semiplena, y se asentará con la brevedad y claridad que se ha dicho solamente la sustancia de lo que respondiére, y después se le hará

cargo de lo que resultare con asistencia del defensor y se le admitirán sus descargos si los tuviere, y se recibirá a prueba la causa con término competente y cargo de publicación, y conclusión, y citación para sentencia, la cual se ha de dar conforme a su delito en conformidad con lo dispuesto por concilios provinciales y sínodo de Lima, y se ejecutará sin dilación en cuanto fuere posible con advertencia que a los que no hubieren de ser remitidos o desterrados para su castigo por no temerse que serán perjudiciales a los otros, se les pondrá por pena que acudan todos los días a la doctrina por mañana y tarde y que no falten de ella sin licencia del cura, y que traigan pendiente del cuello una cruz de madera del tamaño de un gemo y avíseles que se enmienden y amenácelos con el castigo. Pero a los perjudiciales, que con su envejecida costumbre no se asegura su enmienda, sino antes se pueden temer inconvenientes de que con su comunicación volverán a hacer daño, se nos remitirán a nos o a nuestro Proisor para que proveamos lo que convenga en ejecución de los concilios y sínodo deste Arzobispado, y de la cédula real de primero de junio de mil y seiscientos y doce.<sup>31</sup>

Sobre Sarmiento de Vivero, este personaje aparece como “visitador general” en 1556. Luego, en 1560 se encarga de las visitas eclesiásticas en el Arzobispado de Lima; entre las tareas que se le asignaron, podemos encontrar: visitador, juez eclesiástico y de la idolatría.

---

<sup>31</sup> Villagómez 1649: 249- 250. Citado por Duviols, Op. Cit., 32

## Capítulo Tercero. Persecución y represión de hechiceras en el corregimiento de Yauyos, 1660-1661

### 3.1. Relación y descripción del corregimiento de Yauyos

El corregimiento de Yauyos estaba compuesto por pequeños pueblos que hoy son distritos de la provincia de Yauyos, que fue creada en los inicios del periodo republicano. Estos pueblos se ubicaban en la Sierra del departamento de Lima y se desarrollan en la cuenca alta de los ríos Cañete y Omas, ríos que nacen de los deshielos del nevado Ticlla a 4830 m.s.n.m. La cuenca alta del río Cañete alberga una variedad de microclimas en medio de una geografía muy accidentada, y se subdivide en tres sub zonas ecológicas: a) comunidades de ganaderos y agricultores de altura, de 2500 a 4000 m.s.n.m.; b) comunidades de agricultores de terrazas y pastores de ganado lechero, de 2200 a 4000 m.s.n.m.; y c) comunidades de agricultores y pastores seminómades, ubicadas en las faldas de los cerros que circundan la región desértica, de muy pobres recursos.<sup>32</sup>

Esta parte de la Sierra limeña presenta diversos paisajes conformados por nevados, lagunas, cascadas, entre otros elementos de la naturaleza que fueron diestramente aprovechados por los antiguos pobladores de la zona, ya que ante la necesidad de tierras de cultivo supieron domesticar diestramente las faldas de los cerros, convirtiéndolas en andenes o terrazas que hasta hoy son empleadas por sus pobladores.

Los Yauyo cultivaron maíz en la quebradas; las faldas de los cerros fueron domesticados para la siembra de papa, y en la altura, aprovecharon los pastos para criar auquénidos, y luego de la presencia europea, llevaron ganado vacuno, ovino y caprino para esa región del Arzobispado de Lima. El agua de las lagunas fue represada y llevada a los cultivos por medio de acequias que son usadas en la actualidad. Estas represas evitaron el desperdicio de agua proveniente del deshielo de los glaciares, de las lluvias y, en las quebradas, de las filtraciones subterráneas que afloran en los puquios<sup>33</sup>.

Dávila Briceño señala:

En lo alto de las haldas de estos dichos ríos se siembran y cojen la semilla de las papas, que quieren tierra fría, que es uno de los mayores bastimientos que los indios tienen en esta dicha provincia, que son turmas de tierra; y si en nuestra España las cultivasen á la

---

<sup>32</sup> Guillermo Nelsón. Migración y estructuras sociales en Catahuasi. *Bulletín de Instituto Francés de Estudios Andinos*, 1986, XV, N° 1-2, pp. 159- 175. Consultado el 20 de diciembre de 2015, en [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/15\(1-2\)/159.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/15(1-2)/159.pdf)

<sup>33</sup> M.E. Gentile Lafaille. Los Yauyos de Chaclla: Pueblos y Ayllus (Siglo XVIII). *Bulletin Instituto Francés de Estudios Andinos*, 1977, VI, n° 3-4, pp. 85-107.

manera de acá, sería gran remedio para los años de hambre: porque la semilla la misma es; la oja [occa], también se da con estas papas ó do se siembran, (el caui), ques (así) otras raíces muy buenas y de mucha sustancia” (p. 63)

Continúa diciendo que: “las frutas ya está dicho como se dan bien, las de España y de la tierra, y toda la provincia es de una manera y lo mismo las aves y ganados [...]” (p. 78).

Los productos obtenidos de la agricultura y la ganadería les permitieron ser autosuficientes o podían intercambiar sus productos con los habitantes de las zonas bajas o yungas, de quienes obtenían, principalmente, productos marinos.

Durante el periodo pre incaico, los Yauyos o Yawyu conquistaron y colonizaron los territorios de las actuales provincias de Yauyos, Huarochirí, Canta, Oyón, Huaral y Huaura que les permitió formar la cultura regional Yawyu. Esta inmensa región colindaba "por el Norte con Larcomarca de Atahuillos en la quebrada del río Chancay (Atahuillos y otros pueblos); por el Sur con los Paracas y Chocorvos (hoy Ica y Lunahuana); por el Este con los Tarumas (Tarma), los Huancas (Huancayo) y Pocras (Huancavelica) y por el Oeste con los Mancos, Cusimancos, Chuquimancos, Guarco, Collec y otras tribus denominados Yungas.<sup>34</sup>

Estas tierras estuvieron gobernadas por caciques o curacas que tenían derechos sobre la población y desempeñaban un papel fundamental en las estructuras políticas impuestas por los españoles. Ellos eran los intermediarios entre los comuneros indígenas y los españoles, se encargaban de asegurar el cumplimiento de las exigencias hechas por éstos a los indígenas. Los caciques estaban a cargo de la administración de un ayllu, sistema organizativo que existía antes que los Incas dominaran esta parte del Perú (Watchel 1976).

Según Dávila Briceño el territorio de los Yauyo estuvo dividido en dos partes, los Hanan Yauyo y Urin Yauyo, los cuales estuvieron conformados por ayllus, que antes del gobierno español, era un grupo social que disponía de tierras y agua para que pudieran ser autosuficientes. La palabra Ayllu pertenece al runasimi, que tiene varios derivados y el significado es el mismo. Como lo señala Santo Tomás (1951), en su diccionario sobre la lengua quechua, “Ayllo, o Villca: linage, generación o familia; Ayllompi, o Ayllontin: a cada linage, o de linage en linage”.

---

<sup>34</sup>Historia de Yauyos. Revisado el 05 de enero de 2016. <http://portalyauyos.blogspot.pe/p/yauyos-historia.html>

Francisco de Ávila, el extirpador de idolatrías, señala “tras todo esto tienen otro ídolo más general que lo que es de todo un ayllu. Ayllu quiere decir un número de genete que tuvo origen, como si dixeramos Mendocas, Toledos...” (1966: 257). Con la invasión española estas unidades territoriales pasaron a ser parte de los “Repartimientos” y, posteriormente, de los “Corregimientos”. Su dios mítico fue el Apu Pariacaca, que fue aceptado por los Incas para lograr dominar a los aguerridos Yauyos. Dávila Briceño (Óp.cit) señala que las aguas que discurren desde el nevado Pariacaca alimentaban diferentes ríos y los valles que éstos formaban eran cuatro, entre ellos: Lunaguaná, Mala y Pachacamac.

Los recursos de la agricultura en terrazas y la ganadería fueron suficientes hasta que su población aumentó y se vieron en la necesidad de conseguir más tierras de cultivo, por ello se enfrentaron con sus vecinos yungas, ubicados en la cuenca baja del río Cañete. Este hecho es brevemente mencionado por Rostworowski en su obra titulada *Costa peruana prehispánica* (1989). Según Dávila Briceño, la provincia de Yauyos vivía en constantes guerras con sus provincias vecinas que hablaban distintas lenguas pero que la gente principal tenía como “lengua general de los incas, señores que mandaron esta tierra” (Ibídem). Además, señala que los límites geográficos de los Yauyos eran los siguientes:

Por la parte occidental con los yungas de los llanos de la costa de la mar del Sur, do está la famosa ciudad de los Reyes, y con la provincia de los Chocorbos, que le caen á la parte del Sur; y con los Guancas de la provincia de Xauxa y Tarama, que le caen por Oriente; y con la provincia de Atavillos, de Canta, que le caen (así) al Norte (p. 61).

Además:

Tiene esta provincia treinta leguas de largo (Norte Sur) y veinte y cuatro de ancho (Leste Hueste). Corre por esta provincia a la sierra y cordillera (así) de nieves por esta dicha provincia, más aun desde Santa María, cabe la mar del Norte, viene corriendo por esta dicha provincia y pasa por todo este reino á descabezar y fenecer en el Estrecho de Magallanes (Ibíd., 62).

Con la llegada de los españoles fue invadida en 1534, y repartida, por primera vez por Francisco Pizarro. Fue el primer arzobispo de Lima, Fray Gerónimo de Loayza quien ordenó la construcción de la primera iglesia católica en Santo Domingo de Yawyo, ubicándola en la antigua fortaleza de Ñaupahuasi. Muerto el arzobispo, el repartimiento quedó encomendado al Rey de España. En 1556, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, II virrey de Cañete, mandó a dividir el territorio en cinco repartimientos con 39 pueblos, que estuvieron distribuidos de la siguiente manera: Repartimiento de Manco-Laraos, Repartimiento de Hatun Yauyos que estaba comprendido por los pueblos de San Cristobal de Huañeque, San Gerónimo de Omas, San Felipe de Cumías, San Juan de Vizcas, San

Pedro de Pilas, Santo Domingo de Caraña, San Martín de Ocambi, Santo Domingo de Cachel, Santiago de Pampa Quinche, Jesús de Ayaviri y San Francisco de Anco. Repartimiento de Guarochirí, Repartimiento de Mama y el Repartimiento de Chaclla.

Durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo se realizó varias visitas por este territorio y formó el corregimiento de Yauyos como parte de su política de reordenamiento del virreinato peruano. Este trabajo de reordenamiento territorial lo terminó el corregidor Diego Dávila Briceño, que tomó como base la bipartición y, en ellas organizó los repartimientos de la manera siguiente:

El primer repartimiento de Anan Yauyos, que viniendo del Sur para el Norte, que alinda con Chocorbos y el valle de Lunaguaná, se encomendó en Francisco de Herrera, de los primeros conquistadores, que son Mancos y Laraos [...]

Este repartimiento de Manco y Laraos, reduje yo, el dicho corregidor, en once pueblos: Máncos, en cuatro, que son: Santiago de Ichoca y Santa Cruz de Sulcamarca (Xulcamarca, en el mapa) y Santo Domingo de Allauca, y San Xptoval de Picamara; que caen estos dichos pueblos de Mancos sobre la villa de Cañete, en la primera cordillera de tierras hácia el Occidente.

Los Laraos deste dicho repartimiento reduje yo, el dicho corregidor Diego Dávila Briceño, en siete pueblos, que son: San Bartolomé de Tupi, y Santa Madalena de Pampa, y San Pedro de Cusi, y San Francisco de Guanta, y Santo Domingo de Átun Larao, y San Agustín de Guáquis, y San Francisco de Vitis [...]

El segundo repartimiento desta dicha provincia de Yauyos es el que hoy está encomendado en la real corona de S.M.: tiene una parcialidad que llaman Átun Yauyos, de donde tomó nombre toda esta provincia, que aunque son pocos, como dicho es arriba, tienen cacique mayor y segunda persona<sup>35</sup>, y muchos camachicos, que son cabezas de parentelas y de pueblesuelos antiguos, que no pasan de trecientos cincuenta. Fue su primero encomendero el capitán Hernando de Soto y Hernan Ponce de León que entrambos fueron compañeros; y á estos sucedió Francisco de Chaves [...]

Esta reducido, como dicho es, en once pueblos y repartido en tres doctrinas: el pueblo de San Jerónimo de Omas, y San Felipe de Cumia, y San Pedro de Pílas, y en el Nombre de Jesus de Ayavire, es una doctrina ó curato; y el pueblo de San Xptoval de Guaneque (Guanec en el mapa), y Santiago de Pampa Quiche, y San Juan de Visca, es otra doctrina ó curato; el pueblo de San Martín de Ocambi, y San Francisco de Anco, y Santo Domingo de Cachel, y Santo Domingo de Caraña es otra doctrina; las cuales tres doctrinas deste repartimiento tienen religiosos de Santo Domingo [...].<sup>36</sup>

Al finalizar la descripción de cómo había organizado el corregimiento de Yauyos, lo dejó señalado en el mapa de Yauyos (ver figura 9), indica que:

Esto es lo que toca á esta dicha provincia de Anan Yauyos y Lorin Yauyos, y ninguno la puede mejor describir que yo, el dicho corregidor, pues la he medido á pasos, derrocando los pueblos antiguos, que eran mas de ducientos, como está dicho, y rediciendola á los dichos treinta y nueve pueblos, como hoy está y estará, Dios mediante,

<sup>35</sup>Según Dávila, el “segunda persona” eran los señores ó nobles indígenas de categoría y mando inmediatamente inferior á los caciques ó curacas; constituían, por decirlo así, la segunda nobleza” (p. 67). El subrayado es mío, ya que en el caso que encontré existe un personaje que es “segunda persona” cuya madre es acusada y condenada por ser hechicera.

<sup>36</sup>Dávila Briceño, Op. Cit. Pp. 67-68.

adelante. Y en lo dicho va respondido á todas las preguntas de la instrucción, porque yo el dicho corregidor, como dicho tengo, la he tenido á cargo en veces mas de catorce años y visitado para repartir la tasa y ver si había ó quedaba algún pueblesuelo escondido entre los riscos de nieve ó despoblados (p. 78).

Los límites serían los siguientes:

Por el Norte con los Hanan Yauyos (hoy son la provincia de Huarochirí y Canta)

Por el Sur con Nazca y Paracas (hoy, departamento de Ica)

Por el Este con los huancas y los Pocras (hoy, departamento de Junín y Huancavelica)

Actualmente, al área que comprendía el corregimiento es parte de la Provincia de Yauyos, que fue creada el 04 de agosto de 1821 y está comprendido por 33 distritos, dos de ellos, San Pedro de Pilas y San Gerónimo de Omas están ubicados en la parte alta del río Omas. La mayoría de la población de esta provincia realiza un intercambio económico dinámico con las poblaciones de la parte baja de la cuenca, con la provincia de Cañete, los distritos de Mala y la provincia de Lima. Abastecen los mercados es estas zonas con carne, quesos, leche y flores.

### **3.2. Hechiceras en el corregimiento de Yauyos**

Los documentos son parte de la serie visitas de hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima, AAL. Las causas fueron seguidas en los pueblos de San Gerónimo de Omas, San Pedro de Pilas, Huañec o Guañec y San Bartolomé de Tupe.

#### **3.2.1. San Bartolomé de Tupe: Los casos de Magdalena Sacha Carva, Magdalena Cusituna y María Sisa Chumbi**

En el pueblo de San Bartolomé de Tupe, de la doctrina de Pampas, provincia de Yauyos, el 4 de febrero de 1661, el visitador general de la idolatría; Juan Sarmiento de Vivero, encomendado por el Arzobispo Pedro de Villagómez, luego de haber leído el “Edicto general” en el pueblo de San Juan de Quisque, el 23 de enero de ese mismo año, mandó a comparecer a Magdalena Sacha Carva, india de 50 años de edad que no sabía leer ni escribir, acusada de ser “hechicera e idólatra”.

Se inició la visita de idolatrías para “la corrección de pecados públicos, vida y costumbres”<sup>37</sup> con el equipo integrado por: Juan Sarmiento de Vivero, visitador general de idolatría y Carlos de Mendoza, intérprete y fiscal eclesiástico de las visitas ordinarias. El

---

<sup>37</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Visitas de hechicerías e idolatrías. Leg. III. 13. 1661: 5

discurso de introducción buscaba convencer a la acusada para que acepte su culpa y sus pecados, de modo que sean perdonados inmediatamente, porque el visitador tenía como misión “la salvación de las almas de sus fieles”. El texto introductorio dice lo siguiente:

Se exortó a la susodicha encargándole la consciencia, y poniéndole por delante el temor de Dios y bien de su alma en confesar su culpa si la ha cometido en creer en supersticiones, y echisos, y en idolatrías, en algunas guacas, haciendoles sacrificios, negando a su divina Magestad la adoración que por verdadero Dios se le debe, y que sin temor del castigo diga la verdad que el dicho Señor visitador no viene tanto a castigar quanto a perdonar a los que piden misericordia, con arrepentimiento y dolor de haver ofendido a su divina magestad, y propósito de enmienda.<sup>38</sup>

Luego de esta introducción, se planteó la primera pregunta ¿es echisera, o idolatra, haciendo sacrificios a algunos serros o guacas?<sup>39</sup>, la respuesta fue negativa, a pesar de haber hecho el juramento, Magdalena sabía que sería castigada, porque como se ha podido ver, la presencia de los visitadores en esta parte del Arzobispado data desde el siglo XVI, por lo que ella sabía la manera de actuar de estos representantes de la iglesia.

Manifestó al juez que no era hechicera, y que seguramente la acusan porque es “partera”, curaba a las mujeres “preñadas” con “mais molido blanco”<sup>40</sup>. Sabía que la respuesta de esta pregunta convertiría a más mujeres en sospechosas por haber solicitado los trabajos de Magdalena, en consecuencia también serían llamadas a dar testimonio, lo que significaría algunos problemas para esta acusada. Por ello, cuando el visitador le preguntó ¿A quiénes has parteado? Señaló que todas sus pacientes habían muerto y que sólo una estaba viva, la india Ysabel Maivas.

Magdalena se niega a cooperar con el equipo de la Visita, ante esta situación Sarmiento de Vivero la exhorta a que “mirasse por su alma que abia costado mucho a su divina magestad y que la abia criado para el sielo”.<sup>41</sup> Por ello, accedió a contar toda la verdad en esta materia, aseveró que ella era hechicera porque “al serro sunivilca, a echo sacrificios, idolatrado en el, que es el que esta ensima del pueblo”<sup>42</sup>.

Estos sacrificios los hacía con “sango de mais blanco teniéndolo en la mano, de noche soplabá hacia el dicho serro sunivilca desde su casa”. Diciendo: “Sunivilca dadme salud y por esso os ofresco esto” (f. 3). Estos “hechisos” los aprendió de María Otko, india ya fallecida y, los realizaba hace más de un año debido a que “creio que el dicho serro era

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*

<sup>40</sup> *Ibíd.*

<sup>41</sup> *Ibíd.*

<sup>42</sup> *Ibíd.*

poderoso para darle salud” (f. 3). Aclaró que esos “hechisos” los hacía sola y que no conocía a más personas que fueran “hechiceras”.

Más tarde, la acusada tenía que reafirmar todo lo que había dicho el primer día de su interrogatorio. Entonces, declaró que no se llama Magdalena Sacha Carva, sino Catarina Sacha Carva; para corroborar lo que la acusada decía, el visitador mandó traer a cuatro testigos. El primero, Sebastián Capcha Pongo, señaló que la india se llamaba Catarina, pero cuando el visitador le recordó que había jurado en nombre de Dios, confesó que Magdalena le había convencido para que dijese que se llamaba Catarina.

Luego, el visitador, para “mas averiguar la malisia” (f. 3r) de Magdalena solicitó a otro testigo, Juan Pingollo Camachico, le preguntaron ¿Cómo se llamaba aquella india que estaba allí? Luego de ver el rostro de la mujer, dijo que se llamaba Magdalena Sacha Carva; ella al escucharlo negó que se llamara así. La misma pregunta le planteó a Bartolomé Ucares que contestó lo mismo. Finalmente, declaró el cacique del pueblo, Francisco de Cárdenas<sup>43</sup>, quien confirmó que era Magdalena y no Catarina la mujer que veía a lo lejos. Con estos testimonios, el visitador y el juez quedaron convencidos de la astuta estrategia de la acusada para zafar de la “justicia” eclesiástica.

El proceso a Magdalena fue rápido porque al día siguiente fue sentenciada no sólo por “ydolatra y echisera” sino de “fraude y engaño con que prosedio en su declaración mudándose de nombre”<sup>44</sup>, la sentencia fue:

[...] corosa en la cabeza, cruz perpetua en el cuello por todos los días de su vida y a sinquenta asotes sobre una bestia de enjalma, paseada por las calles publicas deste dicho pueblo con vos de pregonero que publique su delicto; y a un año de destierro, al pueblo de San Juan de Quisque, y que en el dicho pueblo donde tuviera asistencia, acuda todos los días de su vida la doctrina con los muchachos de ella (f. 5).

Horas más tarde cumplía con su condena, el notario la describe de la siguiente manera:

salió, sobre una bestia de enjalma; desnuda de espaldas, corosa en la cabeza, cruz en el cuello con verdugo el qual publicaba su delito; y se executo la pena corporal en la suso dicha de sinquenta asotes, con ausilio de los alcaldes deste dicho pueblo que asistieron a la punición, para el destierro se entrego a la dicha Magdalena Sacha Carva al reverendo padre Francisco Cristoval de Paredes su cura (f. 5).

Y, en el lugar donde Magdalena realizaba sus rituales de “hechicería”, el cerro Sunivilca, se mandó a colocar una “cruz grande” y se cambió el nombre de Sunivilca por el de “paraje del Santissimo sacramento” (f. 5)<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*

<sup>44</sup> *Ibíd.*

El día en el que Magdalena Sacha Carva cumplía su condena, el visitador ordenaba que la india Magdalena Cusituna presentara su declaración por haber sido acusada de “hechicera e idolatra”. Magdalena Cusituna, natural de San Gerónimo de Tupe, acudió al llamado para que se dé inicio a su proceso, con la presencia del cura de la doctrina, Fray Cristóbal de Paredes y del interprete, Carlos de Mendoza.

Al igual que Magdalena Sacha Carva, negó ser hechicera, y que “le habían levantado testimonio” (f. 6). Cuando lo negó por segunda vez, enseguida le recordaron que había jurado por el “bien de su alma”, por lo cual aceptó decir la verdad sobre sus pecados, y señaló:

que es verdad, que ha curado algunos enfermos como son mujeres de parto, iéndoles a partear para lo qual la han mingado, con sebo de llama y mais blanco sobándolas, con lo referido, y que después de haberlas sobado, a las dichas preñadas, lo echaba a las corrientes de los arroyos (f. 8)

Declaró que aprendió este oficio de su difunto padre, Bartolomé Caja, y que por la salud de los enfermos realizaba sacrificios, desde su casa o de las parturientas, al cerro Sunivilca, que se encuentra “encima deste dicho pueblo” (f. 8), dijo que “le ofrecía sango de mais blanco, y sangre de ovejas; por la salud de los dichos enfermos” (ibídem). Y, le decía “íala, camagní y, samagnipai, iana palla guay, que quiere desir Señor criador, que me das vida auidame, y resibe esto, caita ofresi qui”.<sup>46</sup>.

Señaló que estos sacrificios al cerro Sunivilca, los hacía hace diez años para que “le diera de comer”, que no creía que el cerro fuera poderoso, sino que sólo lo hacía para “que le diese de comer”. Y, para finalizar su declaración señaló “que la carne y sango que había los dichos sacrificios, la comía y daba comer a los enfermos como cosa bendita” (f. 8v).

Los sacrificios a los cerros o apus para que no les falte alimentos o al menos para que tengan algo que comer es algo repetitivo entre los diferentes grupos o individuos que fueron acusados y juzgados por idólatras y/o hechiceros desde el siglo XVI, como se puede observar en la oración que Duviols transcribe:

o viracocha tisci viracochaya hualparillac camacchurac caihurin pachapimi  
chuchun upiachun nispa churascay quicta camascay quicta micuymi yachachun pazara  
imay mara micun cancachun discayque tacamachic micachic mana muchun campac mana  
muchuspacanta ññucampac amaca cachuncho amachupi casilla huacay chamuy

En la traducción dice:

---

<sup>45</sup> Luis Millones indica que “cada ciudad tenía un cerro tutelar que actuaba como ‘dueño’ de la naturaleza circundante. En algunos casos, el cerro podía extender sus dominios más allá de los pueblos vecinos, convirtiendo en servidores suyos a las montañas que los rodeaban” (2014: 17)

<sup>46</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Visitas de hechicerías e idolatrías. Leg. III. 13. 1661: 8

¡Oh, Hacedor! Señor de los fines del mundo, misericordioso que das ser a las cosas, y en este mundo hiciste los hombres (para) que comiesen y bebiesen, acrecéntales las comidas y frutos de la tierra; y las papas y todas las demás comidas que criaste, multiplícalas, para que no padezcan hambre ni trabajo, para que todos se crien, no hiele ni granice; guárdalos en paz y en salvo.<sup>47</sup>

El temor a estas mujeres lo podía sentir hasta el cura del pueblo, como se puede observar en esta causa. Pues, como lo apunta el notario Lorenzo Villaleyes, el padre Cristóbal de paredes pidió no ser involucrado más con el caso al terminar la diligencia, y dice:

Al terminar la diligencia como a las cuatro de la tarde, el padre se levantó de la silla en que estaba sentado, despidiéndose del dicho señor visitador, el dicho Padre lector fray Cristoval de Paredes, que abia otras dos declaraciones que resebir de dos indias presas por echiseras, el dicho Padre le respondió al dicho señor visitador que por amor de Dios no lo metiese en aquello porque no le diesen bocado con que se fue a su casa (f. 8v).

La condena de Magdalena Cusi Tuna no fue tan dura como la de Magdalena Sacha Carva, pero tenía que “llevar cruz perpetua en el cuello y un año de destierro al pueblo de San Juan de Quisque anejo desta dicha doctrina y la adocrinen los padres curas” (f. 8v)

Ese año, se lleva a cabo el juicio contra la india María Sisa Chumbi, de 50 años de edad, iletrada, casada con Juan Mercado del Ayllu de Ayza (f. 11) presa por estar acusada de ser hechicera e idólatra. María Sisa negó los cargos que se le imputaban señalando, una y otra vez que no era hechicera ni idólatra. Por lo cual, el notario pasó a decir lo siguiente:

porque no ay mas indicios ni ynformacion que la denunsacion de la dicha memoria que con la experiencia an verificado todas las que an dado a su merced sin que aya errado alguna para hazer diligencia con la susodicha Maria Sisa Chumbi en orden a que por bien y encargándole la sentencia diga su culpa si la a cometido en ser hechicera ydolatra mingadora.<sup>48</sup>

De esta manera se mandó a suspender la diligencia. No sabremos si el proceso continuó, si Juana Sisa fue condenada o absuelta porque el expediente está incompleto.

### **3.2.2. San Gerónimo de Omas: Los casos de Francisca Maivai, Francisca Yanac y María Guanai**

El Visitador de idolatrías Juan Sarmiento de Vivero leyó el edicto general el 12 de setiembre de 1660, después de recibir información que la india Francisca Maivai era “gran hechicera”, fue hasta el ayllu donde vivía la acusada para apresarla y llevarla a la cárcel mientras durara su juicio.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Pierre Duviols, *Ibíd.*, . 41.

<sup>48</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Visitas de hechicerías e idolatrías. Leg. III. 13. 1661: 11

<sup>49</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Visitas de hechicerías e idolatrías. Leg. III, 4, 1660.

Así, el día 22 del mismo mes, el visitador llegó al ayllu de Tamara a las ocho de la noche, acompañado del indio Pedro García y del fiscal de visitas, Carlos Mendoza. Inmediatamente comenzaron a buscar a la acusada, y los hechos fueron narrados de la siguiente manera:

[...] abiendo llegado a su casa que esta ser[r]ada y disiendo al dicho yndio Garcia que llamase y lo yso tocando a la puerta y se adentro le preguntaron que quieren y yo le digo que preguntase por la dicha Francisca Mayguay y disiendole yo soy compadre. Y mi comadre respondió la mesma bos que no estaba ay que estava en la otra banda con lo qual mande al dicho Pedro Garcia que fuese a buscar candela quedándome yo y el dicho Don Carlos de Mendoca guardándole en la puerta y abiendo traido candela el dicho Pedro Garcia ensendio un mechon de pag[j]a entre en la casa y alle a la dicha Francisca Mayguay en la cama echada con su marido y abiendola aprehendido ser[r]e la puerta de su casa para pasar la noche poniéndome de la puerta de adentro en la puerta y por la parte de afuera a los dichos Carlos y a Pedro García y por la mañana veinte y quatro del dicho mes sali del dicho pueblo a las seis de la mañana trayendo presa a la dicha Francisca Mayguay al pueblo de Omas (f. 2v).

Francisca Mayvai fue tomada presa y trasladada a San Gerónimo de Omas; el 24 de setiembre la pusieron en aislamiento en la cárcel del pueblo, a cargo de Carlos Mendoza. El 28 de setiembre de 1660, Juan Pablo de Osores es nombrado como su defensor, y esperó en la cárcel hasta que comenzó su juicio, el 1° de octubre. Al igual que en todos los juicios, se inició con un discurso amistoso, que decía lo siguiente:

[...] que el señor visitador no se espantará de que como mujer frágil, e incapas, engañada del Demonio, aia caído en semejantes culpas y que sin temor del castigo diga la verdad, y pida misericordia y que su merced como padre viene a usar de ella con los que la piden, y no del castigo (f. 3v).

Como mujer frágil e incapaz había sido engañada por el Demonio; por eso, entre lágrimas confesaba que era hechicera, que “quando truena, para que aia buenos aguaseros, y sea buen año de agua, echa al aire, ofresiendoles a los truenos, chicha y sango de mais morado, y que esto hace a los primeros truenos” (f. 4).

Le decía al trueno “tú eres mi señor *Santiago* esto te ofresco porque no me aporreis, y me deis agua porque me das mais y papas aumentando las sementeras” (f. 4 y 5v). Hacía el sacrificio hace más de 10 años, una vez al año. Confesó que tenía fe en el poder del cerro “Cotoni” que estaba ubicado en el camino que va del pueblo de San Gerónimo de Pilas porque sus abuelos eran sus antiguos adoradores. Esta devoción era para que “le de buenas sementeras de mais y papas” (f. 4)

Declaró que en la la visita anterior, realizada por el Fray Alvaro de Lugones, Francisca se escapó a Lima para no ser detenida debido a una denuncia que le habían hecho por haber “mingado a Francisca Elena, madre de la segunda persona del

repartimiento, para sobarle la barriga a su hija que estaba preñada, la mingo para enderezarle la criatura” (f. 5).

En medio de la confesión, el visitador le recuerda que tenía fama de hechicera por “dar vevedizo para matar a la gente, y que a muerto a tres personas” (f. 5); ella niega esta acusación en su contra. Seguidamente, el visitador le pregunta ¿qué venenos usa para matar gente? Francisca contesta inteligentemente que “no sabía de echisos, ni venenos para matar gentes” (f. 5v).

Para terminar esta parte del juicio, le pidieron que diera nombres de otras personas que sean hechiceros, contestó que “no conoce ningún echisero” (f. 5v). Aparentemente, estas respuestas hacían de Francisca Maivai una mujer acusada injustamente. Sin embargo, los jueces, no se quedaron contentos con esta primera parte del interrogatorio. Para lograr que Francisca hable, hacen desfilar una serie de testigos, cuyas repuestas, poco a poco, irán marcando su destino de esta mujer.

Al siguiente día, un indio que también se encontraba en la cárcel acusado de hechicería e idolatría, Pedro de Villasiga de 65 años de edad, acusó a Francisca Maivai o Maiguay de ser “gran hechicera” y que la había visto en el pueblo hace un año, en el “tiempo de los higos”. Señaló que:

[...] la noche del dicho que el dicho visitador ordinario que fue en beynte y vno del mes de setiembre de este presente año fecho a dormir a la casa de Diego cantor de este dicho pueblo y que su mujer del dicho cantor que la llamara Doña, que no sabe su nombre propio le dixo a este declarante que se avia encontrado con Francisca mayguay en una esquina y que le avia preguntado que si [ilegible] Porque la avia visto con vn mate de higos en las manos y la dicha Francisca mabay le respondió que no se yba porque dicha Francisca Yanac madre del segunda persona Don Juan Bautista Paullo la atajaba también aquella noche y preguntándole que parece que la avia atajado la dicha doña Francisca Yanac, le respondió la dicha Francisca Maybay que para adorar su guaca de la dicha doña Francisca Yanac y la dicha doña le dixo a este declarante ay dios ni la cogiera a esta el visitador [...] (f. 7)

Como se puede apreciar, no sólo acusa a Francisca Maivai, sino que con esta declaración aparece el nombre de otra mujer, Francisca Yanac, madre de la *Segunda persona* del pueblo, que como he señalado anteriormente, era la segunda persona más poderosa después del curaca.

Ese mismo día, el visitador mandó a declarar a la mujer del cantor, llamada Juana Colqui, india de 30 años de edad que dijo que conocía a Pedro Villanga, a “Maiguay” y a “Francisca Yanac”, que todos eran del pueblo de San Pedro de Pilas, afirmó que:

Todo el pueblo dice que es echisera la dicha Francisca Ianac y que mata con veneno, y que doña Lorenza, mujer de Bernabé Quispi Tupa, delante de mucha gente a gritos, le dixo a la dixa Francisca Iana que era vna echisera, voladora, y que la matara con sus echisos (f. 9).

Añadió que el hijo de Francisca Yanac, Juan Bautista Paullo, segunda persona, le había advertido a su madre de lo que le podía pasar si el visitador descubriera sus actos, y que además, había advertido a los pobladores “que ninguno condenara a otro, y que en pasando el señor visitador los que condenaban a otros verían en lo que abian de deparar” (p. 9).

El 4 de octubre declaró Luis Paullo, de 28 años de edad “indio principal y natural de este pueblo”, manifestó que María Salomé, nuera de Francisca Yanac, le había dicho que:

[...] luego que viene el corregidor, viene del pueblo de Pilas, la mujer del carpintero, Francisca Maivai y se ensierra a las dos juntas, mi suegra, y la dicha Francisca Maivai, en el aposento donde duerme la dicha Francisca Ianac, mi suegra, y están enserradas de noche, y de día, y una bes trujo un cui, con su hijo, la dicha Francisca Maivai, y no sé lo que hizo este cui, ni su hijo, porque no lo bimos mas (f. 10- 10v).

Seguidamente declaró María Salomé, india de 25 años de edad, mujer de Pedro Paullu, hijo de Francisca Yanac. Al principio dijo que no le había dicho nada a Luis Paullo; sin embargo, cuando el visitador le recordó que “mierase que avia hecho juramento” (11v), declaró que era verdad y, que Francisca Maivai “es echisera y lo sabía toda la gente y que de ello tiene gran fama” (f. 12).

El 5 de octubre dio su testimonio Lorenza Choqui, natural del ayllu de Acos, casada con Bernabé Quispi Tupa porque Juana Colqui la nombró en medio de su declaración, diciendo que había “tratado públicamente de echisera a Francisca Ianac” (12v). Ella contó su versión de los hechos, dijo que se peleó con Francisca Yanac porque su marido había discutido con el hijo de Francisca Yanac, Juan Baptista Paullo. Afirmó que todo el pueblo de Omas y de Pilas sabía que Francisca Ianac era hechicera., y que a ella le había contado Francisca Guanai.

Ese día declaró Bernabé Quispi Tupa, indio natural del Cusco, dijo:

[...] que es publico y notorio, que la dicha Francisca Ianac es echisera, porque todo el pueblo está escandalizado de la dicha Francisca Ianac, porque de ordinario tiene en su casa una india llamada Francisca Maivai, que es del pueblo de Pilas, que tiene fama de grande echisera (f. 14).

A él se lo contó Juan Taco, quien falleció luego de sufrir una penosa enfermedad, y que Francisca Yanac “lo tenía echisado porque abian reñido sobre una chacara y que a su madre le abia querido echisar la dicha Francisca Maivai, porque le echo unos echisos en su casa, de sebo, y onas cosas, que no se acuerda” (ff. 14v- 15).

El 06 de octubre Pedro Chumbe rindió su manifestación porque fue mencionado por Bernabé Quispi Tupia, “en razón de que sabía que Francisca Yanac tenía en una

quebrada un mocadero” (f. 15v); además, dijo que la hija de Francisca Yanac le había dicho que “su madre estaba toda la noche haciendo bellaquerías de hechisos y que si fuera otra la acusara” (f. 16v). Y que:

[...] hace dos años paso la dicha Juana camino para Lima, llorando porque su madre la dicha Francisca Yanac, cuando se quería casar la dicha Juana con vn moso llamado Francisco Asencio, la dicha Francisca Yanac avia asotado a la dicha Juana y ella llevo llorando a este declarante y se lo contó pidiéndole que la encomendase a Dios porque quiso no volvería mas como no volvió porque murió en la ciudad de Lima (f. 16v).

Indicó que conocía a Francisca Maivai porque estaba casada con el carpintero cojo del pueblo. Además:

[...] oydo decir que Francisca Yanac riñó con su hijo el escribano de este pueblo llamado don Juan Paullo y lo cogio de los cabellos y de ello lo arastro y el dicho Don Juan Paullo le dijo a la dicha su madre Francisca Yanac que era vna echisera y por esto lo asotaron al dicho Juan Paullo (f. 17).

Luego de escuchar estas declaraciones, ese mismo día, 06 de octubre, Sarmiento de Vivero mandó llamar a Francisca Maybay, que todavía se encontraba presa en la cárcel del pueblo. Nuevamente, el visitador le preguntó si era hechicera, y ella contestó que no lo era. Se le hizo la misma pregunta una y otra vez, y la respuesta seguía siendo la misma, hasta que se optó por otro método más drástico para que la “verdad” salga de la boca de Francisca Maivai. Se procedió a torturarla, acción que fue amarrada de la siguiente manera:

[...] mandó a poner a cuestión de tormento y la protestaba de qualquier daño, que del le viniere y mandándole a atar los molledos<sup>50</sup> con un cordel, y apretándola, el que hacia de verdugo, que era un negro, y poniendole, una tabla, entre la espalda, y dichos molledos, y echada sobre la tabla= dijo que no le dieran tormento que ella diría la verdad (f. 18).

Después de pasar por los tormentos físicos, Francisca decidió hablar, y lo primero que hizo fue acusar a Francisca Yanac; confesó que ésta era hechicera y lo sabe porque “los ha visto hacer por sus ojos”. Cuando le preguntaron ¿Qué hechizos sabía hacer Francisca Yanac? Contestó que “con sebo de llama le ha visto hacer unas bolitas y con un poco de mais molido desecho en agua, y chicha, echado todo esto en la candela, y que este sacrificio lo hacía porque vivieran sus hijos” (f. 18).

Los sacrificios eran para el cerro Mayguaca, y los hacían en la casa de Francisca Yanac, diciendo “Mayguaca dame mas vida” (f. 18v); que:

Francisca Yanac es gran echisera, y que ase echisos para que los corregidores y viracochas no la agravien, con el sebo de llama, chicha, y mais molido con agua, y con una ierba”, a los cuyes lo degollaban, y que la sangre la echaban en la candela, todos los

---

<sup>50</sup> Real Academia de la Lengua. Parte carnosa y redonda de un miembro, especialmente la de los brazos, muslos y pantorrillas. Revisado en: <http://lema.rae.es/drae/?val=molledo>

sacrificios eran para el cerro Mayguaca Coto, que se ve desde la casa de Francisca Ianac (Ibíd.).

Le preguntaron ¿Cómo se llamaba el mocadero que tiene Francisca Ianac? respondió que se llamaba Suiu Rumni, que estaba en la quebrada que se llama de Quircái Urco que “está al frente de la chacara de la dicha Francisca Ianac” (18v). Indicó fue dos veces a hacer sacrificios “que le echaban chicha y mais molido, echándolo al aire junto a la dicha piedra y hablando con ella le desían que resibiese aquello, para que les diese buena cosecha” (f. 19). Además, señaló que Francisca Yanac mataba “con hierba chilca molida, y echada en locro, y en bebida, que la dicha Francisca Ianac sabe hacer esso mui bien” (19v).

El 8 de octubre se emitió un *Auto de idolatría y hechicería* para apresar a Francisca Ianac, india de 60 años de edad, también conocida como Francisca Elena. Este trabajo estuvo a cargo de Julio Joseph, alcalde ordinario y Carlos Mendoza. Al siguiente día se recibe su declaración, con asistencia de su defensor Juan Pablo de Osore, manifestó que “no es echisera, ni idolatra” (f. 30). El visitador, al ver que se negaba a confesar, mandó a carear a las dos mujeres. En este sentido trajo a Francisca Maivai, quien volvió a repetir todo lo que había confesado después de ser torturada.

Luego de las declaraciones de Francisca Maivai, Francisca Yanac confesó que había hecho “echisos”, pero sus respuesta siempre fueron incriminando a otra procesada. Dijo que había “mingado a Francisca Maivai por la vida de su ierno Don Carlos Paullo, que estaba entonces enfermo” (f. 30). Sobre los sacrificios expresó que: “Francisca Maivai trujo el cui, por un real qve le dio por el, y que la dicha Francisca Maivai, hizo el sacrificio del cui en su casa, y que ella se salio fuera, mientras lo hacia” (Ibídem)

Al escuchar las palabras acusatorias, Francisca Maivai indicó que “es mentira que no salio fuera de la dicha casa porque juntas hisieron el dicho sacrificio” (f. 33). Así, luego del careo, terminó el día y el visitador mandó a las dos mujeres a sus respectivas celdas hasta el siguiente día.

El 10 de octubre, los testigos volvieron a dar sus testimonios, todos ratificaron sus respuestas, nuevamente se comenzó con el careo de las procesadas. Francisca Yanac volvía a negar las acusaciones que le hacía Francisca Maivai.

En este mismo proceso salía a luz otro delito, el de idolatrías, Francisca Yanac era acusada de idólatra. El 17 de octubre, Francisca Maivai le dijo al visitador que Francisca Yanac “fue a un cerro llamado Caunos Urco, a ofrecer desde allí, al serro llamado Cotuni

papas cosidas, chicha, mais molido blanco, diciéndole en su lengua, Cotoni, resebi desto, que os ofresco, para que me deis mais y semillas” (f. 42).

Se llamaron a nuevos testigos, Juana Clara que había sido mencionada por Juana Conua, señaló que en la fiesta de todos los Santos, hace más de un año, “vido que en la casa de la dicha Francisca Maivai abia candela encendida, y salía mucho vmo, y llegándose a la dicha casa olio el humo, a sebo de llama, mais” (f. 44), que no llegó a ver de lo que se trataba porque “le dio miedo”.

El 21 de octubre declaró Francisca Colqui, india de 30 años, dijo que conocía a Francisca Yanac y a Francisca Maivai porque son del pueblo de San Pedro de Pilas y de San Gerónimo de Omas. Añadió que:

[...]fue desde el pueblo de Cañete a Porococha; en busca de un indio llamado Pedro Macai porque en el dicho pueblo de Cañete, un natural del dicho pueblo de Porococha le dijo al dicho hermano de esta declarante, el qual se llama Alonso Chauca, viéndolo enfermo de unos bultos en la garganta, que fuese al dicho pueblo de Porococha en busca del dicho indio Pedro Macoi que sabía curar y que abiendo ido el dicho Alonso Chauca onde estaba el dicho Pedro Macoi para que lo curase, assi como lo vido, le dixo, que Francisca Ianac, le abia echo mal en chicha, que para que la abia bebido, murió en este dicho Pueblo de Omas el dicho Alonso Chauca, llagado la garganta y llena de tolondones, y renegrido, y mui flaco (f. 45v – 46).

Ese mismo día, Juana Chauca, dijo que:

[...]su marido de esta declarante tuvo pendencia con Juan Baptista, hijo de Francisca Ianac, se yba enflaqueciendo, y se le quito la gana del comer sin tener calentura, y estando, enfermo el dicho su marido, un indio del pueblo de Quinches, y asi que vio al dicho enfermo le dixo que no era enfermedad natural, sino que le abian echo echisos y que si lo quería ver destapasse de vn rincón vna piedra que esta allí y sacaron dos pedasos de sebo con cabellos y senisa, y que el dicho sebo estaba pasado con el hicho revueltos dichos pedasos de sebo en tres trapos, y que de ai a un mes se murió el dicho su marido y ella también estuvo enferma, y que le habían dicho que le habían hecho para que los dos mueran. (47v-48)

Luego de recibir todas estas declaraciones, el visitador general de idolatrías y todo su equipo, encontraron culpables a las procesadas, y determinaron las siguientes condenas:

[...] a la dicha Francisca Mayguay la condeno a corosa en la cabeza, cruz perpetua al cuello y por aver confesado constantemente vsando de misericordia le remito 50 asotes y asi mesmo a sinco años de destierro a la casa de Sancta Crus de la ciudad de Lima que salga sobre una vestia de albarda por las calles publicas de este pueblo”

[...] a la dicha Francisca Yanac y por otro nombre Francisca Elena la condenó a corosa en la cabeza, cruz perpetua al cuello a sinquenta asotes sobre vna bestia de albarda desnudas las espaldas con vos de pregonero que publique su delito paseada por las calles publicas de este pueblo y a sinco años de destierro a la dicha casa de Sancta cruz del cercado por negativa y perjura y por otras causas (f. 67)

[...] para que en dicha casa tengan educación de nuestra Sancta Fe Catolica y le sirva de escarmiento de otros= y pena de que si quebrantaren el dicho destierro se sien asotes a cada vna y a seis años de destierro a la dicha casa” (f. 67v).

A pesar de que Francisca Maivai fue condenada en el juicio anterior, se la encuentra siguiendo otro por los mismos delitos. Esta vez es en el proceso que se le sigue a Francisca Guanai<sup>51</sup>, iniciado el 20 de octubre de 1660, luego que el Edicto general fuera leído el 12 de setiembre. Francisca Guanai declaró que no es hechicera porque si lo fuera ya hubiese curado a su esposo enfermo, a quien sólo lo había tratado con “sangrías, y la ierua chinchimali”.<sup>52</sup> Señaló que Francisca Maivai tenía fama de hechicera porque “la an paseado dos beses, la una fue por mandado del padre fray Francisco Lopes, siendo cura de esta dotrina, y la otra por el padre visitador fray Alvaro de Lugares” (2v). Y agregó “que no conocía más hechiceros, que a Francisca Ianac, porque toda la gente dixo después que murió Don Juan Taco, que la dicha Francisca Ianac lo abia muerto con veneno” (f. 3)

El 27 de octubre declaró Francisca Maivai, confirmó que fue castigada dos veces por “mingadora” (f. 4). Cuando le preguntaron si conocía a Francisca Guanai, dijo que sí, “que era su comadre”. Luego señaló que se llamaba Inés Maivai Chumbi, que no era hechicera y “que ahora ante años, mingo, y que por eso la castigaron, que la condenó vna india llamada Juana Aico del pueblo de Pilas, del aillo de Guacua, que tenia mala amistad con el marido de esta declarante” (Ibíd.: 4v).

### **3.2.3. San Cristobal de Huañec: el caso de María Culqui y María Choqui**

El 01 de junio de 1660, el visitador general de idolatrías, Juan Sarmiento de Vivero informa al arzobispo Pedro de Villagómez que el pueblo de San Cristóbal de Huañec se encontraba, prácticamente despoblado porque la gente había huido al saber que el visitador estaba en camino, preferían vivir en las zonas más frías del corregimiento antes que ser sometidos por los curas. De esta manera, el visitador narra lo siguiente:

su mersed esta informado de que en los iguaicos y quebradas de la puna y paraje de pariacaca ai muchos indios ante conocer su feligresía en ningún tiempo del año a oir misa confesarse ni acudir a dotrina y esto a sido en algunos Por tiempo de veinte años criando sus hijos en los dichos guaicos y punas sin dotrina ni educación de nuestra fe católica y aun sin bautizarlos en que su mersed las perconas que en esto tienen ciencia le an encargado la conciencia por que los tales indios retirados son tenidos con notoriedad por hechiseron y idolatras y ocurriendo al remedio en lo posible de las almas de los tales confiando en el buen selo cristiandad y diligencia de Antonio domingues le dava y dio comisión la que de derecho se requiere para que en compañía de don Diego Bartolome fiscal y de don Carlos baya a la dicha puna y registro todos esos iguaicos y quebradas y prenda a todos los indios y yndias viejos y mocos y muchachos de poca o mucha edad y en particular a todos los indios o yndias de este dicho pueblo se an ausentado y Retirado de miedo de la visita que

---

<sup>51</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Visitas de hechicerías e idolatrías. Leg. 4, 23, 1660

<sup>52</sup> Ibíd..

para ello y lo anexo y concerniente y para levantar bara de justicia eclesiástica en todas las partes de este arcobispado y invocar el auxilio del braco seglar en los casos.<sup>53</sup>

Luego hacer la denuncia, lee el *Edicto general* el 03 de junio en la iglesia del pueblo. El día 14 debía declarar María Culqui, india de 40 años de edad, natural del ayllu Collana. Se le acusaba de “que con cabellos de hombres y mujeres y cebo de llama haze hechisos para mover voluntades a amor desonesto”<sup>54</sup>

En este proceso participan Juan de Noblegas y Diego Bartolomé como intérpretes. Ante la pregunta de si es hechicera, ella contestó que no lo era, y “el que lo haya dicho que se lo diga en su cara” (f. 2). El visitador le manifestó que la habían acusado de que “con cabellos de los hombres y mujeres haría hechisos y con sebo de llama para que los hombres quisieran a las mujeres y las mujeres a los hombres” (Ibídem). María negó la acusación, pero dijo que la india Opa Asto “le dixo que su hija Francisca Encarnación estando mala se la curaría y que le dixo que la había hecho mal” (Ibídem). Con esa declaración se mandó a suspender la diligencia.

Unas horas más tarde, María Colqui, pide audiencia para que diga la verdad, y señaló que:

[...]dixo que Opa Asto le dixo a esta declarante que le diese a su hija Francisca de la Encarnación que no anduviese con Marcos porque era yndio casado y que no fuese tonta y que hiziese lo que ella le mandaba y que esta declarante le dixo que auia de hazer para que el dicho Marcos la dejara a la dicha su hija porque la aporriaba el dichi indio Marcos que estaba borracho de zelos de cierta persona y que ella quería que se casase y que la dicha Opa Asto le dixo a esta declarante que no fuera tonta y que estudiase lo que enseñaría y que le pidió sebo de llama y coca y que le dio lo que auia pedido y que el sebo y coca la rebovio con agua y lo quemo en la candela para que el dicho Marcos la aboresiese a la dicha su hija y que esto fue en vna callana y esto es lo que a hecho (f. 2v).

El día 16, dijo que quería declarar nuevamente, y añadió que:

[...] que una india llamada María Choqui de este pueblo del ayllu de Guañec le dixo que le enseñaría a hazer hechisos para que sus ganados, sus chacaras de mais y demás hazienda fuera a mas y que por ello le pagase vn patacon por el trabajo que ella haría los dichos hechisos y que le dio el peso y le dixo que la dicha Maria Choqui a esta declarante que buscase vn poco de sebo de llama, coca y vn porongo de chicha y, esta declarante le dixo que a donde auia de hallar el sebo de llama y coca que si la gente se lo bis buscar le le dirían para que lo buscaba” (f.3)

Además,

dixo que la dicha Maria Choqui trujo coca, sebo y chicha con medio real que esta declarante le dio y le hizo quebrar vna olla y en vn tiesto de la dicha olla puso vn envoltorio de la dicha coca y sebo y oto puso sobre vna piedra llana que tiene la dicha Maria Choqui en la dicha piedra rayo con plata y hecho chicha en ambos bultos diciendo en lengua materna ‘dueños de los mayses, de los ganados y de todos dadle a esta aumento de chacaras por medio de estos hechisos (Ibíd)

<sup>53</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Visitas de hechicerías e idolatrías. Leg. IV, 22

<sup>54</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Visitas de hechicerías e idolatrías. Leg. III, 18: 1

Señaló que María Choqui hablaba con los “antiguos dueños de las tierras” (f. 3v); y, que le había dicho “este año aprended esto que con ello estareis muy rica y a mi me da de comer” (f. 3v). Ella había creído en las palabras de María Choqui por eso hizo las “hechicerías”; indicó “que el Diablo le auia engañado para que lo creyera” (f. 3v). También confesó, que Maria Choqui “le dixo que le haría echar para que su hija no fuera floja para que supiera hilar y tuviera ropa” (f. 3v).

Declaró que para que tenga abundante maíz en sus chacras ella “sacrificaba, en medio de las chacaras vn cuy enserado quando las sembraban” (f. 4), que “tenía una piedra llana en que haze los hechisos y que también tiene mollo y chaquiras”. Le preguntaron si conocía más hechiceros, dijo que “vna india llamada Paqua, que ella y su marido saben de hechisos; además que Juan Candela y que su padre también lo era por eso salía siempre de alcalde y Francisca Ticlla del ayllu de Chaquan, que Francisca, que un indio es echisero” (f. 4).

Más tarde, María Choqui india que había sido acusada por María Culqui, dijo que no era hechicera ni que adora guacas, y que:

solo adora a nuestro señor y que es pobre que si fuera hechicera por serlo tuviera mucha ropa y que siempre a estado al lado de Fray Thomas y que a confesado y comulgado que los antiguos vsaban de eso que los de ahora solo tratan de encomendarse a Dios (f. 5).

Las dos mujeres se vieron enfrascadas en acusaciones mutuas. María Culqui dijo que todo lo que tiene dicho “se lo dira en su cara a la dicha María Choqui” (6v). En el careo María Choqui “dixo que se quería volver a Dios y que quiere decir lo que sabe” (f. 7), entonces contó que:

[...] abia hecho hechisos con vna yndia llamada María de este dicho pueblo del ayllu Guañec y con María Mayguay auia hecho hechisos con sebo de llama hizo vna bola con espinas y lo hecho en la candela [...] que la dicha María Maguay le dixo que con aquello tendría vestidos y de comer (f. 7).

Agregó que:

[...]con Vía María cogio vna auja de botonero y la entro por el posadero de vna quenta y poniéndola en la lliclla y afirmando en ella con fuerza la quebró en dos pedasos y entonces le dixo a esta declarante que tendría vestidos. (f. 7).

Todos los sacrificios los había hecho en la casa de María Maybay y Vía María. Como nos podemos dar cuenta, acá aparece nuevamente el apellido Maivai, Mayguay o Maybay, no sé si es la misma mujer que fue condenada el 21 de octubre en el pueblo de Omas o es otra con el mismo apellido.

### 3.2.4. San Pedro de Pilas: el caso de Juana Conua y Juana Ayco

El 21 de setiembre de 1660, el indio Pedro Villanga de 65 años de edad, natural de San Pedro de Pilas, del ayllu de Guacua, con asistencia del padre Fray Fernando de Vera, dijo que Juana Conua era hechicera, quien había huido cuando el padre Fray Alvaro de Lugares visitó el pueblo, y que la mujer del carpintero, Juana Maivai también era hechicera.

El 14 de octubre declaró Juana Conua y negó los cargos que se le imputaban, señaló que no era hechicera y que la gente, posiblemente, lo dirá porque “sabe sobar a la gente con cui quando esta enferma y también porque cura picaduras de arañas, y cree en sueños” (f. 6v), que:

[...] a las gentes los soba con unos granos de mais blanco, quando están en días de parir las mujeres” el maíz era en grano, “dixo que las picaduras de arañas las cura con dos ieruas, que le enseñó una india vieja llamada Elvira, de su mesmo pueblo, y aylo, que ia es muerta; y que los sueños, en que a creido que habla con algunas personas, en sueños, y que entonces dise que se morirá, o vivirá (f. 7).

El visitador, luego de escuchar la confesión de Juana Conua, le increpó que por qué decía que no era hechicera, si usa maíz blanco para curar, a lo que ella, muy segura, le contestó “que la dicha Elvira la enseñó a que sobase con mais blanco, y que ella no sabe si es echiso, y que le dixo que sobasse con mais blanco porque no se muriesse, el enfermo” (f. 7).

Añadió que:

En casa de Juana Sacha se sentaron todos en rueda, que solo esta declarante estuvo sentada a la puerta, y les estuvo viendo haser echisos, que los hisieron con sebo de llama, chicha, coca, sango, y mais blanco, y que todo echaron en la candela que estaba prevenida en el fogón [...]hablando con el serro llamado Guamantinga le desían; que no vbiesse muertes y que tubiessen vida, y que aquello lo ofresían para el bien de las gentes (f. 8).

Juana Conua estando presa, pidió audiencia y con asistencia de Juan Pablo de Osore, su defensor y con interpretación de Carlos de Mendoza, dijo que los sacrificios no los habían hecho al “serro llamado Guamantianga, que ahora se acordaba, de que no los hisieron al dicho serro sino al mar”; que el mar era poderoso para “hacerles mal y sanarlos y que por eso hisieron los dichos sacrificios” (f. 9v).

El 6 de diciembre, en el proceso que se le sigue a Juana Ayco, india natural del ayllu de Guacua, el visitador de idolatrías mandó a declarar a esta india; con asistencia de Gabriel Paullo, gobernador del pueblo, Juan Pablo de Osore y Carlos Mendoza como intérpretes<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Visitas de hechicerías e idolatrías. Leg. 3, 20.

Juana Ayco dijo que no era hechicera, pero que cuando estuvo enferma el indio Juan Anchaicachanqui le dijo que si “quería haser echisos para curarla y le pidió para haser los echisos, sebo de llama, y mais blanco. Él sacó un poco de coca y ablando en secreto lo echo todo en la candela, y que le dijo que el hablaría con los serros” (f. 1v).

En otra ocasión, cuando también se encontraba enferma, visitó nuevamente a Juan Anchaicachaqui, y en ese tiempo “le pidió haser sacrificios por su salud, un cui, mais blanco que llebo mas de vn bollo, y sebo de llama, y le pidió tres patacones por paga” (Ibídem). Además, confesó que por esa razón había sido castigada en la anterior visita realizada por fray Alvaro de Lugares y, “como es frágil, y miserable ha vuelto a caer, a persuasiones de Juan Anchaicachanqui= y que a creído en sueños bebiendo contra ierua” (f. 2).

Sobre cómo aprendió a consumir contraierua, narró:

“[...] que siendo mosa ahora quarenta años, en la ciudad de Lima un mestiso le dixo que bebiendo contra ierba soñaban con quien les hacia mal, y que la ha bebido dos beses por soñar quien le a echo mal y que en ambas beses ha visto en traer una persona tapada la cara, y que no la conocio. (f. 2)

Cuando le preguntaron que si creía que aquellos sacrificios que hacía Juan Anchaicachaqui, abia de tener salud, dijo que sí que lo creyó, que también creyó en los sueños.

Su sentencia fue la siguiente:

[...] que no bolbiesse a reinsidir en las dichas culpas porque no se vsaria de misericordia con ella y mandándole incar de rodillas, y que diga la confession, le dio por penitensia saludable que resase vn padre nuestro, y vna ave maria, mientras se haría la forma de la absolusion, y que por todos los días de su vida trajesse al cuello la cruz que le puso al cuello, y que no se la quitase bajo pena de sien asotes (f. 2).

Se ha podido observar en todos los casos presentados, que los objetivos planteados por el gobierno monárquico, de desarraigar a la población de sus cultos autóctonos para un mayor control, fue un trabajo difícil e inconcluso, puesto que estas prácticas eran esenciales para asegurar la existencia individual y grupal de los indígenas. Las mujeres pedían por salud para todos, y de manera particular para su familia; y por alimentos, para que tengan una buena producción de sus tierras y sus animales. Como lo señala Millones “los rituales, en general, tienden a responder a las necesidades específicas de cada región” (2014: 15), a ello, le añadiría, de cada individuo.

La lucha contra los cultos idolátricos en el que la hechicería era algo inherente, no tuvo los resultados esperados por la iglesia católica, cuyo poder político es innegable

dentro de estos espacios de gobierno. Las mujeres pudieron elaborar estrategias de defensa, como el huir de sus pueblos cuando sabían de la llegada de los visitantes de idolatrías, expresar su arrepentimiento para ser absueltas de culpa y negar rotundamente las acusaciones que se les imputan. Estas y otras estrategias les permitieron ocultar sus creencias y prácticas verdaderas a lo largo del tiempo.

Los castigos que se aplicaban eran de carácter ejemplarizante, no sólo servían para castigar la infracción sino era un medio para dar el ejemplo a la sociedad, y de esta manera evitar posibles desviaciones; por esta razón debían ser realizados en espacios públicos como plazas o calles principales. Las campañas contra la idolatría se convirtieron en rituales ejemplarizantes, en didácticas piezas teatrales, similares a los ahorcamientos públicos en la Europa Medieval. Spalding señala, en su trabajo sobre la visitas de idolatrías llevadas a cabo en el corregimiento de Huarochirí en 1660, que las practicas llevadas a cabo por Sarmiento de Vivero tuvieron las mismas características que las que se aplicaron en Europa, en la “cacería de brujas”:

Las personas eran llevadas a la plaza pública [...] Eran colocadas entre mulas y burros, con cruces de madera de aproximadamente seis pulgadas de largo, colgando alrededor de sus cuellos. A partir de ese día deberían llevar esas marcas de humillación. Las autoridades religiosas ponían una coraza medieval sobre sus cabezas, una capucha en forma de cono hecha de cartón, que constituía la marca europea y católica de la infamia y la desgracia. El pelo que se encontraba debajo de estas capuchas era cortado (marca de humillación andina). Aquéllos que eran condenados a recibir latigazos tenían sus espaldas desnudas. Se les ponían sogas alrededor de sus cuellos. Eran paseados lentamente por las calles del pueblo, precedidos por un pregonero que leía sus crímenes [...] Después de este espectáculo las personas eran retornadas, algunas con sus espaldas sangrando debido a los 20, 40 o 100 azotes sacudidos por el verdugo del pueblo con el azote de tiras de nueve nudos. (Spalding, 1984: 256)

El escarnio público permitía el control social, por ello era parte del castigo a los transgresores del orden establecido. El pregonero cumplía un papel importante, porque era quién, voz en cuello, se encargaba de repetir en todo el recorrido el delito que había cometido la penitente.

Las mujeres tenían que ser paseadas por las principales calles del pueblo con el torso desnudo, con una coraza en la cabeza, en una bestia con enjalma o albarda, acompañado del pregonero, que muchas veces repetían el mismo discurso “esta es la justicia que manda hazer el rey nuestro señor y el señor corregidor de esta ciudad en su real nombre a estas mujeres por hechiceras y está encorosada porque hablaba con el demonio” (Citado por Ceballos, 113).

Las mujeres eran azotadas por un verdugo, que en caso de Magdalena Sacha Carva fue azotada por un negro que cumplía esta labor. Luego, los destierros, en estos casos, los

hemos visto que eran a pueblos que pertenecían al mismo corregimiento, estas penas iban desde un año hasta de por vida. En los casos de Magdalena Sacha Carva, Francisca Maivai y Francisca Yanac fueron desterradas de sus pueblos por cinco años.

Las cárceles en las que eran recluidas estas mujeres, muchas veces, funcionaban de manera provisional; eran instaladas en las casas de las autoridades del pueblo, donde permanecían aisladas mientras duraba. En el caso de recibir la condena más dura, eran enviadas a la cárcel de Santa Cruz, ubicada en la ciudad de Lima, mandada a construir por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero para hechiceros e idólatras.<sup>56</sup>

Un análisis especial merece el caso de Francisca Maivai, que tal parece tenía fama de ser “hechicera” más allá de su pueblo, su nombre lo he encontrado en Omas, Huañec y Pilas. Creo que por eso el visitador recurrió a los actos de violencia y tortura para que escuchara la verdad que él quería.

Diana Ceballos (1995), señala que someter al reo a cuestión de tormento no fue una invención de las autoridades eclesiásticas, fue un “elemento de derecho” incorporado en la práctica judicial de la Edad Media, antes del establecimiento de la Inquisición papal en 1231, por las autoridades civiles y eclesiásticas. Cuando se adoptó el procedimiento inquisitorial, proveniente del derecho romano, como método de indagación de la verdad. Con la adopción de los códigos napoleónicos, este hábito desapareció, al menos oficialmente en la prácticas del derecho.

La práctica de la tortura era normal, parte de la costumbre. Por eso, cuando el reo se negaba a decir la verdad, primero se le amenazaba con el tormento; por medio de la amenaza se trataba de obtener la confesión, muchas veces este método era efectivo, ya que los “débiles” confesaban inmediatamente, aunque no siempre a gusto del juez, lo que implicaba el uso del tormento.

Sobre los actos de tortura que se realizaron en contra de Francisca Maivai, puedo deducir que pasó por los mismos procedimientos que los cientos de mujeres acusadas de brujería en el mundo europeo. Aquí el “pudor” palabra inherente al concepto de cuerpo de mujer se perdía, ellas, acusadas de brujería y/o hechicería perdían su humanidad por estar emparentada con el Diablo. La mujer una vez presa en las cárceles de la Inquisición, se convertía en objeto de la mirada masculina, pero no tanto sexualizadas sino más bien deshumanizadas.

---

<sup>56</sup> Particularmente, no tengo información si esta cárcel solo fue para mujeres o para todos los acusados por estos delitos.

El concepto de “cuerpo dócil” como lo llamara Foucault, se forma a base de las normas establecidas en la vida cultural por medio de rutinas, reglas y prácticas aparentemente triviales, como el discurso porque “el discurso funciona primero para territorializar y luego para trazar significados en los cuerpos [...] el cuerpo femenino no existe fuera del discurso [...] porque es precisamente con ese cuerpo que la subjetividad empieza”.<sup>57</sup>

Al igual que en las cárceles del Santo Oficio, en las de la Extirpación de idolatrías, la pérdida del género sexual y todo lo que eso implicaba debía tener un impacto profundo en cada una de las mujeres. En las salas de tortura era obvio el poder masculino, el poder físico, mental, estructural y personal estaba en manos de hombres que cumplían el papel de visitador eclesiástico, fiscal, notarios e intérpretes, reflejaba el control que éstos poseían sobre el cuerpo de la mujer presa, que en la mayor mayoría de los casos era torturada desnuda.

Lo que podía llevar al tormento era el interrogatorio que buscaba la verdad “que se quería escuchar”. Eran un modo de interrogación por la “verdad”, que según Foucault modeló nuestro modo de indagación científica, en el que la pregunta en sí misma encierra la respuesta, de tal manera que el interrogado podía responder verdades que él mismo desconocía, en este caso la hechicería, como Juana Conua dijo que no sabía que era hechicería “curar con maíz blanco y sanar picaduras de arañas”, con un poco de presión, por lo que las preguntas eran repetidas una y otra vez, por lo que las acusadas respondían lo que los jueces tenían establecidos en sus mentes.

Cientos de mujeres confesaron ser hechiceras, aunque la mayor parte de las confesiones fueron forzadas, en algunos casos, estas mujeres utilizaron sus confesiones como una estrategia, para ellas el pacto con el diablo era símbolo de su resistencia en una sociedad que sólo les ofrecía desolación.

Al igual que en Europa, la campaña de “extirpación de idolatrías” en el virreinato peruano, las preguntas fueron elaboradas en función a una comprensión europea de la brujería y la herejía. Los procedimientos a seguir para la conducción de los procesos por brujería fueron “casi” los mismos que los de Europa. En ambos continentes lo inquisidores crearon un ambiente de terror cuando anunciaban el inicio de las *visitas*. Irene Silverblatt hace una interesante comparación, que es la siguiente:

---

<sup>57</sup> Susan, Bordo: *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. (Editorial de la Universidad de California. Berkeley, Los Ángeles, London, 1993), 165.

[...] nos prescribimos y ordenamos, requerimos y advertimos, que en los doce próximos días...los cuales destinamos a que se nos revele [por parte de una comunidad dada], si alguien ha sabido, visto, oído, que tal persona es hereje, bruja [o idolatra]...especialmente si practica cosas que pueden actuar en detrimento de los hombres, de los animales o de los frutos de la tierra [...] (Malleus, s/f. 438; AAL: leg.2, Exp. XXVII. Citado por Silverblatt Op .Cit., 131.)

De esta manera se establecen las relaciones de poder donde el grupo hegemónico instaure mecanismos de represión para ejercer el control y mantener el orden, como dice Foucault:

La relación de dominación no es ya una relación, así como tampoco el lugar donde se ejerce el poder. Y es por esto, precisamente, por lo que en cada momento de la historia se fija un ritual; impone obligaciones y derechos, constituye cuidadosos procedimientos. Establece huellas, graba recuerdos en las cosas y hasta en los cuerpos; contabiliza deudas. Universo de reglas que de ninguna manera está destinado a suavizar, sino, por el contrario, a satisfacer la violencia. La regla es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Permite reiniciar sin cesar el juego de la dominación.<sup>58</sup>

Millones afirma que la invasión europea rompió el equilibrio de poder que establecieron los incas; por esta razón les era necesario crear uno nuevo, teniendo como base a la nueva religión, estigmatizando a las originarias, en consecuencia “toda muestra de las religiones prehispánicas era obra del demonio” (Op.cit.: 14). Según Spalding (1984), la profundidad del tejido social se vio afectada por las campañas de extirpación de idolatrías; sin embargo, éstas también revelaban que a pesar de la persecución, para las sociedades andinas “los antepasados y huacas seguían siendo esenciales para su supervivencia” (p. 261).

En el mundo andino, las huacas, los Apus, los demás elementos de la naturaleza eran los responsables de su bienestar o su desdicha. El diablo en este nuevo espacio aparece con diferentes rostros, aunque no he podido encontrar en los testimonios de las mujeres que han sido analizados; éste adquiere, principalmente, el rostro de sus represores.

---

<sup>58</sup> Michael Foucault. “Nietzsche. La genealogía, la historia”, Revista Sociología, Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín, p. 9.

## Conclusiones

1. En los textos cristianos la imagen de la mujer ha sido estigmatizada, fue considerada como un ser débil moral y mentalmente, propenso al pecado y a la lujuria insaciable. Se la señaló como un ser diabólico; por ello, la guerra contra el demonio estuvo directamente relacionada con este género. Demonizarlas fue una estrategia política para poder desprestigiarlas y de esa manera destruir su poder social.
2. Con el *Malleus Maleficarum* o “martillo de las brujas” todas las mujeres quedaron bajo sospecha del ojo inquisidor de la Iglesia católica. Cualquier movimiento, gesto o acción, se convirtió en indicio de una práctica desacreditada. De esta manera se creó un ambiente de represión contra las mujeres, que en su mayoría, fueron acusadas de forma anónima. Asimismo, se generó una atmósfera de sospecha, paranoia, temor y delación que muchas veces llegó a tener matices políticos.
3. Los discursos de la iglesia católica, expresados en los escritos de sus religiosos, demonizaron el panteón a los dioses y a las prácticas del mundo andino, vieron al demonio en todas partes, en sus comidas, en sus danzas, en su lengua, en su música, es decir, en todas las prácticas culturales autóctonas. Los mismos argumentos que se utilizaron para condenar a los herejes desde los inicios del cristianismo fueron empleados para condenar a los especialistas religiosos del mundo andino; estos argumentos fueron plasmados en diversos tratados siendo el principal, para este trabajo, el *Malleus Maleficarum*, que con el transcurso del tiempo fue cambiando de forma pero no de fondo.
4. El demonio y la bruja o hechicera, fueron estereotipos que se instrumentalizan para justificar las políticas de control que se implementan desde el gobierno del virrey Toledo con apoyo de la iglesia católica. Institución que recibió autoridad sobre toda raza, pueblo, lengua o nación; en este caso, tenía el control sobre la población nativa a través de las campañas de evangelización que también respondían a los intereses políticos y económicos de la corona española.
5. Los religiosos del siglo XVII asimilaron a los especialistas religiosos andinos a la categoría de hechiceros e idólatras; pues, en el mundo andino las prácticas terapéuticas iban de la mano con las prácticas religiosas como se puede observar en las narraciones de los cronistas y, en los casos que se presentan para el corregimiento de Yauyos.

6. La extirpación fue principalmente un instrumento de represión. Se caracterizaba por denuncias, acusaciones, investigaciones, interrogaciones, juicios, sentencias y castigos. Era jurídica más que pastoral, condenatoria más que misericordiosa, destructiva más que constructiva. Su objetivo fue intimidar a la población indígena ante cualquier intento de sublevación; casi acabó con los representantes de las entidades sacras y, destruyó la reputación de los especialistas religiosos. Creó un ambiente hostil, donde muchos lazos amicales y familiares se rompieron, la fe en el poder de los dioses andinos se fue debilitando, y las prácticas rituales que antes eran públicas y colectivas se convirtieron en privadas e individuales.
7. En el periodo de mayor auge de las campañas de extirpación del siglo XVII, con el establecimiento del *visitador general de idolatrías* desde Francisco de Ávila hasta Sarmiento de Vivero (1610- 1670), la destrucción de los ídolos andinos iba acompañada de una persecución a los especialistas, es este estudio, de mujeres que cumplían la labor de curanderas o parteras dentro de sus doctrinas. El proceso seguido contra estas mujeres siguió el mismo patrón de la cacería de brujas realizadas en Europa desde el siglo XV. Comenzaba con la lectura del edicto contra la idolatría, luego se esperaba cuatro días para que las denuncias lleguen, casi la mayoría por denunciadores anónimos que, luego serían llamados uno a uno para que reiteren sus acusaciones; seguidamente se llevaba a cabo en interrogatorio tanto a los acusados como a los acusadores; si el acusado no quería hablar, o en todo caso, el visitador no lograba que la acusada diga la “verdad” que quería escuchar, se procedía a la tortura y, finalmente, el dictamen de la sentencia y el castigo, que consistía en el azote público, el exilio, y otras formas de humillación.
8. Las mujeres que fueron arrestadas y condenadas en el corregimiento de Yauyos eran ancianas pobres, quienes, luego de la insistencia del visitador, confiesan ser hechiceras. En sus confesiones se puede descubrir que hay una adecuación del concepto de brujería o hechicería, ya que ellas confiesan que son “hechiceras” porque adoran a las montañas que rodean a sus comunidades: de Tupe, Omas, Huañec o Pilas, y al Apu Pariacaca, Dios andino de la Sierra limeña. Declaran que alimentan a sus huacas con maíz blanco, chicha, coca y sebo de llama, y de realizar “hechicerías” de partear (trabajo de partera) y de otras prácticas que estaban relacionadas con la cotidianidad de las sociedades andinas. Aunque todas estas acciones de la “hechicera andina” no se

parezcan a las realizadas por las “brujas o hechiceras europeas” se las acusó y condenó por el mismo delito.

9. Con la persecución de los sabios que realizaban diversas actividades dentro de las sociedades andinas, como el de curar enfermedades físicas y espirituales, los europeos expropiaron al mundo andino de su patrimonio cultural, de su saber empírico en relación con las hierbas y los remedios, que se habían acumulado y transmitido por generaciones a lo largo de su historia. A pesar de que esta persecución fue demasiado violenta, estas prácticas se supieron camuflar para poder sobrevivir; por ello, podemos encontrar curanderos o curanderas que continúan con su labor en las sociedades andinas donde la “modernidad” y el “desarrollo” aún no ha llegado. Estos conocimientos se han modificado y adaptando a los tiempos, en los rituales ahora se pueden encontrar santos, piedras, animales, espadas, y rezos pidiendo a la virgen o los santos, como San Cipriano, por la salud de los enfermos.
10. El análisis de los documentos de la sección de “Visitas de hechicerías e idolatrías” del archivo Arzobispal de Lima ha sido la fase final de la elaboración de esta tesis, puesto que primero tuve que entender el proceso y contexto en los que fueron interpretadas las prácticas religiosas andinas. Saber cuáles fueron las circunstancias que favorecieron la formulación de un discurso y el desarrollo de una praxis discursiva de parte del Arzobispado de Lima. Para lograr esa interpretación me fue útil la amplia bibliografía que existe sobre el tema, la cual está compuesta por libros y artículos publicados de manera impresa y digital.
11. Finalmente, puedo señalar que hacer esta tesis ha significado saldar, de alguna manera, una deuda con mis ancestros, especialmente, con mi abuelo –curandero-, quien fue una figura muy importante en mi niñez y parte de mi adolescencia; recuerdo que siempre corríamos a buscarlo cada vez que alguien enfermaba, su sola presencia parecía que acababa con las enfermedades. Por otro lado estuvo mi bisabuela, quien crio a mi madre contándole cuentos en los que las brujas, el diablo y los duendes eran los principales protagonistas. Y, luego, mi madre nos contaba esos cuentos y algunas anécdotas que ella y otros familiares vivieron, también con brujas, diablos y duendes; por ello creíamos -mis hermanos y yo- que estos seres existían realmente, y teníamos miedo de contravenir las normas para evitar que “el diablo” se nos aparezca y “nos lleve”.

12. Así, todas estas vivencias hicieron que me interesara por estudiar estos temas. Cuando conocí al Dr. Luis Millones Santagadea, el principal estudioso de la religiosidad del mundo andino, comencé a asistir, como invitada, a sus clases de maestría, en las lecturas que nos dejaba aparecieron nuevos conceptos -para mí- como: “evangelización”, “religión”, “mundo andino”, “iglesia”, con los cuales iba construyendo un marco teórico que se fue enriqueciendo paulatinamente y, que me sirvió para escribir este presente trabajo.

## Bibliografía

- Acosta, J. DE. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1962 [1590].
- Araya, Alejandra. “El Castigo Físico: El cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, Siglos XVI-XVIII”; en *Historia* Vol.39, N.2: 349-367, 2006. Santiago.
- Arriaga, P.J. de. *Extirpación de la idolatría del Pirú*. En: Biblioteca de autores españoles, vol. 209: 191-277. Madrid: Atlas. 1968 [1590].
- Bechtel, Guy. *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta*. Barcelona: Ediciones B., 2001.
- Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge; *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas. México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Black, George E. *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland, 1510-1727*, Nueva York, Amo Press Inc, 1971 [1938].
- Bonfil Batalla, Guillermo. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. En: *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires: CEHAS & Universidad de Puerto Rico, 1992.
- Bordo, Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. London, University of California Press, 1993.
- Borja, Jaime. *Rosotros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá, Ariel, 1998.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución Imaginaria de la Sociedad*. Vol 1 y 2. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2003 [1975].
- Caro, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Ceballos, Diana. “*Que tal haze que tal pague*”. *Sociedad y prácticas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2002.
- La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XV*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Trabajo de promoción a Profesor Asociado, 2001.
- Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- Cohen, Esther. *Con el Diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México D.F.: UNAM Y Taurus, 2003.

- Cohn, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Barral, 1972.
- Covarrubias, Sebastian de [1611] Tesoro de la Lengua Castellana o Espanola. Version digitalizada. Revisado: 19 de julio de 2015. [http://books.google.es/books/about/Tesoro\\_de\\_la\\_Lengua\\_Castellana\\_o\\_Espa%C3%BA1o.html?hl=es&id=K10MJdL7pGIC](http://books.google.es/books/about/Tesoro_de_la_Lengua_Castellana_o_Espa%C3%BA1o.html?hl=es&id=K10MJdL7pGIC)
- Chávez, María. “La creación del ‘otro’ colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos”. En Chávez, María, editora. *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Abya Yala, 2009.
- Dávila Briceño, Diego “Descripción y Relación de la Provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos”. En Jiménez de la Espada, Marco. *Relaciones geográficas de Indias*. Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, tomo I, (1881 [1586]): 61-78.
- Dussel, Enrique 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1992.
- Duviols, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*. Lima: IFEA y PUCP Fondo Editorial, 2003.
- La Destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*. México Universidad Nacional Autónoma de México, 1977
- Echevarría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México, D.F.: Ediciones Era, 2010.
- Estenssoro, Juan. *Del Paganismo a la Santidad: La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo (1532 - 1750)*. Lima: IFEA, 2003.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños, 2010.
- Flores, Javier. “Hechicería e idolatría en Lima colonial (siglo XVII)”. En Urbano, Humberto, compilador. *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1991.
- Foucault, Michael. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003 [1966].
- *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1992 [1970].
- Microfísica del Poder*. Madrid: Editorial la Piqueta, 1992 [1979]
- Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 2000.

- García, Juan. *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1994.
- Gareis, Iris. "Brujas y brujos en el Antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas". *Revista de Indias*, N° 198 (vol. LIII, 1993): 583-613.
- "La idolatría andina y sus fuentes históricas: reflexiones en torno a Cultura andina y represión de Pierre Duviols". *Revista de Indias*, N° 89 (vol. L., Madrid, 1990): 607-626.
- "Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú". *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 16 (Lima, 1989): 607-626.
- Glass-Coffin, Bonnie. *Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna*. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. Tomo 33, n° 1, 2004.
- Goffman, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amarrortu, 2001.
- Gómez, Pedro. "Imaginario Sociales y Análisis Semiótico. Una aproximación a la construcción narrativa de la realidad; en Cuadernos no 17: 195-209. San Salvador de Jujuy, Universidad de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Secretaria de Ciencia y Técnica y Estudios Regionales, 2001.
- Griffiths, Nicholas. *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú*. Lima: PUCP. Fondo Editorial, 1998.
- Gruzinski, Serge. *La Colonización de lo Imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hall, Stuart. "El espectáculo del otro". En Hall, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Corporación Editora Nacional, 2013.
- "El trabajo de la representación". En Hall, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Corporación Editora Nacional, 2013.
- Iglesia Católica. Concilios y Sínodos. *Tercer Concilio Limense 1582-1583*, con una introducción de Enrique Bartra S.J. Lima, Facultad Pontificia y civil de teología de Lima, 1982.
- Kramer, Heinrich. / Sprenger, Jacob. *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos, el libro infame de la Inquisición*. Barcelona: Reditar libros, 2006.

- Kramer, Heinrich. / Sprenger, Jacob. *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos, el libro infame de la Inquisición*. Editado por Héctor Gonzáles. Barcelona: Círculo Latino, 2005.
- Larco, Laura. *Más allá de los encantos. Documentos sobre extirpación de idolatrías Trujillo (siglos XVIII-XX)*. Lima: IFEA, UNMSM Fondo Editorial, 2008.
- Levack, Brian. *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Universidad, 1995.
- Lecouteux, Claude. *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media. Historia del doble*. Barcelona: Medievalia, 1999.
- León, Dino. “Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2008.
- Lorandi, Ana María y del Río, Mercedes. *La Etnohistoria: Etnogenesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- Mannarelli, María. *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Congreso del Perú, 1998.
- La inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII*. Lima: CENDOC-mujer, 1987.
- Magasich, Jorge y De Beer, Jean. *América Mágica, Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2001.
- Manzo, Ángel. *De la Extirpación de las idolatrías*. Buenos Aires: Dunken, 2010.
- Martínez, José Luis. *Gente de la Tierra de Guerra. Las lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; DIBAM, 2011.
- “La Construcción de Identidades y de lo identitario en los Estudios. Andinos. Ideas para un debate”. *América Indígena*, n°2 (vol. 40 2004): 6-20.
- Martínez, Roberto. “Los enredos del diablo: o de cómo los Nahuales se hicieron brujos”. *Relaciones*, número 111 (verano, año/vol. XXVIII, Zamora, 2011): 189-216.
- Marzal, Manuel. “La evangelización en América Latina”, pp. 473-487. En: Franklin Pease, G.Y (director). *Historia General de América II. El Primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. París: Ediciones UNESCO/Editorial Trotta, 2000.
- Mazzali, Tiziana. *Il Martirio delle streghe: Una drammatica testimonianza dell’Inquisizione laica del seicento*. Milán: Xenia, 1988.
- Michelet, Jules. *La bruja*. Barcelona: Labor, 1984.

- Millar, René. *Inquisición y Sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*. Lima: PUCP. Instituto Riva-Agüero; Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile. Instituto de Historia, 1998.
- Millones, Luis (editor). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Lima, IEP y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.
- Millones, Luis. *Por la mano del hombre: prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.
- “Brujerías de la Costa/ Brujerías de la Sierra: estudio comparativo de dos complejos religiosos en el área andina”. En: Millones y Hiroyasu (eds.), *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*. Senri Ethnological Studies 10, 1982, 229-274.
- Las religiones nativas del Perú: recuento y evaluación de su estudio. Austin, University of Texas at Austin, Institute of Latin American Studies, 1979.
- Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1971.
- Introducción al estudio de las idolatrías. [Lima, Edit. Jurídica, 1969].
- “Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy”. *Revista peruana de cultura* No. 3 (1964):134-138.
- Molina, Cristóbal de. *Relación de las fabulas y Ritos de los Incas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16, 1988 [1575].
- Monter, William. *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Pagden, Anthony. *La Caída del Hombre Natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Pease, Franklin. *Las Crónicas y Los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- Pereyra, Hugo. *Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el corregimiento de Cajatambo, durante los siglos XVI y XVII*. Tesis de bachillerato, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1986.
- Polia, Mario. *Despierta, remedio, cuenta...: adivinos y médicos del Ande*. Lima: PUCP, Fondo Editorial, 1996.
- Poole, d. Y Harvey. “Luna, sol y brujas: estudios e historiografía de resistencia”. *Revista andina* (6: 1, 1988): 277-295.

- Polo de Ondegardo, Juan. *Informaciones acerca de la religión y Gobierno de los Incas. Colección de Libros y documentos referentes a la historia del Perú*. Tomo III. Imprenta y Librería Sanmarti y Cia, 1916 [1571].
- Quijano, Aníbal. “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”. En Lander, Edgardo, editor. *Modernidad y universalismo*. Caracas: Rectorado de la Universidad Central de Venezuela, UNESCO, 1991.
- Salles, Estela, Noejovich, Héctor. *Visita General y el proyecto de gobernabilidad del virrey Toledo*. Vol. 1. Lima, USMP Fondo Editorial, 2008.
- Richard P. Schaedel. “La Nueva Farmacopea” En: Franklin Pease, G.Y (director). *Historia General de América II. El Primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. París: Ediciones UNESCO/Editorial Trotta, 2000.
- Santo Tomás, Domingo De. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú: diccionario quechua-castellano*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2003.
- Sánchez, Ana. “El Talismán del diablo. La Inquisición frente al consumo de coca (Lima, siglo XVII)”. *Revista de la Inquisición*, (6, 1997), 139-162. Servicio de publicaciones. Universidad Complutense, Madrid. Revisado el 23 de diciembre de 2015, file:///C:/Users/LENOVO/Downloads/Dialnet-ElTalismanDelDiablo-157805%20(2).pdf
- Silverblatt, Irene. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Bartolomé de las Casas, 1990.
- “Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización”. *Allpanchis*. Vol. XVI. (19, 1982).
- Spalding, Karen. *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984.
- “Los Derechos humanos, el estado colonial y la condición de los indios en el Perú del siglo XVI”. En: Rosas, Claudia. *Nosotros también somos peruanos. La marginación en el Perú siglos XVI a XIX*. Lima: Estudios Generales Letras, 2011.
- Sprenger, Jacob. *El martillo de las brujas: para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*. Traducido por Miguel Jiménez Monteserín. Madrid: Eds. Felmar, 1976.
- Strauss, Gerald (ed.). “Success and Failure in the German Reformation”. *Past and Present*, n°. 67 (mayo, 1975).
- Tantalean, Javier. *El virrey Francisco de Toledo y su tiempo. Proyecto de gobernabilidad, el imperio hispano la plata peruana en la economía mundo y el mercado colonial*. Lima, aecid y USMP Fondo Editorial, 2011

- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1992.
- Nosotros y los otros*. Reflexiones sobre la diversidad humana. México: Siglo XXI, 1991.
- Urbano, Enrique, 2011 “Pablo Joseph de Arriaga. SJ. Retórica y extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima, siglos XVI-XVII”; En *Religión y Heterodoxias en el Mundo Hispánico, siglos VIX-XVIII.*: 153-169 Madrid: Silex.
- Valenzuela, Jaime “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonia”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37 (núm. 2, 2007).
- Vergas Ugarte, Ruben S.J. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Imprimatur, 1951.
- Varón, Rafael. “El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial”. En: Millones, Luis (ed.). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Lima, IEP y SPP, 1990.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

## Fuentes primarias inéditas

III: 13 (antes III: 24). 1660. Tupe.

- a. «Causa de hechicera de oficio contra Magdalena Sacha Carba del pueblo de señor san Bartolomé de Tupe, anejo de la dotrina de Panpas, del ayllu Aysa, en la probincia de los Yauyos.» 6 f.
- b. «Causa criminal de hechicera de oficio fecha contra Magdalena Cusi Tuna, del ayllu Mutco, del pueblo de Señor San Bartolomé de Tupe, anejo de Panapas, en la probincia de los Yauyos». 4 f.
- c. «Causa criminal de hechicera fecha de oficio contra María Cisa Chunbi, muger de Juan Mercado, del ayllu Saysa, del pueblo de Señor San Bartolomé de Tupe, anejo de Panpas en los Yauyos». 2 f. numerados con lapicero. Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero.

III: 14 (antes II: 18). 1660. Omas. «Causa criminal hecho de hechicera contra Francisca Maygua, yndia del pueblo de San Pedro de Pilas, anejo de la dotrina de Omas en los Yauyos, del ayllu Tamara, y contra Francisca Yanac, del pueblo de Omas, del ayllu Maguaca». 74 f. Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero. (faltan los folios 21 al 24).

III: 18 (antes IV: 27) 1660. Huañec. «Cabeza de proseso de oficio contra María Culqui, natural del pueblo de San Cristóbal de Guañec, en los Yauyos, del ayllu Collana, y de María Choqui, india del dicho pueblo, del ayllu Guañec.» 8 f. Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero.

III: 19 (antes II: 17) 1660. Omas. «Declarasi3n de Pedro Villanga, indio del pueblo de San Pedro de Pilas, y causa de Juana Conua, india del pueblo de Señor San Pedro de Pilas, anejo de Omas, del ayllu Tamara». 12 f. Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero.

III: 20 (antes IV: 29) 1660. Omas. «Declaraci3n de Juana Ayco, del pueblo de el señor San Pedro de Pilas, anejo de Omas, del ayllu Guacua.» 6 f., 3b. (Solo hay 3 folios). Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero.

IV: 22 (antes IV: 26) 1660. Huañec. El visitador Juan Sarmiento de Vivero nombra comisi3n para que viaje a la puna en busca de indios e indias hechiceros. 1 f., 1b.

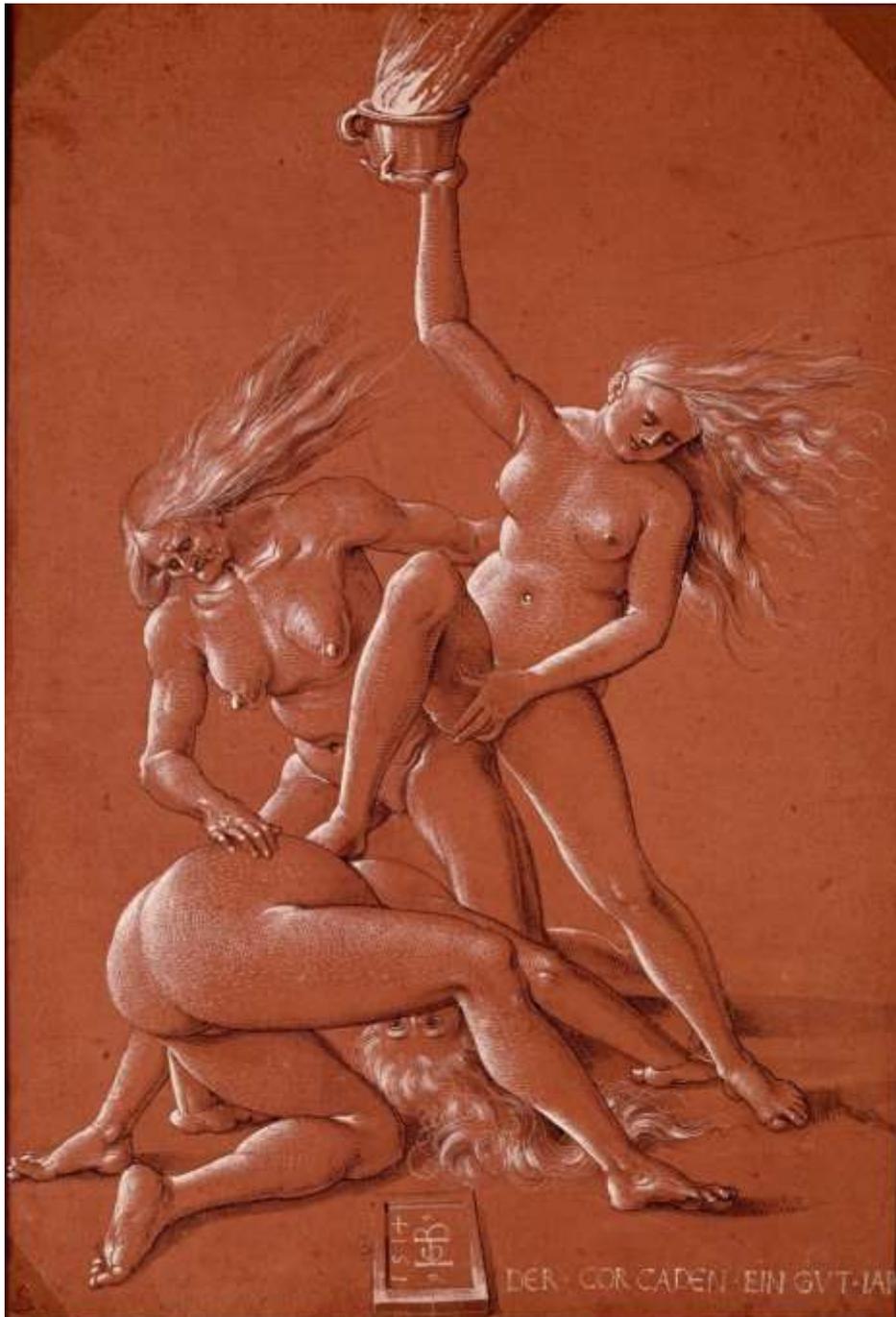
IV: 23 1660. Omas. «Causa criminal de hechiseras de oficio contra Francisca Gunay, india del pueblo de San Ger3nimo de Omas, en los Yauyos, del ayllu Maguaca; In3s dixo que se llama Maybay Chumbi, del pueblo de San Pedro de Pilas, anejo de dicha dotrina, del ayllu Tamara.» 5 f. (perforados y sin numerar). Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero.

## Anexos



**Ilustración 1** “Brujas” Hans Baldung 1508.

**Fuente:** <http://es.wahooart.com/@/8XY76E-Hans-Baldung-Brujas>



**Ilustración 2** “Brujas” Hans Baldung 1514.

**Fuente:** <http://es.wahooart.com/@/8XY76E-Hans-Baldung-Brujas>



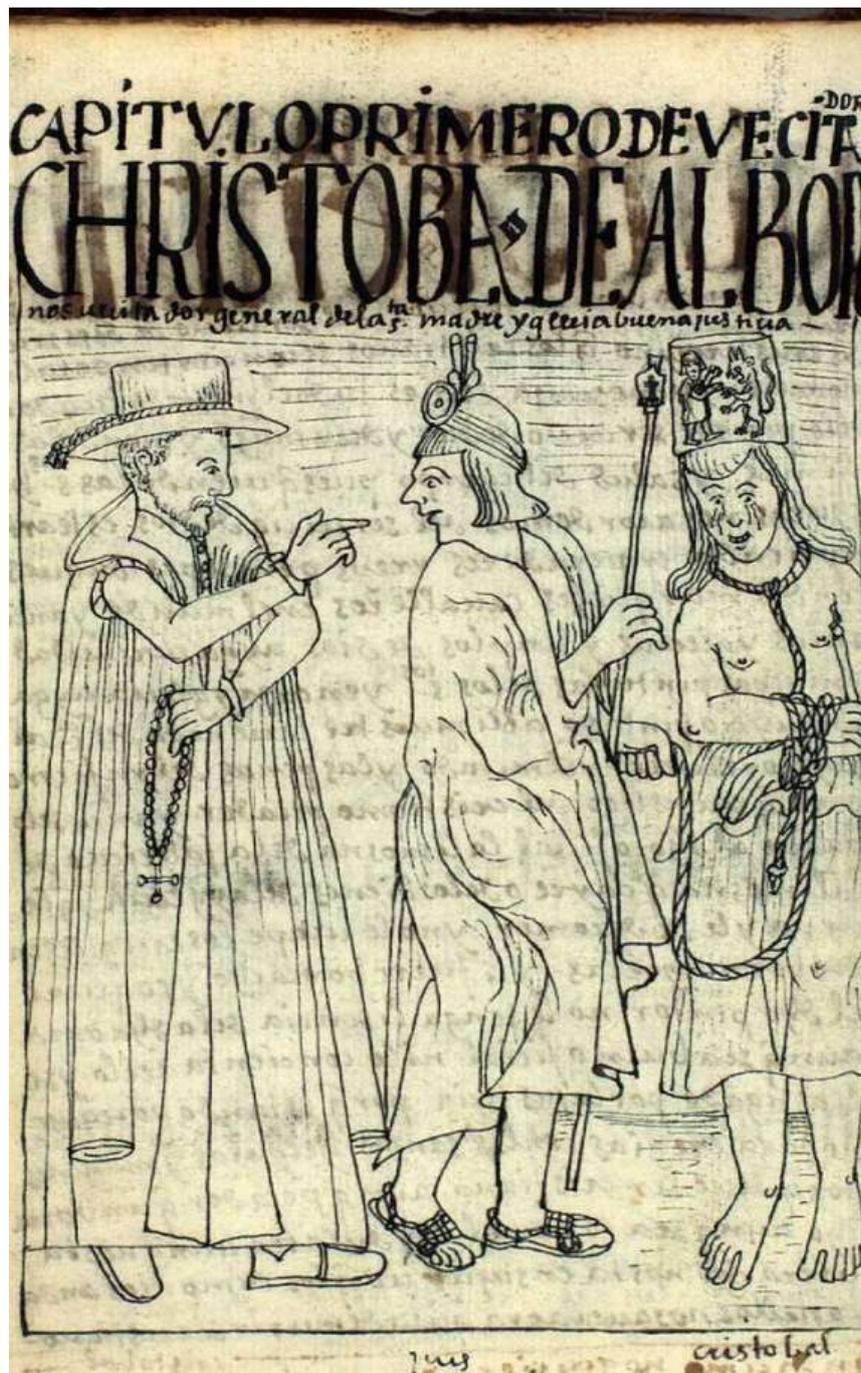
**Ilustración 3** Tortura del péndulo aplicada a mujer acusada de brujería por la Santa Inquisición

**Fuente:** <http://ateismoparacristianos.blogspot.pe/2010/07/instrumentos-de-tortura-durante-la.html>



**Ilustración 4** Tortura de crucifixión aplicada a mujer acusada de brujería por la Santa Inquisición

**Fuente:** <http://ateismoparacristianos.blogspot.pe/2010/07/instrumentos-de-tortura-durante-la.html>



**Ilustración 5** Cristóbal de Albornoz según Guamán Poma de Ayala. En esta imagen se puede observar un indio condenado a vergüenza pública, con el torso desnudo, una coraza en la cabeza, donde se encuentra un dibujo de un diablo y un indio, y con soga en el cuello. Fuente: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-37512007000100001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-37512007000100001&script=sci_arttext)



**Ilustración 6** Guamán Poma de Ayala, Felipe, Nueva crónica y buen gobierno “Lulla, layqha umu, hechiceros y brujos mentirosos”, dibujo 109, p. 279 [281]

**Fuente:** <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/279/es/text/?open=id3087105>



**Ilustración 7** Guamán Poma de Ayala, Felipe, Nueva crónica y buen gobierno.1614 “Pontífices, walla, wisa, layqha, umu, hechicero, dibujo 108, p. 27.

**Fuente:** <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/279/es/text/?open=id3087105>



**Ilustración 8** Mapa del arzobispado de Lima en el siglo XVII.

**Fuente:** Archivo Arzobispal de Lima.

