

El hechicero en el Perú: una aproximación histórica al discurso del Tercer Concilio limense 1582 – 1583

The hechicero in colonial Perú: an historical approximation to Thrid Council of Lima's discourse. 1582-1583

*Germán Morong R.**

Resumen

A partir del análisis discursivo del tercer concilio limense (1582-1583) y de los procesos históricos que configuraron la temprana evangelización del Perú colonial (1532-1583), demostramos cómo la categoría de hechicería, común en el imaginario europeo, colonizó arbitrariamente las prácticas religiosas indígenas en el contexto del dominio peninsular. Utilizando una perspectiva de análisis diacrónico se ponen en evidencia una serie de textualidades que, a lo largo del siglo XVI, fueron configurando una identidad religiosa en el colonizado desde el eurocentrismo.

Palabras Clave: *Perú colonial - Concilios limenses - Discursos - Indígenas - Evangelización.*

Abstract

From the discourse analysis of the third Council of Lima (1582-1583) and historical processes that shaped the early evangelization of colonial Peru (1532-1583), we show how the category of sorcery, common in the European imagination colonized practices arbitrarily indigenous in the context of religious domain peninsular. Using a diachronic perspective analysis reveal a series of text forms that, in the sixteenth century, were setting up a religious identity in colonized from Eurocentrism.

Keywords: *Colonial Perú - Council of Lima - Discourses - Indigenous - Evangelization.*

Recibido: octubre 2013 - Aceptado: marzo 2014.

* Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins. Correo electrónico: german.morong@ubo.cl.

Introducción

A mediados del siglo XVI, la iglesia, en el virreinato peruano, había vivido y experimentado casi veinte años de evangelización (tomando en cuenta que se inicia al momento en que Pizarro pisa territorio peruano en 1532). Los procesos de ésta habían constituido una dura tarea para el clero regular, quien no solo tuvo que llevar a cabo la misión de convertir a los naturales a la verdadera fe, sino inmiscuirse en tareas que iban más allá del orden sagrado¹. Las características de estos primeros veinte años serían, desde el punto de vista historiográfico, un intento peregrino de consolidar el cristianismo entre los naturales del Perú². Un intento casi frustrado si se considera que la iglesia carecía de los más mínimos cimientos de la lengua nativa, su labor no era un esfuerzo pastoral sistemático entre las diversas órdenes participantes y el hecho de que algunos clérigos y altos obispos participaran en pleitos por la obtención de las apetecidas encomiendas, estas últimas desviaron la atención específica por las campañas de adoctrinamiento³.

Este intento misional ha sido denominado como la “primera evangelización”, concepto que responde a la necesidad de ordenar y establecer los márgenes históricos de la labor del clero regular en las recién conquistadas tierras americanas. En este “tiempo histórico” entrarían a escena dominicos, franciscanos y agustinos carentes de un criterio doctrinal organizado en la extirpación de idolatrías y, más aún, en cerciorarse si efectivamente los naturales aceptaban de corazón la fe cristiana⁴.

Esta primera evangelización, cuyos márgenes se extienden entre 1531 y 1550 aproximadamente, fue objeto de duras críticas por la nueva organización eclesiástica llegada a América en la década 1550-60. A partir de este periodo, el clero regular, es decir las distintas órdenes religiosas, fue rápidamente desplazado por el clero secular, el que obedecía a una sola autoridad eclesiástica: el arzobispo de Lima. Este último expresaba una

¹ Pierre Duviols, *Cultura Andina y Represión; procesos y visitas de idolatrías y hechicerías en Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1986, pp. XL. Luis Millones “La religión indígena en la colonia”, en *Historia del Perú*, Lima, tomo II, ed. Mejía Baca, 1981, pp. 427 - 497.

² Véase la compilación dedicada al tema de la evangelización en el Perú, aquí notamos, en algunos trabajos, las definiciones sobre la llamada primera evangelización, *La evangelización del Perú siglos XVI-XVII*, actas del primer congreso peruano de historia eclesiástica. Arequipa, 1990.

³ Duviols, *ob. cit.* Ver el interesante artículo de Antonio Acosta sobre la participación de Jerónimo de Loaysa, obispo de Lima entre 1540 y 1550, en la defensa de los derechos a la tierra de los primeros encomenderos resentidos por las leyes de 1542 que protegían a los indígenas de las arbitrariedades de los españoles. Loaysa también defendía su antiguo derecho sobre una encomienda ubicada cerca de Lima. Cfr. “La iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima”, *Revista Andina*, año 14, N° 1, centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1996, pp. 53 - 71.

⁴ H. Urbano ha mostrado las diversas interpretaciones que los clérigos efectuaban del estado espiritual de los indígenas. En sus escritos imperaban estilos clásicos y renacentistas en la construcción del pasado prehispánico, además, su discurso está más orientado a poner en práctica un juego teórico que explica la labor milenarista de cada orden ante el nuevo mundo que a referirse a las particularidades religiosas de los naturales, vistas desde un punto de vista etnográfico. Cfr. “La invención del catolicismo Andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras siglo XVI”, en Gabriela Ramos (comp.), *La venida del reino; religión, evangelización y cultura en América siglos XVI-XIX*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1994, pp. 11-28

imagen de centralización de la nueva labor evangelizadora y proveía los cargos doctrinales a los distintos religiosos. La entrada de este nuevo aparato misional en las campañas de adoctrinamiento constituye la presencia histórica de un segundo proceso de evangelización que conlleva a una reorganización de la iglesia en el Perú. Este segundo proceso incluye la reforma y “reciclaje” del cuerpo clerical y propicia la aparición de una textualidad normativa sobre el modo de evangelizar, como también los procedimientos para acabar de raíz con la “idolatría” y la “superstición” entre los indígenas, nociones que por 1570 permanecían en la práctica indígena como una “peste virulenta”.

Sin duda, los concilios limenses (1550-1583) fueron los intentos de reorganizar lo que se había mostrado deficiente en un primer intento, su textualidad expresa las críticas a la tarea de los regulares en relación, específicamente, a la exterminación de los cultos erróneos y las creencias supersticiosas de los indígenas convertidos⁵. Los concilios limenses, además, no fueron una necesidad sólo peruana de reorganizar la tarea evangelizadora, venían a ser el eco o una escala menor de la gran reforma eclesiástica europea propiciada por el concilio de Trento (1545-1563), expresión paradigmática de la contrarreforma católica.

Una serie de acontecimientos, vistos tradicionalmente como hechos en la constitución de una historia factual, promovieron la lenta desaparición y vigencia de la ideología que inspiró a los primeros misioneros⁶. Tales sucesos revisten una doble situación que se hacía casi evidente ya en 1570; el intento riguroso en la consolidación de la administración política, económica y religiosa de los españoles en los territorios peruanos⁷. Esto se refleja en las disposiciones toledanas sobre la organización territorial al modo peninsular, es decir, las reducciones; la organización económica expresada en la fijación legal de la mita (resemantizada al modo hispano) y la fijación tributaria

⁵ Cfr. “La evangelización del Perú.....” *ob. cit.* De esta compilación es prudente revisar, Franklin Pease, “Notas sobre la primera evangelización”, pp. 137-142, Monseñor Severo Quispe “La evangelización del Perú en los siglos XVI-XVII”, pp. 51-63, Juan Villegas, “El indio y su evangelización a través de las disposiciones del concilio provincial de 1582-1583”, pp. 283-301.

⁶ Mucho se ha escrito sobre la influencia lascasiana en la ideología y actitud de los primeros misioneros con respecto a la realidad indígena. Me permito citar, entre muchos, los finos trabajos de Vidal Abril Catelló, “Experiencias evangelizadoras en los Andes en el siglo XVI, ¿Quién pagó las consecuencias?”, en Gabriela Ramos y Henríque Urbano comp., *Catolicismo y extirpación de idolatrías siglos XVI-XVIII*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1993, pp. 69-88; Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría. l'una arqueología de las ciencias religiosas*, F.C.E, México, 1992. Ver específicamente .ap. II “La red lascasiana”, pp. 38-60.

⁷ Es clásico el ejemplo de las disposiciones toledanas que transforman, de alguna manera, las sanciones religiosas a los “idólatras” y, por extensión, a los hechiceros, en sanciones políticas. Se entiende el proceder de aplicar una justicia laica a los delinquentes espirituales, pues, Toledo está convencido en que su misión va más allá de la regulación de una “policía” social terrena. También, como fiel católico, quiere consolidar una “policía cristiana” entre los habitantes del virreinato peruano. Cfr. Vidal Abril Castelló, *ob. cit.*; Gabriela Ramos, “Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy”, en *Catolicismo y extirpación...., ob. cit.*, pp. 137-169.

para los vasallos del rey en el Perú. Por otro lado, pero muy unido a los afanes políticos, la obsesión eclesiástica de perseguir y combatir la idolatría, inmersa cotidianamente en la vida indígena. Considerando que la persecución se torna más específica, es por lo que vemos matizada la noción de idólatra en hechiceros, brujas, dogmatizadores y ministros de idolatría⁸, considerando además que estos últimos no eran preocupación central en los criterios sobre los naturales de los primeros misioneros. La capacidad de advertir una variedad de idólatras y de poder nominarlos, legitima la crítica de la iglesia post concilio sobre los clérigos regulares, pues su poco cuidado en el reconocimiento de los agentes promotores de la idolatría favoreció que la iglesia fuese “burlada” por los supuestos hechiceros, los cuales, con una aparente disposición a aceptar la verdadera religión, ocultaron sus “viles propósitos”.

Más allá de los hechos y acontecimientos, las dos etapas de evangelización constituyen dos esfuerzos discursivos por categorizar la realidad espiritual de los naturales. Como lo ha señalado Abril Castelló⁹, es la oposición entre dos posturas antagónicas por conceptualizar a la sociedad indígena en el espacio colonial temprano: entre una postura indigenista que promueve una evangelización pacífica y tolerante, y otra que persigue, sanciona y se hace intolerante con la actitud idolátrica, a la par que promueve una coerción política hacia los indígenas¹⁰. Es, ante todo, la oposición de Bartolomé de Las Casas y del Virrey Francisco de Toledo, separados por una irrupción en el sentido que el indígena les inspiraba.

Sin pretender unificar en un sólo concepto la visión doctrinaria del clero finisecular, y sin empobrecer en una descripción lo que desde el discurso pudo haber sido múltiple, se puede sostener que, desde el campo de las nominaciones y clasificaciones, la primera iglesia fue inspirada por un discurso teológico que, si bien, asumía la desviación de las creencias indígenas en cultos erróneos también consideraba que los indígenas eran inocentes de sus errores en la medida en que eran engañados por el demonio. Las posibles nominaciones, entonces, operaban a partir de dos categorías religiosas; idólatras –pero inocentes de ofender a Dios– y supersticiosos. Tal generalización, como antes se señaló, parte del desconocimiento de los ritos, gestos y símbolos nativos, como en construir una imagen acorde con las teorías renacentistas y lascasianas sobre el nuevo mundo.

En la segunda postura prevalece el intento definitivo de consolidar una política eclesiástica que, además de sancionar y corregir los errores ocasionados por la superstición e ignorancia, tiene por misión saber con más intimidad de las prácticas, saber el idioma nativo (propósito fundamental, pues, la iglesia empieza a conocer los significantes indígenas del mal) y establecer en la generalidad de “idólatras” cuales son los matices, las

⁸ C. Bernand y S. Gruzinski, *ob. cit.*, p. 167.

⁹ V. Abril Castelló, *ob. cit.* p. 73.

¹⁰ *Idem.*

variaciones y las jerarquías de los oficiantes del culto a las “Wak’as endemoniadas”¹¹. En este contexto existiría una invención católica del hechicero en los Andes, invención no exenta de una multiplicidad de enunciados que designan la práctica idolátrica.

Es decir, como lo ha propuesto Foucault¹² para el concepto de “locura”, la hechicería constituye, de los concilios en adelante, la “unidad discursiva” que engloba varios enunciados, conceptos dispersos en el lenguaje eclesiástico que designan un mismo y único objeto¹³: la hechicería. Se trata de un discurso que la iglesia oficializa en las disposiciones conciliares para referirse a un determinado personaje asumido más allá de las redes de la antigua condición idolátrica, un personaje andino objeto de la constitución de una categoría espiritual que ya había hecho fortuna en Europa; la condición hechiceril. La hechicería, vista así, se estructuraría a partir de una serie de conceptos con propias reglas de enunciación, que conforman su “unidad discursiva”¹⁴. Es ante todo un discurso que la iglesia quiere hacer saber, un objeto elaborado, sistematizado en una textualidad, un corpus de conocimientos en la constitución de un saber.

Bernand y Gruzinski¹⁵ llaman la atención sobre la “resemantización” que sufrirían las prácticas indígenas definidas prehispánicamente como “adivinos”, “curanderos”, “sacrificadores”, entre otros. Según los autores, la nueva nominación de este antiguo rol supondría un problema de traducción interesante, pues los doctrineros harían uso de las mismas categorías vernaculares para referirse a lo que ellas definen, lo que los llevaría a reconocer diferentes tipos, no obstante, los matices de estas funciones expresadas en conceptos se verían negadas en la gran unidad discursiva llamada hechicería¹⁶. Se sostiene, además, una cuestión central y que será la problematización principal de las siguientes líneas; el acento puesto en globalizar las funciones rituales indígenas en la gran categoría de hechicería es “una necesidad del lenguaje, la justificación de la extirpación en nombre del combate contra el diablo”¹⁷. La misma concepción espiritual en que se ve envuelto el hechicero europeo a partir del siglo XIII coloniza la práctica del antiguo curandero indígena, nos referimos a la posesión diabólica. La idea arraigada de que las brujas y los hechiceros hacen pacto con el demonio y, por lo tanto, son poseídos por él.

El discurso sobre la hechicería aparece en textos tempranos, incluso debió ser preocupación de Bartolomé de Las Casas en la medida en que éste constantemente se refiere al

¹¹ Wak’a es un concepto quechua y aymara que designa por extensión todo lugar sagrado. Lugar en que de alguna manera estaría presente la divinidad andina. Una Wak’a puede ser un objeto cúllico (una piedra, por ejemplo) o simplemente un lago, una cascada o una montaña. Para los peninsulares la noción de Wak’a fue sinónimo del lugar en donde el demonio, astutamente, se escondía para engañar y pervertir el alma de los naturales.

¹² Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI eds., México, 1988; *La historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., México, 1992.

¹³ Foucault, *La arqueología...*, ob. cit., pp. 51-52.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Bernard y Gruzinski, ob. cit., p. 167.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

demonio y el engaño al que somete a los naturales, sin embargo, la connotación que la iglesia en un primer momento le dio estaba oculta y difusa en aquella gran conceptualización de “idolatría” y “superstición”. Precisamente en el tercer concilio límnense, celebrado en la capital virreinal, entre 1582 y 1583, figuran las primeras descripciones sobre los hechiceros indígenas con una asombrosa claridad clasificatoria, las informaciones de que se sirve el concilio para normar la conducta misional refrendan la realidad colonial de 1570; la lucha tenaz que el demonio ha iniciado contra los hijos de Dios, en la que los hechiceros cumplen un rol fundamental, ser los guerreros del diablo.

Pensando en que los conceptos y enunciados sobre la hechicería ya existían en Europa, y que como todo discurso histórico estaría sujeto a irrupciones, cambios de sentido y transformaciones semánticas¹⁸, es necesario afrontar las siguientes interrogantes. Para el caso europeo en particular¹⁹, ¿en qué momento y por qué la vieja noción de hechicería, aquella sobreviviente del mundo clásico, desaparece para dar paso a la que iglesia e inquisición inventarían a partir del siglo XIII? ¿En qué forma operan los conceptos, nombres, descripciones que la iglesia usa para significar la hechicería? ¿Cuál es la historicidad en que nace el discurso que designa el nuevo sentido de la hechicería?

Para el caso peruano, específicamente, las interrogantes implican su particularidad. ¿Qué referencias utiliza el tercer concilio limense para describir a los “hechiceros” andinos? ¿Cómo opera la discursividad de la hechicería en el espacio colonial-virreinal del siglo XVI? ¿Será el concilio tercero la principal fuente textual de la temprana colonia que categoriza y legitima, en tanto discurso de poder, la visión nefasta de los hechiceros? ¿Cuáles son las prácticas nativas que se ven resemantizadas con la colonialidad del saber eurocéntrico y qué analogías establece la iglesia a partir de las mismas? ¿Qué es capaz culturalmente de ver la iglesia católica post tridentina en su descripción de los ritos andinos? ¿Cuáles son los procesos históricos en el Perú colonial que influyen en la deslegitimación que sufre la doctrina de Bartolomé de Las Casas, imbricada en la ideología de los primeros misioneros? ¿Es históricamente posible hablar de un “nacer” del hechicero en el virreinato peruano a finales del siglo XVI? ¿Cuál es la visión que el hechicero inspira en la sociedad colonial recientemente cristianizada?

Interrogantes peregrinas aún y difíciles de abarcar en su totalidad, más nos contentaremos por el momento en tratar de aproximarnos al discurso que remite a la condición hechiceril. Como analizar en qué medida éste se determinaría por el contexto histórico que vive España y América, respectivamente, a mediados del siglo XVI. Permítaseme partir considerando dos supuestos que sirven de base en este “nacimiento hechiceril”. Primero, las fuentes hispanas que legitiman la constitución del saber en la Edad Media

¹⁸ Foucault, op. cit., pp. 5, 6, 7 y 8.

¹⁹ Señalemos, en particular, los casos en donde la hechicería constituyó, a finales del siglo XIII, la apostasía más grande. Nos referimos a las naciones más comprometidas con la ideología oficial de la iglesia en ese entonces: Francia, Italia, España, Portugal, Inglaterra y Alemania.

Española, es decir, los instrumentos y procedimientos por los cuales un individuo puede saber y las maneras en que ese saber se legitima. Segundo, los aspectos generales que rodean la visión lascasiana sobre los indígenas en la actitud doctrinal de los primeros misioneros llegados al Perú.

Nuestro propósito aquí es considerar, sobre un tema bastante tratado, la connotación que tienen las discursividades de poder²⁰ tanto en la constitución de la identidad de los otros²¹, como en la soberanía del imaginario colectivo.

El oír y el leer escuchando: la legitimidad del saber y el decir en la España Medieval

El valioso aporte del historiador José Antonio Maravall²² sobre las maneras de acceso al saber y cómo este último se aprende y entrega en la cultura hispana medieval, servirá para comprender el contexto que determina la mentalidad de la institución eclesiástica.

Uno de los aspectos más interesantes de la cultura medieval española se relaciona con la forma en que dicha sociedad reproduce su saber. Prima una cierta inmovilidad, una visión estática de lo conocido y de todo aquello que se ha aprendido o enseñado. Objetos de estudio como la moral, el derecho, la economía y la ciencia se muestran, en sus contenidos, invariables y repetitivas negando absolutamente cualquier atisbo de innovación²³. Se articularía una práctica pedagógica que tiende a repetir conocimientos que la tradición ha guardado celosamente, la variación y el cambio de los contenidos no pertenecen a la visión que la sociedad proyecta sobre sus documentos. Como lo ha sintetizado Jacques Le Goff: “una técnica de la repetición que se traduce en la vida intelectual y espiritual por esa voluntad de abolir el tiempo y el cambio”²⁴. La reproducción ininterrumpida de todo el saber es coherente con la existencia de una sociedad rural, inmersa en una rutinaria economía *agraria*²⁵. A pesar de los lentos cambios que experimenta la sociedad medieval española, es factible comprobar que el tipo de conocimiento tradicional permanece aún en el siglo XVI, haciendo eco de una tradición inmersa en la “larga duración braudeliana”.

Me parece de relevancia llamar la atención sobre las particularidades del saber en una sociedad tradicional, pues el texto medieval que resignifica la hechicería en el siglo XIII,

²⁰ Decimos “discursividad de poder” en la medida en que son algunos y no todos los que estarían autorizados a hablar, en un determinado momento y lugar, sobre una determinada materia, sobre un objeto de saber (Foucault, *ob. cit.*)

²¹ Yuri Bromley, *Etnografía Teórica*, Editorial Nauka, Moscú, 1986.

²² José Antonio Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español*, Editorial Cultura Hispánica (3era. Edición), Madrid, 1983. Ver específicamente el capítulo: “La concepción del saber en una sociedad tradicional”, pp. 201-254.

²³ *ob. cit.*, p. 204.

²⁴ *Idem.* La cita de Maravall esta extraída de la obra de Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident medieval*, París, 1964, p. 399

²⁵ Maravall, *ob. cit.*, p. 206.

el *Malleus Malleficarum*²⁶ (martillo de las brujas), opera como punto de referencia para la invención de la hechicería andina en el siglo XVI. Con esto advertimos que el saber expresado en el texto medieval sería inmutable, negado a la regeneración de su contenido y recreado una y otra vez en las sanciones sistemáticas del tribunal de la Santa Inquisición.

La cultura del libro constituye un segundo aspecto a considerar en términos de ser el depositario del saber en la Edad Media. Como advierte Maravall²⁷ todo saber y conocimiento deberán estar, necesariamente, en un lenguaje escrito. En este sentido, las tres grandes culturas de la Edad Media –judaísmo, islamismo, cristianismo–, se constituyen como culturas del libro, en él se conserva aquel conocimiento estático y, lo más importante, la revelación de la verdad que ha sido señalada por Dios²⁸. Los libros sacros serían el origen de los demás textos escritos, que durante la baja Edad Media circularían cada vez con mayor fuerza. Una de las particularidades de la exégesis de un texto es que éste no se lee en un sentido literal, más bien se escucha, es decir, pocos son los que están autorizados, por su jerarquía social y sabiduría, a leerlos en la forma en que actualmente se trabaja un texto, el pueblo, la sociedad en general, acostumbran a escuchar un libro.

La cultura del libro, al igual que el saber, están determinadas por la invariancia temporal, el texto constituye el receptáculo de todo conocimiento. Con esto advertimos la posible legitimidad que se le atribuye al lenguaje escrito, su contenido “dice” lo que es la verdad en la sociedad, su función es “fijar perennemente y conservar para siglos la noticia de alguna cosa o persona, esto es, les confiere la función de vencer la fugacidad del tiempo”²⁹. Con todo, la escritura es la depositaria del saber, de todo el saber, en virtud de lo cual se transfiere a aquélla la misma veneración de que el saber es objeto³⁰.

Al entender y comprender, desde una perspectiva histórica, las dimensiones de lo escrito a través del libro, podemos advertir un asunto de importancia que rodearía al texto que la inquisición construye a finales del siglo XIII. El *Malleus Malleficarum* constituye, en específico, el depósito de un saber sobre un objeto, un texto que, al modo foucaultiano, se estructuraría como “unidad discursiva”, en ella existirían los enunciados variados sobre la hechicería, la brujería y el culto satánico, ya evidente en el imaginario colectivo de finales del siglo XIII. Si asumimos con Maravall que el libro reproduce un saber que es “visto” como verdad absoluta e irrefutable, podemos entender la consideración que se le debió haber prestado al texto inquisitorial. Aquel

²⁶ Las referencias al primer texto que sistematiza el nuevo sentido que adquieren hechiceros y brujas, se pueden encontrar en Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial (4ta. Ed.), Madrid, 1973, véase capítulos II y III; Irene Silverblatt, *Lunas, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Archivos de historia andina N° 10, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1990, véase el cap. IX “Desafío cultural: el arma de la hechicería”.

²⁷ Maravall, *ob. cit.*, p. 229.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *ob. cit.*, p. 232.

³⁰ *ob. cit.*, p. 231.

se legitima por dos razones en extremo poderosas: es parte de un tiempo histórico en que el libro es fuente de saber y verdad y su discurso pertenece nada más ni nada menos que a la institución más influyente en la Edad Media, la iglesia, quién también se presenta como la institución que expresa la verdad y sabiduría de Dios sobre el cual no existe fuente alguna de saber.

Un último aspecto a tratar dice relación con las categorías sensibles de ver y oír. Más arriba observamos, a partir de las apreciaciones de Maravall, que el leer pasa por una operación auditiva que consistiría en escuchar la lectura y comentario de un libro³¹. En la época pre-moderna se asume que la actividad que permite recibir y asimilar la ciencia es la de escuchar³². Frases que implican el oír como “dicen” o “dijeron” se tornan importantes en la legitimidad de lo contado sobre un suceso, alguien o algo, más aún, si consideramos la producción cronística desarrollada por los españoles para referirse a los territorios conquistados (habitantes y naturaleza) en el siglo XVI, las frases aludidas generan un efecto de veracidad en quien lee o escucha el relato. Martínez Cereceda³³, en un estudio sobre los espacios discursivos coloniales en el siglo XVI, llama la atención sobre el decir y el oír para validar y apoyar una afirmación de cualquier testigo sobre una acusación, pleito o simplemente para referirse a un lugar y sus habitantes. El autor reconoce en los textos coloniales la fórmula “pública voz y fama”³⁴ que, en pleno siglo XVI virreinal, constituye la expresión de lo cierto y lo legítimo. La categoría “voz”, sin duda, remite a que aquella voz debe ser oída para que se haga “pública”, para que el saber sobre algo sea “fama”. Se reconoce, además, la asociación directa entre lo hablado, lo escrito y lo dicho. Lo escrito, en esta asociación triple, parece ser el soporte físico de lo dicho³⁵ es decir, el papel soporta la categoría que constituye el saber; el decir y el oír.

Maravall pone el acento en señalar que el sentido preferido y eficaz para conocer es el oído, con esto reconoce que la cultura del saber se basa en una categoría prácticamente cuestionada siglos más tarde. Si atendemos a la legitimidad de esta categoría, po-

³¹ *ob. cit.*, p. 236

³² Un texto medieval citado por Maravall reproduce la importancia que posee el oír: “...E demás por el oyr conoce el omne a Dios e a los santos e otras cosas muchas que non vio así como silos viese. E pues que tamanno bien puso Dios en este sentido mucho deven los omnes obrar bien con él e pagnar siempre en oyr buenas cosas de buenos omnes, senنالadamente aquellos que las sepan bien desir e pagnar en oyr los libros antiguos e las estarias de los grandes fechos e los consejos e los castigóse los proverbios que los sabios e los filósofos dieron, e muchos que dexaron escriptas de los cuales vera e oyra muchas e buenas rrasones en este libro todo one cuerdo e de buen entendimiento que haya sabor de oyr bien e sacar alguna pro de este sentido que es oyr, e con que se acordaron los sabios (más) que (con) ninguno de los otros”. *ob. cit.*, p. 237.

³³ José Luis Martínez, “Pública voz y fama”: una aproximación a los espacios discursivos coloniales en el siglo XVI, *Revista Chilena de Humanidades* N° 16, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 1995, pp. 27-40.

³⁴ Martínez, *ob. cit.* p. 29.

³⁵ *Idem.* Lo escrito, en el análisis que efectúa Martínez, parece ser el puente necesario de la voz en la medida en que el receptor no está presente en el lugar del emisor. La carta en este contexto prolonga el decir con las mismas reglas de enunciación de que se sirve el lenguaje hablado.

dremos revalorar una dimensión más de lo que constituye el oír de la hechicería. ¿Qué cuestionamientos puede hacer alguien sobre algo que es pública voz y fama? ¿Cómo desconocer en el oír sobre las juntas de brujas y hechiceros un saber legítimo y verdadero? ¿Qué importa que no se vea un hechicero en pleno Sabatt, si el oír sobre sus actos es condición sine qua non de su existencia? Con estas breves explicaciones quisiéramos aproximarnos a la importancia del texto medieval sobre la brujería y la hechicería (*Malleus Maleficarum*), como también al texto conciliar limeño de 1583. La idea es clara: en una cultura que privilegia el texto y lo que él dice (de oídas) como en que el saber depende del ver y el oír, no dudará, entonces, en que lo que se dice de la hechicería, además de merecer todo crédito, resulta de una verdad revelada por Dios que pone en alerta al hombre de los perversos planes del demonio.

La primera evangelización (1532-1550): La red lascasiana al servicio de los primeros misioneros.

Aunque Bartolomé de Las Casas nunca visitó el Perú, debió tener una influencia significativa sobre la visión que los primeros misioneros expresaron de las sociedades andinas. En su *Apologética Historia Sumaria* el dominico demostraría, con una sorprendente racionalidad y con un manejo de fuentes filosóficas (clásicas y medievales) comparable con obras relativamente modernas de antropología religiosa³⁶, la necesidad cultural de la religión en las distintas sociedades a lo largo de la historia. En este sentido, según Bernand y Gruzinski, para Las Casas el hombre, por su entendimiento, tiende a buscar a Dios y a adorarlo. Dicho conocimiento permanece en la vaguedad y la aproximación mientras no se apoya en la revelación y la fe, es decir, en el cristianismo y la enseñanza de la iglesia³⁷. Tomando como punto de partida la tradición filosófica occidental, Bartolomé de Las Casas supone que el hombre, en general, posee un conocimiento innato de Dios y de lo divino, así como la presencia de un Dios concebido como principio superior a toda la creación.

La creencia en seres superiores, expresados en mil formas, sería para el obispo de Chiapas el intento interior del alma –al modo agustiniano– de reconocer a un creador del orden y de las cosas³⁸. Al enfrentar las características fundamentales de los cultos indígenas argumenta, con astucia, que ellos no son otra cosa que la presencia de una condición de alta religiosidad a la que inmediatamente asocia al status de civilización, propio de culturas como la griega y la romana. Las Casas está interesado en construir una imagen positiva (acaso una “fama”) de la condición espiritual de los naturales, tan maltratados, en ese momento, por la filosofía aristotélica.

³⁶ Bernand y Gruzinski, *ob. cit.*, pp. 39-41.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

Al afrontar el tema de la idolatría, Las Casas se muestra interesado en demostrar que ésta concierne a una especie de etapa infantil del hombre, en donde se rinde un culto innecesario a objetos que no merecen veneración. Es un desplazamiento de la devoción a Dios hacia objetos “viles y perniciosos”³⁹, un juego cúllico que tiene que ver con la representación de un objeto de adoración en figuras materiales. Distingue la “idolatría” de la “latria”. La primera no sería necesariamente, y esto hay que tenerlo en cuenta, un culto al demonio sino “... un culto falso y erróneo que se rinde a dioses y criaturas. Es la opción obligada frente al verdadero culto y la expresión de todas las formas religiosas distintas de la auténtica”⁴⁰. El segundo concepto es definido como “...el conocimiento del verdadero Dios (el del cristianismo)”⁴¹. La originalidad de las ideas lascasianas, siguiendo a Bernand y Gruzinski, estarían en el modo de razonar el fenómeno de la idolatría, si bien toma como referencia el *Malleus Malleficarum* en sus interpretaciones sobre el culto desviado, hace una interesante distinción entre lo imaginario y lo objetivo⁴². Tal distinción supone que Las Casas no da crédito a lo que él considera producto de la imaginación, es decir, prodigios, milagros, encantamientos, maleficios, etc. Aunque reconozca, en el contexto en que se encuentra, la existencia desatada del demonio luchando tenazmente contra los hijos de Dios, es prudente en referirse a la idolatría americana como una creencia supersticiosa e inocente que no refleja, bajo ninguna circunstancia, la intencionalidad diabólica.

En los misioneros tempranos, aquellos que siguieron los peregrinos pasos de Francisco Pizarro, las ideas lascasianas debieron calar hondo. Sus prácticas misionales de conversión de los naturales tendieron a reflejar una tolerancia con una creencia legitimada en los tratados de la *Apologética Historia Sumaria*, es más, Solange Alberro⁴³, historiadora mexicana, ha argumentado que la primera evangelización (su objeto de estudio es el caso mexicano) caracteriza una labor misional en que la tolerancia clerical con las prácticas indígenas expresa el modelo de sustitución de lugares cúllicos por los que opta la iglesia en su rol de convertir almas. El “modelo sustitutivo” sostiene que los primeros misioneros optaron por reemplazar las antiguas imágenes y los lugares de sacrificio indígenas por los santos cristianos y las iglesias, propicias para el bautismo y la confesión. En este sentido, las críticas que efectúa el tercer concilio años más tarde reflejan la ineficacia de este proceder, pues los indígenas siguieron astutamente con sus ancestrales creencias, ocultas tras la devoción por los ritos cristianos. El indígena rendía culto a sus antiguos dioses en forma sistemática, dioses que ahora tenían ropaje cristiano. El concilio es tajante en señalar que los primeros sacerdotes ni siquiera se cercioraron si los naturales aceptaron los sacramentos cristianos como debía ser:

³⁹ *ob. cit.*, p. 56.

⁴⁰ *ob. cit.*, p. 42.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *ob. cit.*, p. 51.

⁴³ Solange Alberro, “Acerca de la primera evangelización en México. Estrategia y contexto, una modesta revisión” en G. Ramos (comp.), *La venida del reino...*, *ob. cit.* pp. 11-28.

Y, así, les ha parecido a muchas personas graves y expertas que una de las causas de haberse impreso tan poco la fe en muchos de estos indios, *ha sido el poco orden y modo de doctrinarles que muchos sacerdotes han tenido*. Porque como si éstos fueran muchachos de escuela o unos papagayos, se han contentado con hacerle rezar la doctrina cristiana; y, cuando mucho, les dicen las cosas de nuestra fe sin persuadirles la verdad que han de creer⁴⁴.

El comportamiento misional, anteriormente criticado, favoreció que el indígena fuera identificado, en la visión eclesiástica oficial dominada por las ideas lascasianas, como libre de la posesión diabólica. Una visión que toma fuertes referencias de los estilos renacentistas y de las doctrinas sustentadas por Las Casas, en que el indígena parece ser visto como un “alma inocente” que sufre los vaivenes que el diablo le impone, una criatura utilizada y engañada por satán en su propósito de restar almas de las manos de Dios. Quizás los escritos del jesuita anónimo⁴⁵ sean el reflejo tardío de una visión que privilegia el conocer “etnográficamente” que el sancionar drásticamente, en ellos impera aquella descripción curiosa de templos, lugares sagrados, momias adoradas, espacios ritualizados, objetos mágicos, espíritus de manantiales y montañas. Entendámonos, en aquellos relatos pre conciliares existe la certeza de que el demonio estaría tras muchos de los ritos que los indígenas practican, pero, el indígena en sí mismo no expresa una intencionalidad diabólica producto de algún pacto. Las Casas y su defensa del indio permiten que los primeros misioneros en el Perú “inventen” un catolicismo de fuerte raigambre teórica, más que empírica, como más tarde se verá.

Uno de los símiles de Las Casas en el Perú, Domingo de Santo Tomás, expresa aquella benevolencia hacia los indígenas, acudiendo con finura a las ideas fuerza del obispo de Chiapas, en aquella visión neoclásica de la historia y naturaleza de los indígenas americanos. En su visión, el indígena salva una distancia prudente de los pactos diabólicos y las confabulaciones secretas; es ante todo una criatura inocente que en el fondo de su alma reconoce la presencia de un Dios todopoderoso.

Pierre Duviols ha caracterizado a esta primera iglesia como “... primitiva, apostólica, pionera de la evangelización, con poderes pastorales, sacramentales, económicos y hasta judiciales”⁴⁶. Además, delata las intenciones de esta primera iglesia en el virreinato “... una iglesia próxima a los indígenas, generalmente pobre, generosa, a menudo visionaria y deseosa de crear una ciudad de Dios en la tierra; una iglesia en muchos casos, por lo mismo, “indigenista”⁴⁷.

⁴⁴ Juan Guillermo Duran, *El Catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1982. Ver específicamente “Confesionario para curas de indios”, p. 426. Las cursivas son nuestras.

⁴⁵ Jesuita Anónimo, “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru”, *Crónicas peruanas de interés indígena*, B.A.E., vol. 209, Madrid, (1592), 1968.

⁴⁶ Duviols, *ob. cit.*, p. XL.

⁴⁷ *Idem*.

Si atendemos a las explicaciones de Duviols, es probable que podamos comprender que la iglesia no sólo atendió lo estrictamente sacramental, sino que participó activamente en cuestiones del orden laico, descuido que costó caro en las evaluaciones que más tarde llevara a cabo el tercer concilio limense. Luis Millones sintetiza un tiempo histórico en que la hechicería, al modo del *Malleus Maleficarum*, no es pública voz y fama, más aún, un tiempo en que el indígena era idólatra antes que diabólico:

[...] obviamente, esta primera catequización no alcanzó al Hatun Runa (el pueblo indígena). Los cuarenta o cincuenta años que siguieron al asalto de Cajamarca transcurrieron dentro de la inestabilidad política que precedió a la organización colonial. No existieron las condiciones para una campaña de *adoctrinamiento cuidadoso*, ni para un manejo catequístico de las lenguas vernáculas. Y si bien es notoria la presencia de la iglesia, parece más ligada al aparato político-militar *que centrada* en lo que más adelante definirá como uno de sus intereses más específicos: *la organización y administración ideológica de las colonias españolas*⁴⁸.

Coincidimos con Luis Millones en un aspecto que consideramos fundamental: la segunda evangelización no es un apéndice de la primera o la esperada prolongación histórica de la fundación de la “ciudad de Dios” en la tierra. Más bien constituye la construcción de un punto de vista, de una significación, del nacimiento de una “nueva” mirada de la práctica religiosa colonial del indígena. Es la aplicación de una “mentalidad doctrinal” que termina siendo social y hasta judicial. Asistimos a una irrupción, en donde una nominación “menos oficial” que trata a los indígenas en las redes de la ignorancia y la superstición pasa a ser una visión “más oficial” que segrega, distingue, descubre, margina, sanciona y encarcela.

El nuevo peligro a mediados del siglo XVI lo constituye el hechicero que, a la par de ser un hereje, socialmente comparte los mismos atributos de prostitutas, ladrones, borrachos, adúlteros y enfermos, es decir, los marginados, en una sociedad que trata, a través del control político religioso, de establecerse en “policía cristiana”.

Pasemos entonces a unas breves explicaciones sobre el texto que resignifica la condición y sentido del hechicero a fines del siglo XIII.

El *Malleus Maleficarum*: la primera construcción de un punto de vista

A mediados del siglo XIII la hechicería en el viejo continente era ya una vieja institución. Cuestionada en la temprana Edad Media por párrocos, obispos, juristas y oficiales laicos, acusada de enviar al hombre a los campos de la ignorancia y la superstición era objeto de la furia eclesiástica, pues negaba rotundamente la capacidad e intervención divina sobre los objetos y las personas. Notamos que tales sanciones a los practicantes de hechicería como a los que acudían a los hechiceros en busca de “favores” o curas, encarnaban

⁴⁸ Millones, *ob. cit.*

no la intencionalidad diabólica, sino la superstición de una mente ignorante de las cosas de Dios. No obstante, la iglesia sabía que la superstición era el vehículo de que se servía el demonio para desviar la verdadera creencia del mundo de la cristiandad. Una serie de escritos medievales –antes del *Malleus Maleficarum*– sancionan la superstición popular, como la práctica hechiceril asociada a las divinidades del mundo clásico. Para muchos juristas religiosos la superstición y, por lo tanto, la creencia supersticiosa reflejan la adoración al diablo sumergido en cada objeto de culto. Me parece de relevancia acentuar la práctica supersticiosa por sobre una intencionalidad diabólica o, como el mismo Caro Baraja la ha distinguido, entre una idolatría y una demoniolatría.

La crítica que efectúan los primeros misioneros en el Perú del siglo XVI, con respecto a las conductas supersticiosas, precisamente su estilo narrativo y su nivel de denuncia, tienen referencias más allá de lo sospechado en el tiempo y el espacio. Una serie de textos religiosos (discursos contra la superstición elaborados por curas y obispos) producidos entre el año 900 y el 1200, poseen similitudes extraordinarias en cuanto a los objetos de culto utilizados por una cultura campesina-medieval heredera del paganismo clásico. A continuación, reproducimos algunos textos religiosos de la temprana Edad Media, incluidos en el precioso trabajo de Giordano Ortonzo sobre la religiosidad popular en dicho período⁴⁹. El siguiente es un sermón a los supersticiosos:

No adoréis a los ídolos; no hagáis votos junto a las piedras, al pie de los árboles, junto a los manantiales o en las encrucijadas de los caminos. No vayáis a consultar a los preencantadores ni a los sortílegos, los charlatanes, los arúspices, los adivinos, los arfólos, los magos, *los hechiceros*; no hagáis caso de los estornudos; no predigáis la suerte susurrando al oído, ni confiéis en todas esas otras supersticiones diabólicas [...] las mujeres no invoquen a Minerva cuando trabajan en el telar, ni elijáis para la boda el día de Venus u otro día especial; no hagáis caso del día en que uno se pone en camino, pues todas estas prácticas no son más que un culto tributado al diablo⁵⁰.

Me parece de relevancia el texto citado, al parecer refleja la condición hechiceril en un doble sentido; alude a la multiplicidad de apelativos con los que la iglesia, en su discursividad, usa para designar una práctica, hasta ese entonces, pagana. El objeto aquí parece no ser el hechicero como encarnación de todos los enunciados de la posesión diabólica, más bien, se constituye como un enunciado más en la designación de un objeto discursivo: la superstición pagana. Por otro lado, si se atiende finamente a las descripciones hechas por los religiosos en el contexto del tercer concilio limense, se podrán comprobar las analogías discursivas en el modo de tratar la superstición y la

⁴⁹ Giordano Ortonzo, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Editorial Cremos, Madrid, 1983, (Religiosità Popolare nell'Alto Medioevo, Bari, 1979. Traducido por Pilar García y Valentín). Quiero agradecer al licenciado en historia Patricio Zamora el haberme facilitado el texto y haber hecho valiosas sugerencias sobre el estudio de la superstición y credulidad popular en la Alta Edad Media.

⁵⁰ S. Pirmino Abb., *De singulis libris canonum scarapsus*: PL 89, 1041-1042. Cita textual de Ortonzo, *ob. cit.*, p. 263. Las cursivas son nuestras.

ignorancia. Ambos discursos tienen un denominador común: expresan un trato en que no se ha asumido claramente el compromiso del diablo con los hechiceros y los supersticiosos.

Para cualquiera que lea detenidamente el confesionario para curas que incluye el texto conciliar limeño en 1582, podrá notar una semejanza en el proceder sobre los indígenas con las líneas que siguen, en donde se pregunta a los paganos sobre sus desviadas supersticiones:

¿Has practicado los usos paganos, que los padres han transmitido a sus hijos hasta nuestros días casi como un derecho hereditario por instigación del diablo, esto es: honrar a los elementos, como la luna, el sol, el curso de las estrellas, el novilunio, el eclipse de luna, a la que creías poder restituir su esplendor con tus gritos, o has creído que dichos elementos podían ayudarte y tú ayudarles a ellos; has esperado el novilunio para ajustar tus negocios o para concertar matrimonios?

¿Has hecho ligaduras, encantamientos y todas esas hechicerías que la gente impía, los porqueros, los vaqueros y muchas veces incluso los cazadores hacen recitando fórmulas diabólicas sobre el pan sobre las hierbas y ciertas execrables ligaduras?

¿Has hecho filacterías y caracteres diabólicos, que algunos por sugerencia del diablo suelen hacer; has recogido hierbas y has hecho escapularios de tela; has celebrado la quinta feria en honor de Júpiter?

¿Has bebido crisma para alterar el juicio de Dios; has usado hierbas, palabras mágicas, trozos de madera o de piedra; has hecho tú misma amuletos o los has aconsejado a otros, o los has tenido en la boca o te los has cosido a los vestidos?⁵¹.

En el terreno de las acusaciones formales por actos maléficos, la iglesia desplegaba su furia contra la mujer quien arrastraba, en la mentalidad eclesiástica, el pecado original por el cual el demonio había seducido al hombre a la perdición eterna. Como lo ha mostrado Irene Silverblatt⁵², la mujer, en principio asociada a los cultos paganos de diosas como Diana, Mircea, Hécate o Selene, era acusada de causar maleficios, encantar a los hombres y a los animales, arruinar las cosechas, no obstante, en la temprana Edad Media, aún involucrada en el horizonte del paganismo. Las constantes prédicas de clérigos y obispos denunciaban las actividades hechiceriles de la mujer, siendo repetitivos en la asociación del género femenino a lo maligno. En una prédica al supersticioso se pregunta si:

⁵¹ Burcardo de Worms, *Decretorum libri XX*: PL 140, 960-976. Oronzo, *ob. cit.*, pp. 264-268.

⁵² Irene Silverblatt, *ob. cit.*, pp. 118-145.

¿Has creído lo que suelen hacer algunas mujeres, *que lo creen ciegamente*, las cuales, si ven que el vecino tiene leche y miel en abundancia, *creen que*, con la ayuda del diablo, mediante hechicerías y encantamientos, pueden transferir toda esa abundancia de leche y miel a su propia casa, o a los propios animales, o bien a quien ellas quieran?⁵³.

A pesar de que la iglesia ha hecho intervenir al demonio en las supersticiones femeninas, no ha considerado explícitamente que todo aquello sea realmente cierto, prevaleciendo en la visión eclesiástica la consideración de un engaño del maligno y una credulidad de las mujeres en los actos que éste promueve. La noción reiterada de “creen” o “creen ciegamente” evidencia la negación de la veracidad de los actos dichos y creídos por las mujeres y la aceptación oficial (de la iglesia) de que todo acto supersticioso y hechiceril, en cuanto a su eficacia, es un invento del supersticioso y de la mujer. La prédica al supersticioso sigue siendo una sanción a la creencia de que exista realmente lo que hacen las mujeres y de paso una sanción a la propia creencia femenina:

¿Has creído lo que suelen creer algunas mujeres que tú, en el silencio de la noche profunda, a través de las puertas cerradas eres llevada a lo alto, entre las nubes, con otras seguidoras del diablo, y allí trabáis combate, produciéndose heridas las unas a las otras?⁵⁴.

No se duda, en absoluto, de la existencia del demonio y de que existan seguidoras o seguidores de aquél, sin embargo, se duda de que los actos y acciones auspiciados por él sean ciertas. La clasificación nominativa de los tipos de hechicería, en esta época, tienen que ver con las mismas connotaciones que dicha institución expresaba en el mundo clásico y post clásico, es decir, en el mundo del paganismo; agoreras, encantadoras, hechiceras, adivinos, sortílegos, entre otros apelativos distinguibles.

A las postrimerías del siglo XIII, la hechicería comenzaría a significar más la posesión directa del demonio sobre los hombres que la capacidad de engaño sobre las mujeres predispuestas por su naturaleza a ser seducidas por él. Se asiste al reemplazo de los dioses paganos, en rigor de sus nombres, por la categoría totalizadora que incluye todos los enunciados paganos en lo demoníaco.

En 1484 los frailes dominicos Jacob Sprenger y Heinrich Kramer publican en Colonia el *Malleus Maleficarum* (martillo de las brujas). El libro fue la principal referencia de la iglesia acerca de la demoniología, así como el manual autorizado para la conducción de los procesos por brujería⁵⁵. Como lo ha reconocido Silverblatt, el *Malleus* representó la sistematización de la doctrina de la iglesia en lo que a la brujería y herejía se refería. Uno de los cambios con los siglos precedentes es que a partir de esta fecha se

⁵³ Burcardo de Worms, *ob. cit.*, p. 268. Las cursivas son nuestras.

⁵⁴ *ob. cit.*, p. 269.

⁵⁵ Silverblatt, *ob. cit.*, p. 119.

constituye una “ciencia” de la demoniología, es decir, un conocimiento sistematizado y autorizado de todas y cada una de las prácticas diabólicas. La superstición, la ignorancia y la labor indirecta del demonio sobre las brujas y hechiceros, envueltas en textos y prédicas religiosas dispersas, no representarían un esfuerzo intencionado y ordenado de constituir, antes del siglo XIII, un cuerpo de conocimientos sobre la hechicería; no existiría un objeto de saber, cuyos enunciados claramente ordenados, diera cuenta de un uso discursivo aceptado, legitimado y, lo más importante, oficializado. El *Malleus* es justamente aquel esfuerzo de consolidar una visión religiosa que ve a la mujer y al hombre no como criaturas engañadas por el demonio, sino a ciertos hombres en un pacto directo o una posesión diabólica.

El cambio en la discursividad sobre la hechicería estaría unida al cambio misional que enfrenta la iglesia a fines del siglo XII. Es bastante sugerente el hecho que, de alguna manera, coincida el cambio de sentido que rodea a la hechicería con la culminación del proceso de evangelización cristiana sobre los pueblos paganos del norte de Europa. Hipótesis que ya había sido señalada por Alberro en su artículo sobre la primera evangelización de México. Una vez que la Iglesia Católica había logrado una aparente conversión de los paganos y consolidado un poder relacionado a la capacidad de normar “espiritualmente” a la sociedad, lo que llevaría asimismo a sancionar a los marginales de ese orden instaurado, toma una actitud que dista de ser flexible y tolerante con los ritos paganos. La ignorancia supersticiosa deja paso a nuevas formas conceptuales, a nuevos enunciados sobre la hechicería, a la constitución de un objeto cuyas enunciaciones hablan de una nueva forma de contacto entre el demonio y el hombre ¿Será descabellada la posibilidad que en América, el Perú particularmente, la primera evangelización constituya esa actitud tolerante, debido a que la conversión de los indígenas no acababa del todo? ¿Es posible pensar que la segunda evangelización y posteriormente la extirpación de idolatrías representen la sanción judicial espiritual a una sociedad convertida y cuya cristiandad tenga que ser defendida celosamente? Interrogantes que, dada la complejidad del tema, aquí no podemos contestar.

La renovación de conceptos sobre la hechicería llevó a la iglesia, particularmente a los autores del *Malleus Maleficarum*, a “inventar” el contexto, las actitudes, los gestos y los ritos en que el demonio se comunicaba con el hombre. La práctica hechiceril, en cuanto objeto de múltiples enunciados, era organizada sobre nuevas categorías, una de ellas, y quizás la más importante, fue sin duda la posesión diabólica. El demonio tenía la capacidad de poseer los cuerpos de los “infeles” y manejarlos a voluntad. Además, aparecen enunciados que tienen que ver con el famoso “Sabat”; aquel, en la mirada eclesiástica, fue la fiesta que celebraba Satán con las brujas, los hechiceros y todo tipo de iniciados. El Sabat –seguramente como acto provocativo hacia el Sabat judío⁵⁶–

⁵⁶ Recordemos que la iglesia cristiana consideró a los judíos como infieles “apóstatas”, sus fiestas y celebraciones religiosas, en el discurso eclesiástico, fueron invertidas y resemantizadas con los enunciados y categorías desprendidas del *Malleus Maleficarum*.

comenzaba con la iniciación de los neófitos. Se supone que la ceremonia iniciática incluía prestar juramento de obediencia al demonio, firmando con él pactos de sangre y profanando crucifijos (por ser señal de la cruz) y otros objetos sagrados; la realización de diversos actos obscenos de obediencia al demonio. A la iniciación seguía un acto de culto general que con frecuencia incluía la “misa negra”, una farsa de la misa católica. Se dice que el culto desembocaba en una *danza* que se hacía cada vez más salvaje e indecente. El Sabat terminaba supuestamente en una orgía sexual⁵⁷. Las descripciones señaladas constituyen la invención hecha, sistematizada y autorizada como “verosímil” por la iglesia, en ella se entregaban las principales informaciones para detectar a una bruja, se describían las prácticas más comunes de juntas sabáticas y, obviamente, sirvieron al tribunal de la Santa Inquisición como instrumento en las acusaciones formales de brujería.

A continuación reproducimos un párrafo inmerso en la textualidad del *Malleus Malleficarum* que representaría, en la discursividad de la Santa Inquisición, el instante en que una mujer hacía el pacto con el demonio:

(En el Sabat) se encontró con un macho cabrío gigantesco, al que saludó y al que se abandonó. El macho cabrío, a cambio, le enseñó toda clase de secretos maléficos; le hizo conocer las plantas venenosas, le enseñó las palabras encantadas y de qué manera había que realizar los sortilegios... Le aconsejó que hiciera, si podía, comuniones sacrílegas para ofender a Dios y en gloria del Diablo... Interrogada acerca de la creencia que todo fiel debe a nuestra Santa Religión, ha respondido, como hija verdadera de Satanás, que existía una completa igualdad entre Dios y el Diablo, que el primero era Rey del *Cielo* y el segundo de la *tierra*...⁵⁸.

El texto, su discurso, su autoridad, han ordenado y clasificado la nueva significación que adquiere el hechicero y la bruja. Los conceptos paganos permanecen (hechicero, por ejemplo) designando su objeto, no obstante detrás de cada nominación se esconde un sentido, el cual constituye la “mirada” histórico social y acaso mental de representación de una práctica o de una condición determinada. Es decir, la nominación, en tanto palabra, no significa demasiado, pues el sentido, lo que la gente es culturalmente capaz de ver, la dimensión “secreta” de la palabra, son los que darían cuenta, históricamente (sujeta a irrupciones y cambios de sentido)⁵⁹, de lo que “es” “realmente” una persona o una institución.

Estas afirmaciones parten del supuesto teórico de que los enunciados por sí mismos no implican demasiado, la palabra hechicero viaja por siglos de historia, aparentemente inmutable se le encuentra en procesos coloniales, en acusaciones en pleno siglo XIX, como en denuncias de prácticas paganas entre los siglos V y X. Siguiendo la proposición foucaultiana⁶⁰ de que todo discurso, en su sentido oculto, en lo que habría más allá de

⁵⁷ Caro Baroja, *ob. cit.*, caps. II, III y IV.

⁵⁸ Silverblatt, *ob. cit.*, p. 122. La cita es tomada de Caro Baroja, 1982, p. 116.

⁵⁹ Michel Foucault, *El orden del Discurso*, Editorial Tusquets, Barcelona, 1983.

⁶⁰ *Ibid.*

la palabra, estaría sujeto a cambios violentos de sentido, y que existiría un discurso de poder tras cada enunciación discursiva, es decir, ciertos usos permitidos, ciertas reglas al hablar, cómo decirlo y en qué circunstancias, la normalización de palabras autorizadas, etc., se puede pensar que el *Malleus Malleficarum* es aquel cambio de sentido que sufre la “palabra” hechicero. El orden que el *Malleus* piensa respecto a la condición hechiceril, supone que ésta se ubicaría en el mundo de lo diabólico, pensando que tal textualidad considera al mundo separado por una dialéctica eterna: el bien y el mal.

La textualidad conciliar considera, al parecer, esta forma de mirar la práctica hechiceril en el contexto del “Perú colonial”⁶¹. El sentido que posee este personaje, a partir del *Malleus*, es aplicado a la práctica de algunos indígenas cuya labor ancestral no suponía el reconocimiento de una fuerza maligna, ni menos de una representación física relacionada al demonio. Se trata, tomando prenda una frase de Serge Gruzinski, de la “colonización” del imaginario en el espacio colonial temprano.

La construcción de un viejo punto de vista: “Acontecimientos discursivos” pre tercer concilio (1560-1580)

Como más arriba lo habíamos esbozado, a mediados del siglo XVI la iglesia enfrenta una reorganización conducente a poner término a la deficiente labor iniciada por el clero regular. Por otro lado, como muchos lo han señalado con la llegada del virrey Toledo se inicia una serie de reformas destinadas a reorganizar la política administrativa dirigida hacia los naturales. Toledo, además, promueve la persecución de todos los “idólatras” y “hechiceros”, su política se sustentaba en la pretensión de organizar al virreinato en una “policía cristiana” y, fiel a las doctrinas tridentinas, se siente con la obligación de apoyar a la iglesia virreinal en su persecución y represión coerciva con los desviados de los caminos del señor.

En este sentido, existirían lo que hemos denominado “acontecimientos discursivos”, es decir, una serie de textos e informes oficiales (en el contexto de la labor eclesiástica) que dan cuenta de una realidad que comienza a gestarse a partir de 1560 y que servirán de referencias textuales al tercer concilio limeño. Tales “discursividades” muestran dos intentos que la iglesia considera necesario llevar a cabo: conocer con lujo y detalle de las prácticas locales y ocultas de hechicería e idolatría a lo largo del virreinato peruano y clasificar, nominar y sistematizar dichas informaciones con el objeto de sancionar y erradicar la pestilencia idolátrica. El propósito va más allá, las informaciones (documentos, informes, relaciones) y las construcciones discursivas a partir de las mismas son, como

⁶¹ Josep Barnadas cuestiona el uso, en las investigaciones sobre extirpación de idolatrías, del término *Perú colonial* por ser genérico y equívoco, dado que los procesos eclesiásticos tienen diferentes matices en las regiones de los Andes. Aquí solamente se utiliza para designar el territorio al cual haría referencia el concilio limeño en su normación doctrinal y espiritual de los naturales. Cfr. “Idolatrías en Charcas (1560-1620): datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación”, en *Catolicismo y extirpación.... ob. cit.*, pp. 89-104.

lo ha sostenido Gabriela Ramos, parte del proceso de afirmación al interior de la iglesia, de una postura más definida sobre el papel que le cabía a la evangelización en la consolidación del poder colonial en el Perú. En esta gran campaña, la iglesia en el Perú toma las referencias directas del *Malleus*, en el sentido de configurar la imagen del indígena en el repertorio de los ya viejos hechiceros europeos. Es así como textual y, posiblemente, en la imagen social del hechicero colonial la iglesia coloniza el imaginario de una sociedad en proceso de mestizaje, hace nacer al hechicero en las categorías sobre el sentido que tal personaje inspiraba. De aquí en adelante la extirpación de idolatría toma la imagen de una campaña punitiva sobre los naturales y mestizos, que va a caracterizar prácticamente a todo el siglo XVII.

Dos son los acontecimientos discursivos que brevemente discutiremos; la presencia, en una disposición del segundo concilio limense, de la oposición “fieles” e “infieles” y los informes sobre el Taqui Onkoy de Cristóbal de Albornoz (1569-1584).

La noción de “fieles” e “infieles” en el seno de la sociedad indígena

La población existente a mediados de 1570 se presume estaría –por lo menos grandes sectores– incorporada a la religión cristiana y por razones obvias había sido bautizada; eran ante las miradas del clero, legítimamente cristianas. El segundo concilio limense (1565-1567), celebrado bajo la presidencia del arzobispo Jerónimo de Loayza y con asistencia de los obispos de Quito, La Imperial y Charcas, tuvo por finalidad recibir y adaptar a las exigencias de la realidad peruana colonial los decretos del Concilio de Trento, los cuales habían sido promulgados para la iglesia universal en 1564 y adoptados el mismo año por el rey de España como ley de estado⁶².

En una de sus disposiciones el concilio manda que: “cuando sea posible, los curas aparten a los indios fieles de la compañía de los infieles y que destruyan sus huacas e ídolos”(Const. 96)⁶³. Las dimensiones de este mandamiento oficial suponen que la iglesia, a esas alturas, pretendía encontrar a una considerable población cristianizada. La oposición antaño reducida a “gentiles v/s cristianos” se transforma a “fieles v/s infieles”. La nueva condición del indígena de ser un devoto cristiano lo someten a un nuevo problema: al ser bautizado ha aceptado la condición de cristiano con todo lo que ella implica, al cometer actos hechiceriles el indígena se ve sometido a la condición de “hereje”, su acto es considerado como el más vivo rechazo a su cristiandad previa. Recordemos que era hasta “ilegítimo” condenar a un indígena de “infiel” sin haberle enseñado la doctrina cristiana y haberle bautizado previamente.

La categoría de “fel” en el indígena convertido promueve, en la actitud eclesiástica, que exista una coerción directa sobre los “renegados” de la fe cristiana, pues se debe

⁶² Monseñor Severo Quispe, *ob. cit.*, p. 57

⁶³ *Idem.*

cuidar esta ganancia de almas de las garras del diablo. El cuidado de esta diferenciación que la iglesia considera fundamental, promueve otras dos disposiciones que tienen que ver con el manejo de la lengua nativa y la reducción de los naturales en pueblos, medida que sigue las disposiciones reales dispuestas por Toledo: “Los sacerdotes con cargo de doctrina de indios aprendan con toda diligencia su lengua, para que puedan instruirles con mayor proveer (Const. 3)”⁶⁴ y, por otro lado, “Por ser un óbice a la creación de las parroquia apoyando el mandato del rey, dispone que la muchedumbre de los indios que esta esparcida por diversos ranchos se reduzcan a pueblos copiosos y concentrados (Const. 80)”⁶⁵.

Las reducciones permitieron a los curas doctrineros, como a los visitantes de idolatría, advertir, descubrir y sancionar a los hechiceros ahora mucho más reconocibles al deber habitar los pueblos de indios. El manejo de su lengua significó a los doctrineros y visitantes conocerlos supuestos significantes indígenas del mal. La lengua indígena permaneció, durante los primeros tiempos de la conquista, como una dimensión desconocida en la cual los españoles se sentían verdaderos neófitos. La nueva organización eclesiástica desnuda un arma indígena en la adoración de sus antiguos dioses: el lenguaje.

El Taqui Onqoy o la soberbia de Lucifer

Desde que Luis Millones se refirió por primera vez al Taqui Onqoy en 1965⁶⁶, los estudios sobre el movimiento indígena, particularmente en la década de los setenta, afirmaron la existencia histórica de un levantamiento indígena de corte milenarista⁶⁷ que evidenciaba, en 1565, la respuesta a treinta años de dominación peninsular. El movimiento, en la visión de historiadores y antropólogos, era aquel esfuerzo nativo por desconocer la religión cristiana y conceder a sus caídos dioses locales el poder de vencer a los opresores extranjeros. En este sentido, los estudios sobre el movimiento se preocuparon en extremo de analizar las implicancias andino-prehispánicas que presentaba el levantamiento indígena, es decir, la presencia de ritos, gestos, emblemas que, en el contexto del Taqui Onqoy, manifestasen la respuesta andina a la políticas eclesiásticas y fiscales que intentaban consolidar el poder español en América, a costa de la destrucción de las instituciones andinas. En los criterios y métodos de análisis, los documentos e informes sobre el Taqui Onqoy, principalmente los textos de Cristóbal de Albornoz

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Luis Millones, “Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taqui Onqoy” y “Nuevos aspectos del Taqui Onqoy”, en Juan Ossio (comp.), *ideología Mesianica del Mundo Andino*. Colección Biblioteca de Antropología, dirigida por Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 85-94 y 95-101. Las referencias posteriores al movimiento nativista se encuentran en: Luis Millones, “Taqui Onqoy o El Segundo Mañay” en Luis Millones, *Mesianismo e Idolatría en los Andes Centrales*. Cuadernos Simón Rodríguez N° 15, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1989, pp. 5-13; Luis Millones (comp.) *El retorno de las Huacas: Estudios \ documentos sobre el Taqui Onqoy Siglo XVI*, I.E.P., Lima, 1990.

⁶⁷ N. Wachtel, 1973, 1976.

y Cristóbal de Molina “El Cusqueño”, fueron trabajados y considerados fidedignos (su descripción, lo que ellos dicen del movimiento) en la construcción de una antropología religiosa indígena y una historia de la “gran rebelión colonial” de 1565.

La crítica que Gabriela Ramos⁶⁸ ha efectuado sobre los estudios precedentes del movimiento colonial me parecen sugerentes para el propósito de estas líneas. Veamos: la autora manifiesta serias dudas en considerar al Taqui Onqoy como una reacción de gran envergadura en el espacio colonial temprano. Es más, hasta sospecha de su real existencia en tanto acontecimiento histórico. En su opinión, las informaciones han sido tomadas en forma literal por los estudiosos, sin examinar detenidamente otras fuentes que, en el mejor de los casos, permitan validar las informaciones consideradas “verosímiles”⁶⁹. Considera de sumo riesgo tomar al pie de la letra una de las dos fuentes posibles sobre el movimiento: los informes de servicios del religioso Cristóbal de Albornoz. Las razones parecen obvias, este tipo de documento presentaría una información sesgada, “el interesado la elabora con la finalidad de formar un cuerpo documental que muestre su idoneidad para integrarse al cabildo eclesiástico que regía una de las diócesis más codiciadas del nuevo mundo”⁷⁰. La construcción de los informes de servicio, además, estarían integradas por las declaraciones de los encomenderos de Huamanga (espacio geográfico del movimiento), algunos miembros del cabildo eclesiástico y clero cuzqueño.

Estos aspectos acentúan las inquietudes metodológicas, pues la “discursividad” sobre la rebelión emanan de la oficialidad religiosa, encargada de la organización de los concilios limenses y, más tarde, de la campaña de “extirpación de idolatrías”.

Según G. Ramos, poco se ha dicho del contexto histórico que rodea a los documentos, fuera de los estudios de Guibovich y Varón no se ha explicitado la tremenda labor de la iglesia en la persecución de los “infeles” y en considerar que la discursividad eclesiástica “veía” al demonio detrás de cada actitud y de cada objeto. Una de las hipótesis de G. Ramos es que “el Taqui Onqoy y la afirmación de su existencia fue un asunto que se construyó progresivamente a la par que fueron aumentando las aspiraciones del clérigo Cristóbal de Albornoz para escalar posiciones en la jerarquía eclesiástica cuzqueña”⁷¹. La hipótesis se sustentaría en varios aspectos de relevancia:

- a) Los informes sobre el Taqui Onqoy son cuatro: 1569, 1570, 1577 y 1584; curiosamente, en el primer informe no se menciona, en absoluto, el movimiento. Además, en los siguientes informes se le distingue de la noción de idolatría y de pecado público, considerándolo como “una gran apostacía” y amenaza al poder político, en un momento que precede por escasos años a las reformas toledanas

⁶⁸ G. Ramos, *ob. cit.*

⁶⁹ *ob. cit.*, p. 138.

⁷⁰ *ob. cit.*, p. 139.

⁷¹ *ob. cit.* p. 140.

y en que el poder colonial se encontraba entre alzamientos y enfrentamientos indígenas (los sucesos de Vilcabamba).

- b) En el segundo informe (1570) se insiste que el clérigo aludido fue el primero en descubrir la “seta y apostasía del Taqui Onqoy”, siendo todo esto “pública, voz y fama”.
- c) En las informaciones de los testigos que avalarían la autoridad textual de Albornoz, figuran; 1) el tildar a los acompañantes del líder, Juan Chocne, como María Magdalena y la propia Virgen María, asunto complicado en tanto resemantización hispana sobre los roles de los involucrados directamente en el movimiento; 2) El eje central en que se articula la relación Huacas (dioses andinos) - involucrados en el movimiento es la “posesión”, es decir, que los espíritus ancestrales poseen a los líderes haciendo saber su voluntad. Esto último no es novedad para la Europa medieval, se alude a los mecanismos de la demoniolatría en los procesos por brujería en la España del XVI; 3) Lo roles de los insurrectos tienden a negar todos los símbolos cristianos, en un contexto que asemeja las reuniones del diablo con sus acólitos en el viejo continente.

Si asumimos las hipótesis de Gabriela Ramos, veremos que tal esfuerzo discursivo responde a una doble necesidad: el construir una política que rompa con la supuesta acción del demonio en el nuevo continente y el configurar una “realidad” espiritual en América que prolongue la antigua dicotomía existencial del hombre; el bien encarnado en Dios y el mal en el demonio. Los enunciados clasificatorios, a partir de las informaciones sobre el Taqui Onqoy, desplazan las categorías totalizadoras de “superstición” e “idolatría”, más aún, de ellas se desprenden las nociones de “secta”, “apostasía”, “posesión”, “Huacas endemoniadas”, “oráculo del demonio”, etc. Al referirse los testigos a la labor de Albornoz:

...si saben... que el dicho canónigo Cristóbal de Albornoz fue el primero que sacó a la luz por su mucho cuidado y diligencia la seta y apostasía llamada Taqui Onqoy, en la qual davan los yndios después de bautizados en bailar y temblar andando a la redonda, y en aquel baile ynbocaban al demonio y a sus guacas e ydolos y en el baile renegavan y apostatavan de la verdadera fe de Jesucristo y de todas las enseñanças que avían rescebido de los cristianos y sacerdotes que en este reino avían pasado, la qual seta yba cundiendo y esclava derranada en la mayor parte de estos reinos...⁷²

Más allá de las intenciones de Albornoz, los documentos describen una manera de enunciar la realidad espiritual de los indígenas hacia 1570. Los nuevos conceptos para trazar un supuesto levantamiento indígena nos acercan a la “realidad” que la iglesia (más allá del intelecto de Albornoz) quiere hacer nacer en América. El párrafo antes

⁷² Información de 1584 (Octava pregunta. Descripción del Taqui Onqoy), Millones comp. 1990, p. 205.

citado muestra la forma en que se define a los indígenas marginales a la fe cristiana. No queda otra que llevarlos a las redes del demonio, representando su comportamiento con los únicos instrumentos con los cuales son capaces de “ver”. El concilio límense se inicia cuando ya la sociedad está separada entre fieles e infieles y el demonio, ahora parte de los indígenas, ha mostrado su soberbia frente a la ardua labor del clero secular.

El Tercer Concilio Limense 1582-1583. síntesis de un proceso de construcción discursiva

El Tercer Concilio Limense, llamado también el “Trento hispanoamericano”, es considerado el mayor acontecimiento en la iglesia peruana de la colonia⁷³. Bajo la presidencia de Santo Toribio de Mogrovejo, se reunieron entre 1582 y 1583 los obispos de Quito, La Imperial, Cuzco, Santiago de Chile, Tucumán, La Plata y Río de La Plata. Sus decretos fueron aprobados por el Papa el 28 de octubre de 1588 y por el rey de España el 18 de septiembre de 1591, sus normas tuvieron vigencia prácticamente hasta la celebración, en 1899, del concilio plenario latinoamericano⁷⁴.

Estos antecedentes evidencian el carácter y las dimensiones del evento religioso colonial. En el plano de su textualidad incluye las informaciones más íntimas (desde Cristóbal de Albornoz hasta Polo de Ondegardo) para sostener la presencia no solo de un estado “idolátrico”, sino además la presencia del mismo personaje que comandaba, en Europa, las sesiones secretas de culto al demonio; nos referimos al hechicero y su práctica. Abordando sus dimensiones, es factible pensar que además de procurar un orden misional, pastoral y catequístico centralizado y organizado, desborda su intención inicial para sumergir lo que el categoriza y describe en un statu quo social, económico y hasta político, es decir, su discurso cobra una oficialidad tal, que sus disposiciones y sanciones conformarían la vida en “policía” moral, el modelo social ideal de acuerdo a la vida cristiana.

La textualidad del concilio sería expresada a través de la *Doctrina Cristiana y tecismo para instrucción de los indios*, compuesto por orden suya y editado en Lima en 1584, con su traducción a las lenguas quechua y aymara. La obra contiene: Doctrina cristiana, Catecismo Breve, Catecismo Mayor, Confesionario para los curas de indios, Exhortación para ayudar a bien morir y Catecismo por sermones⁷⁵. Uno de los primeros asuntos que el concilio denuncia es el nivel idolátrico que han alcanzado los naturales:

Y en estas provincias del Perú es cosa de admiración verla muchedumbre y *variedad de supersticiones* y ceremonias y ritos y agüeros y sacrificios y fiestas que

⁷³ Monseñor Severo Quispe, *ob. cit.*, p. 58. *Idem.*

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *ob. cit.*, p. 60.

tenían todos estos indios, y cuan persuadidos y asentados les tenía *el demonio* sus disparates y errores. Y mientras no les desengañen de sus errores *los que doctrinan*, por demás es de pensar que hayan de recibir la fe estos indios, aunque más la repitan y hagan repetir la doctrina cristiana, como sería en balde y sin fruto sembrar en un matorral espeso, sin desmontarle primero y romperle muy bien⁷⁶.

La Iglesia comprendía muy bien que los intentos misionales anteriores al concilio no respondían a un esfuerzo colectivo de la erradicación del “error” de las creencias nativas. Era por eso que la nueva organización eclesiástica debía romper muy bien la idolatría, menos como un culto físico de ídolos que como una creencia arraigada en sus corazones.

Polo de Ondegardo, funcionario real, efectúa por mandato del virrey una serie de visitas a diversas regiones de la sierra y altiplano peruanos. Su obra, fechada en 1559, relata lo que él denominó “errores y supersticiones de los indios”, allí describe las prácticas indígenas de culto a sus dioses y los diversos ritos que rodean a tales cultos⁷⁷. Su visión de tales fenómenos no dejan de pasar por una mirada hispana que resemantiza lo que va describiendo. Sus informes servirán de base en los complementos pastorales; en ella describe la noción y el origen social del hechicero:

El oficio de hechicero lo usaban siempre *personas de poca estimación y pobres*. Porque decían ellos que siendo, por una parte, *el oficio de hechicero bajo y vil*: Y que por otra, no convenía que ninguno estuviere ocioso en la república, era bien *que lo usase gente baja* [...] Y así, *se debe advertir que el día de hoy* los que son hechiceros, *son de condición baja y vil* [...] Y como son muchos los pobres y viejos así son muchos los hechiceros. Y se ha de advertir que fuera de otros modos que había para constituir hechiceros (según se dice en esta instrucción), se constituían también con ceremonias de hacer ayunar al que había de ser hechicero por tiempo de un año, o más o menos, haciendo que se abtuviese de ají, sal, u otras cosas, particulares comidas y actos, instruyéndolo y haciendo diversas ceremonias; y el día de hoy los hay constituidos en esta forma que se llaman *Camasca* o *Soncoyoc* no sólo viejos pero mozos, *que aún después de haber recibido el bautismo fueron graduados en el oficio de hechiceros con mil supersticiones hechas con mucho secreto*; y ellos, por la mayor parte, *curan en lugares oscuros o de noche donde no los ven*⁷⁸.

Basta con leer atentamente estas descripciones para darnos cuenta de las semejanzas, analogías y posibles entrecruzamientos de dos instituciones mágico-religiosas: la hechicería y el chamanismo. Desde la construcción de este punto de vista, la primera terminaría

⁷⁶ Juan Guillermo Duran; *El Catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1982. Específicamente “El confesionario para curas de indios”, p. 426. Las cursivas son nuestras.

⁷⁷ Juan Polo de Ondegardo, “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación”. *Revista Histórica*, órgano de la Academia Nacional de Historia. Tomo I, N° 1, Lima, (1559) 1906, pp. 206-231.

⁷⁸ *Ibíd.* “Complementos pastorales para curas de indios...” p. 469. Las cursivas son nuestras.

ordenando la significación de la segunda y es que la primera era una noción vieja y establecida sólidamente en las categorías de bien y mal en el viejo mundo. La segunda, una práctica habitual en el mundo prehispánico, pero que adolecía, en las mentes indígenas, de una significación racionalmente clara y menos de una sanción moral externa; había chamanes pero no chamanismo. Polo de Ondegardo ha creado la analogía y aparecen los espacios, las horas y prácticas iniciatorias propias del discurso sobre la hechicería europea. Habría que entender que la América indígena presentaba ejemplos claros del mito del hechicero. Polo y el discurso conciliar ahondan en las variedades y “géneros” de hechiceros, que abundan en el virreinato peruano:

De estos hechiceros, así como hay mucho número, así también hay muchas diferencias. Unos hay diestros en hacer confecciones de yerbas y raíces para matar al que las dan [...] Las que hacen semejantes hechicerías son casi siempre mujeres. Y para estas mezclas usan tener muelas, dientes y figuras de ovejas hechas de diferentes cosas, cabellos, uñas y sapos vivos y muertos, conchas de diferente color, cabezas de animales y animalejos pequeños secos [...] Y ensintiendo alguno enfermo, luego acude a estos hechiceros para que deshaga el daño que sospechan habérseles hecho por algún mal suyo; y con visajes y supersticiones varias hacen esto, y muchas veces c dan a los enfermos para sanar mueren. Por lo cual son estas hechicerías en gran manera temidas por los caciques ⁷⁹.

Un primer grupo corresponde a una de las prácticas de la hechicería: el uso de hierbas maléficas, como también de ciertos objetos considerados adecuados en la construcción de filtros o pócimas nocivas al cuerpo humano. Aparecerían, sin lugar a dudas, las conceptualizaciones del *Malleus Maleficarum*, ordenando el espacio ritual de los Andes. En este sentido, no deja de sorprendernos cómo las prácticas religiosas indígenas se articulan en un nuevo espacio: el colonial. Se podrá inferir que el tercer concilio organiza su experiencia previa y la organiza sobre el nuevo mundo, es decir, no nace la práctica en sí misma, mas bien la percepción occidental de ella.

La práctica hechiceril en Europa comprendía espacios y objetos precisos, la culminación de cada “aquellarre” (denominación vasca de las sesiones brujeriles) era precisamente el contacto con el demonio. En América, la comunicación con las divinidades era necesaria para mantener el cosmos existencial en orden y equilibrio. El discurso eclesiástico modeló esta última situación, sintetizando a las antiguas deidades en el demonio:

[...] y los hechiceros responden sí o no habiendo hablado con el demonio en lugar oscuro, de manera que se oye su voz, más no sé con quién hablan, ni lo que dicen; y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, allende que invocan para esto al demonio y emborrachándose como está dicho ⁸⁰.

⁷⁹ Ibid., p. 470.

⁸⁰ Duran, *ob. cit.* p. 471.

Una nueva analogía aparece cuando la Iglesia ve en estos desviados una actitud opuesta al plan misional de Cristo en el Nuevo Mundo:

Que no hay para qué adorar a la Santísima trinidad, ni a Jesucristo nuestro señor. Este lenguaje es particular de los hechiceros que andan engañando y sonsacando a los indios por apartarlos de la fe católica: añadiendo mil mentiras contra ella; y haciendo juntas de indios secretamente, donde predicán contra lo que los sacerdotes enseñan, y abonan su secta falsa⁸¹.

La negación de la doctrina cristiana nos recuerda bien la actitud representada por los hechiceros del Viejo Mundo en sus sesiones secretas. El discurso ritual y gestual concluye en la negación y oposición radical a todos y cada una de los ritos cristianos. Durante toda la segunda mitad del siglo XVI, el indígena se vio obligado a escoger la noche como contexto oportuno para desenterrar a sus muertos y, por extensión, de *mocharles* y agasajarlos. Al igual que en el viejo mundo, el hechicero aparece relacionado con los muertos a fin de elaborar conjuros y brebajes mortíferos, además el hechicero usa la noche como el espacio predilecto del mal:

También suelen sacar los hechiceros a los difuntos los dientes, o cortarles los cabellos y uñas, para hacer diversas hechicerías⁸².

La Iglesia condenaba también a todos aquellos que acudían a los hechiceros en busca de soluciones, saber el futuro, curarse, obtener talismanes maléficos, etc. Esta condena refleja la “mentalidad” colonial mestiza; una sociedad que institucionalizó al “brujo”, creyendo en su eficacia como detentador del mal y otra, en donde tal práctica era necesaria en el equilibrio del orden existencial.

Otra práctica, incluso, nos recuerda aquellas acciones míticas de las diosas griegas del mundo clásico. Caro Baroja señalaba acciones parecidas al siguiente párrafo:

[...] acuden a los hechiceros para que les den remedio para alcanzar una mujer o aficionarla, o para que no los deje la manceba; y las mujeres acuden a los mismos para lo mismo. Y para este efecto les suelen dar ropa, mantas, coca, y de sus propios cabellos o pelos, o de los cabellos y ropa del cómplice, y a veces, de la misma sangre, para que con estas cosas hagan sus hechicerías⁸³.

El conjuro del Viejo Mundo suponía, a partir del *Malleus*, la invocación del demonio. En este sentido la Iglesia, a través del concilio, comprobó el ritual pero con un nuevo invitado:

⁸¹ *Idem*, Textos complementarios..... p. 454.

⁸² *Idem*, pp. 450-451.

⁸³ *Idem*.

[...] hacen también en algunas partes sus cercos en el suelo y *hablan ciertas palabras* para esto sabidas, con que *invocan al demonio y hablan con él en algún lugar oscuro*; y finalmente, hacen otras muchas supersticiones para esto⁸⁴.

Además, la iglesia se cercioró de la presencia y circulación clandestina de los viejos talismanes; no obstante tales objetos rituales tenían larga data en los Andes, eso sí, el contexto colonial y el discurso conciliar les darían su nuevo sentido:

Es cosa usada en todas partes tener, o traerse consigo, una manera de hechizos, o *nóminas del demonio*, que llaman *Huacanqui*, para efecto de alcanzar mujeres o aficionarlas, o ellas a varones. Son estos *Huacanquis* hechos de plumas de pájaros o de otras cosas diferentes, conforme a la invención de cada provincia⁸⁵.

Un asunto relevante es considerar que las categorías en que se desarrollan los actos diabólicos, propios de la brujería europea, tienen que ver con los espacios nocturnos y el símbolo lunar en el ámbito de lo secreto. Tales espacios descritos, tanto en el *Maleus* como en los textos del concilio, concordaron en alguna manera con la práctica iniciada por los indígenas al tiempo del Taqui Onkoy, es decir, de lo que supuestamente se les imputó en los informes de Albornoz y de sus testigos. No debe sorprender que este hecho reanudara aún más las similitudes entre Europa y América. En efecto, muchas de las prácticas chamánicas se efectuaron de noche y en lugares secretos, tratando de eludir a la justicia eclesiástica. La Iglesia, interesada en la desarticulación de estas “juntas de brujos”, vio al Sabat e imaginó una confabulación diabólica en contra de su santa misión. La discursividad del Taqui Onkoy dio el pretexto al tercer concilio de sancionar los cultos locales como los de Huarochirí, Cajatambo, Ayacucho, entre otros⁸⁶.

José de Acosta, cuya activa participación en los concilios no se ha puesto en duda, en su obra *Historia Natural y Moral de las Indias*, impresa en 1590, se refería al hechicero en épocas prehispánicas, para él, inmerso en una cierta institucionalidad:

Señaladamente hubo un género de hechiceros entre aquellos indios *permitido por los reyes ingas, que son como brujas y toman la figura que quieren y van por el aire* en breve tiempo largo camino, y ven lo que pasa, *hablan con el demonio*, el cual les responde en ciertas piedras o en otras que ellos veneran mucho.

Estos sirven de adivinos y de decir lo que pasa, en lugares muy remotos [...] Para hacer esta abusión de adivinaciones, se meten en una casa cerrada por dentro *Y se emborrachan hasta perder el juicio* y después, a cabo de un día, dicen lo que se les pregunta. Algunos dicen y afirman, que estos usan ciertas unturas; los indios Dicen que las viejas usan de ordinario este oficio⁸⁷.

⁸⁴ *Idem*. Las cursivas son nuestras.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ Cfr. Duviols. 1986, Taylor, 1987.

⁸⁷ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) 2ª. Edición, F.C.E., México, 1962, libro V, cap. 25, pp. 264-265. Las cursivas son nuestras.

Acosta expresa un discurso reinterpretativo para los Andes, involucrando sin censura los elementos que el *Malleus* denunciaba; el hechicero andino expresa sin complicaciones la “vileza” de sus actos supersticiosos y diabólicos. Acosta usa –utilizando el dicen como referente de verosimilitud– la noción de bruja sin siquiera entrar a detallar las posibles particularidades de este “prototipo” andino, solo se remite a superponer los contextos y prácticas de la brujería europea. La borrachera, legitimada en los cultos incaicos, supondría un medio de trance para comunicarse con el demonio, por lo tanto, se constituye en una piedra angular en la significación hechiceril.

Desviación patológica y marginación social

Una de las tantas cuestiones desprendidas de los discursos eclesiásticos que nos ha llamado la atención en sobremana, es que el hechicero posterior a la década 1560-70 adquiere connotaciones que desbordan su condición espiritual. La alusión de un cura, en su sermón doctrinal, merece algunas consideraciones:

¡Borrachines, enfermos, glotones, borrachos, adúlteros, putillas, ladrones, brujos, hechiceros Uds. No le ofrecen ni oro ni plata al padre. Mujeres, Uds. temen al padre como si fuera un demonio, el diablo o el infierno. No quieren ni ver mi casa. Yo soy más señor que rey y que el mismo señor inca. Yo soy más el Kuraca, yo soy Un licenciado. ¡Los voy a colgar por cierto!, ¡Les voy a sacar el pellejo! Hijitos míos no merecen ni siquiera mis zapatos. Oigan sólo esto y muy bien. Que los Ampare Dios. Porque Uds. son mis hijitos muy queridos y venerados es que yo les enseño en este mi sermón. Yo, su padre, es quien se lo dice⁸⁸

Con esto creemos, muy tentativamente, que el hechicero connota además una condición social identificada en una “casta” desviada. Socialmente la iglesia lo ha colocado en lo más bajo de la sociedad humana, su vileza que trasluce el mal es compartida por borrachos, ladrones, prostitutas y enfermos. La Iglesia, en su afán de consolidar en el Perú virreinal una “policía” moral y ética, intentó reconocer a los portadores de los vicios pestilenciales ya repudiados en los diez mandamientos, este repudio particularizado más como crítica social que espiritual. En una cita anterior, vimos cómo el tercer concilio lo marginó a una condición de bajeza social, es más, se negó cualquier asociación a lo noble y a la riqueza en lo profano. Al igual que las “borracheras” y *takies*, la hechicería era un vicio pestilencial y abominable ante los ojos de Dios y ante la mirada de una sociedad envuelta en las categorías mentales propias de la Edad Media.

Incluso Bernard y Gruzinski van más allá; el hechicero idólatra, y en general todos aquellos que practican la idolatría, son vistos como enfermos, como “apestados” pues tal

⁸⁸ El párrafo corresponde a la traducción hecha por Jorge Urioste del texto original en quechua de Guarnan Poma de Ayala; se reproduce el sermón entero. Cita tomada de la obra de Rolena Adorno *Cronista y príncipe. La obra de Don Felipe Guarnan Poma de Ayala*, Ed. PUCP, Lima 1989, p. 36.

categoría, y de manera general la desviación, se equiparan con una enfermedad y una epidemia⁸⁹. El idólatra así, que estructura a los marginales sociales, se inserta en la serie de desviados y, hay que decirlo, de los fantasmas y las obsesiones que atormentan al dominio de lo imaginario en las sociedades ibéricas al lado de los judíos, de los sodomitas y las hechiceras⁹⁰.

Felipe Guamán Poma de Ayala, quien se presume trabajando para el extirpador Cristóbal de Albornoz como intérprete, durante 1569-1571, describe uno de los castigos a los idólatras. El texto de Albornoz es un reporte escrito en 1570, en el que un castigo que no aparece en el texto conciliar es descrito como “la imposición de la corozza y el paseo a horcajadas sobre una llama, a lo largo de la calle principal”. El pasaje corresponde a Guamán Poma:

El quarto le afrenten y le corosen con papel en la cauesa pintado un demonio que le este enquetando a que no baya a misa. Y del cuello atado con una sogá y en la mano una candela sendida. Lo lleve por penitencia. Lo mismo a de ser la pena de los hechiceros ydúlatras⁹¹.

Este acto somete al culpable a una verdadera humillación pública, forma justa según el cronista indígena. El criterio era seguramente marginar al idólatra en una sociedad que se quería cristianizar por completo. El ritual en público al que es sometido el hechicero degrada su condición racional a una patológica y enferma y, como tal, es digno de aislamiento. Lo que parece importante de rescatar, a nuestro juicio, es que la impronta de un juicio religioso, en principio, se traslada a una crítica social recurrente después del concilio primero. Guamán Poma, un laico cristiano, sintetiza quizás una percepción común durante 1570: la repulsión a los perseguidos y sentenciados espiritualmente por la Iglesia. La borrachera para él tiene connotaciones diabólicas:

Que los indios estando borracho el más cristiano, aunque sepa leer y escribir, trayendo rozario y bestido como español en la borrachera habla con los demonios si los dichos indios hiciesen sin borrachar las fiestas fuera fiesta de cristiano. Danzas y taquies y bailes como cristiano fuera bien lo confieso como lo e bisto, Estando borracho ydulatran y fornican a sus ermanas⁹².

Sin darse cuenta quizás, el autor de este párrafo nos presenta una clara oposición; cristiano/borracho desdoblada a otras más, moral/inmoralidad, socialmente asumido/marginado enfermo, Dios/demonio. Pensando hipotéticamente que esta oposición fuese así de radical, podríamos comprender que la Iglesia cumplía su misión de reconocer y aislar socialmente a los desviados de la llamada “policía cristiana”.

⁸⁹ Bernard y Gruzinski, *ob. cit.*

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ Rolena Adorno, *ob. cit.*, nota 9, p. 39.

⁹² Cita de Rolena Adorno, *ob. cit.*, p. 40, nota 10.

Pablo José de Arriaga, cuyo nombre está directamente asociado al período de extirpación de idolatrías (a partir más o menos de 1610), tuvo directa participación en el tercer concilio y posteriormente en su crónica –impresa en 1621– describe ya la existencia de un lugar de internamiento para hechiceros:

De la cual, fuera de otros medios que se propusieron, resultó que se hiciese en el cercado de Lima la casa que se vino a llamar de Santa Cruz, donde se recogiese los dogmatizadores, ministros de idolatría⁹³.

Seguramente, la construcción de esta casa fue posterior que estamos analizando, pero de todos modos refleja notoriamente algo de vital importancia: la práctica del internamiento. Este aislamiento físico viene a demostrar la enfermedad pestilencial de todos los géneros de hechicería. A todas luces, el siglo XVII en el Perú colonial reconocía y marginaba social y espiritualmente la institución hechiceril.

Comentarios finales

Las reflexiones expuestas no constituyen, en absoluto, senderos peregrinos. Tan solo en las últimas décadas se han escrito un centenar de trabajos en la misma dirección. Pierre Duviols, sin duda, abrió un campo de estudio en los años setenta que introdujo las categorías de análisis al fenómeno de la extirpación de idolatrías, revisando una serie de documentos en los archivos eclesiásticos de Perú y España. Últimamente Juan Carlos Estenssoro ha producido, quizás, el más completo resumen historiográfico sobre el proceso de evangelización en los siglos XVI-XVIII⁹⁴. Entre estos dos trabajos, en términos cronológicos, el tema de la evangelización y la extirpación de las creencias nativas ha sido un campo fértil del estudio entre investigadores americanos y europeos. En este trabajo hemos querido revisar las discursividades occidentales que constituyen al indígena como objeto de discurso. Establecer las modalidades epistémicas –del saber religioso– en la constitución de identidades culturales, en un largo proceso de colonización del imaginario indígena y mestizo.

Particularmente, el análisis se ha sustentado sobre los distintos discursos eclesiásticos previos al concilio y la textualidad propiamente tal, reconociendo que éste coloniza la práctica prehispánica del “chamán” o curandero con el imaginario que dio vida al *Malleus Maleficarum*. El hechicero, viejo personaje, reaparece en los Andes, no obstante tal aparición involucró atribuir un contenido novedoso para las sociedades indígenas: el mal y su manifestación física, el demonio.

⁹³ Pablo José de Arriaga; “La extirpación de la idolatría en el Perú” en B.A.E., vol. 2 *Crónicas peruanas de interés indígena*, (1621), 1968, Madrid, cap. I, p. 198.

⁹⁴ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*, Lima, IFEA-Inst. Riva Agüero, 2003.

Además de considerar al tercer concilio en esta perspectiva, creemos que los factores históricos, tanto en Europa como en el Perú, dieron la organización esperada para la institución eclesiástica a partir de 1551. El Concilio de Trento reafirma, antes de los eventos peruanos, la lucha tenaz en contra de los infieles y su marginación social. En el Perú, la realidad del proceso colonial fortalecía la imagen de una sociedad idolátrica que era engañada por el demonio; nos referimos a las discursividades hispanas sobre el Taqui Onqoy que asoman enunciados desconocidos para la América prehispánica. Las propias características del proceso de conversión al cristianismo durante ese período nos demuestran que el infiel y el cristiano se podían ubicar en el seno mismo de la sociedad indígena.

El caso de los hechiceros –como señalan Bernard y Gruzinski– es particularmente representativo de ese esfuerzo de sistematización y del surgimiento de la categoría del idólatra durante el siglo XVII. El proceso de extirpación de idolatrías iniciado con Francisco de Avila, en Huarochirí, y culminado con el arzobispo Pedro de Villagomez en 1680, serían la aplicación de lo que determinó categóricamente el tercer concilio limense. Se puede creer que esta aplicación doctrinal en la América colonial creó en la larga duración una categoría cultural –el hechicero– que se radicará, incorporando su ethos americano, hasta la actualidad.