

Ana Raquel Portugal

“Idolatría y hechicería en el arzobispado de Lima”

p. 53-98

La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica

Gerardo Lara Cisneros (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas / Colofón

2016

270 p.

Cuadros y mapas

(Serie Historia Novohispana, 101)

ISBN 978-607-02-8446-5 (UNAM)

ISBN 978-607-8441-73-0 (Colofón)

Formato: PDF

Publicado en línea: 3 de agosto de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/idolatria/religiones.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

II. IDOLATRÍA Y HECHICERÍA EN EL ARZOBISPADO DE LIMA*

Ana Raquel Portugal**

Los españoles que cruzaron el Atlántico trajeron en su imaginario miedos, creencias, brujos y demonios con los que poblaron el Nuevo Mundo. Estas manifestaciones formaban parte de un aparato cognitivo simbólico difundido desde hacía mucho tiempo.¹ Varios escritores se dedicaron a elaborar obras que explicaran la presencia del mal personificado en figuras demoniacas, necesariamente acompañadas de brujos y brujas —fieles seguidores de las artes maléficas—. Entre ellos podemos destacar a los dominicos Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, quienes escribieron un manual para identificar y castigar brujas, que contaban con ayuda del demonio y el permiso divino para realizar sus maleficios.² Así, el miedo

* Versión original en portugués. Traducción de Perla Benítez Domínguez.

** Profesora de Historia de América, Universidad Estatal Paulista (UNESP), Brasil.

¹ Imaginario es el conjunto de “estilos y las técnicas de expresiones, memorias, y las percepciones del tiempo y del espacio” que comparte una comunidad de personas. Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico: the Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries* [*La conquista de México: la incorporación de las sociedades indias al mundo occidental, siglos XVI-XVIII*], Cambridge, Polity Press, 1993, p. 3. Sobre el imaginario y simbolismo, véase también Bronislaw Baczko, *Imaginação social* [*Imaginación social*], Enciclopédia Einaudi, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985; Mircea Eliade, *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso* [*Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*], São Paulo, Martins Fontes, 1996; Gilbert Durand, *A imaginação simbólica* [*La imaginación simbólica*], Lisboa, Edições 70, 1995; Ernst Cassirer, *Antropologia filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; Serge Gruzinski, *A colonização do Imaginário; Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII* [*La colonización de lo Imaginario; Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*], São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

² “... es inútil argumentar que todo el efecto de las brujerías es fantástico o irreal, ya que nada se podía hacer sin recurrir a los poderes del diablo; es necesario para ello, hacer un pacto con él, por el cual la bruja, de hecho y verdaderamente, se convierte en su sierva y se dedica a él —cosa que no se hace en un estado onírico o ilusorio, pero sí concretamente: la bruja pasa a cooperar con el diablo y se le une”. Heinrich Kramer y Jakob, Sprenger *Malleus Maleficarum*, Río de Janeiro, Rosa dos Ventos, 2001, p. 57.

a las fuerzas diabólicas fue llevado a América por los españoles del siglo XVI, quienes ya estaban familiarizados con lo sobrenatural, lo desconocido y el temido mundo de las tinieblas y sus personajes fantásticos. En ese contexto se cristalizó la idea de brujería, que contaba con la participación de magos, hechiceros y brujos que conspiraban contra los cristianos, y por eso los religiosos fueron asociando la práctica de magia, adivinación y de los curanderos con la herejía, lo cual se consolidó en el imaginario europeo. Aparecieron las primeras descripciones de la sociedad andina, sus grupos étnicos, formas de subsistencia y religiosidad. Esta última equiparada a los modelos demonológicos europeos. Los responsables del espacio sagrado de esos pueblos fueron transformados en brujos y hechiceros,³ como podemos comprobar en la descripción de Polo de Ondegardo:

Otro género de hechizeros auía entre los Indios, permitidos por los Ingás en cierta manera, que son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el ayre en breue tiempo, mucho camino; y ven lo que passa, hablan don el demonio, el qual les responde en ciertas piedras, ó en otras cosas que ellos veneran mucho.⁴

Se advierte que los elementos simbólicos familiares a los europeos se utilizaban para interpretar las creencias nativas y por eso los brujos volaban y daban señales de lealtad al demonio.

Fue a partir del siglo XVI, en el virreinato del Perú, que comenzó la ola persecutoria contra la brujería y las manifestaciones malignas que debían ser suprimidas, alcanzando a todos aquellos que atentasen contra la cristiandad, ya fueran protestantes, cristianos viejos o jóvenes, o indígenas neófitos en la fe cristiana. Aunque a partir de la Real Cédula de 1571 de Felipe II los indios no pudieran ser procesados por la Inquisición, aun así fueron perseguidos y estaban al alcance de las autoridades civiles o episcopales. Con este fin se crearon las campañas de extirpación de idolatrías, que tenían por objetivo terminar con todos los ídolos y rituales indígenas, dado que éstos contradecían al cristianismo al adorar criaturas

³ Laura de Mello y Souza, “O conjunto: a América diabólica”, en *Inferno Atlântico; demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII* [“El conjunto: La América diabólica”, en *Inferno Atlântico; demonologia y colonización. Siglos XVI-XVIII*], São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 28.

⁴ Juan Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión e gobierno de los incas. Seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima*, tomo III por Horacio H. Urteaga, CLDRHP, Lima, Imprenta y Librería San Martí, 1916 [1571], tomo III, p. 29.

en lugar de al Creador, el Dios cristiano.⁵ Esto simbolizó el intento de cristianizar el imaginario indígena, en el que sus dioses fueron transformados en demonios.⁶

Siguiendo el modelo demonológico de la Inquisición europea, persiguieron también a aquellos que practicaban maleficios, siendo acusados de brujería.⁷ La demonización de dioses andinos fue la forma que los sacerdotes encontraron para interpretar lo desconocido y hacer que los indígenas se apartaran de esas creencias, inculcando en ellos nociones como la del pecado. En los documentos de los siglos XVI y XVII aparecen las representaciones de ese mundo multifacético, en el que figuras del bien eran convertidas en seres diabólicos; así, individuos que conocían el efecto medicinal de las hierbas se tomaban por hechiceros y los sacerdotes fueron convertidos en brujos.

El manual de los inquisidores producido por Nicolau Eymerich en 1376, revisado y ampliado por Francisco de la Peña en 1578, fue uno de los principales manuales para la extirpación de las supersticiones.⁸ Los grandes extirpadores de idolatrías, Francisco de Ávila,⁹ Hernando de Avendaño¹⁰ y José de Arriaga,¹¹ fueron los que más propagaron ese discurso demonológico en los Andes. Sus discursos influyeron en los cronistas indígenas, como Garcilaso de la Vega,¹² Guaman Poma de Ayala¹³ y, sobre todo, en Joan de Santa Cruz Pachacuti,¹⁴ dado que su *Relación* se puede definir

⁵ Pierre Duviols, *Cultura andina y represión; procesos y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986, p. xxvii.

⁶ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario...* A lo largo del libro el autor aborda este tema, principalmente en los capítulos IV y V.

⁷ El inicio de la persecución europea a la brujería se produjo después de la bula papal de Inocencio VIII *Summis Desiderantis Affectibus*, de 1484. En Kramer, *Malleus...*, pp. 43-46.

⁸ Nicolau Eymerich, *Manual dos Inquisidores [Manual de los Inquisidores]*, Río de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993.

⁹ Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*, José María Arguedas (trad.), Lima, IEP, 1966 [1598?], y *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Gerald Taylor (trad.), Lima, IEP/IFEA, 1987 [1598?].

¹⁰ Hernando de Avendaño, "Relación de las idolatrías de los indios", en Duviols, *Cultura andina y represión...*

¹¹ Pablo José de Arriaga [1621], *Extirpación de la idolatría del Perú Atlas*, Madrid, 1968 (Biblioteca de autores españoles, 209).

¹² Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, 2 t.

¹³ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993, [1615], 3 t.

¹⁴ Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*, Estudio Etnohistórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"/IFEA, 1993 [1613].

como un instrumento de conquista espiritual del pasado, es decir, de conquista y colonización del pasado andino. Su discurso refleja una visión que rechaza su pasado cultural y mental a cambio de uno importado.¹⁵

La Inquisición se estableció en el Nuevo Mundo con el fin de frenar el judaísmo o cualquier herejía que pudiera apartar a españoles y europeos del cristianismo, pero cuando los religiosos se enfrentaron con las religiones nativas y ante la imposibilidad de utilizar el Tribunal del Santo Oficio para frenar tales “idolatrías”, echaron mano de la Visita de idolatría, que no era más que una institución similar a la Inquisición, que tomó bajo su jurisdicción el caso de los indios idólatras.¹⁶

Por medio del análisis de los procesos de la Inquisición y también de la Extirpación de Idolatrías contra aquellos que eran acusados de practicar la magia o de tener cualquier tipo de vínculo con el demonio, es posible extraer matices de lo cotidiano de las personas que vivieron en el arzobispado de Lima entre los siglos XVI y XVIII y que sin duda contribuyeron mucho a la formación de esa sociedad colonial. Una sociedad desprovista de conocimientos medicinales avanzados, temerosa de las fuerzas ocultas y crédula en soluciones fáciles para sus desencantos y que percibía en esos hombres y mujeres considerados brujos o hechiceros o incluso que tenían algún tipo de pacto demoniaco, personajes que les proporcionaban conocimientos mucho más allá de la comprensión terrenal y que representaban “intermediarios culturales”. Como diría Michel Vovelle,¹⁷ dado que apreciamos un sinnúmero de procesos contra blancos, mestizos, indios y negros bajo la acusación de tales prácticas, donde todos ellos compartían el mismo discurso, la misma práctica armonizadora de las aflicciones coloniales y que eran los responsables de interpretar las señales del más allá para el mundo de los vivos. Ese *homo magus* era “capaz de comprender, penetrar y modificar el complicado juego de fuerzas ocultas que se hacen sentir tanto en el nivel horizontal (entre los hombres) como en lo vertical (entre los hombres y el universo)”.¹⁸ Por otro lado, hay acusaciones de brujería o de pacto demoniaco que estaban

¹⁵ Pierre Duviols, “Estudio y comentario etnohistórico”, p. 92.

¹⁶ Roy Querejazu Lewis, “La extirpación de idolatrías en Charcas (Bolivia)”, en *Sequilloa*, núm. 8, año IV, pp. 43-59, Lima, 1995, p. 49.

¹⁷ Michel Vovelle, *Ideologías e mentalidades [Ideologías y mentalidades]*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1991, pp. 207-224.

¹⁸ Francisco Bethencourt, *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI [El Imaginario de la Magia: Hechiceras, Adivinos y Curanderos en Portugal en el siglo XVI]*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 163.

vinculadas con disputas políticas o económicas, con desventuras humanas como enfermedades, muerte, problemas climáticos, con confrontaciones entre religiosos, entre otros, y muchas veces los acusadores “víctimas de los ardidés mágicos o demoniacos” que encontramos en los procesos eran en realidad los agresores iniciales. No es coincidencia que en la mayoría de los procesos examinados las acciones mágicas hayan partido de los grupos populares contra la élite, lo que hace que sea posible detectar, en el ámbito de esos procesos, las tensiones sociales del cotidiano colonial.

Brujería y demonología en España

Al analizar la documentación de la Europa medieval y moderna y también del periodo colonial del virreinato del Perú, elaborada por hombres que relataron acontecimientos, creencias e impresiones al respecto de sí mismos y del otro, nos enfrentamos a la dificultad inherente del que trabaja con una herramienta mental¹⁹ diferente de la suya. Para descubrir las representaciones colectivas del otro tenemos que desnudarnos de los hábitos mentales propios del siglo xx y comprender las palabras y los símbolos que representan la psique colectiva de esos hombres de antaño.²⁰ Tales discursos y símbolos son el resultado de prácticas culturales vividas por esos hombres, y la historia cultural aborda esa problemática, buscando percibir las representaciones culturales de cada grupo y por qué las construyeron así.

En el análisis específico de brujería, hechicería, demonio y otros conceptos relacionados con nuestro estudio, se creó un significado comprensible para los dos grupos a partir del encuentro de distintos imaginarios culturales. Corroborando las ideas de Jacques Le Goff²¹ y de Cornelius Castoriadis²² podemos afirmar que el imaginario no se debe examinar como algo estático, dado que se origina a partir de imágenes verbales, mentales y visuales que se construyen socialmente. El imagina-

¹⁹ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle; la religion de Rabelais* [El problema de la no creencia religiosa en el siglo xvi; la religión de Rabelais], París, Albin Michel, 1988, p. 328.

²⁰ Roger Chartier, *A história cultural; entre práticas e representações* [La historia cultural; entre prácticas y representaciones], Lisboa, Difel, 1990, p. 37.

²¹ Jacques Le Goff, *O imaginário medieval* [El imaginario medieval], Lisboa, Estampa, 1994.

²² Cornelius Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade* [La institución imaginaria de la sociedad], Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

rio está vinculado con el universo social y político y por eso, en nuestro análisis de procesos inquisitoriales y de idolatrías, podemos percibir cómo las creencias demoniacas y las prácticas mágicas estaban no solamente relacionadas con la necesidad de interpretar el mundo sobrenatural, sino también mostraron la insatisfacción con el sistema colonial por parte de los grupos poblacionales y las tensiones sociales de lo cotidiano, donde Estado e Iglesia necesitaban mantener su poder y la cohesión de la sociedad.

Para entender la aparición de olas de persecución de la brujería en Europa es necesario contextualizar su origen, ya que en este periodo surgió el llamado *mundo occidental moderno*, con sus crisis y victorias, invenciones y reformas, pero seguía siendo un mundo de miedos debido a las enfermedades y al inmenso número de guerras vigentes, lo que llevó a la necesidad de obtener explicaciones para este conjunto de resentimientos. Los teólogos fueron los primeros en tratar de explicar estos hechos mediante la creencia en lo sobrenatural y lo apocalíptico y a inicios del siglo XIV aparecieron temores a los enemigos de la cristiandad, que bajo la dirección del demonio conspiraban para derrocarla; posteriormente los judíos, mujeres, musulmanes y más tarde los indios idólatras, entre otros, serían parte de ese séquito.²³ Hay que advertir, sin embargo, que la creencia en brujas no era una invención de la Iglesia, como afirma Russel Hope Robbins,²⁴ y sí un viejo fenómeno universal relacionado con el deseo de lograr, a través de una ayuda sobrenatural, modificar la cotidianidad.²⁵

La represión de estas actividades creció en Europa alrededor de los siglos XV al XVII, cuando aparecieron numerosos tratados demonológicos que reinterpretaron la brujería popular, que ahora necesariamente estaba relacionada con el pacto demoniaco. Esto se dio porque el demonio estuvo siempre vinculado con una interpretación negativa del paganismo por parte de los cristianos. Tomó forma a partir de los siglos XI y XII, fue representado iconográficamente y se transformó luego en

²³ Norman Cohn, *En pos del Milenio*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente. 1300-1800 uma cidade sitiada [Historia del Miedo en Occidente. 1300-1800 una ciudad sitiada]*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

²⁴ Russel Hope Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology [La enciclopedia de brujería y demonología]*, Londres, Phoebus/Octobus, 1974.

²⁵ Por mucho tiempo, la brujería fue objeto de estudio de antropólogos o historiadores de las religiones, pero la obra de Evans-Pritchard sobre la brujería entre los Azande favoreció la aproximación de la antropología a la historia y en la actualidad estos estudios se multiplicaron, facilitando su comprensión, incluyendo el fenómeno de “cacería de brujas”. E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.

una verdadera obsesión, convirtiéndose en responsable de castigar y seducir a los hombres, llevándolos a la perdición.²⁶ Gracias también a la invención de la imprenta proliferaron las publicaciones demonológicas que tenían por objetivo enseñar a la humanidad a defenderse de las trampas de ese ser maligno responsable de las sequías, enfermedades y toda clase de desgracias que se abaten sobre la indefensa cristiandad. Algunas de estas obras tuvieron numerosas ediciones, como el famoso *Malleus Maleficarum*, un verdadero manual de cacería de brujas que fue reeditado más de 80 veces en menos de 200 años.²⁷

En el caso específico de España, Trevor Roper defiende que tal persecución habría sido más suave debido a la intolerancia religiosa contra los judíos.²⁸ Por otra parte, Brian Levack ya hacía hincapié en que esta aparente indulgencia de la Inquisición española para los casos de brujería no tenía nada que ver con los judíos y sí con la forma en que el delito se entendía en ese momento,²⁹ es decir, debido al escepticismo que dominó la mentalidad de los inquisidores ibéricos que, según Gustav Henningsen, abordaron la brujería como mera superstición, y los castigos iban desde simples reprimendas hasta destierros perpetuos.³⁰ Henry Kamen mostró que a principios del siglo XVI, cuando la Inquisición comenzó las investigaciones sobre la brujería como herejía, la represión a ese delito continuaba en manos de los tribunales del Estado. La renuencia de los inquisidores a intervenir en este asunto fue en parte motivada por la duda relacionada con la existencia de elementos heréticos en la brujería y, por tanto, no se consideró un problema importante hasta finales del siglo XV.³¹

Lo más destacado para la Inquisición española y la justicia secular y eclesiástica era diferenciar claramente la brujería, considerada como diabólica, de la hechicería. La brujería podría actuar a distancia, sin necesidad de filtros, objetos u oraciones, pues bastaba el deseo del brujo para que

²⁶ Delumeau, *História do medo no Ocidente...*, pp. 239-240.

²⁷ Kramer, *Malleus Maleficarum...*; obra que ha influenciado las inquisiciones papales, pero hay pocas informaciones sobre su utilización en España o en la América hispánica y ningún registro de que haya una versión del *Malleus* en la lista de libros del Santo Oficio en Nueva España.

²⁸ H. R. Trevor-Roper, "A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII", en *Religião, reforma e transformação social* ["La obsesión con las brujas en la Europa de los siglos XVI y XVII", en *Religión, reforma y transformación social*], Lisboa, Editorial Presença/Martins Fontes, 1981.

²⁹ Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, pp. 286-287.

³⁰ Gustav Henningsen, "La evangelización negra; difusión de la magia europea por la América colonial", en *Revista de la Inquisición*, núm. 3, Madrid, 1994, pp. 11-12.

³¹ Henry Kamen, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 260.

se cumpliera el maleficio. Esto correspondía en el imaginario cristiano a tener pacto con el demonio, a quien se entregaba el alma y se prestaba un verdadero culto de latría,³² renegando de la fe cristiana a cambio de la adquisición de poderes sobrenaturales malignos. La hechicería necesitaba un medio para alcanzar su objetivo, ya fuera material o simbólico, como el uso de amuletos, animales, imágenes, pociones, entre otros, así como el ritual para que se realizara el deseo del hechicero o de la persona para quien se hacía el hechizo, ya fuera para curar o enfermar, tener buena o mala suerte, predecir el futuro y más. Como la brujería diabólica se consideraba voluntaria, negativa y su objetivo era hacer el mal, normalmente sus practicantes se agrupaban en el *sabbat*³³ para adorar al diablo, así también, practicaban el canibalismo y grandes orgías, es decir, una serie de comportamientos simbólicamente contrarios al cristianismo.³⁴ Siendo así, además del pacto demoniaco, la brujería estaba asociada con el *maleficium*, la magia maléfica, que aparece en la bula *Summis Desiderantes* de Inocencio VIII (1484).

A partir de ahí, la brujería ocupó un lugar central en el campo de las acusaciones de prácticas mágicas ante los tribunales de la Inquisición, ya que los diversos *maleficium* ponían en peligro la supervivencia de la hu-

³² Nicolau Eymerich, *Manual dos Inquisidores [Manual de los Inquisidores]*, Río de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1993, p. 55.

³³ “La idea del *sabbat*, una junta de brujas con el fin de rendir culto al Diablo en cuevas o descampados durante la noche, se remontaba hasta la antigüedad clásica con las prácticas dionisiacas y debía de estar muy divulgada en los días anteriores al siglo IX, como lo demuestra el *Canon episcopi*...”; “Por otro lado, olvidando la tradición de civilizaciones antiguas, hemos de tener presente que los demonólogos concebían el *sabbat* y demás actos rituales de las brujas como el mayor escarnio que el hombre había podido imaginar de la liturgia cristiana. El *sabbat* era la ceremonia última y máxima del culto humano al diablo y, por tanto, merecía especial atención. Cientos de magnos tratados se compusieron describiéndonos minuciosamente todos los actos y sus variaciones hasta completar un cuerpo doctrinal; se describió el lugar y el tiempo en que se celebraba el *sabbat*, la forma en que se presentaba el diablo, los medios por los que llegaban las brujas al lugar de cita, los ungüentos que se aplicaban, el momento en que se terminaba...”, en F. J. Flores Arroyuelo, *El diablo en España*, Madrid, Editorial Alianza, 1985, pp. 90 y 92.

³⁴ Véase Kramer, *Malleus Maleficarum*; Carlo Ginzburg, *Os andarilhos do Bem; Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII [Las andanzas del Bien; Hechicerías y cultos agrarios en los siglos XVI y XVII]*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, e *História noturna; decifrando o sabá [Historia nocturna; decifrando el sabbat]*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991; Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza, 1983; Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe [Pensando con demonios. La idea de brujería en la Europa Moderna temprana]*, Oxford, Clarendon, 1997; Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995; Diana Luz Ceballos Gómez, “Quyen tal haze que tal pague”, en *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

manidad, tanto en lo que concierne a la reproducción de la especie como a su subsistencia. La gran persecución a la brujería tomó un respiro después de la creación y difusión de una serie de discursos demonológicos y también a causa de la fragilidad que experimentaron los fieles, ahora indefensos contra el *maleficium*, debido a que durante la Edad Media se sentían protegidos por el ritual de la Iglesia que tenía cierto magismo, pero conforme ésta iba reformulando su propia doctrina y liturgia, también modificó sus políticas contra las prácticas mágicas, tanto entre los fieles como en los propios ritos cristianos.³⁵

Casi toda la cristiandad tomó parte en esta locura de combatir inflexiblemente la brujería, siendo muchos los nombres importantes de la época que participaron en esta histeria. Pedro de Ciruelo pidió en 1548, en su libro sobre las supersticiones y hechicerías, que “las brujas malditas fueran tratadas con rigor” por los jueces. Francisco de Vitoria dedicó un curso (1539-1540) a ese tema, y aunque él dudaba mucho de lo que se contaba sobre las brujas, no negó la posibilidad de su existencia. También el jurista Jean Bodin, responsable de la obra *Demonomanía de las brujas* (1580), acumuló gran conocimiento en sus persecuciones y fue responsable de aprobar el uso del tormento, de las denuncias anónimas y de los testimonios de los niños en casos de brujería.³⁶

Se sabe que en Europa las mujeres fueron particularmente perseguidas por la Inquisición bajo acusación de brujería. Así lo explica Levack:

Hay, sin embargo, motivos para creer que el estado de soltería de muchas brujas contribuyó al menos indirectamente a su penosa situación. En una sociedad patriarcal, la existencia de mujeres no sometidas ni a un padre ni a un marido era motivo de inquietud, cuando no de miedo, y no es irrazonable suponer que tanto los vecinos que acusaban a tales mujeres como las autoridades que las sometían respondían a tales miedos. Los mismos acusadores podían haber llegado a la conclusión de que al margen de la edad, las mujeres no casadas eran más susceptibles que las mujeres casadas de ser seducidas por un demonio encarnado en un varón.³⁷

³⁵ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* [Religión y Declive de la Magia. Estudios de Creencias Populares en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII], Londres, Oxford University Press, 1999, caps. 3 y 15.

³⁶ Manuel Fernández Álvarez, *Poder y sociedad en la España del Quinientos*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, p. 113.

³⁷ Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, p. 191.

No hay duda de que un mayor número de mujeres fue llevado ante el Tribunal del Santo Oficio, sin embargo, la magia, la brujería y la hechicería fueron también actividades masculinas, pues en la iconografía de los siglos XVI y XVII los varones aparecen como parte del sabbat, haciendo pactos con el demonio y realizando todas las tareas propias de este imaginario.

Podemos concluir que, en realidad, cualquier persona que representara la transgresión social en ese mundo lleno de supersticiones terminó sufriendo los rigores de la Inquisición.

Inquisición y Extirpación de Idolatrías: diferencias y proximidades

La Inquisición instalada en Lima tenía como objetivo perseguir y castigar a los herejes que pudieran malinfluenciar a los cristianos, extirpando sus errores. Su enfoque se dirigía a los individuos integrados a la cultura hispana, o por lo menos europea, y actuaba principalmente en las ciudades.

La Inquisición llegó a casi todas las partes del virreinato del Perú gracias al apoyo que recibía de la población local, que temía los rigores del Santo Oficio y mantenía presentes las imágenes aterradoras de los autos de fe.

La Extirpación de Idolatrías empezó desde que llegaron los primeros obispos a Perú. La diócesis de Lima fue fundada en 1541 y con ella empezaron las actividades del Tribunal Eclesiástico que cuidó de los procesos que tenían por objetivo destruir las religiones andinas y prohibir los comportamientos tradicionales indígenas que eran considerados contrarios a la moral y a las costumbres cristianas, como la embriaguez, los concubinatos y el llamado “pecado nefando”, es decir, la sodomía.³⁸

Desde el siglo XVI, el Segundo y el Tercer Concilio de Lima (1567 y 1583) establecieron castigos severos para los especialistas religiosos nativos y en la *Visita General* (1570-1575) del virrey Francisco de Toledo se confirmó la necesidad de una respuesta judicial y punitiva más apropiada para los culpables de prácticas religiosas indígenas.³⁹ Toledo defendía

³⁸ Duviols, *Cultura andina y represión...*, p. LXXIII.

³⁹ Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, p. 49.

la presentación de tales especialistas nativos ante la jurisdicción de la Inquisición, pero como la Corona se negó a remitir a los neófitos indios a los rigores y terrores del Santo Oficio, entonces un decreto real de 1575 estableció que los procesos por idolatría que no fueran de carácter delictivo pertenecerían a la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas.⁴⁰ La Extirpación sirvió a los intereses del arzobispo, quien podría mantener la jurisdicción sobre los indígenas en las causas de fe, y el virrey, que se libró de tener que entregar más poder a los inquisidores y, al mismo tiempo, poder influir en la manera en que se ha organizado la nueva institución.⁴¹

Los estudios han demostrado que la diferencia más importante entre las dos instituciones se relaciona con los límites de los métodos de represión, ya que en la Extirpación la pena de muerte quedó excluida. Los demás castigos fueron copiados y adaptados del Santo Oficio y había una preferencia por el encarcelamiento temporal o permanente, las penas infames y los autos de fe, donde se quemaban las momias y otros objetos considerados sagrados por estos grupos nativos.⁴²

La Inquisición, por su parte, se ocupaba de las herejías urbanas y la Extirpación, de la represión contra las idolatrías, especialmente en la zona rural. La segunda desempeñó una doble función: judicial y pastoral, dado que desarrolló una política pedagógica con predicación en las lenguas vernáculas y una persuasiva actividad pastoral. Sin embargo, la represión siempre fue una prioridad y por ello resultó similar a la Inquisición.⁴³

La Inquisición y la Extirpación tenían un cuerpo de funcionarios especializados y comprometidos con sus objetivos, pero muchas veces los casos de extirpación quedaban a merced de los intereses e iniciativas de algunos arzobispos y virreyes. Su actuación fue guiada por los intereses del Estado y de la Iglesia, lo que significa que la mayor incidencia de campañas de extirpación de idolatrías durante un periodo determinado no representa un aumento de las prácticas religiosas nativas y sí guarda una relación con los acontecimientos dentro de la jerarquía eclesiástica en Lima y el favorecimiento geográfico, porque las provin-

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 50 y 51.

⁴¹ Iris Gareis, "Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú", en *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 16, pp. 55-74, Lima, 1989, p. 70.

⁴² Duviols, *Cultura andina y represión...*, pp. LXXIV y LXXV.

⁴³ Griffiths, *La cruz y la serpiente...*, pp. 56-57.

cias más cercanas y con fama de estar “contaminadas por idolatría” fueron visitadas con mayor frecuencia.⁴⁴

Las etapas del proceso de causas inquisitoriales se repetían regularmente como un ritual preestablecido. En los casos de brujería y hechicería, el fiscal podía solicitar el uso de castigos, pero no siempre fue necesario porque muchas veces la amenaza fue suficiente. El miedo al castigo hacía que los reos confesaran y “dijeran la verdad” que los jueces les pedían. Si el reo era considerado inocente se dictaba una sentencia leve o se suspendía el proceso. Ser procesado por la Inquisición era lo mismo que morir socialmente, porque todos los privilegios y bienes se perdían; asimismo, existían los castigos simbólicos, como la prohibición de llevar cualquier objeto que denotase estatus social, como armas, oro, plata, etc., algo que era esencial en esa sociedad tan jerarquizada.⁴⁵ Las sanciones más comunes en los casos de brujería fueron los azotes en auto público y el destierro.

Los procesos de idolatría eran llevados a cabo por jueces eclesiásticos que sistemáticamente interrogaban a los sospechosos sobre sus creencias y rituales y cuando no podían obtener la información que necesitaban reproducían el modelo inquisitorial, imponiendo severos castigos, el destierro, además de la pérdida de bienes, lo que llevó al empobrecimiento colectivo. Esto demuestra la inconsistencia de la Extirpación, que por no poder impedir que los indígenas continuaran con sus creencias y costumbres transformaba a unos en brujos y al resto de la población lo amenazaba con castigos físicos, lo que en realidad no promovía una renuncia voluntaria a los ídolos.⁴⁶

Inquisición de Lima

El Tribunal del Santo Oficio se instaló en Lima en 1569, mediante una cédula real de Felipe II, y su jurisdicción se extendía desde Panamá hasta Buenos Aires. Con el tiempo, debido a las dificultades de mantener el control sobre tan vasto territorio, fue necesario establecer otro Tribunal, esta vez en Cartagena de Indias en 1610. Serván de Cerezuola (1569-1582) fue

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 58 y 59; Duviols, *Cultura andina y represión...*, pp. XI y XII.

⁴⁵ Ceballos Gómez, “Quyen tal haze que...”, pp. 247-249.

⁴⁶ Griffiths, *La cruz y la serpiente...*, p. 330.

el primer inquisidor responsable del distrito de Lima, en el que comenzó la persecución y el control de la población blanca compuesta por “cristianos viejos” y descendientes de conversos, especialmente los de origen judío, a quienes estaba expresamente prohibido llegar a las colonias españolas. Aunque la mayoría de la población era indígena, estaba fuera del alcance del Tribunal porque se consideraban neófitos en la fe cristiana. Los extranjeros también fueron procesados, principalmente los portugueses después de la Unión Ibérica, lo que les permitió circular libremente en los dominios de Felipe II. Como gran parte era judaizante, llegaron a ser el albo de la Inquisición española.

Para realizar sus tareas, la Inquisición contaba con un gran aparato burocrático compuesto por sacerdotes altamente calificados y también por gente común. Inquisidores, fiscales y secretarios, entre otros, formaban parte del cuerpo de funcionarios asalariados y que solían alojarse en Lima. Los no asalariados eran los comisionados, notarios, consultores y otros, y eran responsables del control de las villas y ciudades del virreinato. En los primeros años de acción del Tribunal de Lima hubo muchos casos en contra de protestantes, judaizantes y, como también las supersticiones y prácticas mágicas se multiplicaron entre los españoles, eran incontables los procesos por brujería. La acción de la Inquisición sólo se redujo a partir del siglo XVIII, cuando los Borbones se instalaron en el poder y las ideas de la Ilustración propiciaron la insurgencia contra todo tipo de conservadurismo.⁴⁷

Nos interesan especialmente los llamados delitos contra la moral y las buenas costumbres como las acusaciones de brujería, que podían o no estar relacionadas con el pacto demoníaco y también los casos en los que la acusación estaba relacionada con la participación de fuerzas malignas. Los cristianos consideraban la magia como el arte de entrar en contacto con el demonio para realizar actividades sobrenaturales, como hechizos, maleficios, encantamientos, y tenían gran dificultad para distinguir el origen natural o diabólico de un fenómeno extraordinario. Por ello, los inquisidores tenían sobrada preocupación de no dejarse engañar por charlatanes, que tenían la capacidad de impresionar a los ignorantes

⁴⁷ Sobre la historia de la Inquisición de Lima, véase Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, t. II (1635-1696), Madrid, Deimos, 1989; José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1956; Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984.

y no olvidaban que los maleficios y los sortilegios podían depender de ilusiones y falsas interpretaciones de mentes desequilibradas.⁴⁸ Visto que cualquier tipo de trato con el demonio era considerado pecado grave por los teólogos, ellos siempre condenaban tales delitos. Aunque no fue un gran problema para la Inquisición de Lima, la brujería inspiró cuidados especiales. Gran cantidad de los procesados era “criolla”,⁴⁹ seguida de mestizos y de indígenas, pero no hablaremos de estos últimos aquí, debido a que no figuran en los documentos inquisitoriales. Las mujeres aparecen en alto porcentaje en los procesos por sortilegios y hechicería, lo que se explica en particular por la situación social en la que vivían, ya que en general eran totalmente dependientes del mundo masculino y por lo tanto eran de bajo nivel cultural. Las brujas mestizas eran muy buscadas por las españolas, lo que les otorgó un papel importante en el mundo colonial como “intermediarias culturales”, siguiendo el concepto del ya citado raciocinio de Michel Vouvelle. Para el Tribunal del Santo Oficio, la superstición en realidad no llegó a vislumbrarse como un problema central de sus preocupaciones porque tenía tales prácticas más como fruto de la ignorancia y el engaño, que de pactos demoniacos. Sólo cuando se trataba de procesos que despertaron escándalos públicos se les dio mayor importancia.⁵⁰

Para profundizar en los conocimientos sobre la acción del Tribunal de Lima, antes de pasar al análisis de los procesos inquisitoriales es necesario realizar un esfuerzo de sistematización de la principal bibliografía existente sobre el asunto, para identificar en ella los enfoques básicos que se dieron al análisis de los procesos como fuente de información sobre la rutina de la sociedad colonial del virreinato del Perú.⁵¹

Los primeros estudios sobre la Inquisición de Lima se deben a José Toribio Medina, quien hizo una serie de obras monumentales sobre la acción inquisitorial en América, entre ellas destaca la *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*.⁵² La gran crítica que se hace

⁴⁸ Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, “Los delitos de superstición en la Inquisición de Lima durante el siglo xvii”, en *Revista de la Inquisición*, núm. 4, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, 1995, p. 11.

⁴⁹ Los hijos de españoles nacidos en América.

⁵⁰ Castañeda Delgado, “Los delitos de superstición en la Inquisición...”, p. 15.

⁵¹ Para mayor información historiográfica, consúltese Ana Amparo de Zaballa Beascochea, “Bibliografía para el estudio de la Inquisición en Indias”, en *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 3, Navarra, 1994, pp. 273-291.

⁵² Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición...*

a este historiador chileno es que sus obras carecen de organización de los documentos recogidos, se omiten las referencias de archivo y, además, que los documentos no se sometieron a crítica.

Henry Charles Lea también hizo su importante contribución sobre la Inquisición en la América española con su obra *The Inquisition in the Spanish Dependencies*,⁵³ la cual trata de un estudio estructurado de modo inteligente y moderno pero conciso.⁵⁴

A partir del siglo xx, la historiografía sobre la Inquisición pasa por una renovación y varios estudios comienzan a dar cuenta de temas sociales, institucionales, etc. En el caso específico de la Inquisición en el virreinato del Perú, dentro de esta línea renovada de investigación sobre la actividad y el funcionamiento de los tribunales inquisitoriales, destacamos el trabajo de Paulino Castañeda y Pilar Hernández, en el que aparecen los aspectos institucionales y económicos e incluso los problemas jurisdiccionales,⁵⁵ también el de Millar Carvacho, quien contribuyó con una obra importante sobre el siglo xviii hasta la extinción de la Inquisición.⁵⁶

Los estudiosos utilizaron los documentos de la Inquisición para analizar las formas de comportamiento, creencias y las preocupaciones intelectuales de los inquisidores e incluso la frecuencia de las transgresiones sociales en la sociedad colonial del virreinato. Entre algunas de las obras podemos destacar la contribución de Bartolomé Escandell, quien realizó estudios antropológicos basados en documentos inquisitoriales y aplicó la metodología cuantitativa para vislumbrar algunos fenómenos peculiares del siglo xvi.⁵⁷

Podemos citar también otros estudios antropológicos, como los de Gonzalo Aguirre Beltrán, sobre medicina y magia, y el trabajo de María Emma Mannarelli, sobre las hechiceras en el Perú del siglo xvii.⁵⁸

⁵³ Henry Charles Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies. Sicily, Naples, Sardinia, Milan, The Canaries, Mexico, Peru, New Granada [La Inquisición en las Dependencias españolas. Sicilia, Nápoles, Cerdeña, Milán, las Canarias, México, Perú, Nueva Granada]*, Nueva York, The Mac Millan Company, 1908.

⁵⁴ Castañeda Delgado, *La Inquisición de Lima...*, pp. XXI-XXII.

⁵⁵ *Ibid.* y “Los delitos de superstición en la Inquisición...”, tomos I y II.

⁵⁶ René Millar Carvacho, *La Inquisición de Lima*, t. III (1697-1820), Madrid, Deimos, 1998.

⁵⁷ Bartolomé Escandell Bonet, “Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio: Inquisición y sociedad peruanas en el siglo xvi”, en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1980, y “El tribunal peruano en la época de Felipe II”, en *ibid.*

⁵⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980; María Emma Mannarelli, “Inquisición y mujeres:

Hay también un gran número de obras sobre la persecución de judíos, luteranos e “iluminados”, así como muchos estudios sobre el control y la circulación de libros prohibidos, aspecto estrechamente vinculado con la Inquisición. Así, pues, destacamos la obra de Boleslao Lewin,⁵⁹ quien mostró el aspecto negativo de la persecución de los judíos; la *Historia de los Alumbrados* de Álvaro Huerga,⁶⁰ y la dirigida por Abril Castelló⁶¹ sobre el caso de Francisco de la Cruz, uno de los más grandes y más importantes procesos contra un religioso, quien acabó sentenciado a la hoguera. Naturalmente, son muchos los estudios importantes sobre los más diversos aspectos de la Inquisición en el virreinato del Perú, pero nos atendremos a los ya citados, debido a que no es nuestra intención agotar la historiografía sobre el tema.

Para estudiar la Inquisición en el arzobispado de Lima, echaremos mano de los estudios especializados ya mencionados y de otros, pero también de documentación existente en archivos, como el Archivo Histórico Nacional de Madrid, donde se encuentra valiosa información en la colección del Consejo de la Suprema Inquisición con 61 *legajos*⁶² y 27 volúmenes de manuscritos de correspondencia de los inquisidores de Lima, *visitas*⁶³ y muchos otros documentos. El Archivo General de la Nación en Lima también cuenta con un pequeño acervo de documentos que son de interés particular para los estudios sobre la vida económica y administrativa de la Inquisición,⁶⁴ y por eso son de menor interés para la investigación aquí presentada.

las hechiceras en el Perú durante el siglo xvii”, en *Revista Andina*, núm. 5, Cuzco, 1985, y *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Congreso del Perú, 2000.

⁵⁹ Boleslao Lewin, *El Santo Oficio en América y el más grande proceso inquisitorial en el Perú*, Buenos Aires, Sociedad Hebrea Argentina, 1950.

⁶⁰ Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, t. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica, 1570-1605*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.

⁶¹ Vidal Abril Castelló, Abril Stoffels, Miguel J., y Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1992-1996, 3 vols.

⁶² Atados de documentos.

⁶³ Relatos de inspecciones.

⁶⁴ Teodoro Hampe Martínez, “Recent Works on the Inquisition and Peruvian Colonial Society, 1570-1820” [“Trabajos recientes sobre la Inquisición y la sociedad colonial peruana, 1570-1820”], en *Latin American Research Review*, vol. 31, núm. 2, Pittsburgh, 1996, p. 46.

Extirpación de Idolatrías en el arzobispado de Lima

Después de la conquista inicial del Nuevo Mundo comienzan a aparecer los primeros documentos que describen no sólo las hazañas de los españoles, sino también las organizaciones de las etnias que se encuentran en lo que hoy conocemos como Perú. Actualmente contamos con una gran cantidad de documentos publicados, como crónicas, visitas, litigios, que son en su mayoría parte de artículos o tesis de etnohistoriadores.⁶⁵

En cuanto a la religión, los documentos que nos llegan son una reproducción de las lógicas mentales de la vieja Europa en el Nuevo Mundo⁶⁶ y por eso podemos afirmar que el diablo y la bruja son traídos a los Andes por el imaginario español.

Los cronistas españoles, al asociar la religión indígena con cultos demoniacos, hicieron que, cuando se instaló la Extirpación de Idolatrías, los llamados hechiceros, hombres o mujeres, fueran perseguidos por ser vistos como perniciosos para la colonización, pues al revitalizar sus creencias antiguas incitaban a resistirse al sistema colonial.⁶⁷

Tales relatos se originan en la confluencia de discursos representativos de culturas distintas. El español sólo reproducía aquello que veía de acuerdo con sus propios rasgos culturales. El indígena, envuelto en ese proceso de alteridad, no borró de su memoria la cultura propia, sólo comenzó a filtrarla de acuerdo con los modelos europeos. Mediante el análisis de los documentos de los siglos XVI, XVII y XVIII, que abordan la historia andina desde la Conquista hasta la época de las campañas de extirpación de idolatrías, estamos lidiando con un conjunto de información que es imagen de ese mundo indígena a los ojos europeos, mestizos y autóctonos impregnados de los rasgos culturales españoles. Podemos considerar que los textos que resultan

⁶⁵ Véase María Rostworowski De Díez Canseco, *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, Lima, IEP, 1977.

⁶⁶ Serge Gruzinski, “Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana”, en Carmen Bernand (org.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

⁶⁷ Aquí nos referimos a los escritos de cronistas, pero en relación con el análisis de procesos de hechicería e idolatría hay distintas teorías en lo que concierne a la discusión sobre si habían sido las mujeres las principales víctimas de las campañas de extirpación. Mientras que Irene Silverblatt afirma que ellas fueron particularmente perseguidas, el investigador Nicholas Griffiths contesta explicando que los documentos que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL) cuentan con igual número de hombres y mujeres procesados por idolatría. Véase Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas; género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, CERA, BLC, 1990; Griffiths, *La cruz y la serpiente...*

de esta confluencia cultural representan una nueva realidad que acabará por ser asimilada y sociabilizada.

Entre los primeros grupos de conquistadores que llegaron a los Andes también se encontraban algunos religiosos, los cuales apenas se diferenciaban de los civiles presentes en tales expediciones, pues el motivo que los traía a estas tierras era similar.

Con el espejismo del oro peruano no faltaron quienes, sin tener en cuenta sus condiciones personales y requisitos necesarios, saltaron libremente a América como si fueran a una aventura y no a evangelizar. Ciertamente fueron minoría, pero se encargaron de justificar los lamentos de la autoridad civil y eclesiástica, y en palabras de fray Tomás de Berlanga al rey, de 22 de enero de 1535, “fuera mejor que estuvieran en España, por el no buen ejemplo que han dado”. En vista de lo cual todos debían ser previamente examinados y legítimamente autorizados para esa misión. Para controlar la ida de misioneros y enviar personas de solvencia, la Corona redujo a las cuatro órdenes la facultad de enviar mendicantes de mercedarios, dominicos, franciscanos y agustinos, a los que en 1568 se agregaron los jesuitas.⁶⁸

Tanto civiles como religiosos ambicionaban enriquecerse, siendo éste uno de los motivos señalados, sobre todo por cronistas jesuitas,⁶⁹ para el fracaso de la evangelización inicial. Lockhart menciona que ellos estaban interesados en obtener ganancias económicas y para ello participaban en combates, prefiriendo guerrear que propagar la fe. Los sacerdotes seculares tenían menos beneficios que los regulares, ganaban poco y, a veces, se transformaban en sacerdotes empresarios, ávidos de riquezas y que después regresaban a España.

Los frailes pertenecientes a órdenes religiosas llegaban en condiciones distintas debido a que estaban respaldados por sus congregaciones, cuya matriz quedaba en España. Venían con tareas definidas y lugares predeterminados para establecerse y desarrollar sus misiones. Los que estuvieron presentes en el momento de la Conquista, como los mercedarios y los dominicos, recibieron *encomiendas*,⁷⁰ independientemente de

⁶⁸ Primitivo Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, p. 36.

⁶⁹ Véase Pablo José Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Perú*, en Francisco Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, Atlas 1968 [1621]; *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, en Esteve Barba, *op. cit.*

⁷⁰ “La encomienda —llamada en América originalmente repartimiento— era una institución que completaba de manera ideal las fundaciones urbanas. En la Reconquista medieval la encomienda era la subordinación voluntaria de vasallos libres de la corona bajo la protección de un señor

su origen social. Algunas congregaciones eran subsidiadas por el Estado, pero no todas contaron con ese apoyo. Los dominicos, los franciscanos y los agustinos eran los responsables de la evangelización y recibían esa ayuda estatal, a diferencia de los mercedarios, que solamente obtuvieron *encomiendas* por haber participado en las expediciones iniciales de la Conquista.⁷¹

Esos llamados religiosos “soldados” siguieron participando en combates, como las Guerras Civiles ocurridas entre almagristas y pizarristas. Muchos fungieron como espías y correo en tales conflictos y acabaron por tener un final trágico, siendo condenados y ahorcados. Otros desempeñaron importantes papeles de mediadores en esas luchas y también en la conquista militar y política, pues mientras las altas jerarquías trataban de organizar las batallas, las menores luchaban en el campo. Este espíritu de conquistadores resultó en poca o ninguna actividad de cristianización en los tiempos posteriores a la conquista española.⁷² En el siglo XVI, Hernando de Santillán reitera esa idea cuando comunica preocupado que los indios en tiempos incaicos eran buenos trabajadores y no se excedían en nada, dado que sus vicios eran castigados. Así, después de que tuvieron contacto con los sacerdotes no continuaron con su ley ni aprendieron las de los españoles, dado que vieron los malos ejemplos de aquellos que les predicaban el evangelio, alejándose de la posibilidad de tener en su corazón la doctrina y las enseñanzas de la santa fe.⁷³

Sin embargo, la conversión de los indios no fue una tarea fácil, ya que la dificultad de la comunicación también implicaba serios problemas en la propagación de los mensajes de los sacerdotes, debido a que eran tan

noble que ofrecía a sus protegidos seguridad militar frente a los ataques musulmanes y recibía a cambio el rendimiento de su trabajo y/o impuestos de sus protegidos. De manera análoga en América, la encomienda no era jurídicamente otra cosa que la cesión a destacados participantes en campañas de la Conquista por parte de la corona de servicios tributarios indios que ésta, como sucesora de los soberanos indígenas, exigía de la población autóctona. Éstos, a cambio, no sólo debían asentarse en una de las nuevas ciudades sino que también debían ocuparse de cristianizar a los indígenas a ellos encomendados y además debían estar siempre en condiciones para entrar en combate manteniendo armas y un caballo.” Véase Horst Pietschmann, “La Conquista de América: un bosquejo histórico”, en Kart Kohut (ed.), *De conquistadores y conquistados; realidad, justificación, representación*, Frankfurt, Vervuert, 1992, p. 20.

⁷¹ James Lockhart, *Spanish Peru, 1532-1560; a Colonial Society [El Perú español, 1532-1560; una Sociedad Colonial]*, Londres, The University of Wisconsin Press, 1968, pp. 50-56.

⁷² Martha Barriga Tello, “Fe y realidad: adaptación del religioso conquistador. Sequilao”, en *Revista de historia, arte y sociedad*, núm. 8, I sem., año IV, Lima, 1995, pp. 34-37.

⁷³ Hernando de Santillán, “Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas”, en Francisco Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, Atlas, 1968, [1553], p. 127.

radicalmente extraños a las tradiciones religiosas indígenas. El uso que esos españoles hicieron del trabajo indígena sólo hizo que los indios se convirtieran en enemigos de la predicación, pues asociaban la imagen de trabajo con la de la fe. Las fuertes obsesiones económicas de esos sacerdotes instalados en América desde el principio representaron un serio inconveniente para la evangelización.⁷⁴

En tiempos posteriores a esa crisis hubo necesidad de imponer la cultura europea, comenzando con la destrucción de ídolos y combatiendo los rituales indígenas. Todo aquello que los sacerdotes no comprendieron o no quisieron comprender lo interpretaron como hechizos o arte mágico y decidieron quemar y destruir todo.⁷⁵ Esto ocurrió debido a la poca preparación de esos religiosos y a su formación inicial. En América la Iglesia tuvo a su servicio hombres que fueron criados por sus familias en una cultura guerrera, ya que provenían de lugares donde sucedieron las luchas por la reconquista contra los moros.

La persecución a “herejes” en el periodo inicial de la cristianización andina tenía por objetivo combatir a aquellos que se opusieran al designio “divino”, del rey de España, sobre los territorios encontrados. De esa forma se estaba librando una “guerra santa”, como la de las Cruzadas, en la que defendían una causa civil cuya meta final sería religiosa.⁷⁶

Según Arriaga y el Jesuita Anónimo, la mala formación de los primeros clérigos, que no consiguieron diferenciar dioses importantes de los de carácter puramente idolátrico y que pusieron sus intereses personales por encima de los de la Iglesia, perjudicó el proceso inicial de evangelización en los Andes.⁷⁷

Después de ese fracaso, los religiosos se dedicaron a la erradicación de las idolatrías con el objetivo de preparar a la población local para la evangelización y la consecuente cristianización de los indígenas. Siguiendo la tradición medieval, todo lo que era pagano en América fue considerado obra del diablo, se procedió a perseguir brujas y brujos creando un verdadero choque ideológico en el que la cosmología indígena fue distorsionada para satisfacer las necesidades de extirpadores de idolatrías.⁷⁸ Como

⁷⁴ Mario Hernández Sánchez-Barba, *La monarquía española y América; un destino histórico común*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 141-142.

⁷⁵ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, en *Obras del Padre José de Acosta*, Madrid, Atlas, 1954 [1590], Libro VI, cap. VII, p. 188.

⁷⁶ Barriga Tello, “Fe y realidad...”, p. 38.

⁷⁷ Arriaga, *Extirpación de la Idolatría...*; en Esteve Barba, *op. cit. Relación de las costumbres...*

⁷⁸ Silverblatt, *Luna, sol y brujas...*, p. 129.

decía José de Acosta, la idolatría era la “soberbia del diablo”, ya que se pensaba que éste inventó y promovió el culto idolátrico.⁷⁹

Según Wachtel, este dominio cultural significó la desestructuración del mundo andino, pues esa persecución era lo mismo que una “desculturización”. La evangelización no significó un replanteamiento de la sociedad indígena, dado que el choque con las estructuras mentales europeas hizo que el cristianismo fuera interpretado por los indígenas como una variedad de idolatría al tiempo que los españoles siguieron equiparando los dioses nativos con demonios.⁸⁰

El pueblo inca no ofreció resistencia a los dioses cristianos porque de acuerdo con sus propias creencias religiosas, si los españoles habían vencido era porque sus dioses los habían ayudado y no había nada más natural que respetarlos, pero eso no significó su conversión al cristianismo, y tras el fracaso del primer intento de evangelización, que se valió de la persuasión y la represión, comenzó, propiamente, la extirpación de idolatrías.⁸¹ Ésta era diferente de la extirpación del periodo de la Conquista, en la que el objetivo era saquear las riquezas de los templos de los “demonios”.

Durante este periodo surgieron los Concilios Limenses,⁸² cuyo objetivo fue reglamentar el combate contra las herejías indígenas y que probablemente sufrieron influencias de las obras *Manual de los inquisidores*⁸³ y el *Malleus Maleficarum*.⁸⁴

El *Manual*, también conocido como *Directorium inquisitorum*, hablaba de las categorías de herejes a ser reconciliados o “relajados al brazo secular”. Por otro lado, los autores del *Malleus* abordaron la relación existente entre las artes maléficas y las mujeres, por suponer que ellas estaban marcadas por el pecado original de Eva y ser más débiles ante las tentaciones del demonio. Las brujas eran consideradas perniciosas

⁷⁹ Acosta, *Historia natural y moral...*, L. v, cap. I.

⁸⁰ Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 209-263.

⁸¹ La idea de extirpación como represión fue creada por Pierre Duviols (1977), Iris Gareis (1989) y Nicholas Griffiths (1994), sin embargo, algunos son contrarios a esta postura, como es el caso del investigador Juan Carlos Estenssoro (2003), que defiende el carácter positivo de las campañas y visualiza la extirpación como un nuevo proyecto de evangelización o de reforma de la catequesis cristiana adaptada a los indígenas.

⁸² Duviols, *Cultura andina y represión...*, p. xxvii.

⁸³ Eymereich, *Manual dos Inquisidores...*

⁸⁴ Kramer, *Malleus Maleficarum...*

para la cristiandad, por ello en esa obra aparecen descripciones detalladas de cómo identificarlas y de cómo darse cuenta de sus actos demoniacos, sirviendo de guía para que los inquisidores no dejaran de condenarlas a la hoguera, basados en falsas muestras de arrepentimiento.

El Concilio Limense de 1551 sirvió de orientación para las primeras acciones de los religiosos en la catequización de los nativos, comenzando por bautizarlos alejándolos, necesariamente, de las prácticas idolátricas. El segundo Concilio (1567-1568) retoma la idea de destruir las *huacas*⁸⁵ y en su lugar erigir cruces o iglesias. Pero fue el tercer Concilio (1582-1583) el que realmente significó un cambio en la evangelización, debido a que se amplió la manera de combatir las idolatrías y se insistió en la necesidad de predicar en las lenguas nativas, con lo que surgieron catecismos en quechua y aymara, diccionarios y otros textos que facilitarían la práctica de la doctrina cristiana. Esos concilios, en conjunto con los Sínodos Limenses, han tenido un importante papel en la regulación de los tribunales eclesiásticos y sus actividades en esa época.

Al comienzo de las campañas de extirpación de idolatrías hubo disputas entre el clero regular, que tenía una postura indigenista favorable para la evangelización mediante la persuasión y no por la violencia,⁸⁶ y el clero secular, a favor de las extirpaciones. El clero regular, además, estaba sobre la autoridad y el poder del obispo local y no podía extirpar idolatrías, por ello, necesitaban recorrer al visitador de idolatrías. El juez visitador era responsable de extirpar la religión andina y también de liquidar a los sacerdotes regulares, sometiénolos a su poder acusándolos de explotar a la población indígena y de no conocer las lenguas vernáculas, dificultando la predicación.

Prueba de ello fueron las visitas realizadas con el fin de inventariar los bienes de las iglesias de cada pueblo e investigar si los doctrineros estaban desempeñando sus funciones de instruir y evangelizar a los indios.

Cuando llegaba a una aldea, el juez visitador interrogaba a testigos locales sobre las actividades del cura de la población. Preguntaba si todos habían sido bautizados por dicho cura y si éste los confesaba; si se atendía con esmero a los enfermos y si no explotaba el trabajo indígena, pagando por los servicios prestados por ellos. El padre no podía tener mujer den-

⁸⁵ Centros ceremoniales nativos.

⁸⁶ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, [1537].

tro ni fuera de casa y debía tratar a todos como sus hijos, enseñándoles la doctrina cristiana, predicándoles y explicando todos los domingos y días de fiesta el Santo Evangelio.⁸⁷

Hay pocos documentos sobre los inicios de la extirpación de idolatrías, cuando frailes y clérigos ya la ponían en práctica antes del establecimiento de los primeros tribunales. De 1610 a 1660, existe un gran acervo documental, porque la extirpación de idolatrías tuvo su época de mayor actividad y a pesar de los enfrentamientos entre el clero regular y el clero secular, a partir de 1610, la Compañía de Jesús pudo emprender su campaña de cristianización.

Siguiendo una política misionera relacionada con la zona andina, según fue abordada por José de Acosta,⁸⁸ y utilizando criterios indigenistas y colectivistas, los jesuitas consiguieron llegar a la élite indígena por medio del Colegio del Príncipe, en Lima, donde los hijos de los *curacas* eran educados. También crearon una prisión para hechiceros, la Casa de Santa Cruz, con el fin de suprimir la élite de sacerdotes de la religión indígena. La Compañía prácticamente dominó, religiosa y culturalmente, al territorio peruano en ese periodo.

Las campañas de extirpación de idolatrías, según lo señalado por Antonio Acosta, se volvieron más voraces en el siglo XVII en las regiones cercanas a Lima. Esto sucedió debido a la gran cantidad de conflictos entre indios y doctrineros a causa de la ganancia económica de estos últimos. Este hecho se explica, entre otras razones, por la llegada a Lima de varios obispos y arzobispos ligados con la Inquisición europea. Uno de ellos fue Bartolomé Lobo Guerrero, quien tenía gran experiencia inquisitorial y fue el que apoyó al primer gran juez visitador de Perú, el adoctrinador Francisco de Ávila, en la denuncia promovida por éste contra los indios de la región de Huarochiri.⁸⁹ La extirpación de idolatrías sirvió, en casos como éste, para poner fin a los conflictos judiciales entre indios y doctrineros.

Fueron muchos los procesos contra doctrineros acusados de cometer excesos y agravios contra los indios, pues les pedían diezmos por los muertos y los hacían trabajar en sus chacaras sin ningún pago. En un

⁸⁷ AAL, Visitas, leg. 9, exp. xxx, 1659.

⁸⁸ José de Acosta, "De procuranda indorum salute o predicación del evangelio en las Indias", en *Obras del padre José de Acosta...*, pp. 387-608.

⁸⁹ Antonio Acosta Rodríguez, "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620", en *JBLA*, vol. 19, Colonia, 1982, pp. 70-77.

caso presentado por los indios del poblado de Santiago de Carampona, Francisco de Galarca fue acusado no sólo de las cosas relatadas anteriormente, sino también fue culpado por la muerte de una india, a la que había obligado a mudarse del poblado. Francisco de Galarca se defendió argumentando que tal mujer había muerto a causa de una paliza que le había propinado su marido, que estaba borracho. Él estaría siendo, sí, víctima de una venganza por haber descubierto “ciertas guacas e ydolatrias y supersticiones del demonio y de sus antepasados”.⁹⁰ Ésa era una forma inteligente de escapar de la condena por explotación y asesinato.

El intento de occidentalización de América fue por medio de la evangelización y la extirpación de idolatrías.⁹¹ Cuando los visitantes llegaban a las aldeas se realizaba una fiesta de recepción que encajaba en los moldes de los ceremoniales romanos, se tocaban trompetas y el visitador entraba en la iglesia en procesión, y al llegar al altar se arrodillaba sobre un cojín y hacía las primeras oraciones, las cuales le eran retribuidas por el párroco local.⁹² Tal pompa era parte de la teatralización necesaria para la represión de la extirpación porque después de estas escenas se iniciaban los interrogatorios, las investigaciones, confesiones y la destrucción de los santuarios indígenas. Ante tal ostentación no era difícil conseguir confesiones de personas que decían tener vínculos con el diablo, debido a que esa noción europea acabó por mezclarse con las estructuras simbólicas indígenas.

Según Wachtel, en ese periodo se dio un proceso de *aculturación*⁹³ de la población indígena por parte de los visitantes, y por eso las “brujas” y “brujos” más perseguidos eran los dogmatizadores, pues se veían como los promotores de una contraevangelización.⁹⁴

En la sociedad andina existían los conocedores de hierbas, soldados de huesos y los curanderos, pero al igual que en Europa, se decía que tal tipo de conocimientos sólo era concedido a los seguidores del diablo. La idolatría, el curanderismo y la brujería acabaron por ser confundidos.

Por medio de castigos, los visitantes conseguían las evidencias que necesitaban para condenar al acusado, y es por ello que una gran cantidad

⁹⁰ AAL, Capítulos, leg. 3, exp. II, 1619.

⁹¹ Gruzinski, “Las repercusiones de la conquista...”

⁹² AAL, Visitas, leg. 9, exp. xxx, 1659.

⁹³ Wachtel, *Los vencidos...*, pp. 113-129.

⁹⁴ Duviols, *Cultura andina y represión...*, p. LXXVI.

de curanderos confesó haber recibido sus conocimientos sobre hierbas mediante pactos demoniacos.

Los dioses andinos estaban perdiendo fuerza ante las adversidades coloniales, estaban en silencio y, según argumenta Tzvetan Todorov, es necesario tener el dominio de los signos para poder mantener el poder.⁹⁵ El papel de los brujos y brujas-dogmatizadoras⁹⁶ en las comunidades era de suma importancia para el mantenimiento de la sabiduría y los rituales indígenas, por ser éstos símbolos de la resistencia al sistema colonial.

Hubo también un gran número de mujeres acusadas de ser brujas, como podemos comprobar mediante la *Relación de la visita de extirpación de idolatrías* de Cristóbal de Albornoz.⁹⁷ A pesar de que los españoles asociaban la figura del jefe local, el *curaca*, con la de hechicero —por ser el responsable del mantenimiento de la tradición indígena—, muchas fueron las mujeres acusadas de hechicería⁹⁸ y la mayoría fue condenada a servicios perpetuos para la Iglesia, lo que nos lleva a la suposición de que ésta sería una manera de esclavizar mano de obra indígena.⁹⁹

En la obra de José de Arriaga aparece un ejemplo de aculturación de rituales indígenas extremadamente significativo: él describe la acción de los hechiceros que formaban sociedades secretas y que actuaban cuando los demás dormían; entraban en las casas y chupaban un poco de sangre de la persona a la que querían matar y después llevaban la muestra al grupo, la cocinaban y luego la comían. A los pocos días, la persona de la que habían tomado la sangre moría. Menciona también que los indígenas adoraban al demonio, quien aparecía en forma de león o tigre; tenían relaciones homo y heterosexuales durante las fiestas y, al final, todos le besaban el trasero.¹⁰⁰ Ésta no es más que una descripción de la comunión diabólica del sabbat;¹⁰¹ es decir, por medio de comportamientos rituales

⁹⁵ Tzvetan Todorov, *A conquista da América; a questão do outro* [*La conquista de América; la cuestión del otro*], 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

⁹⁶ “Causa de ydolatrías hecha a pedimiento del fiscal eclesiastico contra los yndios e yndias hechiseros dogmatizadores confesores sacristanes ministros de ydolos del pueblo de San Juan de Machaca”, de Bernardo de Noboa, en Duviols, *Cultura andina y represión...*

⁹⁷ Véase Luis Millones *et al.*, *El retorno de las huacas; estudios y documentos del siglo XVI*, Lima, IEP/SPB, 1990, pp. 259 y 278.

⁹⁸ Millones, *Historia y poder en los Andes Centrales*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 178.

⁹⁹ Hecho que no desarrollaremos en este trabajo, por falta de comprobación documental suficiente.

¹⁰⁰ Arriaga, *Extirpación de la Idolatría...*, p. 208.

¹⁰¹ “Brujas y hechiceros se reunían de noche, generalmente en lugares solitarios, en el campo o en la montaña. A veces, llegaban volando, después de haberse untado el cuerpo con unguentos, montando bastones o palos de escobas; en otras ocasiones, aparecían en grupos de animales o

andinos, Arriaga sugiere el sabbat, lo que lleva a creer que esos brujos hayan sido bastante atormentados por los extirpadores para que éstos consiguiesen tales relatos.

La explicación anterior reitera la declaración de Irene Silverblatt relacionada con la idea de que la brujería andina sea una invención española. Este encuentro cultural permitió que las estructuras indígenas fuesen adaptadas a la necesidad de la extirpación de idolatrías, mostrando una vez más que el papel de las brujas andinas había sido fundamental y también, para nosotros, el de los brujos lo fue para el mantenimiento de las creencias indígenas.¹⁰²

En la mayoría de los casos la extirpación usó métodos de castigos como azotes, rapados o la desnudez sobre una llama. Al acusado se le podían confiscar sus bienes, condenarlo a trabajo provisional o definitivo para la Iglesia, o incluso a la pena de muerte. En España, ser condenado a andar desnudo era humillante, pero entre los indios no tenía la misma connotación, dado que lo consideraban solidaridad contra la Iglesia conquistadora. El rapado significaba una pérdida inconmensurable porque para ellos tenía el valor de distinción entre los diversos *ayllus* y los extirpadores tenían conciencia de esto. Asimismo, la confiscación de bienes en una población que vivía comunitariamente era un hecho trágico, pues significaba el empobrecimiento de toda la comunidad.

Durante los autos de fe se quemaban ídolos y algunas veces también los *mallqui* (momias de antepasados). Los indios no aceptaban que los cuerpos se enterraran, debido a sus convicciones religiosas relacionadas con la creencia de la vida después de la muerte y por eso, siempre que podían, rescataban los cuerpos de familiares enterrados en el cementerio de la Iglesia. Los inquisidores, enojados, mandaban quemar los cadáveres porque en la concepción cristiana los estaban condenando al infierno. Al hacer esto, erradicaban realmente las raíces de este culto, es decir, mataban aquella cultura mediante sus muertos.¹⁰³

Los religiosos necesitaron la ayuda de indígenas intérpretes para la propagación de la fe cristiana y, debido a la dificultad de utilizar las terminolo-

bien, transformados ellos mismos en bestias. Los que venían por primera vez debían renunciar a la fe cristiana, profanar los sacramentos y rendir homenaje al diablo, presente bajo forma humana o (más frecuentemente) como animal o semianimal. Seguían después los banquetes, danzas, orgías sexuales. Antes de regresar a casa, las brujas y hechiceros recibían ungüentos maléficos, elaborados con grasa de niños y otros ingredientes". Ginzburg, *História Noturna...*, p. 9.

¹⁰² Silverblatt, *Sol y brujas...*, p. 129.

¹⁰³ Duviols, *Cultura andina y represión...*, p. LXXV.

gías propias del cristianismo, surgieron las primeras herejías en los Andes, que eran el resultado de una mezcla de la cosmovisión indígena con las nociones religiosas europeas.

Desde el inicio las idolatrías tuvieron elementos católicos dado que los españoles construyeron sus iglesias con los restos de los santuarios indígenas y colocaron cruces donde antes los indios llevaban ofrendas, lo que hizo que éstos continuaran rindiendo culto a esos lugares, no porque los doctrineros les enseñaran a adorar la casa de Dios y la cruz en la cual su hijo muriera, sino porque aquellas piedras que ahora servían de paredes o base de templos y símbolos católicos seguían siendo sus lugares sagrados.

Los doctrineros consiguieron que los indios creyeran que por haber sido siempre idólatras vivían ahora días de desgracia, sometidos al dominio español. Lejos de estar ligada con una noción de culpa por la transgresión religiosa, los indios asociaron el peso de la destrucción de su cultura con la idea de pecado y su angustia no se resolvía mediante la confesión.

Los primeros estudios sobre la extirpación de idolatrías los debemos a los esfuerzos de Fernando de Armas Medina¹⁰⁴ y Rubén Vargas Ugarte,¹⁰⁵ quienes trataron de definir este fenómeno, saber cuáles eran sus objetivos y quién lo protagonizaba, poniéndolo en conexión con la historia de la Iglesia en el periodo colonial. Pero éste era un enfoque predominantemente institucional y sólo posteriormente, cuando apareció el trabajo innovador de Pierre Duviols,¹⁰⁶ pudimos entender el significado de las idolatrías indígenas y de las instrucciones antiidolátricas. Duviols definió la extirpación como represión; esta idea fue ampliada por Iris Gareis¹⁰⁷ y Nicholas Griffiths.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

¹⁰⁵ Rubén S. J. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols., Lima, Imprenta de Aldecoa, 1953-1962.

¹⁰⁶ Duviols, *La destrucción de las religiones andinas...*, *Cultura andina y represión...*, *Procesos y visitas de idolatrías...*

¹⁰⁷ Gareis, "Extirpación de idolatrías e Inquisición..."; "La 'idolatría' andina y sus fuentes históricas: Reflexiones en torno a *Cultura Andina y Represión*, de Pierre Duviols", en *Revista de Indias*, núm. 189, pp. 607-626, Madrid, 1990; "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo xvii)", en *Boletín de Antropología*. vol. 18, núm. 35, Medellín, 2004, pp. 262-282.

¹⁰⁸ Griffiths, *La cruz y la serpiente...*

Juan Carlos Estenssoro¹⁰⁹ no concuerda con ese enfoque y propone que la extirpación fue un nuevo proyecto de evangelización dirigido a los indígenas. Otro trabajo importante es el de Kenneth Mills,¹¹⁰ quien investigó la extirpación en la segunda mitad del siglo XVII y destacó que los procesos de ese periodo eran remitidos a Lima para su sentencia final.

También cabe destacar los análisis de Sabine MacCormack,¹¹¹ Carmen Bernand y Serge Gruzinski,¹¹² quienes se dedicaron a entender la mentalidad de los extirpadores y de cómo se construyó y persiguió aquello que se entiende por *idolatría andina*.

En la línea de la historia económica se encuentran los trabajos de Antonio Acosta¹¹³ relacionados con el mundo de los *doctrineros*, cuyos intereses por el control de la mano de obra indígena manipulan las campañas de idolatrías.

Ana Sánchez¹¹⁴ llama la atención sobre la importancia de considerar los conflictos entre *curacas*, visitadores y religiosos en el seno de la sociedad rural, tratando de contextualizar la documentación utilizada. Otro trabajo pionero es el de Juan Carlos García Cabrera,¹¹⁵ quien al analizar los procesos de Cajatambo se dio cuenta de que la idolatría enmascaraba intereses políticos y económicos y podía funcionar como arma en manos de algunos visitadores.

Hay muchas obras importantes sobre la extirpación de idolatrías, pero casos estudiados recientemente han llevado a los especialistas a considerar

¹⁰⁹ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima, IFEA/PUCP, 2003.

¹¹⁰ Kenneth R. Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750 [La idolatría y sus enemigos. La religión colonial andina y extirpación]*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

¹¹¹ Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru [Religión en los Andes. Visión e imaginación en el Perú colonial temprano]*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991.

¹¹² Bernand, *De la idolatría...*

¹¹³ Antonio Acosta Rodríguez, "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado, 1600-1620", en *JBLA*, vol. 19, pp. 69-109, Colonia, 1982; "La extirpación de las idolatrías en el Perú...", pp. 171-195; "Dogma católico para indios: la versión de la Iglesia del Perú en el siglo XVII", en *Histórica*, vol. 25, núm. 2, Lima, 2001, pp. 11-47.

¹¹⁴ Ana Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991.

¹¹⁵ Juan Carlos García Cabrera, "La invención del catolicismo andino. Siglos XVI-XVII. ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665", en *Revista Andina*, 27, Cuzco, 1996, pp. 7-53.

que no se pueden tomar datos aislados de los expedientes sobre la religión y magia andina, debido a que es necesario entender las tensiones sociales existentes detrás de esos procesos. La extirpación en muchos casos no pasó de ser un disfraz para los mecanismos de poder en la zona rural andina y por eso es necesario conocer también el contexto local y las motivaciones que llevaron a tales acusaciones de idolatría.

Brujos y demonios

La persecución de la brujería y la hechicería en el virreinato del Perú se dió en tres grandes momentos, desde la llegada de los españoles hasta mediados del siglo XVII. Periodo en el que Europa presenció la “cacería de brujas”, la Reforma y la Contrarreforma, hubo una gran preocupación por la brujería diabólica, sucediendo que después los indios quedaron fuera de la jurisdicción inquisitorial y el Santo Oficio se dedicó a perseguir europeos, africanos, judíos y moros por tal herejía.

Como vimos, los indígenas no escaparon de esa histeria porque para ellos se creó la Visita de Idolatrías, que también descubriría idólatras, hechiceros e incluso a los que tuvieran pacto con el demonio. En un segundo momento, que se extendió desde finales del siglo XVII hasta mediados del XVIII, no obstante el conservadurismo implantado por la Contrarreforma, la obsesión por la brujería disminuyó debido a cambios en el imaginario español, que se refleja en el proceso de alteridad. El conocimiento del “otro” permite mejorar las relaciones entre indios, blancos, negros y mestizos y hasta el pacto demoníaco deja de estar tan presente en los procesos, dando lugar a un mayor número de acusaciones por hechicería y curanderismo. El último gran momento de control de las prácticas mágicas se da a finales del siglo XVIII hasta la Independencia. En esa época, la sociedad del virreinato del Perú ya era mestiza y en España comienza a despuntar la Ilustración, lo que trae cambios en la manera de ver y tratar tales delitos. Bajo el gobierno de los Borbones, estas prácticas se consideraron problema del Estado y fueron vistas como ignorancia, superstición, curanderismo y engaño. Poco a poco, las acusaciones por brujería diabólica desaparecieron y solamente en lugares muy lejanos persistieron por un tiempo más.¹¹⁶

¹¹⁶ Ceballos, “Quyen tal haze que...”

Toda esta preocupación de los españoles por controlar las supersticiones y extirpar las herejías está vinculada con el miedo a lo desconocido, y sobre todo porque para ellos el encuentro con otras culturas fue bastante inquietante. Tal como lo afirmara Gustav Henningsen, creer en brujas es una especie de mitificación de los grupos socialmente marginados,¹¹⁷ y la comprobación de esto la encontramos en los procesos inquisitoriales y de idolatrías, que en general tratan de acusaciones contra blancos pobres, mestizos, negros e indios, que son “intermediarios culturales” debido a que transitaban entre diversos mundos, en la frontera entre la cultura popular y la de la élite. Normalmente, los acusados de brujería eran hechiceros, curanderos, envenenadores o aquellos que de alguna forma violan las convenciones sociales y que por ese motivo deberían ser castigados en un intento de reivindicarlos al orden social.

Para que podamos comprender mejor el imaginario español trasladado hasta el virreinato del Perú, y que fue aplicado al mundo indígena, es interesante hacer un estudio de los léxicos producidos en esa época, en los cuales aparecen los significados en quechua y aymara de lo que estos europeos concebían como brujería, hechicería, brujos, curanderos, demonio y otros vocablos relacionados con la tarea de endemoniar los cultos y prácticas de los pueblos andinos.

Como analizaremos algunos procesos en los que los indígenas fueron acusados de practicar hechizos influenciados por el demonio —aun cuando estaban fuera del alcance de la Inquisición— y sabiendo que los tribunales seculares no tenían interés en “crear” testigos y verdades, debido a que no usaban la sistemática inquisitorial, ni tenían obsesión con respecto de los delitos de la fe —los cuales necesariamente buscaban información sobre el pacto, el sabbat y otras características de la brujería—, encontraremos casos en los que el reo fue acusado de ser “brujo” y practicar “hechizos” con el auxilio de la figura satánica, lo que nos muestra que el uso de los vocablos *brujería* y *hechicería* en relación con los indígenas, no necesariamente tenían el mismo concepto como cuando eran utilizados por los inquisidores respecto de los procesados por el Santo Oficio, pero se percibe, eso sí, una simbiosis de esas creencias.

Un pequeño ejemplo, antes de comenzar a examinar los diccionarios de esa época, es el caso del indio Domingo Guaman Iauri de Ambar, fechado en 1662, en el que se le acusa de ser brujo y de salir de noche

¹¹⁷ Henningsen, *El abogado de las brujas...*, p. 349.

para realizar brujerías.¹¹⁸ Tal acusación fue hecha por el licenciado Juan Sarmiento de Vivero, visitador general y de idolatrías del arzobispado de Lima. A lo largo del proceso, se le consideró un hechicero que fue engañado por el demonio:

en ser hechisero idolatra y em aber usado de supersticiones de hechisos de yerbas, aguas, tierras, polbos, sebo de llama, coca, lanas de colores, pajaros y demas cosas de que los hechiseros usan engañados del Demonio nuestro enemigo y en que dixere la verdad que el dicho señor visitador no se espantara de que como indio incapas el Demonio haia hecho caer //f.r// en semejantes errores i que pida misericordia con arrepentimiento i dolor de todo coraçon de aber ofendido a Dios si a caido en semejantes culpas [...] ¹¹⁹

La acusación correspondía a prácticas de hechicería y no de brujería, pues se utilizaban filtros, objetos y otros medios materiales o simbólicos para lograr determinados objetivos y no aparece mención alguna sobre un pacto demoniaco, pero sí que el indio sufriera con los embustes del demonio, lo que demuestra una mezcla de representaciones.

Así, pues, trataremos de verificar algunos de los significados atribuidos a esas palabras tan expresivas del imaginario europeo y que no necesariamente encontraron correspondientes en la cultura andina. Por ejemplo, la noción del mal encarnado en una figura satánica era europea, mientras que para los indígenas el bien y el mal eran complementarios. Un ejemplo de esto son los *hapiñunos*, que González Holguín definió en su diccionario como fantasmas, asociándolos con fuerzas diabólicas,¹²⁰ así como lo hizo Pachacuti, el cronista que relató las andanzas de santo Tomás por los

¹¹⁸ “Agustin Capcha fiscal mayor paresco ante vuestra merced como mas a mi dericho combenga digo que mi querello contra Domingo Guaman Yaure endio residente en este pueblo de Ambar al qual acoso criminalmente permiso lo necesario refiriendo al caso digo que el dicho endio tengo noticia por muy cirto que es brujo y que sale de noche a sus brujerías hecho relumbrante al modo de candela que los an visto unas endias...” “Querella de Agustin Capcha, fiscal contra Domingo Guaman Sauri, indio del pueblo de Aillon, sobre que es brujo”. Ambar, 1662, AAL, Idolatrías, Leg. IV, exp. 8, en Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Cajatambo siglos XVII-XIX*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994, p. 453.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 457.

¹²⁰ “Hapuñuñu, o hapiyñuñu. Fantasma, o duende que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas”, en Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*, 3ª ed., Lima, UNMSM, 1989 [1607], p. 150. “Phantasma por el Demonio que se aparecia con pechos largos de mujer. Hapiy ñuñu” *ibid.*, p. 629.

Andes y de cómo éste derrotó esas figuras malignas.¹²¹ Esto demuestra la importancia de estudiar los léxicos de dicho periodo para poder apreciar el cuadro social y mental que en ellos se revela.

La tradición de los estudios del quechua fue iniciada en 1560 por el fraile andaluz Domingo de Santo Tomás, que publicó en Valladolid la *Gramática o Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru* y en el mismo volumen se encuentra el *Lexicon, el Vocabulario de la lengua general del Perv*, “co[m]puesto por el Maestro F[ray] Domingo de S[anto] Thomas de la orden de S[anto Domingo]”.¹²² En ese léxico podemos encontrar la primera lista de palabras en quechua con sus equivalentes españoles y que fue usado en los primeros momentos de la Conquista. Él bautizó *Runa Simi* o lengua imperial del *Tahuantinsuyu* con el nombre de *quíchua*, que se conservó, aunque con algunas diferencias fonéticas u ortográficas. El entusiasmo de ese adoctrinador de Chicama y de Chinchá por el aprendizaje del quechua se debe a la gran tarea de captación del alma indígena para mezclarla con el espíritu cristiano y occidental.¹²³

La época de Toledo fue favorable para el desarrollo de los estudios del quechua, para aportar mayores conocimientos sobre los grupos nativos. La historia, los mitos y la organización del pueblo inca se traslucen por medio de los vocablos simbólicos. Hacia finales del siglo XVI se continuó ampliando el análisis de la lengua y su estructura, así como se incrementó la cantidad

¹²¹ “Y passado algunos años, después de aberlos ydo y echado a los demonios happiñuños y achacallas deste tierra, an llegado entonçes a estas provincias y reynos de Tabantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo u con cabellos largos y con camissas largas, y dizen que era ya hombre passado, más que de moço, que trayeya las canas, y <era flaco> el qual andaba con su bordón y era que enseñaba a los naturales, con gran amor, llamándoles a todos hijos e hijas, el qual no fueron oydos ni hecho casso de los naturales, y quando andaba por todas las provincias an hecho muchos milagros etc. Bisibles, solamente con tocar a los enfermos los sanaban. El qual no trayeya enterés ninguno, ni trayeya hatos, el qual dizen que todas las lenguas hablava mejor que los naturales e le nombravan Tonapa o Tarapacá <a este barón les llamavan> Uiracocham Pacha Yachachip cachan o pachaccan y bicchai camayoc, cunacuy camayoc los yndios de aquel tiempo dizen que suelen burlar deziendo tan parlero hombre. Aunque los predicava siempre, no fueron oydos, porque los naturales de aquel tiempo no hizieron caudal ni casso del hombre. Pues se llamó a este barón Tonapa Uiracochampa cachan, pues ¿no era este hombre el glorioso apóstol Sancto Thomás?”, en Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antiguedades deste reyno del Piru*, Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, Cuzco, IFEA/CBC, 1993, pp.188 y 189.

¹²² Fr. Domingo de Santo Thomas, *Léxico Quechua*, ed. Jan Szeimiński, Lima, Ediciones el Santo Oficio, 2006 [1560], p. 9.

¹²³ Raúl Porras Barrenechea, “Prólogo”, en Gonzalez, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...*, pp. v-vii.

de vocablos conocidos que fueron presentados por González Holguín¹²⁴ y Torres Rubio.¹²⁵ Ésa es la época de los sermones de Ávila,¹²⁶ de los estudios filológicos de Garcilaso¹²⁷ en sus *Comentarios Reales* y de las crónicas bilingües de Guaman Poma de Ayala¹²⁸ y Santa Cruz Pachacuti.¹²⁹

González Holguín publicó en 1607 su *Gramática* y en 1608 su *Vocabulario*, siendo este último de gran valor para los estudios del quechua debido a la gran cantidad de vocablos y las innovaciones fonéticas. Su intención era usar los idiomas indígenas como instrumentos de cristianización.¹³⁰

Torres Rubio alcanzó gran prestigio en el siglo XVII debido a su dominio del quechua, aymara y guaraní. De todos estos idiomas publicó “vocabularios”, como el *Arte de la lengua aymara* en 1616; *Arte de la lengua quíchua* en 1619, y el *Arte de la lengua guarani*, en 1627. Durante 30 años se dedicó a la enseñanza de la lengua aymara en Chquisaca y Potosí, demostrando gran habilidad didáctica. Debido a su conocimiento lingüístico adquirió gran fortuna, dado que sus obras eran sucintas y de fácil consulta.¹³¹

Por su parte, Ávila fue uno de los mejores escritores de la lengua quechua. Nacido en Cuzco en 1573, se educó en el colegio jesuita de la ciudad e ingresó a la carrera eclesiástica en 1596. Como cura de San Damián de Huarochiri luchó contra los ritos paganos que sobrevivían, acabando con ídolos, *conopas* (objetos sagrados caseros) y amuletos. Predicó contra los dioses más venerados de la región, entre ellos las montañas Pariacaca y Chaupiñamoc, y al mismo tiempo fue recolectando las leyendas andinas en la lengua original propia. Habiendo sido acusado de cometer abusos contra los indios, consiguió defenderse y pidió ser transferido a otra doctrina. En 1610 fue nombrado por el arzobispo de Lima, Lobo Guerrero, como el primer visitador de idolatrías. Durante esa función prosiguió sus

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Diego de Torres Rubio, *Arte de la lengua Qvichva*, Lima, Francisco Lasso, s. f., [1619].

¹²⁶ Francisco de Ávila, *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII, Gerald Taylor (trad.), Lima, IEP/IFEA, 1987.

¹²⁷ Garcilaso de La Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, 2 tomos.

¹²⁸ Guaman Poma de Ayala, *Felipe. Nueva crónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1615].

¹²⁹ Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relacion de antigüedades deste reyno...*

¹³⁰ Porras, “Prólogo”, p. XIII; Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, *Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica*, Bonn, Estudios Americanistas de Bonn, 1985, p. 22.

¹³¹ *Ibid.*, pp. XIII y XIV.

investigaciones acerca de la sobrevivencia de la antigua fe en los poblados de San Damián, Mama, San Pedro de Casta, Huarochiri y San Lorenzo de Quinti. Profundo conocedor del quechua, predicaba todos los días a los indígenas en su propio idioma.¹³²

Vale mencionar la obra *Vocabulario en la lengua general del Peru llamada quichua, y en la lengua española*, publicada en 1586, la cual fue escrita por Antonio Ricardo, aunque él mismo niega este hecho. Así, esta obra se atribuye a varios autores, entre ellos: González Holguín, Santo Tomás, Torres Rubio, Blas Valera y Juan Martínez. La mayoría de los quichuistas de la época fue señalada como autores presumibles, pero aún no se ha llegado a ninguna conclusión plausible.¹³³ Esa obra fue preparada a pedido del III Concilio Provincial de Lima (1583), con el propósito de facilitar la catequización de los indígenas.¹³⁴

Como se puede apreciar, la producción de esos léxicos tenía como objetivo principal facilitar el proceso de evangelización de los pueblos indígenas, por ello son de gran ayuda para nuestro estudio, junto con la documentación relacionada con los procesos inquisitoriales y de extirpación de idolatrías. Con esta información consultamos algunos de esos diccionarios y encontramos la traducción de vocablos importantes para comprender esa mezcla de imaginarios, como, en aymara, brujo o bruja, hechicero y demonio aparecen identificados por Ludovico Bertonio de la siguiente manera:

- Bruxo o bruja que daña con su vista permitiendolo Dios. Hukhini.
- + Y dañar assi: Hukhiquiptatha.
- Hechicero. Layca, tala, tata, troqueni, hamuni, hamuttani, vel um.
- Comunes, a varon y mujer.
- Demonio. Supayu. Antiguamente decian: Hahuari que es fantasma.
- + Endemoniado: Supayona maluta, vel alcomaata haque.¹³⁵

¹³² *Ibid.*, p. xvii; Dedenbach-Salazar Sáenz, *Un aporte a la reconstrucción...*, p. 43.

¹³³ Guillermo Escobar Risco, "Prólogo", en Antonio Ricardo, *Vocabulario de la lengua general del Peru llamada Quichua y en la lengua española. Nuevamente enmendado y añadido de algunas cosas que faltavan por el Padre Maestro Fray Martinez [...]*, Lima, Escobar Risco, 1951 [1604], p. xii.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁵ Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la Lengva Aymara*, pról. Enrique Fernández García S. J. Arequipa, Ediciones El Lector, 2006 [1612], pp. 126, 256 y 181.

En el *Diccionario quechua*, de Diego González Holguín, las mismas palabras aparecen así:

Bruxo Bruxa. Caucho, o el ojeador.
 Hechizero. Humu.
 Demonio. Çupay. Endemoniado, çupaypa yaucusccan.
 Alli zupay. angel bueno; mana alli zupay – angel malo.¹³⁶

Como podemos percibir en los léxicos de los siglos XVI y XVII, brujos y hechiceros se consideran como semejantes, y el demonio aparece como ángel fiel a la divinidad y también como rebelde. Ciertamente, dicha interpretación influiría en los cronistas, religiosos, así como también en los inquisidores y extirpadores de idolatrías.

María Pizarro y los demonios de la Inquisición

Ya a partir de la mitad del siglo XVI en el virreinato del Perú aparecieron fenómenos de posesión, pacto con el demonio, brujería y otras herejías. Un caso importante y bastante estudiado fue la causa de María Pizarro,¹³⁷ una joven limeña acusada de estar endemoniada y que por muchos años fue exorcizada por un grupo de religiosos: dos jesuitas y tres dominicos. La importancia de este proceso está relacionada también con el momento en que ocurre, dado que varios cambios reformistas ya se estaban sucediendo.

No podemos olvidar, como ya vimos en el capítulo anterior, que el virrey Francisco de Toledo había llegado en 1569 para iniciar con los cambios políticos solicitados por Felipe II, con el objetivo de imponer la autoridad real a los colonos, muchos de los cuales eran descendientes de los primeros conquistadores. En el ámbito religioso hubo dos hechos relevan-

¹³⁶ González, *Vocabulario de la lengua general...*, pp. 438, 543 y 477. Santo Thomas, *Léxico Quechua...*, pp. 148 y 36.

¹³⁷ Archivo Histórico Nacional, en adelante AHN, Inquisición, leg. 1647, exp.1. Sobre la causa de María Pizarro, véase Toribio Medina, *Historia del Tribunal de...*, pp. 73-89; Castañeda Delgado, *La Inquisición de Lima...*, t. I, pp. 297-312; Abril Castelló, *Inquisición, Actas...*; Huerga, *Historia de los alumbrados...*, t. III: *Los alumbrados de Hispanoamérica, 1570-1605*, pp. 65-79 y 127-143; Jean-Pierre Tardieu, *Le nouveau David et la réforme du Pérou. L'affaire Maria Pizarro-Francisco de la Cruz (1571-1596)*. [El nuevo David y la reforma del Perú. El caso María Pizarro-Francisco de la Cruz (1571-1596)], Burdeos, Maison des Pays Ibériques, 1992, caps. I y II.

tes: la llegada de la Compañía de Jesús a Lima en 1568 y la instalación del Tribunal del Santo Oficio en 1569. Dichos acontecimientos favorecían la política reformista de la Corona y también la tarea evangelizadora,¹³⁸ y al mismo tiempo propiciaron el desenvolvimiento de historias relacionadas con lo sobrenatural, como la que ocurrió con María Pizarro.

De entre los diversos casos juzgados por la Inquisición limeña podemos destacar el de esa joven criolla, quien en 1571 se vio involucrada en un largo proceso junto con sus confesores, los jesuitas Jerónimo Ruiz de Portillo y Luis López, así como los dominicos fray Alonso Gasco, fray Pedro de Toro y fray Francisco de la Cruz. María Pizarro decía tener visiones y conversar con seres, que en realidad nadie sabía si eran ángeles o demonios. Debido a esto varias personas comenzaron a consultarla, creyendo que era una “iluminada”. El grupo de religiosos mencionado empezó a alternar las visitas en su casa para intentar exorcizarla y descubrir si ella se encontraba bajo dominio del bien o del mal. Debido a esto, algunos se involucraron carnalmente con ella, cometiendo el grave delito de la sollicitación. Otros que creían en sus visiones vislumbraron la posibilidad de crear una secta que cuestionaba los dogmas católicos y también el poder de la Corona española. El resultado de tal caso fue el inicio de un largo proceso inquisitorial contra la llamada “iluminada” y tal grupo de doctrineros.

Fray Alonso Gasco, lleno de remordimientos, resolvió autodenunciarse ante el Tribunal del Santo Oficio en julio de 1571. En sus declaraciones delató a los demás participantes de las sesiones de exorcismo en torno de María Pizarro.¹³⁹ Él realmente creía que la joven criolla incorporaba santos y solamente bajo tortura confesó que se había engañado. Fue condenado a auto público, abjuración y destierro. Su compañero fray Pedro de Toro fue apresado inmediatamente después de su condenación, en julio de 1572. Él declaró haber expulsado 8 000 demonios del cuerpo de María Pizarro¹⁴⁰ y debido a esto fue condenado. Fray Pedro enfermó pero recibió la absolución sacramental y por haber muerto antes de firmar la sentencia de reconciliación fue necesario sacar su estatua con el hábito penitenciario al auto para que se diera lectura a su sentencia y él quedara reconciliado. Ciertos documentos de la época mencionan su participación en un le-

¹³⁸ René Millar Carvacho, “Entre ángeles y demonios. María Pizarro y la Inquisición de Lima 1550-1573”, en *Historia*, núm. 40, vol. II, 2007, pp. 382-383.

¹³⁹ Como fue el caso de fray Francisco de la Cruz, originando un enorme proceso contra ese dominico que acabó condenado a la hoguera en 1578, AHN, Inquisición, 1650, exp. 1, f. 554-558.

¹⁴⁰ AHN, Inquisición, leg. 1647, exp. 1, f. 115.

vantamiento contra el virrey Toledo, levantando la sospecha de que su condena inicial nada tenía que ver con el exorcismo practicado en el caso de María Pizarro, y sí tendría que ver con los motivos políticos en los que se había involucrado.¹⁴¹

El caso de fray Francisco de la Cruz fue bastante grave.¹⁴² Ese dominico llegó al Perú acompañando a fray Domingo de Santo Tomás, visitador y provincial de la orden dominica en el Perú. Se volvió catedrático en teología en la Universidad Mayor de San Marcos¹⁴³ y era hombre de confianza del arzobispo de Lima. A pesar de ello, se vio involucrado en el caso de María Pizarro y fue llamado a declarar ante el tribunal en octubre de 1571. Describió a María como una mujer enamorada carnalmente de un demonio, pero al mismo tiempo contó sobre un niño caído del cielo, que sería un libertador del Perú, y de un ángel, que cuando estaba incorporado sobre la mujer hablaba cosas maravillosas sobre tal niño. Esas afirmaciones dejaron sorprendidos a los miembros del tribunal debido a que no era un discurso coherente para un teólogo, sobre todo porque él admitía creer en tales fenómenos sobrenaturales. Fue apresado y acusado de herejía por haber tenido trato con el demonio incorporado en María Pizarro, por cuya boca le hablaban san Gabriel y otros santos. Hizo pacto con el demonio para aprender magia y para implantar su secta; dijo que nacería un niño en Lima que sería santo, fraile dominico y se convertiría en solución para el Perú.¹⁴⁴ Asimismo, adoraba a un ángel, teniendo por oráculo lo que decía la endemoniada María Pizarro y, ante tantas acusaciones, se solicitó su condena. El fraile, por su parte, se defendió verbalmente y por escrito, afirmando que en su acusación nada había que comprometiera su fe católica. En noviembre de 1573 fue acusado nuevamente de crear una secta para levantarse contra el reino y traicionar al rey, según el quejoso virrey Toledo. Fue acusado también de defender herejes y hechiceros y de autointitularse profeta e intérprete iluminado de Dios. No hubo más defensa para él y fue considerado hereje astuto y pertinaz como ningún otro, siendo sentenciado a la hoguera, donde fue quemado vivo el 13 de abril de 1578.

Después de los dominicos, el Tribunal del Santo Oficio oyó a la joven criolla y analfabeta María Pizarro, aprisionándola en diciembre de 1572.

¹⁴¹ Huerga, *Historia de los alumbrados...*, t. III, pp. 112-113.

¹⁴² AHN, Inquisición, leg. 1650, exp. 1.

¹⁴³ Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú*, Roma, Nicolás Ángel Tinassio, 1681, t. I, pp. 180-188.

¹⁴⁴ Abril Castelló, *Inquisición, Actas...*, p. 411.

En la primera audiencia ella se declaró como doncella de 22 años y ante las presiones inquisitoriales relató sus visiones y la duda sobre si los seres que se le aparecían eran santos o demonios y sobre los exorcismos que le hicieran los religiosos involucrados en el caso. Al final confesó que había tenido tratos con el demonio, quien se le aparecía como un “hombre gentil” y que había prometido casarse con ella. Confesó además que tuvo trato carnal con el padre Luis López y que el padre Ruiz Portillo también tuvo amistad con ella. Posteriormente se retractó de su testimonio, negando su relación con el padre López y explicando que sólo había dicho tales cosas porque estaba enojada con él y que ella seguía siendo doncella, como cuando nació. En junio de 1573 fue acusada de herejía por haber tenido “pacto con el demonio”, sin embargo murió sin haber firmado la acusación y fue enterrada en secreto. Los inquisidores consultaron a la Suprema y algunos años después la causa fue suspendida y a los herederos se les comunicó el paradero de su cuerpo.¹⁴⁵

Luis López, considerado el principal exorcista en el caso de María Pizarro, fue el último en ser interrogado. Él fue uno de los fundadores de la Compañía de Jesús en el Perú, no obstante, lo acusaron de creer y divulgar que los “incorporados” en María Pizarro eran ángeles y santos, así como también por el delito de solicitudación, dado que se aprovechó sexualmente de la joven criolla, también fue acusado de utilizar “palabras graves” contra Su Majestad, obispos y virreyes, difamar el gobierno espiritual y temporal e incitar a la rebelión proyectada por fray Francisco de la Cruz. Concluido el proceso, fue condenado a diversas privaciones y al destierro perpetuo. Algunos documentos muestran que él realmente predicaba contra el virrey Toledo, lo que demuestra que este último utilizó a la Inquisición para librarse de opositores. Sin embargo, la influencia de los jesuitas y del padre José de Acosta lo salvaron de una condena mayor.¹⁴⁶ El padre Ruiz de Portillo no fue procesado no sólo por ser jesuita, pues el Tribunal de Lima había recibido indicaciones del Consejo de la Suprema Inquisición de Madrid para actuar con cautela con respecto a la Compañía de Jesús, sino también por su condición de protegido del virrey Toledo, ya que había sido su mentor espiritual por un tiempo.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Castañeda Delgado, *La Inquisición de Lima...*, t. I (1570-1635), p. 308.

¹⁴⁶ Huerga, *Historia de los alumbrados...*, t. III, pp. 207-210.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 193 y 234-235.

Este proceso en especial demuestra que la creencia en el demonio ya formaba parte del imaginario colonial.¹⁴⁸ Por ello, la Corona y la Iglesia echaron mano de ese mismo imaginario para resolver problemas políticos, usando al Tribunal del Santo Oficio para poner orden en esa sociedad en convulsión.

Como ya vimos, algunos de los religiosos involucrados en ese proceso predicaban contra la monarquía española e incluso, como en el caso de fray Francisco de la Cruz, contestaban los dogmas católicos y proclamaban la destrucción de la vieja cristiandad europea en sus profecías. Fray Francisco se autodesignó como el nuevo papa de la Iglesia que resurgiría en Lima e incitó a la población local a escoger un nuevo monarca para el virreinato y a levantarse contra el poder de la metrópoli. Ante ello, los miembros de la Inquisición y el virrey Toledo, dándose cuenta de los peligros de tales discursos, trataron de aprisionar y condenar a esos religiosos, lo que reitera la percepción del caso de María Pizarro como motivación para poner fin a lo que podría haber sido el inicio de una sublevación contra los dogmas de la Iglesia católica y el dominio de la monarquía española y sus representantes en el virreinato del Perú.

Procesos de brujería en el arzobispado de Lima

Después de haber analizado el complicado proceso de María Pizarro examinaremos las fuentes inquisitoriales y de idolatrías relacionadas con las prácticas mágicas, en particular de la hechicería y la brujería con participación demoniaca.

Como los dioses nativos fueron convertidos en figuras malignas por los españoles y en el imaginario hispánico esas figuras lo habitaron siempre, en estos procesos reluce la unión de la visión de los religiosos con respecto a la demonología y la brujería, así como la demonización del imaginario colonial que se formó después de la llegada de los españoles al virreinato del Perú.

Las relaciones de las causas y los procesos a los que tuvimos acceso están bastante resumidas y no permiten recuperar detalles sobre los acusados, como su proveniencia geográfica —debido a que no siempre se menciona— ni su estatus social. No obstante, la mayoría de los acusados

¹⁴⁸ Él era parte de las más antiguas creencias campesinas europeas y también ya estaba mezclado en las creencias religiosas indígenas. Delemenau, *História do medo no Ocidente...*

por la Inquisición y por la Extirpación como practicantes de hechicería pertenecía a los grupos más pobres.

Los hechiceros eran aquellas personas que dominaban el arte de la curación, de la adivinación, de preparar filtros de amor y también de practicar maleficios. En los procesos aparecen muchas mujeres llamadas *brujas*, pero en mayor número como clientes de esos especialistas en magia. Cabe destacar que esos hombres y mujeres pertenecían a diferentes etnias y la diversidad racial aparece como una constante en los procesos.

Al inicio, el Tribunal del Santo Oficio persiguió masivamente a los hechiceros de origen español, ya que en ese momento los indígenas estaban fuera de su jurisdicción. Por el análisis de algunos procesos, podemos darnos cuenta de que esa división no se presentaba tan explícita. Como ejemplo podemos mencionar el caso de varias mujeres que fueron acusadas de practicar la hechicería en 1598, entre las cuales había dos españolas, María Maldonado de Sevilla y Francisca Ximénez. La primera defendió con orgullo sus conocimientos de rituales y oraciones propios de una sevillana¹⁴⁹ y ciertamente fue responsable de transmitir esos ritos a muchas otras mujeres. Francisca Ximénez, por su parte, fue una de sus discípulas y confesó haber continuado su formación consultando a muchas otras mujeres diversas para aprender nuevos conjuros.¹⁵⁰ En su declaración menciona que: “avia hablado a çiertas yndias hechiceras para que le dixesen çiertas cosas que quería saber y se las dixeron, y no les dio credito”.¹⁵¹

Esto nos hace pensar en los motivos que la llevaron a negar su curiosidad respecto de los conocimientos indígenas y también porque los inquisidores no le pidieron detalles, posiblemente por el hecho de que tales hechiceras estaban fuera de su alcance. En la continuación de ese proceso aparecen otras mujeres, algunas mestizas, y todas aseguraron intercambiar información en quechua, lo que demuestra nuevamente la presencia del elemento indígena. Siempre refirieron que consultaban a hechiceras indígenas, pero el miedo de recibir un castigo mayor por parte de la Inquisición las hacía ocultar la propia historia.¹⁵² Este ejemplo

¹⁴⁹ AHN, Inquisición libro 1028, f. 503r.

¹⁵⁰ Ibid., f. 505r.

¹⁵¹ Ibid., f. 505v.

¹⁵² Ibid., f. 512r.

demuestra que hubo circulación de tradiciones y conocimientos entre etnias distintas, pero no permite comprobar la formación de nuevos ritos, originados por una mezcla cultural.

En 1662, Magdalena Camacho declara que, junto con otras mujeres, hacía el *conjuro de la ánima sola* para que le devolviese al amante ausente. Una vez hecho el conjuro rezaba algunos credos y “dezía que los depositaba en las faldas de nuestra señora da Virgen Maria para ofrecerlos por el ánima sola, para que saliese de sus penas en trayendo al hombre a la voluntad de la mujer”.¹⁵³

Se percibe mediante ese proceso que paulatinamente se fue formando una tradición común para los miembros de los diversos grupos étnicos, ilustrando las transformaciones ocurridas con la hechicería a inicios del siglo XVII. El intercambio de conocimientos entre los miembros de diferentes grupos culturales permitió la recomposición de rituales en los que las oraciones y los conjuros que provenían de los modelos españoles se mezclaban con el uso de la coca, del tabaco y otros objetos que pertenecían a las culturas indígena y africana.

En el siglo XVII Lima vivía un “clima de milagrería” que no favorecía el desarrollo de la medicina científica, es por eso que la medicina popular inmovilizaba muchos conocimientos adquiridos en las transferencias culturales que se producían en la vida cotidiana.¹⁵⁴

La Extirpación también reprodujo el escepticismo y la incredulidad que caracterizó la persecución a hechiceros por parte de la Inquisición en la España metropolitana. Algunos visitantes descartaron la posibilidad de la existencia de una auténtica presencia demoniaca en las actividades de los especialistas religiosos andinos.¹⁵⁵ Sin embargo, hay varios casos en los que el acusado no sólo testifica el pacto diabólico sino confirma haber mantenido relaciones sexuales con el demonio. Un ejemplo de esto es el caso de Inés Carva, quien en 1650 afirmó haber hablado varias veces con el diablo y recibirlo en su lecho del mismo modo en que recibiría a su esposo.¹⁵⁶ Juana Icha, otra acusada, insistió en sus vínculos con el demonio, pues éste le había concedido, según relató, las enseñanzas sobre el curanderismo y la adivinación.¹⁵⁷ Estos casos demuestran que muchas veces los

¹⁵³ AHN, Inquisición, leg. 1648, exp. 18, f. 35v.

¹⁵⁴ Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes...*, p. XXXIII.

¹⁵⁵ Griffiths, *La cruz y la serpiente...*, p. 151.

¹⁵⁶ AAL, Idolatrías, leg. III, exp. 2, f. 5.

¹⁵⁷ AAL, Idolatrías, leg. III, exp. 1, f. 6-10.

acusados rendían un testimonio que se hallaba en correspondencia con aquello que los españoles tenían como preconcebido.

El proceso de María Ynes, “la de narices cortados”, de 1662, es otro ejemplo de curandera que fue acusada de ser hechicera, adivina y de curar con supersticiones por tener pacto con el demonio.¹⁵⁸

En 1668, la india Juana de Mayo —juzgada por idolatría— presuntamente se reunía con una española, una mestiza y una mulata para hacer sus conjuros, pero cuando enfermó recurrió a una negra.¹⁵⁹ Esto demuestra que no importaba la etnia; tales hechiceros funcionaban como intermediarios entre el mundo de los hombres y el universo y los buscaban a todos ellos para curar enfermedades, resolver problemas de amor, envidia y cualquier otro asunto en el que el poder de las fuerzas ocultas pudiera ayudar efectivamente.

Otro caso renombrado fue el de Gerónimo de Ortega, quien fuera procesado en 1705, y en sus intentos de obtener favores del demonio echaba mano de todas las tradiciones culturales:

Demônio africano, tu que dizen eres señor del África, como tan poderoso ayúdanos y danos fortuna así para el juego como para nuestros amores y te convocaremos en adelante y detestaremos el auxilio de Dios, y puesto de rodillas cogían la yerba coca en las manos y la lebantaban en alto.¹⁶⁰

Él usa la magia española, hace pacto con el demonio, utiliza la coca, *chicha*,¹⁶¹ maíz, aguardiente, plumas, cabello humano, busca brujas y todo lo que fuere necesario para conseguir sus propósitos de recibir las bendiciones del más allá.

La causa de Lorenza Vilchez,¹⁶² natural del poblado de Guayau de la provincia de Tauyou del arzobispado de Lima, fechada en 1762, es un ejemplo más de cómo los mestizos desempeñaron el importante papel de “intermediarios culturales” y, consecuentemente, acababan sufriendo la represión inquisitorial.

Lorenza era casada, campesina y fue acusada de tener pacto con el demonio. Todos los testigos —mestizos, indios y blancos— afirmaron que

¹⁵⁸ AAL, Idolatrías, leg. IV, exp. 5.

¹⁵⁹ AAL, Idolatrías, leg. VI, exp. 8.

¹⁶⁰ Ibid., f. 179v.

¹⁶¹ Bebida fermentada hecha de maíz.

¹⁶² AHN, Inquisición, leg. 1656, exp. 4.



ella era adivina pero no bruja, pues conseguía encontrar cosas perdidas, descubrir hechizos y deshacerlos. Tenía más de 50 años y manifestó total ignorancia de la doctrina cristiana y no sabía ni siquiera una oración. Cuando el fiscal leyó su sentencia, ella dijo no haber cometido herejía ni apostasía. No obstante, confesó que mantenía relaciones con el demonio, pues éste se le aparecía siempre como un hombre gentil. Como para los inquisidores las mujeres eran siempre más propensas al encanto y a la brujería, después de haber confesado la apostasía y la idolatría formal, con pacto expreso con el demonio, le pidieron que abjurase y la reconciliarían, de lo contrario, la condenarían a prisión perpetua. Su proceso sirve para demostrar que en la sociedad colonial del siglo XVIII persistían las creencias en prácticas mágicas, incluyendo la participación del demonio, como una forma de oposición a las costumbres católicas, e incluso se concluye que se trató de un fruto de la retórica cristiana, hipótesis que no puede ser descartada. El intercambio de saberes entre las diferentes culturas se hizo presente en los tres siglos del periodo colonial, facilitando el funcionamiento de esa sociedad.

En los ejemplos presentados encontramos algunos de los intermediarios culturales responsables de interceder ante las fuerzas ocultas para la resolución de problemas terrenales y que compartían los mismos saberes y discursos. Diferente del proceso de María Pizarro, que tenía notoriamente una motivación política relacionada con los conflictos entre las órdenes religiosas, los procesos mencionados estaban vinculados con el imaginario del periodo colonial, en el cual la población era crédula respecto de lo sobrenatural y se adhería a la complicidad contra las fuerzas malignas para alcanzar sus objetivos y escapar a los dilemas de lo cotidiano. De cierto modo, esas prácticas ayudaron a mantener la unión entre las diversas culturas y superar algunos de los problemas sociales que afectaban a la población del arzobispado de Lima en la época de la Colonia.

Muchas fueron las causas para la persecución de brujos y brujas en el arzobispado de Lima en el periodo colonial. Entre ellas destaca el hecho de que la sociedad veía a los hechiceros como aquellos que conseguían, por medio de sus técnicas ocultas, remediar situaciones que escapaban al control de las personas comunes. Los hechiceros —conscientes de su poder— explotaban esa situación a su favor. La forma que se encontró para combatir ese poder fue mediante la Inquisición y los tribunales ordinarios, con el rescate de las artes maléficas asociadas con el pacto

diabólico, incrementado por el espíritu de la Contrarreforma. Era necesario minimizar esa transgresión a los cánones de la ortodoxia, que también simbolizaba peligro para la solidez del Estado. Podemos afirmar que ésa fue una solución para algunas tensiones existentes en la sociedad: se utilizó el imaginario colectivo de miedo al diablo y a los brujos para, entre otras cosas, desviar la atención de las fallas de la Iglesia y del Estado.

En los procesos analizados pudimos poner al descubierto creencias, miedos, la ignorancia imperante sobre la medicina, el temor a lo sobrenatural y también el carácter conspiratorio de tales acusaciones, dado que gran parte de los reos pertenecía a los grupos más pobres y las motivaciones para dichos procesos también tenían relación con asuntos políticos o económicos.

El discurso procedente de los procesos inquisitoriales y de extirpación de idolatrías no necesariamente corresponde sólo a acontecimientos de la época sino también a la retórica de los religiosos españoles. Es posible cuestionarnos si ellos realmente creían en el demonio y en lo que buscaban extirpar, ya que sabemos que españoles e indígenas compartían algunos códigos culturales. Como ejemplo, recordemos que los hechiceros nativos usaban en algunos rituales el pan de maíz y la *chicha* en lugar de la hostia y del vino, respectivamente. ¿Cuál era la dificultad para acabar con los vestigios de la religiosidad indígena ante las diversas concesiones hechas por esos religiosos? La prosecución de la retórica demonológica sustenta al propio cristianismo debido a que la presencia del demonio justifica las acciones cristianas para llevar al hombre desde la ignorancia hacia la luz. En la práctica, simboliza el intento de destituir el poder de hombres y mujeres concededores de creencias, rituales y prácticas mágicas que ponían en riesgo el proyecto evangelizador cristiano.

En el caso de los indígenas, el combate a las idolatrías pasó también por la dificultad de lidiar con una cultura tan diferente y desconocida como para el español. Con el paso del tiempo se percibe que la tónica dejó de estar ligada con las dificultades del proceso de alteridad y lo estuvo más a los intereses económicos y políticos de ciertos visitantes e incluso de autoridades étnicas. Después, sufrieron con la represión cultural y los indígenas se apropiaron de esos mecanismos de control que estaban a disposición de los sectores dominantes de la sociedad colonial y empezaron a hacer uso de ellos para alcanzar sus propios objetivos.

La acción inquisitorial y las campañas de extirpación de idolatrías no fueron suficientes para destruir las creencias indígenas debido a que la lógica mental colonial se formó en esa mezcla de creencias y se adaptó haciendo uso de los variados elementos culturales para recrear su propio imaginario religioso. Prueba de ello es que actualmente se sigue creyendo en brujos, en el curanderismo y en el culto a dioses ligados con la agricultura y la ganadería, que es solamente el resultado de esa confluencia cultural entre europeos, africanos y amerindios.

