



Castigo de Dios: historia de la trasgresión dogmática, sus castigos y condenas en América

María del Carmen García Escudero
(Coordinadora)



Castigo de Dios: historia de la trasgresión dogmática, sus castigos y condenas en América

María del Carmen García Escudero
(Coordinadora)

*Castigo de Dios: historia de la trasgresión
dogmática, sus castigos y condenas en América*
María del Carmen García Escudero
©2024

Colección Acer-VOS

Publicaciones Enredars
Vol. 26

Colección Serie Arte / Documento

Ediciones Universidad Autónoma de Chile
Vol. 6

PUBLICACIONES ENREDARS

Director editorial

Fernando Quiles García

Coordinación editorial

Noemi Cinelli
María de los Ángeles Fernández Valle
Ana Cielo Quiñones Aguilar
Zara María Ruiz Romero

Gestión de contenidos digitales y redes

Victoria Sánchez Mellado
Elisa Quiles Aranda

Diseño de portada

Ediciones Universidad Autónoma de Chile

Fotografías y dibujos

© de los autores y las autoras, salvo excepción
© de la edición: E.R.A. Arte, Creación y
Patrimonio Iberoamericanos en Redes /
Universidad Pablo de Olavide

ISBN Enredars: 978-84-09-68436-6

ISBN Universidad Autónoma de Chile:
978-956-417-105-0

*Este libro ha sido sometido a referato externo
bajo el sistema de pares dobles ciegos.*

**EDICIONES UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
CHILE**

Directora editorial

Isidora Sesnic Humeres

**Coordinación editorial (Colección Serie Arte/
Documento)**

Noemi Cinelli

Diseño y diagramación

Ediciones Universidad Autónoma de Chile



Cátedra UNESCO
Educación Científica
para la Ciudadanía



Comité Científico Publicaciones Enredars

Ana Aranda Bernal. Universidad Pablo de Olavide, España
Dora Arizaga Guzmán, arquitecta. Quito, Ecuador
Alicia Cámara. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España
Elena Díez Jorge. Universidad de Granada, España
Marcello Fagiolo. Centro Studi Cultura e Immagine di Roma, Italia
Martha Fernández. Universidad Nacional Autónoma de México, México
Jaime García Bernal. Universidad de Sevilla, España
María Pilar García Cuetos. Universidad de Oviedo, España
Lena Saladina Iglesias Rouco. Universidad de Burgos, España
Ilona Katzew. Curator and Department Head of Latin American Art. Los Ángeles
County Museum of Art (LACMA). Los Ángeles, Estados Unidos
Mercedes Elizabeth Kuon Arce. Antropóloga. Cusco, Perú
Luciano Migliaccio. Universidade de São Paulo, Brasil
Víctor Mínguez Cornelles. Universitat Jaume I. Castellón, España
Macarena Moralejo. Universidad Complutense, España
Ramón Mújica Pinilla. Lima, Perú
Francisco Javier Pizarro. Universidad de Extremadura. Cáceres, España
Ana Cielo Quiñones Aguilar. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia
Esther Merino Peral. Universidad Complutense de Madrid, España
Janeth Rodríguez Nóbrega. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela
Olaya Sanfuentes. Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
Pedro Flor. Univ. Aberta / Instituto de História da Arte - NOVA/FCSH, Portugal

Directoras Colección Culturas Originarias

Ana Cielo Quiñones Aguilar
María del Carmen Castillo Cisneros
Nayibe Gutiérrez Montoya

Comité Científico Colección Culturas Originarias

Gabriel Arriarán. Centro Bartolomé de las Casas, Perú
Fidencio Briceño Chel. INAH-Yucatán, México
Beatriz Carrera Maldonado. Universidad Autónoma de Zacatecas, México
Alba Choque Porras. Universidad La Salle, Perú
Óscar Flores Flores. IIE-UNAM, México
Selene Yuridia Galindo Cumplido. FAD-UNAM, México
Raquel Güereca Durán. IIH-UNAM Unidad Oaxaca, México
Mariella Hernández Moncada. Consultora en proyectos sociales y culturales, El Salvador
Peter Jiménez Betts. Arqueólogo e investigador del Centro INAH Zacatecas, México
Cebaldo de León Inawinapi. Antropólogo, Pueblo Guna Dule, Panamá
Leonardo López Luján. INAH, México
Elena Mazzetto. FFyL-UNAM, México

Silvia María del Socorro Mesa Dávila. Arqueóloga. Directora del Registro Público de Monumentos y Zonas

Arqueológicos e Históricos del INAH, México

Jorge Antonio Ñancucheo. Presidente de la ONPIA, Argentina

Susana Ramírez Urrea. Arqueóloga e investigadora de la Universidad de

Guadalajara, México

Henry Vargas Benavides. FAL-Universidad de Costa Rica

Juan Villanueva Criales. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia.

COLMIX. Colectivo Mixe, México

Directora Ediciones Universidad Autónoma de Chile

Isidora Sesnic Humeres. Universidad Autónoma de Chile, Chile

Coordinación editorial Colección Serie Arte/Documento

Noemi Cinelli. Universidad Autónoma de Chile, Chile-Universidad de La Laguna,

España

Coordinación Comité Científico Ediciones Universidad Autónoma de Chile- Colección Serie Arte/Documento

Mónica Barrientos Olivares. Universidad Autónoma de Chile

Consuelo Soler Lizarazo. Universidad Autónoma de Chile, Chile

Ivan Sergio. Anid Fondecyt-Universidad de Talca, Chile

Comité Científico Ediciones Universidad Autónoma de Chile- Colección Serie Arte/Documento

Iván Suazo Galdames, Vicerrector de Investigación y Doctorados. Universidad Autónoma de Chile

Carolina Valenzuela Matus. Universidad Autónoma de Chile, Chile

Pedro Zamorano Pérez. Universidad de Talca, Chile

Emilce Nieves Sosa. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Fernando Cruz Isidoro. Universidad de Sevilla, España

Carmen de Tena Ramírez. Universidad de Sevilla, España

Alejandra Palafox Menegazzi. Universidad de Granada, España

Rosangela Patriota. Universidad Presbiteriana Mackenzie/CNPq, Brasil

Alcides Freire Ramos. Federal University of Mato Grosso do Sul/CNPq, Brasil

Enrique Normando Cruz. Conicet/Universidad Nacional de Jujuy, Argentina

Marcos Antonio de Menezes. Universidad Federal de Goiás, Brasil

Grit Koeltzsch. Cisor/Conicet-Universidad Nacional de Jujuy, Argentina

Gloria Román. Universidad de Granada, España

Pablo Andrés Chiavazza. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Rebeca Viñuela. Universidad de Alcalá, España

Índice

Presentación:

Castigo de Dios: historia de la trasgresión dogmática, sus castigos y condenas en América

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA ESCUDERO Y JOSÉ ENRIQUE ATILANO GUTIÉRREZ 9

La persecución de los dioses de Ayacucho y Huamachuco

LUIS MILLONES Y RENATA MAYER 17

El enemigo que nunca nos abandona: condena y castigo de la lujuria, la sodomía y otros pecados carnales en textos e imágenes del siglo XVI

DR. JOSÉ LUIS PÉREZ FLORES 53

La caza de la bestia: el engaño del hereje en el Virreinato del Perú

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA ESCUDERO 77

Entre mitos, males y brujas: análisis del papel del perro en la época colonial

MPCM. MARILYN STEPHANY ESPINOSA GUERRERO 115

Castigo y expiación en la cosmovisión prehispánica. La inmolación de transgresores en fuentes del Posclásico y virreinales

ALONDRA DOMÍNGUEZ ÁNGELES 135

Amor y temor a Dios y el rey: la infidencia en Zacatecas, 1808-1813

DRA. ÁGUEDA G. VENEGAS DE LA TORRE 163

Ánimas, diablos y antiguas: la función de los *Bādi* en las prácticas rituales de los otomíes de la Sierra de Tutotepec, Estado de Hidalgo, México

SERGIO SÁNCHEZ VÁZQUEZ 189

El campo semántico de la brujería en las comunidades asháninkas asentadas en los valles de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro VRAEM- Ayacucho	
CARMEN CAZORLA ZEN	221
De turismo y brujería: el mercado de Sonora	
JESÚS ENCISO GONZÁLEZ	247
La bruja en la ficción audiovisual del siglo XXI: transformaciones del estereotipo en las producciones televisivas de terror pos-11S	
M ^a DOLORES CLEMENTE FERNÁNDEZ	269

Presentación:
**Castigo de Dios: historia de la
trasgresión dogmática, sus castigos
y condenas en América**

María del Carmen García Escudero

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México

Área académica de Historia y Antropología

Directora del Seminario de Estudios Comparativos México, los Andes (SECMA)

mariadelcarmen_garcia@uaeh.edu.mx

ORCID: 0000-0003-3448-0412

José Enrique Atilano Gutiérrez

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

jose_atilano@uaeh.edu.mx

ORCID: 0000-0001-8476-4646

Estimado lector, nos es grato presentar el libro *Castigo de Dios: historia de la trasgresión dogmática, sus castigos y condenas en América*, cuya compilación ha sido construida por un equipo de especialistas que abordan diferentes áreas, periodos y contextos desde un enfoque multidisciplinar. Por lo tanto, este libro apuesta por su cariz de trabajo colectivo, cuya lectura es rica en propuestas teórico-metodológicas y en la que sus contenidos abordan temas como la trasgresión disciplinaria, la normatividad ética, la implementación y reflexión crítica de los dogmas, las acusaciones y ofensas jurídico-mitológicas hacia un dios o dioses, o la recepción imaginaria de pactos, rituales y estereotipos; entre los muchos temas que se analizan.

El estudio de la argumentada “trasgresión” permite comprender, por ejemplo, su consecuente castigo o pena. Además, los individuos y sociedades la hacen efectiva y varía según la “gravedad” de los hechos, denuncias o actos. Desde una perspectiva de lo jurídico, la penitencia decretada para el cumplimiento de cualquier trasgresión siempre viene a cargo de sujetos

“oficiales” designados en cada época y contexto para implementar justicia y resarcir el desorden cometido. Dicho en palabras de René Girard, la existencia misma de un ciclo simbólico entre la violencia y lo sagrado, es decir, entre la transgresión y la penitencia, es lo que permite que las culturas se mantengan “equilibradas”, ya que son los códigos éticos y socio-culturales establecidos para resolver estos conflictos, los encargados de hacer efectivas las relaciones entre todos los involucrados.¹

Este libro consta de once capítulos en los que se analiza, de manera transversal, la noción de “Castigo de Dios”, es decir, la manera en cómo fueron apreciadas y ejecutadas ciertas prácticas, actos, ofensas e insultos a Dios o dioses, y que, a criterio de los autores, fueron dignas de estudio por los tipos de persecución, castigo y condena que los sujetos e instituciones, en cuestión, arrojaron a través de sus fuentes documentales. Otro aspecto importante que se recoge en los capítulos es la reinterpretación histórico social, tanto de actos como de los rituales; pasados como presentes.

A continuación, expondremos en líneas generales los ejes reflexivos de cada capítulo:

Luis Millones en su investigación intitulada *La persecución de los dioses de Ayacucho y Huamachuco*, se preocupa en estudiar las manifestaciones de persecución de sociedades que se justifican por diversas razones militares, políticas o religiosas en el Nuevo Mundo. Es este triángulo institucional en el que la monarquía española del siglo XVI implementó técnicas de represión ideológica que, en palabras del autor, “condenaran al olvido el pensamiento, reflexión y coherencia de los pueblos conquistados”.² En sus propias palabras:

...remarcamos la situación de los cultos sometidos por la religión oficial de los Incas y el brusco cambio que significó la caída del Cusco. En muchos casos, esta situación hizo que dioses, santuarios y ritos regionales encontraran un espacio para resurgir, mientras que la expansión desarticulada del cristianismo iba tomando posesión de territorios y creyentes.

Le sigue José Luis Pérez, quien, en su capítulo *El enemigo que nunca nos abandona: condena y castigo de la lujuria, la sodomía y otros pecados carnales en textos e imágenes del siglo XVI* nos ofrece un trabajo correlativo a textos e imágenes del siglo XVI en el que se preocupa por destacar la condena y grave responsabilidad que tienen los pecados carnales al interior del

1 René Girard. *La violencia y lo sagrado*, (Barcelona: Anagrama, 1983).

2 Véase: Ángela, Béjar Romero y Nelson E., Pereyra. “La imagen de la ciudad de Ayacucho: tres coyunturas de expansión”, (*Dialogía*: núm. 1, 2006, pp. 159-183).

imaginario de las doctrinas y catecismos, instrumentos de evangelización fuertemente relacionadas con el uso discursivo de las imágenes (indígenas con un hibridismo cristiano) y la condena de la carne.³ El trabajo de Pérez tiene un interesante planteamiento metodológico en el que se plantea que:

Para el caso de las sociedades indígenas novohispanas del siglo XVI, el estudio del pecado y su castigo tiene una problemática particular, debido a la evangelización reciente e imperfecta, en la que ocurrieron procesos de mestizaje cultural (y biológico, pero este tema escapa a los fines del presente trabajo) que desembocaron en la indianización del cristianismo y en la cristianización de los nativos, en formas más complejas de lo que se había venido aceptado durante décadas...

En el capítulo sobre *La caza de la bestia: el engaño del hereje en el Virreinato del Perú*, María del Carmen García Escudero analiza la segunda etapa de la evangelización indiana, específicamente, la del Perú virreinal. Con base en fuentes documentales de la época, la autora nos presenta una reflexión en la que analiza la construcción discursiva del demonio, tomando como punto de partida las descripciones de quienes son acusados de herejes, de haber sido engañados por este ser y obligados a cumplir sus deseos manifestados en la manipulación de almas y cuerpos en el Nuevo Mundo.⁴ Así, la eterna lucha entre los representantes de la justicia (eclesiástica y jurídica) y aquellas manifestaciones rebeldes imaginarias nos ofrecen un *corpus* bastante interesante para el cual se pueden acondicionar diversas líneas de reflexión de un territorio en “transición”. Esto queda evidente cuando la autora dice que los:

concilios, los sínodos, catecismos, confesionarios, y otros ejemplos que iremos presentando, muestran qué tienen que asimilar los neófitos y cómo. Pero, además, los castigos que recibían por trasgresiones realizadas ante la fe católica; tras haber sido “instruidos” en la “verdadera” fe.

Merilyn Stephany Espinosa Guerrero escribe *Entre mitos, males y brujas: análisis del papel del perro en la época colonial*, un capítulo en donde se hace un estudio sobre la simbólica y retórica imaginaria que tuvo la figura del perro al interior de las prácticas de hechicería y de sortilegios novohispanos desde 1521 a 1810. Lo que la autora propone son las asociaciones hermenéuticas y los valores discursivos asociados con la figura del perro en las fuentes etnohistóricas y judiciales de la época con la finalidad de comprender por qué estos animales fueron “perseguidos por encarnar el mal y la comprensión

3 Al respecto, véase: Marialba Pastor. *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo*, (México: Crítica, 2021); Miguel Ángel Segundo Guzmán. *El crepúsculo de los dioses mexicanos: Ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro*, (Madrid, EAE, 2012).

4 Para un planteamiento metodológico bastante amplio, véase: Peter Brown. *The rise of Western Christendom: Triumph and Diversity (A.D. 200-1000)*, (EUA, Blackwell Pub, 2013).

integral de los aspectos culturales, sociales, religiosos, jurídicos y sanitarios relacionados con ellos”.

Alondra Domínguez Ángeles escribe *Castigo y expiación en la cosmovisión prehispánica. La inmolación de transgresores en fuentes del Posclásico y virreinales* con la finalidad de analizar el impacto ideológico que los mitos cosmogónicos nahuas y mayas tuvieron en el momento de justificar, discursivamente, la práctica sacrificial humana en la que se hacía una asociación antropomórfica, pues las deidades a las que se les ofrecían estas libaciones oscilaban entre el mundo de lo sagrado y lo violento por medio de una representación divina dual: *Jun Junajpu* y *Wuqub’Junajpu*, los gemelos divinos *Jun Kame* y *Wuqub Kame* y/o Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Todos los elementos antes mencionados proporcionaban una lectura del mundo vital y terrenal en términos de usos de fuerza y energía para mantener el equilibrio entre ambos mundos. Esto queda más claro cuando Alondra Domínguez dice:

[El] sacrificio humano en el caso mesoamericano se celebraba mediante la extracción del corazón, la decapitación, el degüello, la inmersión en cuerpos de agua y otras formas de occisión ritual, sin embargo, en cualquiera de las formas el ritual culminaba con la extracción del corazón y/o la decapitación por lo tanto se ofrecía el músculo cardíaco y/o la cabeza. Lo que conduce a la consideración del simbolismo de la cabeza y del corazón dentro de la cosmovisión prehispánica.

El capítulo de Águeda Venegas de la Torre intitulado *Amor y temor a Dios y el rey: la infidencia en Zacatecas, 1808-1813* es un ejemplo historiográfico en donde se narra la época de crisis monárquica que sufrió la península ibérica a raíz de la abdicación del rey Fernando VII, lo que evidenció las fuertes trasgresiones políticas y la poca credibilidad y fidelidad institucional que yacía entre el monarca y sus súbditos. De ahí que la trasgresión se entienda en este estudio como una comunicación no lograda y que la traición fuera un sentimiento latente entre los involucrados. Dicho en palabras de Venegas de la Torre:

Es conveniente ver por separado cada uno de estos sentimientos, en el marco de la relación que se establecía entre el monarca y sus súbditos para legitimar el ejercicio de su poder político. El amor se fundaba en la razón y en su propia naturaleza, como parte del amor verdadero que tiene un padre hacia su hijo y viceversa. En esta encarnación filial, el príncipe debía amar a sus súbditos, por lo que debía “velar por ellos con diligencia y procurar celosamente su bien”.⁹ De igual manera el amor era un elemento de unidad, cohesión y respeto que estructuraba las relaciones de tutela y obediencia en el seno de la monarquía.

No obstante, producto de este choque de fuerzas institucionales, la rebelión encausada por Miguel Hidalgo permitió unificar al lado español en

tanto representante del buen juicio y la implementación de un castigo para reiniciar el flujo social.

En el capítulo del investigador Sergio Sánchez Vázquez, *Ánimas, diablos y antiguas: la función de los Bādi en las prácticas rituales de los otomíes de la Sierra de Tutotepec, estado de Hidalgo, México*, destaca la presencia de los los *Bādi* (sabios o curanderos) otomíes, quienes a través del uso de rituales y otras prácticas ancestrales fungen como los intermediarios entre la naturaleza y las fuerzas sobrenaturales. Este tipo de trasgresión tiene que ver, directamente, con la implementación de prácticas curativas, pues, desde hace mucho tiempo, la disputa entre la historia clínica y la medicina tradicional exigen cierta fidelidad entre sus dolientes. Por lo tanto, este capítulo rescata y analiza algo tan importante como lo es la *intermediación* o, en términos católicos, la fuerza de las reliquias, instrumentos materiales que ayudan a canalizar la intervención divina para lograr la cura del cuerpo. Y Sánchez Vázquez lo enfatiza cuando dice:

La muerte es muy importante para la renovación de la vida, y los antepasados juegan un papel crucial en la transformación de la energía que permite el resurgimiento de la vida. "La antropomorfización generalizada del espacio permite poner en el mismo plano lo que interviene antes y después, aquí y allá, y, por lo tanto, en unos soportes que disponen de una vida psíquica, no solamente las plantas y los animales, sino también los megalitos, debido al proceso de litomorfosis de los antepasados, que no significa la petrificación, puesto que la energía no se destruye, sino que se renueva constantemente y tiene su fuente en los huesos y en la piedra.

Lo anterior lo vemos plasmado en el uso que esto sabios otomianos hacen de "figuras de papel recortado, que representan a entidades sagradas (*nzahki*) poderosas, que pueden provocar enfermedades o curarlas". Es en este espacio de lo intermedio, de lo liminal, donde se llevan a cabo "experiencias extáticas u oníricas [en las que los sabios] consiguen entrar y salir del 'mundo otro', donde enfrentan a otros 'brujos' o 'nahuales' y establecen comunicación con las entidades sagradas".

El campo semántico de la brujería en las comunidades asháninkas asentadas en los valles de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro VRAEM- Ayacucho, capítulo desarrollado gracias al trabajo de campo de Carmen Cazorla, una perspectiva lingüística-antropológica describe el peso simbólico que representa la brujería para la población *asháninka*, y en los que, como en el trabajo de Sergio Sánchez, la principal disputa o situación trasgresora está en la evaluación de las prácticas de curanderismo y hechicería. Y es que para Cazorla Zen las expresiones de estos saberes varían según las latitudes y ritos por los cuales las personas fueron iniciadas:

Cuando las mujeres crean vínculos matrimoniales con los *tsori* -colonos- y salen de sus comunidades hacia las grandes ciudades como Cusco, Ayacucho o Lima cambian su forma de vestir por prendas urbanas, debido al rechazo y constante asedio frente al nativo exótico. Esta práctica discriminativa y de desprecio se sustenta en una forma de pensamiento con tendencias hegemónicas y homogeneizantes que niega el reconocimiento de la otredad basada en el respeto a su identidad, en este caso, a lo *asháninka*. Durante el trabajo de campo en el distrito de Pichari pudimos observar que, al realizar gestiones en algunas instituciones de esta ciudad, los varones de las distintas comunidades nativas van vestidos con traje civil, mientras que las mujeres llevan su indumentaria propia y se ubican en espacios periféricos, lejos de la mirada del poblador colono...

De esta manera, se hace hincapié en comprender que las prácticas emanadas de la brujería y otros saberes similares, al ser ejecutadas su objetivo es beneficio de quienes recurren en su auxilio. La riqueza discursiva de este capítulo radica en que la trasgresión puede ser parte de la vida cotidiana y construir sus propias reglas, sistemas y simbólica de convivencia.

Jesús Enciso González en su texto *De turismo y brujería: el mercado de Sonora - En el imaginario popular, en el Mercado de Sonora* nos narra un ejemplo mucho más local sobre la experiencia cotidiana de cómo se vive la trasgresión simbólica en beneficio de los individuos. Y es que enfocar su sujeto/objeto de estudio en un inmueble tan representativo para la Ciudad de México, nos hace una atenta invitación a que leamos al *Mercado de Sonora* desde una perspectiva mucho más amplia, y no sólo verlo como un mero foco comercial. Este espacio, según J. Enciso, se encarga de “resolver problemas de salud, sentimentales e incluso económicos, también lo es que este espacio se ha convertido en un lugar pluricultural, un foco de atracción para muchas personas que buscan saciar su curiosidad sobre los ‘saberes ocultos’, y se concibe actualmente por muchas personas como un mercado turístico”. Por lo tanto, el análisis que se aborda en este capítulo cubre tres ejes metodológicos importante: 1) la traza urbana como elemento de orden discursivo del espacio, 2) la lectura etnográfica de la ciudad como símbolo y; 3) la circulación cotidiana de prácticas y saberes ancestrales en pos de un mercado de ocio y economía local:

De este modo, paseando por los pasillos del mercado, es posible observar, de qué manera, con la dirección el brujo, lo semejante produce lo semejante, o el cómo se provocan efectos deseados. Un ritual muy común, según lo explica un brujo, es aquel en el cual se intenta atraer a una persona en especial: el procedimiento consiste en redactar los nombres de las dos personas en papeles y luego atarlos con un cordón rojo como un símbolo de unión amorosa. Se trata de anclar en la mente de la persona usuaria el servicio la eficacia simbólica de este “tratamiento” a fin de que se produzca un acercamiento natural, un vínculo fundamentado en la

semejanza. La magia emerge de nuestra creencia y convencimiento que el efecto se producirá, en tanto los brebajes, hechizos, hierbas, amuletos o lo que se use, serán los facilitadores para que la magia surta efecto.

Como broche de oro, para concluir el presente libro, el último capítulo se apoya de un análisis mucho más contemporáneo, en el que se analiza el impacto de los medios de comunicación masiva (cine, televisión) como herramientas de representación de la trasgresión, del castigo y de la implementación de valores éticos e ideológicos a partir de estereotipos sociales.

Finalmente, María Dolores Clemente Fernández, quien escribe *La bruja en la ficción audiovisual del siglo XXI: transformaciones del estereotipo en las producciones televisivas de terror pos-11S*, nos plantea un horizonte teórico-metodológico en el que, desde una perspectiva historiográfica de género, la figura de la bruja siempre ha representado el lado perverso y liberado de lo femenino, convirtiéndose en una figura trasgresora y referente del pecado.

Aunque el emborronamiento de límites entre los conceptos de víctima/victimario reafirma la agencia femenina –la capacidad de las mujeres para no ser solo víctimas pasivas, para rebelarse e incluso erigirse como verdugos–, siendo heredero en parte de la idea ya comentada del “derecho al mal,” también conduce a la paradoja de otorgar la razón al cazador de brujas, especialmente cuando ambos parten de la idea de que el fin justifica los medios.

No obstante, la autora señala que toda esta carga semántica es la construcción de un estereotipo que funge como parte importante de un relato de género, tanto en su acepción discursiva como en la biológica, pues esta lectura crea una contradicción bastante interesante: la mujer/bruja como la intermediaria y poseedora de sabres ancestrales y mágicos, empero, siempre condicionada por su contexto histórico y situación social. De ahí que Dolores Clemente se interrogue por el tipo de estereotipos que la industria televisiva del siglo XXI distribuye en sus largometrajes, centrando su atención en tres aristas analíticas: el peso de la imagen, el discurso político y la estructura simbólica.

Para concluir, enfatizamos la idea de que el título de este libro, *Castigo de Dios: historia de la trasgresión dogmática, sus castigos y condenas en América*, se pensó en tanto que tenemos la firme convicción de que los capítulos que lo conforman cubren un amplio espectro geográfico, temático y temporal que será de gran ayuda para investigadores y estudiantes interesados en las líneas de investigación que a lo largo de sus páginas se discuten. La coordinación corrió a cargo de María del Carmen García Escudero, profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

(UAEH, México) y directora del Seminario de Estudios Comparativos México, los Andes (SECMA).

Hacemos énfasis en la importancia que tienen los autores que participaron en esta publicación; todos ellos reconocidos especialistas en sus áreas, pues decidieron compartir sus avances de trabajo, averiguaciones y líneas de investigación en un formato editorial que se adaptara a diversos tipos de lectores. De manera especial, reconocemos su tiempo, esfuerzo, dedicación y entusiasmo en hacer posible la materialidad de este libro. Nuestro más sincero agradecimiento a todos ellos por confiar en este espacio académico.

La persecución de los dioses de Ayacucho y Huamachuco

The persecution of the gods of Ayacucho and Huamachuco

Luis Millones y Renata Mayer

Invitados de honor, Perú

Resumen

Una de las tareas inconclusas de las ciencias sociales tiene que hacer con la percepción indígena de la sociedad y de la naturaleza que lo rodea. Un primer inconveniente nace de las convicciones de los primeros europeos (visitantes, viajeros e invasores) con respecto a sí mismos, situación que les daba la certeza de tener respuestas verdaderas sobre el origen y desarrollo del universo y de los seres humanos. Más aún, quienes llegan a las Américas en el siglo XVI, están convencidos que conocen el ciclo completo de la existencia humana desde la creación del mundo, de los seres humanos y un detallado final de lo que ocurrirá después de la muerte. Las muchas respuestas de las culturas desarrolladas en otros continentes, por razones militares o políticas, solo permitieron a los pueblos católicos repetir sus convicciones en el Nuevo Mundo. Además, la urgencia que impuso la religión y el quehacer político- militar de la monarquía española, líder del mundo cristiano, a sus nuevos súbditos americanos, hizo que condenaran al olvido el pensamiento, reflexión y coherencia de los pueblos conquistados.

Palabras clave: dioses, Huamachuco, Ayacucho, religión, rebeliones.

Abstract

One of the unfinished tasks of the social sciences has to do with the indigenous perception of society and the nature that surrounds it. A first problem arises from the convictions of the first Europeans (visitors, travelers and invaders)

regarding themselves, a situation that gave them the certainty of having true answers about the origin and development of the universe and human beings. Furthermore, those who arrived in the Americas in the 16th century are convinced that they know the complete cycle of human existence from the creation of the world, of human beings, and a detailed ending of what will happen after death. The many responses of cultures developed on other continents, for military or political reasons, only allowed Catholic peoples to repeat their convictions in the New World. Furthermore, the urgency that religion and the political-military tasks of the Spanish monarchy, leader of the Christian world, imposed on its new American subjects, caused them to condemn the thought, reflection and coherence of the conquered peoples to oblivion.

Keywords: gods, Huamachuco, Ayacucho, religion, rebellions.

I. La religión del Tawantinsuyu en el siglo XVI

Una de las tareas inconclusas de las ciencias sociales tiene que hacer con la percepción indígena de la sociedad y de la naturaleza que lo rodea. Un primer inconveniente nace de las convicciones de los primeros europeos (visitantes, viajeros e invasores) con respecto a sí mismos, situación que les daba la certeza de tener respuestas verdaderas sobre el origen y desarrollo del universo y de los seres humanos. Más aún, quienes llegan a las Américas en el siglo XVI, están convencidos que conocen el ciclo completo de la existencia humana desde la creación del mundo, de los seres humanos y un detallado final de lo que ocurrirá después de la muerte.

Las muchas respuestas de las culturas desarrolladas en otros continentes, por razones militares o políticas, solo permitieron a los pueblos católicos repetir sus convicciones en el Nuevo Mundo. Además, la urgencia que impuso la religión y el quehacer político-militar de la monarquía española, líder del mundo cristiano, a sus nuevos súbditos americanos, hizo que condenaran al olvido el pensamiento, reflexión y coherencia de los pueblos conquistados.

Durante 300 años los andinos (y todos los pueblos americanos) estuvieron prohibidos de exponer, practicar o enseñar las propias versiones de su origen, la razón de su existencia y el futuro previsto por sus propios pensadores. Pero estas reflexiones originales no desaparecieron, hubo suficientes

personas que en la vastedad del continente supieron guardar, al menos fragmentariamente, retazos de su historia, relatos de sus mitos, movimientos y gestos de sus rituales, oraciones y canciones de tiempos anteriores y muchas imágenes en cerámica o en piedra de sus antiguas religiones. Las que estaban en altares o templos visibles a ojos de los colonizadores fueron destruidas de inmediato, a unas pocas se les pudo esconder en refugios clandestinos. Pero, por encima de la represión, los pueblos andinos desarrollaron la estrategia de reunir en una sola devoción (canciones, plegarias y ceremonias) elementos de la religión impuesta, con lo que pudo sobrevivir del pasado, con las modificaciones necesarias para que los cristianos pensasen que los nativos habían abandonado los cultos de origen precolombino.

Esto no significa que la religión practicada a fines del siglo XVI y las centurias siguientes seguían ejerciendo los cultos precolombinos. Desaparecido el Tawantinsuyu, la práctica oficial impuesta desde el Cusco dejó de existir, lo que significó que a lo largo del vasto imperio las muchas sociedades subyugadas por los incas, quedaron libres de las obligaciones impuestas por el Cusco. Muy lentamente, empezó España a imponer la nueva hegemonía sobre los andinos. Eran muy poco los recién llegados, no conocían el espacio incaico, no hablaban las muchas lenguas del territorio andino, el porcentaje de sacerdotes católicos era mínimo y las autoridades civiles estaban preocupadas en el tributo y en la búsqueda de minerales preciosos. Además, los curacas y jefes indígenas de rango medio eran indispensables para gobernar y las autoridades españolas (administradores, militares o sacerdotes) no tenían más remedio que confiar en ellos. Situación aprovechada por los jefes indígenas para convertir su privilegiada situación en una fuente de ingresos en el período colonial. Especialmente en los primeros decenios de la conquista, cuando los encomenderos-conquistadores combatieron entre ellos por el control del antiguo Imperio Incaico, desafiando incluso a la Corona española, que perdió su primer virrey Blasco Núñez de Vela en el campo de batalla contra Gonzalo Pizarro (1546) y a su primer Obispo don Vicente de Valverde, que tratando de huir a España fue asaltado por los nativos en la isla de Puná (Ecuador) en 1541.

No es fácil explicar la permanencia de cultos aborígenes en nuestros días (2023), además de la Iglesia Católica, otras religiones cristianas se hicieron presente en territorio andino y hoy disputan con celo el número de creyentes y el espacio y majestuosidad de sus propios templos. A lo que hay que sumar otras religiones de origen internacional (asiáticos, países escandinavos, árabes, etc.) que han adquirido presencia con un buen número de seguidores en los países sudamericanos.

En el presente artículo vamos a señalar algunos de los factores, a nuestro juicio muy importantes, que ha sido el sostén de la religión andina que hoy podemos recogerla en nuestro territorio y que muestra la fusión de elementos aborígenes (de raíz precolombina) y el peso de la presencia cristiana que impuso el coloniaje. Lo haremos a través de los documentos que describen (1) la prédica de los sacerdotes agustinos en Huamachuco, en el texto atribuido a Fray Juan de San Pedro a partir de 1561 y (2) la descripción de Cristóbal de Albornoz del movimiento indígena conocido como *Taki Onqoy*, en 1565 y su *Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas*. Véase la bibliografía. Nos centraremos en los elementos que, desde la perspectiva indígena sostuvieron sus acciones y que hoy día, con una mirada diferente, nos permite explicar la fortaleza de la persistencia de su pensamiento mítico.

2. Cristóbal De Albornoz

Detengámonos un momento en el título *Instrucción*, para los españoles el término *guaca* (waka, huaca) significaba: "Ydolos, figurillas, de hombres y animales que trayan consigo"¹. El término extendió su significado a cualquier objeto o monumento, e incluso áreas de uso precolombino. La otra palabra quechua *camayos* (kamayoq= oficial, perito, encargado.²) se refiere a quienes usaron esos ídolos y figurillas, que fueron considerados hechiceros, manipulando objetos de idolatría, instruidos por el demonio.

El material descubierto por la persecución por el clero, y conservado hasta hoy, en general estaba construido en piedra o se trataba de materiales de esa consistencia, escogidos por su forma, que también podían haber sido hallados en ambientes naturales.

El trabajo de Albornoz estaba dedicado a alertar al clero y a sus servidores de los lugares y características de los objetos, con los nombres con que eran conocidos por los naturales, para su detección y destrucción.

Al analizar nuestros documentos, tenerse en cuenta que han pasado treinta o más años de arribo de la hueste de Pizarro y, a pesar del empeño de los evangelizadores, la doctrina católica está lejos de estar difundida por el

1 Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quichua o del Inca* (Lima: Universidad de San Marcos, 2007), 165.

2 Jorge Lira y Mario Mejía, *Diccionario quechua- castellano, castellano quechua* (Lima: Universidad Ricardo Palma, 2008), 115

territorio del antiguo estado incaico, debido a que las “guerras civiles” entre la Corona española y los encomenderos hicieron muy difícil la labor de los sacerdotes. Lo que sí era claro para la población indígena fue la desaparición del Tawantinsuyu como entidad de gobierno, y la imposición de nuevas y muy duras tareas de labor forzada y de tributos para los nuevos amos. Las regiones en las que se descubre el Taki Onqoy no son de acceso fácil incluso en nuestros días (Parinacochas, en el departamento de Ayacucho, mencionada repetidamente, es un buen ejemplo), y debieron ser casi inalcanzables para los europeos.

La propuesta ideológica de los incas fue muy precisa: el gobernante era “hijo del Sol” y su corte estelar incluía la Luna y las estrellas. Otros dioses: Wiracocha e Illapa, tenían espacios importantes, pero no competían con la deidad oficial que iba poblando el territorio con templos, sacerdotes y servidores dedicados a su culto. Pero la religión estatal no había borrado los cultos comunales, cuya divinidad mayor, la Tierra (*Pachamama*), tenía como manifestación cotidiana la superficie que habitamos y que se hacía visible en la majestuosidad de las montañas. Cada comunidad tenía (y tiene) un cerro al que considera su patrono benefactor al que se llama en quechua *apu* o *wamani*. La elevación es la enseña identitaria del pueblo y generalmente sus cuevas o cavernas son el lugar de origen de la comunidad, o bien el manantial más cercano al que se le considera como su contraparte femenina. Alguno de esos dos conductos que ligán a los humanos con el *ukupacha* o interior de la tierra, la *pakarina* fue el lugar y camino por donde salieron los ancestros de la comunidad a poblar el espacio que hoy ocupa.

El estado imperial cusqueño no le interesó atacar el culto a las montañas, porque era la base del pensamiento andino, que finalmente ellos compartían. El cerro Huanacaure (4100 m.s.n.m.), situado al sur de la moderna ciudad del Cusco “era la huaca principal que ellos [los incas] tienen”, nos dice el cronista Cristóbal de Molina; allí se sacrificaba la llama (el “carnero” dice su relato) y la quemaban los sacerdotes llamados “tarpuntaes”, en honor al Sol³.

Si se revisa la doctrina del Taki Onqoy recogida por Albornoz, se verá que no hay mención de ninguna de las deidades imperiales, y quienes han confrontado a los dioses cristianos han sido las montañas y las lagunas más importantes de todo el territorio andino. Los incas y su corte imperial han sido vencidos por los europeos y su doctrina, y 1565, o poco antes, era el

3 Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. (Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo. Madrid: Iberoamericana, 2010), 48

tiempo de la resurrección de las montañas. Ellas, unidas a la manera de una confederación sagrada, arrojarán a los españoles al mar.

El culto del Taki Onqoy no permaneció confinado al obispado de Cusco. Tan lejos como pueda estar el corregimiento de Paria (hoy en Bolivia) ello no impidió que la "secta" tuviera reverberaciones en lo que hoy es territorio boliviano, mucho más allá de donde se pensó que estuvo confinado el movimiento. En esto pudo ser importante en la distribución del grupo étnico de los soras, que estaba presente en ambos países. El padre Bartolomé Álvarez⁴ le escribió entre 1578 y 1588 a su rey, Felipe II, un extenso memorial en el que revela la vigencia del hallazgo de los extirpadores del Cuzco:

"Tienen [...] en veneración, como hombres dedicados a su diabólico culto; [a quien] llaman a este ejercicio en lengua aimará *talauso* y en lengua del Cuzco *taquiongo*, que quiere decir "canto enfermo". Cuando se comenzó a entender la maldad de los indios[de] que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que del disparate morían algunos, el remedio que a esto se puso fue tan liviano que no bastó a que cesase; y, si en algo cesó, no fue más que en la publicidad [...] porque en lo secreto se hace como en todas las otras cosas que he contado. Y así en la confesión lo he sacado que como es ordinario en ellos confesar los pecados ajenos y callar los suyos, se hallaron con otros que hacían ese canto diabólico o mirando u obrando, dicen lo que vieron y no los que hicieron.

Es la fiesta que, junto dellos la cantidad que se concierta- y a veces uno o dos solos que quieren hacer la ceremonia-, comienzan a cantar un cantar que no es palabras ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dice algo. Sólo suena "u,u,u,u": es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dado de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo [...] haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza de un lado a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran [...] en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más lo que las fuerzas duren, que no cesan si no es que les venga la necesidad de hacer cámaras [defecar] o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la tahona [lugar de pesadumbre y dolor⁵] del demonio.

No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella: lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanear con la cabeza, a que- desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, faltos de aliento y fuerza- caigan en aquel suelo entre los otros; los cuales todos están casi de aquella figura, de suerte que poco a poco van cayendo hasta que todos tumban[...] Tienen por más honrado y valiente y mejor

4 Álvarez, Bartolomé, *De las costumbres y conversiones de los indios del Perú, Memorial a Felipe II* (Polifemo, Madrid, 1998).

5 Sebastián Covarrubias, *Tesoro de las lengua castellana o española, Edición preparada por Martín de Riquer* (Barcelona: S.A. Horta, I.E., 1993), 161.

a que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano la muerte. En efecto algunos acaban [mueren] en su ejercicio [...] como si hubiesen sido deificados [...] dicen pues: ¿cómo no veis que quiero morir porque ya estoy de partida? ¿por qué no me ofrecéis alguna cosa, ni me dais cosa alguna de los que se suele ofrecerá los que hacen el tala? [de la voz aymara *thala*. Sacudida; nota de los editores del cronista]⁶.

Es evidente que el ritual de espera ha perdido el vigor de la agresiva prédica de veinte o veinticinco años atrás, o al menos eso no fue lo que recogió el doctrinero Álvarez, pero lo que queda basta para despertar alarma.

En verdad, el culto de las montañas que mantiene su vigor en el ritual que todavía está presente, rituales de comunicación y ofrenda, conocidas como *pagapu* o *despacho*, son de vital importancia para mantener las buenas relaciones entre el mundo sobrenatural y los humanos. Son muchas las razones por las que los miembros de una comunidad deben preparar el *pagapu* (compuesta de maíz, papas, algas, feto de llama, etc.) que se enterrarán en un agujero ritualmente preparado, que se supone que es la “boca” de la montaña, a la que se alimenta para ganar su voluntad en los negocios, la salud, la fertilidad de los cultivos y el ganado. No hacerlo implica el peligro de una sanción, que afectará de inmediato a quien olvida sus obligaciones o incumple sus promesas.

En los desastres naturales o males generalizados: inundaciones, sismos, plagas en los cultivos o rebaños, pestes a los pobladores o violencia militar o subversiva, los *apus* siempre pueden ofrecer la explicación última de las razones por las que tales cosas suceden: en Ayacucho, por ejemplo, los senderistas eran protegidos por las montañas, gracias a los *pagapus* que ofrecían, hasta que recibieron castigo de Dios (¿cristiano?) y perdieron esa protección⁷. El tema es infinito, basten por ahora estas aproximaciones.

Como en el caso que estudiaremos en Huamachuco, los predicadores huamanguinos del Taki Onqoy:

“pedían en los pueblos si había algunas reliquias de las guacas quemadas. Y como trajese algún pedazo de piedra de ellas [el predicador] se cubría la cabeza delante del pueblo con una manta y encima de la piedra derramaba chicha y la regaba con harina de maíz blanco. Y luego daba voces invocando a la huaca, y luego se levantaba con la piedra en la mano y decía al pueblo: “Veis aquí nuestro amparo y

6 Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversiones de los indios del Perú, Memorial a Felipe II* (Madrid: Polifemo, 1998), 126-127.

7 Luis Millones, *Después de la muerte* (Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú, 2010), 22-23.

veis aquí al que os hizo y da salud e hijos y chacras; ponadlo en su lugar en donde estuvo en tiempo del Inca⁸.

La persecución llevada a cabo por Cristóbal de Albornoz dio lugar a detalladas informaciones de sus servicios más que noticias sobre el movimiento y sus líderes. Lo más importante para los fines de esta parte del trabajo es la relación de las montañas, lagos y centros monumentales que son mencionados como miembros del movimiento: desde el Chimborazo en Ecuador hasta el Titicaca en Bolivia, pasando por las cumbres más importantes de los Andes peruanos⁹.

El carácter de la piedra como ente capaz de animación no ha perdido su fuerza en la tradición indígena. En Otuzco (distrito de Baños del Inca, provincia de Cajamarca) a pocos kilómetros de la ciudad de Cajamarca, el maestro curandero Marco Mosquera narró en 2009 haber tenido la visión de una luz que alumbraba un determinado lugar, no lejos del centro ceremonial conocido como "Ventanillas de Otuzco". Lo que halló fue una piedra de gran tamaño (que en las crónicas se le suele denominar *Wanka*) y determinó llevarla a su casa. Luego de muchos trabajos (hubo que conseguir un camión para trasladarla), encontró que era tan pesada, que debió contentarse con dejarla en la puerta de la casa. Los vecinos pronto empezaron a protestar porque era inevitable mirarla, por su tamaño y forma redondeada en un lugar tan desusado. Lo malo era que al hacerlo les daban mareos y sensación de náusea y vómitos. Tras un intento de parte de los quejosos de sacarla de allí, don Marco decidió guardarla en el interior de su casa, con el apoyo de los vecinos. El maestro curandero, en una sesión con los jugos del cactus alucinógeno San Pedro, vio que la roca como un ceramio precolombino. Eso le explicó la nueva molestia a quienes lo visitaban y se sentaban sobre la piedra: sentían como si les pellizcasen, por lo que don Marco solía decir "no se sienten que es una piedra viva". Como resultado de la consulta con San Pedro decidió contratar un picapedrero que hizo de la *Wanka* la imagen de un sacerdote andino¹⁰.

Montañas y cuevas constituyen capítulos con prestigio muy bien ganado en la mitología andina. Podrían ampliarse con las explicaciones sobre el fuego y las cenizas de las erupciones de los volcanes, o bien con los sacrificios de niños y jóvenes en las cumbres de los Andes sureños, pero escapan al estudio de la relación montañas Taki Onkoy del que tratamos en este breve trabajo.

8 Cristóbal De Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (Madrid: Iberoamericana, 2010), 97.

9 Luis Millones, *Taki Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia* (Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007), 15-64.

10 Juan Pérez Bocanegra, *Ritual formulario e instrucción de curas, para administrar a los naturales de este reino* (Lima: Gerónimo de Contreras Impresor, 1984), 117.

3. Fray Juan De San Pedro

El documento que comentamos nos sitúa entre 1550 y 1560 fechas ambas que aparecen en su texto (folios 1 y 17). La una corresponde al mandato de la Corona para que se envíen religiosos agustinos “a la provincia del Perú” (folio 1). La fecha posterior, 11 de mayo de 1560 fue designada para el capítulo de la orden agustina, con cuyas recomendaciones concluye la crónica que estudiamos (folio 17 y 18), aunque el período de la actividad misionera reseñado no parece exceder 1555.

Para el presente artículo usaremos la transcripción del documento de realizada por Eric E. Deeds, pero consultaremos también la que llevó a cabo Lucila Castro de Trelles, ambas tuvieron, como documento base, el que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla.

No es una época fácil, apenas en abril 1548, el “muy magnífico señor” Gonzalo Pizarro había sido derrotado en Jaquijahuana, encabezando a los encomenderos que defendían sus privilegios. La precaria paz que siguió a su ejecución, se esfumó cuando Francisco Hernández Girón se sublevó con las mismas banderas en 1553. Como en la rebelión anterior, tampoco hubo un virrey que asumiese el mando de la campaña. Lo hizo la Audiencia, a regañadientes, sin la pericia de La Gasca (que redujo a Pizarro). La derrota de Girón, un año más tarde acaeció a pesar de los oidores, que prolongaron la campaña en base a sus incertidumbres.

Los agustinos, recién llegados al Perú en 1551, se vieron arrastrados por el torbellino de las “guerras civiles”; que así se llamó el período de consolidación del poder de la Corona en los Andes. Al principio el recibimiento no pudo ser más auspicioso, coincidieron con el arribo del anciano virrey Antonio de Mendoza y fueron amparados por el mecenazgo del adinerado vecino don Ernán González de la Torre y su piadosa esposa. Estas relaciones les proporcionaron una inmediata capacidad de instalación¹¹. Ni aun así lograron evadir la crisis política. Dado que acompañaron a las tropas de la Audiencia en su campaña contra Hernández Girón, éste desde su acantonamiento en Pachacamac, envió una amenazadora carta al fraile agustino Baltasar de Melgarejo. Algún exceso verbal dicho en la guarnición de Surco debió atragantársele al sublevado, que escribió al padre haciéndole ver que “le hace más guerra con su lengua que no los soldados con sus armas” (folio 2v).

11 Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizadora* Vol. 1 (Lima: Ignacio Prado Pastor (editor), 1976), 306-307.

Pero Girón fue derrotado y muerto en 1554, y su estancia en Pachacamac no pasó de anecdótica, tampoco permanecieron allí los agustinos. Restablecida la calma en el virreinato se pusieron en marcha varias líneas de actividad misional. Es entonces cuando se decide cristianizar Huamachuco, encargando la tarea a Juan de San Pedro y Juan del Canto. Se presume que el primero fue el autor de la Relación que ahora comentamos. Es posible, pero el texto está incompleto y ninguna de las personas mencionadas reclama su paternidad de manera directa. Este solo hecho nos muestra algunos de los perfiles del documento, no es una crónica en el sentido de los escritos contruidos para dar cuenta de la gesta de los conquistadores, tampoco puede sumarse al escaso número de aquellos que nacieron de la mano de indígenas o mestizos deseosos de proponer una versión menos denigratoria de los nuevos cristianos. La *Relación...* es un documento administrativo de la orden agustina, cuya intención es dar cuenta de los vestigios de las religiones aborígenes para uso de futuros evangelizadores. Comparte con las crónicas conventuales, cierta escueta información sobre la historia de la orden y existe una voluntad panegírica al hablar de las acciones de los predicadores. Pero, no es esa su tarea central, como veremos está dedicado al microcosmos de la “provincia de Huamachuco” y describe con minuciosidad los hallazgos de estos tempranos visitantes dando cuenta de mitos, rituales y santuarios de la población aborígen. Naturalmente, la presentación de este material se enmarca dentro del cumplimiento del deber más importante de todo misionero: la erradicación de las acciones del demonio, único ser (“ximia de dios”, folio 3v) capaz de crear objetos de culto, ceremonias y hasta sacerdotes para engañar a los gentiles americanos. Desde esta perspectiva, los enemigos naturales del clero católico eran los “hechiceros”, que puestos al servicio del Enemigo se hacían pertinaces en sus creencias falsas, e inducían al resto de la población a respetar las creencias pre- europeas y la sucesivas adaptaciones y reinterpretaciones surgidas después del contacto.

Los descubrimientos de los primeros misioneros decidieron el re- fuerzo de otros dos agustinos: Antonio Lozano y Juan Ramírez “los cuales descubrieron todos sus secretos y origen de sus dioses falsos y muchas supersticiones y engaños lo más principal de lo cual trataremos aquí” (Folio 3). En adelante nuestro documento pasará a inventariar estas creencias, recogidas todas a partir del cuartel general de los catequizadores que se ubicó en “la misma plaza de Huamachuco donde estaba los grandes edificios del Inca” (folio 2v).

La tarea propuesta era enorme. No sólo en cuanto a la magnitud del territorio (doscientas leguas" folio 3), sino en la complejidad de las situaciones sociales que debieron ser enfrentadas. En términos históricos Huamachuco era un curacazgo bajo el control del Tawantinsuyu. En términos poblacionales, debió ser importante; seis huarancas y cinco pachacas, los conceptos equivalían a mil (huaranca) o cien (pachaca) familias que componían las unidades políticas incaicas¹². Pero las cifras tienen solo valor cualitativo, de todas maneras, la concentración fue lo suficientemente importante como para merecer el despliegue de "orejones" (nobleza cuzqueña) y mitimaes (colonos cusqueños) desplazados por los Incas para controlar la región. No era el Tawantinsuyu la primera muestra de un poder externo tratando de establecerse en el área. Siglos atrás las gentes de Wari desarrollaron una compleja red de vínculos con Huamachuco. Se pensó que se trataba de una expansión militar portadora de una ideología originada en la sierra central (Ayacucho), pero es probable que el comercio y la religión hayan sido elementos igualmente importantes en este intercambio¹³.

Cuando llegaron nuestros agustinos, el objetivo general de su tarea no les permitía distinguir la divinidad cultural que enfrentaban. Aun así, la *Relación...* muestra un cierto reconocimiento de su notable densidad ideológica. Que puede estar expresada en la destrucción del dios Catequil por el Inca Atahualpa (folio 7). EL acontecimiento que pudo ser histórico, es conocido en otras fuentes¹⁴.

En síntesis, se trata de la "toma de cuentas" que realiza Atahualpa a las *wakas* (dioses o santuarios de las regiones sometidas) luego de saber que sus generales Quizquiz y Chalcochimac habían derrotado a su hermano Huáscar. Al llegar a Huamachuco, obligado tránsito entre los centros costeños y la provincia de Cajamarca, el nuevo Inca se dirigió al dios oracular principal, Apo Catequil, para que le anticipe futuras glorias. El sacerdote del lugar "un viejo muy viejo que hablaba con este ídolo"¹⁵ le respondió con poca diplomacia que "el Ynga hijo del Sol no matase tanta gente porque estaba enojando el Viracocha [otro de los dioses generales del Tawantinsuyu] que había hecho

12 Waldemar Espinoza, "Los señoríos étnicos del valle de Condebamaba y provincia de Cajabamba: Historia de las huarancas, de lucho y Mitmas, siglo XV-XX," *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*. (Perú: Universidad del centro de Perú, 1974), 29.

13 John Topic, Theresa Lange, *En la tierra del Oráculo de Catequil: Arqueología de Huamachuco antiguo* (Lima, PUCP, Trente University, Institute of Andean Research, 2020), 74-76.

14 Pablo de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú, crónicas peruanas de interés indígena*. (Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX. Madrid: Ediciones Atlas, 1968), 203; Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. (Madrid: Ediciones Atlas, 1987), 248-250.

15 Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas* (Madrid: Ediciones Atlas, 1987), 249.

de las gentes y que le hacía saber que dello no le venía bien” ... Enardecido Atahualpa, por el reproche, decapitó a la estatua del dios y a su sacerdote, e hizo destrozar que quemar el santuario¹⁶.

La historia puede ser más elaborada, en otras versiones es Tupac Yupanqui o Huayna Cápac quien consulta con Apo Catequil y obtiene similar respuesta. El Inca, entonces, simplemente desestimó el augurio y prosiguió su campaña. Pero el pronóstico se cumplió y fue su sucesor (en algunos casos menciona a Huáscar y en otros a Atahualpa) quien derribó el adoratorio en represalia por los malos agüeros¹⁷.

Nuestro documento reescribe el relato explicando que el oráculo, al ser consultado por los hermanos en disputa por la maskapaicha, se decide a favor de Huáscar. La respuesta del vencedor no se hizo esperar, un capitán suyo “subió a la peña y dios una cox en el ídolo Catequil y derribó abajo y del golpe que dio quebróse la cabeza y el cuerpo hízose pedazos y entonces los indios de guerra que traía consigo tomaron la cabeza y echáronla en un río...” (Folio 7).

El evento nos sirve para explicar uno de los problemas más serios en el estudio de la evangelización cristiana. Los huamachuquinos tenían constituido un panteón muy elaborado sobre el que volveremos más adelante. Pero cuando llegan los predicadores españoles, todo su sistema de creencias estaba mediatizados por la dominación incaica. El Apo Catequil, o Apo Catequilla, otra denominación del dios conocida por los extirpadores, ya había sido derribado por órdenes del Tawantinsuyu y si vivía en el corazón de sus seguidores, era en condición de clandestinaje. Hay, pues, un doble filtro por el que nos llegará la información de los agustinos. Uno que se deriva de la persecución encabezada por los representantes del clero católico, y aquella otra, que fuera producto de la presión de los incas, expresada dramáticamente en el incidente protagonizados por Atahualpa.

Es interesante comparar las respuestas de los huamachuquinos a las dos persecuciones de su deidad principal. Su complejo ceremonial, Porcón, estaba ubicado a “cuatro leguas” de Huamachuco, que quizá corresponda a la hacienda del mismo nombre en el camino a Santiago de Chuco¹⁸. Si seguimos a nuestra *Relación*...todo el pueblo estaba consagrado al culto, bajo la presencia

16 Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, 248-249.

17 Pablo de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú, crónicas peruanas de interés indígena* (Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX, Madrid: Ediciones Atlas, 1968), 203.

18 Germán Stiglich, *Diccionario Geográfico del Perú. Segunda y última parte* (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1922), 845.

de tres “peñas” que elevaban sobre la cumbre que dominaba Porcón. Allí se había colocado una estatua de piedra que representaba a Apo Catequil, Era ésta su segunda imagen ya que los pobladores llamaban también con este nombre a una de las “peñas”, las otras eran Cautaguam o Mamacatequil, su madre y Piguerao, su hermano (folio 7).

Arrasado el santuario, el sacerdote mayor (o quien) lo reemplazara) buscó la cabeza de Apo Catequil y la recogió junto con “tres pedazos del cuerpo y con gran reverencia los llevaron e hicieron una casa” (folio 7v). Cuando llegaron los agustinos, ubicaron estos restos y los colocaron en el monasterio de Huamachuco, repartiendo las ofrendas entre los fieles y las iglesias recién construidas. Tiempo después, una vez que el provincial observase los rezos de la estatua, los molieron y el polvo fue arrojado al río. La presunción de los visitantes eclesiásticos era la misma que tuvieron los soldados de Atahualpa, de acuerdo con ellos, bastaba con desaparecer la representación material de la deidad para que con ella se suprimiese la fe. Pero el autor de la *Relación...* nos explica bellamente que estaban equivocados:

“una india andaba pensando en las cosas de Catequil aparecióle una piedra pequeña y ella tomóla y llevóla al gran hechicero preguntóle a la piedra quién eres y la piedra respondió yo soy Tantaquayanay hijo de Catequil llevémoste a tu padre y dende allí le comenzaron a honrar y así hallaron otro que se llamaba Tantaçoro y juntáronlos ambos y así iban los hechiceros hallando piedras que fuesen hermosas y decían que eran hijos de Catequil y así se multiplicaron que por infame y apocado se tenía el pueblo que no tenía dos o tres o más ídolos destos...” (folio 7v).

Creo que la frase del texto anterior está en la primera línea; *la india que pensaba en cosas de Apo Catequil*. No menos importante es la referencia al *hechicero*, es decir que ninguna de las dos persecuciones había podido reemplazar la estructura básica del sistema de creencias de la región. Más aún, las personas capaces de ejercer autoridad sobre los fieles se mantenían como tales. Otra situación que aflora con la persecución de Apo Catequil es la importancia geopolítica de Huamachuco. Situado entre el reino costero de Chimor y los curacazgos de Cajamarca, Chachapoyas, Conchucos y Huaylas, constituyó uno de los límites de expansión de la cultura Chimú, cuya relación con los huamachuquinos no está clarificada. Históricamente hay el dato que los soldados de Chimor combatieron defendiendo a los curacazgos serranos de la invasión incaica, pero esa información no ha podido ser procesada en términos arqueológicos. En los pocos relatos de la tradición costeña que se conservan, no se desprende un interés específico sobre el territorio de altura, a despecho de su considerable expansión a lo largo del Pacífico¹⁹. Cuando

19 Topic y Lange, *En la tierra del Oráculo de Catequil: Arqueología de Huamachuco antiguo*, 30.

llegan nuestros predicadores la presencia incaica era un hecho reconocido, incluso se distinguía con precisión sus contingencias sociales (orejones y mitimaes) del resto de la población. Lo mismo sucedía en el plano ideológico, los Incas se habían cuidado en traer consigo las representaciones de aquellos dioses que los confortarían en tierra extraña. Al mismo tiempo se habían establecido jerarquías —desde el punto de vista cusqueño— de las deidades locales, en un proceso que finalmente transformaría la organización del panteón local. Así, por ejemplo, Topa Llimillay era la *waka* (“ídolo o guaca”) que trajeron los colonos y nobles del Cuzco, descrita por los agustinos como “pequeña y negra que parecía plomada de albañil” (folio 9). A los dioses importados se sumaban las divinizaciones ocurridas en Huamachuco. El Inca Huayna Cápac ordenó que se rindiera culto a uno de sus capitanes, Xulca Manco, quien a partir de ese momento se convertiría en el protector de los huamachuquinos (“le pidiesen lo que había menester”). Fray Juan de San Pedro y su equipo encontraron su imagen en una pared pintada en medio de dos perros (folio 9 y 9v). John Topic ha recogido esta descripción y nos ofrece la correspondencia con los grabados en placas de piedra del período Intermedio Temprano. Si esto es cierto, los incas habrían reactivado las valencias religiosas de una antigua representación, a la que se identificaba con el héroe cusqueño. Al hacerlo se legitimaba el culto incaico al proveerlos de una continuidad regional. Xulca Manco se convertía entonces en una imagen conocida, en la que confluían una larga presencia iconográfica y el prestigio que tenía el proceder de una orden del Inca.

Conviene detenernos algo más en la escueta información de los agustinos. Los perros que escoltan al “capitán” son conocidos en la tradición oral andina. Se sabe que acompañaban a los muertos en su viaje al más allá, cumpliendo el papel de psicopompos por excelencia. La versión acerca de los perros con cuatro ojos (*tawa ñawi*) guiando a los que abandonan este mundo es largamente conocida en la sierra central. A ello hay que sumar las manchas de sangre que se encontraban cubriendo la pared de Xulca Manco, a nosotros nos sugiere un largo flujo de sacrificios en su honor. Esto probaría el acierto de los Incas en la fusión de los elementos que finalmente constituirán para del nuevo panteón de Huamachuco.

El simple traslado de los dioses cusqueños como en el caso de Topa Llimillay o la combinación acertada de corrientes culturales, como la de Xulca Manco, podía ser incrementada con las adopciones que los Inca hacían de ciertas deidades de Huamachuco. Tal situación fue visible en el pueblo de Casiapoma, cuya *waka* fue hallada por los agustinos con cinco criados concedidos por el Inca Huayna Cápac, a más de una considerable cantidad de

ropas y ornamentos (folio 8v). Los informes recogidos nos hablan del respeto que esta deidad despertaba al Inca, quien la llevaba consigo en sus campañas militares. A los ojos de la *Relación...*, su aspecto era revulsivo: “era de palmo y medio de largo, era muy mal hecha y fea y tenía una garganta desgarrada y en ella un agujero” (folio 8v). Por la “garganta” consumía las ofrendas (camélidos, sangre de cuy, etc.) que en gran cantidad eran proporcionadas por los fieles. Su cuerpo estaba cubierto por un “betún” (barniz, pintura) que lo asemejaba a un ser humano, lo que aumentaba el horror de los frailes. Como en muchas *wakas* perseguidas a la de Casiapoma se le atribuía andar y bramar “como león”.

En este caso, el Inca se decidió a consagrar como suya una de las *wakas* locales, haciendo crecer su importancia de tal forma que su culto se generalizase. Quebrantado el orden originario, la propuesta forzosa de los cusqueños cumplía una doble función. De una parte, al utilizar una deidad conocida era posible llegar más rápido a los creyentes que solamente tenían que redimensionar su culto. Al mismo tiempo, irrumpiendo en el orden local se desarticulaba la organización de los dioses previa a los Incas. Cualquiera que hubiese sido las valencias sagradas de Casiapoma, al acompañar a las tropas de Huayna Cápac, adquiría una actitud más guerrera. Lo que podría ser una explicación alternativa al hecho de ser comparada con un león.

4. Los Dioses de Ayacucho

Al inicio de este trabajo remarcamos la situación de los cultos sometidos por la religión oficial de los Incas y el brusco cambio que significó la caída del Cusco. En muchos casos, esta situación hizo que dioses, santuarios y ritos regionales encontraran un espacio para resurgir, mientras que la expansión desarticulada del cristianismo iba tomando posesión de territorios y creyentes.

El clérigo Cristóbal de Albornoz relata que a su paso por la sede vacante de Arequipa fue enviado a visitar la ciudad de Huamanga y las provincias que la rodeaban, en los años 1569, 1570 y parte del 1572, lo que hizo posible que pusiera en evidencia la existencia de las “apostasía” del Ayras o Taki Onqoy²⁰.

Deseoso de llamar la atención, vinculó el mesianismo encabezado por Juan Chocne con los Incas refugiados de Vilcabamba, aludiendo a que

20 Cristóbal de Albornoz, “Instrucción para destruir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas,” *Journal de la société des Américanistes*. (Paris: Musée de l’homme, 1967), 35.

"Estos ingas siempre desearon volver a recuperar estos reinos por los medios posibles y lo han intentado y, no hallando otro de más comodidad que su religión y resucitar su predicación, procurando indios ladinos entre nosotros [es decir buscando adeptos en los que ya sabían español] y los metieron allá dentro con dávidas y promesas. E a estos los derramaron por todas las provincias del Pirú, con un modo y predicación rogando y exhortando a todos los que eran fieles a su señor que creyesen que las guacas volvían ya sobre sí y llevaban de vencida al Dios de los cristianos, que hiciesen el deber e que sacasen a su señor natural de las montañas donde estaba desterrado"²¹.

Esta supuesta relación entre dos procesos con ideales tan diferentes (resistencia militar en Vilcabamba y mesianismo en Ayacucho) ha sido también sostenida por el cronista Cristóbal de Molina, aunque en la edición crítica de Paloma Jiménez del Campo se cuestiona severamente tal planteamiento, a partir de una revisión cuidadosa del texto.

La propuesta de Chocne, en ningún momento liga su esperanza de redención a los Incas del Cusco, en sus proclamas no menciona a los últimos Incas, ni tampoco a los descendientes refugiados, sin poder alguno. Su sueño milenarista es rehacer el mundo, preparando a sus seguidores para que sean testigos del milagro de las montañas sagradas y escogidos santuarios, que castigarán a los invasores y a los indígenas que se sometían a ellos.

Dejemos que sean los testigos convocados por Albornoz que nos den cuenta de los lugares donde fueron ubicados los seguidores del movimiento. El clérigo Bartolomé Berrocal, entrevistado en Huamanga (1570) nos dirá que su persecutor

"descubrió entre los dichos naturales la seta y apostasía que entre los dichos naturales se guardaba que es la de Aira Taqui Ongó, que hera que muchos de los dichos naturales predicaban e publicaban y dezían que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos, ni creyesen en las cruces ni imágenes, ni entrasen en las yglesias, y que se confesasen con ellos y no con clérigos ni padres, e que ayunasen cinco días en sus formas como lo tenían de costumbre en tiempo del ynga, no comiendo sal ni agí ni mayz, ni teniendo cópula con sus mujeres, sino solo beber una bebida de azua destemplada sin fuerza, y mandándoles adorasen e ofreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros, aves, tocto, chimbo, lampaca y carapa, e mollos e plata, e cantidad de comida y otras cosas, y que ellos eran mensajeros de las guacas Titicaca y Tiahuanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Caruavilca, Caruaraço y otras más de sesenta o setenta guacas, e que en nombre de ellas les predicava, las quales dichas guacas dezían los dichos apóstatas que estaban peleando con [el] dios de los cristianos, y que presto sería de vencida y que se acabaría su mita de mandar, e otras muchas cosas de ampiedades carnales e otros vicios abominables, donde resultó grandes daños y

21 Albornoz, "Instrucción para destruir todas las guacas del Pirú...", 35-36.

males la qual estaba todo sembrado en el repartimiento de los Yauyos del capitán Francisco de Cárdenas, del pueblo de Allauca, de Antonio de Oré, Pedro Ordoñez Peñaloza y del pueblo de Guacras de los Lucanas, y en las provincias de Laramati e Hatun Lucanas, que están a la cabeza de Su Magestad, y la provincia de Apcara y Andamarca de la encomienda de Juan Velázquez Vela Núñez, y en la provincia de los Soras, y en el repartimiento de Juan de Mañueco e Pedro de Ribera, en todos los quales dichos pueblos e provincias de suso nombradas vido este testigo que la dicha apostasia entre los dichos naturales se avían sembrado y cundido en la qual todos ellos creían y guardaban e hazian grandes sacrificios e idolatrias²².

A continuación, el capitán Antonio Pereira, vecino de la ciudad del Cusco, nos explica las características del movimiento:

"[Lo] llamavan Taqui Ongoy, y el fundamento della fue aver creído los yndios en general que todas las guacas del reino, quantas avían quemado los cristianos e destruido, avían resuçitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con una guaca Pachacama y las otras con la guaca Titicaca, que heran las dos principales, e questas se avían juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor, al qual trayan ya de vencida, e que los españoles desta tierra se acabarían presto, porque las guacas les ordenavan enfermedades para matallos a todas las quales estaban henojadas con los indios que no les viniesen enfermedades ni muertes, sino toda salud y aumento de bienes, renegasen del cristianismo que avían resçevido e no se llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni se vistiesen cosas de Castilla creyendo que Dios hera poderoso para aver hecho a Castilla e a los españoles e a los mantenimientos que en Castilla se crían, pero que las guacas avían sido poderosas para aver fecho esta tierra y a los yndios e a los mantenimientos y a las cosas que en ella se criaban, e quel Marqués Piçarro, quando entró en Caxamarca e venció a los yndios, sujetó este reino. Avia sido porque entonces Dios avia vencido las guacas, pero que agora todas avían resuçitado para dalle batalla e vencelle, e que las dichas guacas ya no se encorporavan en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios e los hazían hablar, e de allí tomaron a temblar diciendo que tenían las guacas en el cuerpo e a muchos dellos tomavan y pintaban los rostros con color colorado y los ponían en unos çercados, e allí yvan los yndios a los adorar por la tal guaca e ydolos que dezía que le avía metido en el cuerpo, y les sacrificaban carneros, ropa, plata, maíz e otras muchas cosas..."²³.

El Taki Ongoy tenía un líder visible, nos lo dice el licenciado Bravo de Berdusco, pero que seguía el mandato o prédica de alguien más poderoso que él, que guiaba sus acciones, por eso Chocne o Chocna y sus inmediatos seguidores:

"predicaban a los yndios que los ydolos y guacas avían bençido a Dios y que ansi no creyesen a los padres ni adorasen a Dios en la cruz, porque dezía el don Joan

22 Millones, *Taki Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia*, 118-119.

23 Millones, *Taki Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia*, 217.

Chocna[sic] que él traya consigo uno que ellos no veyan, el qual le dezía estas cosas y que este les dava las comidas y mantenimientos”²⁴.

El testimonio de Diego Romani, residente de la ciudad de Huamanga es importante porque señala la participación de mujeres, que por los nombres que deciden adoptar, nos están señalando una posición de prestigio entre los creyentes: “descubrió ciertas yndias que se hazían santas y se nombraban Santa María y la Magdalena y otros nombres de santas, y las castigó como convenía reprendiéndoles sus errores que cometían contra el servicio de Dios Nuestro Señor”²⁵.

La prédica de Juan Chocne podía ser lo suficientemente agresiva como para aludir el quehacer de la Iglesia, el clérigo presbítero Pedro Barriga Corro, residente en Huamanga, no vacila en denunciar el manejo irrespetuoso de los objetos que consideraba sagrados:

“Aira e Taqui Ongó que muchos yndios predicaban e guardavan, e dezían a los demás que los seguían que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adorasen las cruces e imágenes, ni entrasen en las yglesias, ni se confesasen con los clérigos, sino con ellos, y que a ellos creyesen e adorasen sus guacas, e les ofresciesen carneros e otras cosas, y los predicadores de la dicha seta dezían e daban por exemplo a los demás yndios: “¿Queréis ver como lo que nosotros os dezimos es verdad? Mira como todos los que son bautizados e los que no los son todos entran en la iglesia; pues si fuera verdad lo que dizen los cristianos no pudieran entrar en la iglesia los que no son bautizados”; y que haciendo los dichos predicadores y otros hechizeros sus maldades y bellaquerías, en la casa donde las hazían metían una cruz e la ponían a un rincón, e los tales predicadores hechizeros hablaban en la dicha casa con sus guacas e cómo las dichas guacas les respondían a los que predicaban: “Veis como ese palo no habla por la cruz, y que éste que nos habla es nuestro dios y criador y a éste hemos de adorar e creher, e los demás que nos dizen e predicán los cristianos es cosa de burla”, y esto lo sabe este testigo porque a hecho examinar e tomado testigos dello”²⁶.

5. Los Dioses de Huamachuco

A pesar de la presencia incaica, es visible que los frailes agustinos encontraron bastante completo el sistema de creencias propias de la región. En términos globales, el mito de origen, los héroes culturales y la interpretación del proceso de la Conquista tiene similitudes con otros complejos culturales

24 Millones, *Taki Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia*, 249.

25 Millones, *Taki Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia*, 125.

26 Millones, *Taki Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia*, 173.

ajenas al Cusco. Así, por ejemplo, los relatos de Calancha en Végueta²⁷ y por Ávila en Huarochirí²⁸ aluden a creencias muy semejantes a la sierra trujillana, pero que difieren todas ellas del panteón estatal de los Incas. En Huamachuco no están presentes ni Inti, ni Killa, padres divinos del gobernante cusqueño, tampoco hay mención de Wiraqocha y aunque existen algunas correspondencias con Illapa, tampoco se le menciona en la *Relación*.

Es interesante reflexionar acerca de los tres complejos culturales en mención. Si bien los Yauyos (Huarochirí) pertenecen a la sierra central, su relación con el Océano Pacífico es obvia en tanto que están obligados a tener vinculaciones con las gentes de las tierras bajas, repitiendo en cierta forma la relación que los huamachuquinos tenían con la costa. El caso de Végueta es obvio, ya que se trata de una localidad vecina al mar. Frente a ellos se alzaba la maquinaria incaica, cuya ideología desarrollada en el valle del Cusco, pudo tener sus orígenes en la meseta altiplánica.

Pareciera, pues, que la costa y el norte del Perú colonial presentan lo que podría considerarse como retazos de un conjunto heterogéneo de culturas indígenas, pero con un sustrato ideológico de ciertas características comunes, y que difiere marcadamente de la propuesta de los Incas. En nuestros documentos, los dioses Apo Catequil y Piguerao nacen de dos huevos puestos por Caupthuan, diosa que murió en el parto (folio 6-6v). Los huérfanos fueron criados por “una señora” hasta la edad en que Apo Catequil fue en busca de su madre, la resucitó y con unas hondas heredadas de su padre Guamansuri, dio muerte a los Guachemines. Eran ellos sus tíos, que habiendo conocido a Guamansuri (dios de aspecto miserable) se enojaron porque había seducido a Caupthuan, su hermana, a la que tenían encerrada.

Apo Catequil es la divinidad mayor de los huamachuquinos. Fue él quien pobló la tierra al desenterrar a los habitantes de la región del cerro Guacat que se encuentra en Santa, llamada entonces “villa de la Parrilla”. Nótese que, si bien es frecuente que las comunidades andinas atribuyen su lugar de origen a fuentes y cuevas, es menos común que sus primeros pobladores serán extraídos de ellas, como se especifica en la *Relación*... Por encima de Catequil sólo se podría situar a Ataguju “criador de todas las cosas” (folios 3v y 6-6v), quien enviara a la tierra a Guamansuri y que finalmente complace el pedido de Apo Catequil y le indica cómo puede desenterrar (o dar vida) a los

27 Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizadora Vol. I* (Lima: Ignacio Prado Pastor (editor), 1976), 931-935.

28 Francisco de Ávila, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. (Edición de Gerald Taylor, Estudio biográfico de Antonio Acosta)*. (Lima: IEP/IFEA, 1987), cap. 2 y cap. 5.

indios. Como en otras religiones, Ataguju cede a Catequil el lugar dinámico del panteón de Huamachuco, y se mantiene retirado como un poder demasiado grande y peligroso para ser activado.

Veamos ahora como una serie de elementos de este discurso mítico se encuentran en el relato de Ávila y en la crónica de Calancha. Usaremos, así mismo, otras fuentes etnográficas e históricas que corresponden a las áreas tratadas por los documentos mencionados. Si comparamos nuestro texto con el de Huarochirí, encontramos varias similitudes dispersas a lo largo de sus páginas. También allí el dios Cuniraya Huiracocha “convertido en hombre muy pobre, andaba paseándose con su capa y su cusma hecha harapos”²⁹. Mediante engaños embaraza a la diosa Cauillaca, que se ofende al comprobar quien era el padre del niño³⁰.

En otro lugar de la crónica, cuando se narra las guerras del dios Pariacaca contra Huallallo Carhuincho, se da cuenta que a Pariacaca los acompañaron los cinco hijos de Cuniraya, que nacieron de cinco huevos, y que luego de feroces batallas arrojaron a Huallallo Carhuincho hacia la selva (“territorio de los antis”). Allí permanece, impedido de regresar por uno de los hermanos que ha tomado forma de nevado³¹.

En Calancha³² (1976: 931 y siguientes) el relato es mucho más complejo, pero comparte la característica general de tener protagonistas con padre ausente y a la seducción de la madre. Se trata aquí de una pareja primigenia, de la que sobrevivía la mujer a punto de morir de hambre. Abandonados por su “criador” Pachacamac, [la mujer] acude al Sol [para que] la rescate, que la deja embarazada usando sus rayos. Pachacamac, que también era hijo del Sol, no vaciló en matar a su hermano recién nacido, enfurecido porque no se le rindiese pleitesía debida. De las distintas partes del cuerpo nacieron los vegetales alimenticios de la región yunga.

Como la madre siguiese lamentándose de la pérdida del niño, el Sol “crió” otro niño a partir del ombligo del anterior, al que llamó Vichama que salió a recorrer el mundo. Otra vez Pachacamac se sintió ofendido y mató a la madre y “crió” a los hombres con sus curacas. A su regreso, Vichama destruyó la humanidad de su hermano, convirtiéndolos en piedras. Al quedarse el mundo

29 De Ávila, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. (Edición de Gerald Taylor, *Estudio biográfico de Antonio Acosta*), 53.

30 De Ávila, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. (Edición de Gerald Taylor, *Estudio biográfico de Antonio Acosta*), 59.

31 De Ávila, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. (Edición de Gerald Taylor, *Estudio biográfico de Antonio Acosta*), 257-263.

32 De la Calancha, *Crónica Moralizadora Vol. I*, 931 y siguientes.

despoblado y sin adoradores, Vichama pidió al Sol que lo habitase nuevamente. Para hacerlo, su padre le dio tres huevos: uno de oro, de donde salieron los curacas y los nobles; otro de plata, de donde salieron sus esposas; y el tercero de cobre, de donde nacieron los “plebeyos”, sus mujeres i familias”³³.

Todavía en las primeras décadas del siglo XX, era posible recoger tradiciones similares a nuestros relatos. Villar Córdova³⁴, en la cuenca del Chillón encontró una curiosa versión que retoma varios de los elementos que ya nos son conocidos. Se trata ahora de la diosa Pachamama, cuyo esposo muerto, Pachacamac, era ya un peñasco divinizado frente a Lurín. Siendo viuda y con dos hijos (los Willcas) pasaba muchas penalidades. Camino a la sierra, encontró la cueva del Wakón, ser monstruoso, que envió a los niños a buscar agua con un cántaro rajado, mientras trataba de seducir a Pachamama, Como se resistiera, la mató y devoró parte de su cuerpo, guardando lo restante. Los Willcas cuando regresaron, fueron engañados por Wakón que les dijo que su madre había salido y tardaría poco. Avisados por el ave huaychau (Minus longicaudatus), los niños ataron a Wakón de una peña de sus abundantes cabellos y huyeron de la cueva.

El relato continúa abreviando lo que en su origen debió ser una versión del tema de la huida mágica, tan popular en los Andes peruanos³⁵. El texto generalmente involucra la contraposición entre animales bendecidos y maldecidos por los dioses. En este caso, sin embargo, el recuerdo de la zorrilla (añas) se hace positivo, porque protege ella a los Willcas y tima a Wakón enviándolo a un precipicio donde parece despeñado. Los Willcas son amamantados un tiempo por añas, que les da su sangre, pero decide irse. Finaliza la conseja, cuando los niños suben al cielo por una cuerda, donde los esperaba Pachacamac. Y allí están, el Willka, varón convertido en Sol, y la hembra es la Luna. Empecemos por reflexionar acerca de esta última parte que, a la luz del documento de Huamachuco parece muy sugestiva. Cuando nuestros agustinos trataron de ordenar el inmenso material recopilado, encontraron que los nativos adoraban

“animales sucios y bajos” ... que eran unas zorras que llaman ellos aña... cuando pueden tomar alguna, sácanle las tripas y déjanlas secar al sol y después de seca pónenle un manto como a mujer viuda y pónenle una venda o llautu de las que ellos suelen traer y pónenlas en la boca zancu para que coma y echan chicha y

33 De la Calancha, *Crónica Moralizadora* Vol. I, 934.

34 Pedro Villar Córdova, “Folklore de la Provincia de Canta (en el Departamento de Lima)”, *Revista del Museo Nacional*, Tomo II, no. 2 (Lima: Museo de la Cultura Peruana, 1933), 161-179.

35 Efraín Morote, *Aldeas Sumergidas*, (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1988), 111-152.

hacen sus sacrificios, vimos a la zorra en su trono con un hijo en brazos como mujer que le da la teta..." (folio 11v).

Una simple revisión de los elementos mencionados en los textos que acabamos de seleccionar, nos permite avizorar todo un panteón no incaico que pugna por mostrar su personalidad a través de las crónicas y del trabajo etnográfico. Obsérvese que el Sol y la Luna tienen jerarquías similares y que ninguno de ellos (como es el caso del Inti cusqueño) encabeza el panteón aborígen: Si recordamos los mitos fundantes de la sierra sur, tanto Manco Cápac y Mama Ocllo o como los Hermanos Ayar, prefiguran un modelo de sociedad cuya matriz es el ayllu o en última instancia la familia, con una o varias figuras masculinas muy claras y dominantes. Como hemos visto, este no es el caso en Huamachuco y las otras zonas documentadas. Finalmente, en la clasificación ideológica más divulgada de los animales, el añas o zorrino se le suele ubicar como uno de los más despreciados. Eso tampoco había sido cierto en Huamachuco. Algo distinto al relato codificado por los Incas nos están diciendo estos nacimientos diferidos a través de los tres o cinco huevos de donde surgieron humanidades y dioses; algo diferente a la trinidad reverenciada en el Cusco (Inti, Wiraqocha e Illapa) debió ser el objeto de respeto en aquella franja del Perú prehispánico. Otros dioses con resonancias selváticas y equivalencias mesoamericanas nos hablan del mar como presencia divina, de otra Luna más poderosa, de hermanos vengadores y dioses resucitados. Ciertos hilos de un tejido ideológico muy vasto ligado quizá, al reino Chimor, empiezan a asomar en el panorama de las religiones andinas.

6. Religión indígena y resistencia

Hemos dicho que, desde el inicio de la Conquista, el clero católico estableció que sus enemigos naturales eran los sacerdotes indígenas a quienes confería el poco caritativo epíteto de servidores del demonio. A continuación, tras un corto período de revitalización de las religiones no ligadas a los Incas, fueron igualmente perseguidas, sin que la Iglesia hiciera diferencias entre los varios cultos precolombinos.

Cuando los agustinos llegan a Huamachuco, todavía pueden atestiguar acerca de ese fugaz lapso en que revivieron rituales no incaicos. Aprovechando para ello que la guerra por el Cusco y la posterior invasión europea había creado un espacio en el que los dioses regionales podían ser reverenciados con cierta independencia.

Es así como se explican los rituales descritos por los agustinos en su *Relación* transcrita Deeds (folio 3v-4) y comentados por Topic en diversas publicaciones. Unos “corrales” de paredes altas delimitaban un espacio donde se erigían troncos de árboles previamente introducidos en hoyos que rodeaban a un trono central, envuelto en paja, a cuya cúspide trepaba un sacerdote con vestiduras blancas, que sacrificaba un cuy y ofrecía su sangre a Ataguju. La muerte de cuyes generalizaba un ambiente de inmolación y a continuación se mataban llamas (ovejas dice el documento) y se realizaba un banquete que no concluía hasta acabar con los animales sacrificados.

Al destruir los recintos, los sacerdotes católicos notaron que en la base de los troncos se había arrojado chicha y *zancu* (çacu dice el documento). Recuérdese que fue *zancu* lo que encontraron en la boca del añas que amamantaba a lo que parece ser la pareja mítica. Los mismos autores se encargan de explicar esta comida ceremonial “un poca de maíz revuelta en agua caliente” (folio 4). El *zancu* ya nos era conocido por una cuidadosa descripción de Garcilaso, al dar cuenta de la fiesta del Intip Raymi: “Las mujeres del sol entendían aquella noche de hacer grandísima cantidad de una masa de maíz que llaman *zancu*; hacían panecillos redondos del tamaño de una manzana común...”³⁶. Más interesante es cuando el Inca nos narra el uso del *zancu* en la fiesta de la Citua, en esta ocasión, el momento de prepararlo se le echaba sangre humana, que Garcilaso, pudorosamente, hace extraer con cuidado por medio de sangrías. Su objetivo estaba en la relación con el sentido de penitencia que primaba en esta fiesta:

“las personas, habiendo ayunado...se lavaban los cuerpos y tomaban un poco de la masa mezclada con sangre y la pasaban por la cabeza y el rostro, pecho y espalda, brazos y piernas, como que se limpiaban con ella para echar de sus cuerpos todas las enfermedades. Hecho esto, el pariente mayor, señor de la casa, untaba con la masa los umbrales de la puerta de la calle y la dejaba a ellos, en señal que en aquella casa se había hecho el lavatorio y limpiado los cuerpos”³⁷.

Si se observa con cuidado, se puede concluir que el *zancu* es un alimento ceremonial reservado para los rituales de expiación. Garcilaso distingue dos clases de *zancu*, uno lo vincula a la fiesta del Sol o Raymi y el otro a la Citua o ritual de expulsión de los males. Este último necesita la sangre para asumir funciones purificadoras. Se entienden, entonces, los sacrificios de llamas y cuyes en los “corrales” de los huamachuquinos. El pan ceremonial que arrojaban a los hoyos (folio 3v), se consagraba con la sangre de los animales inmolados (quizá también personas) y se conseguía uno de los objetivos de

36 Garcilaso de la Vega, “El Inca,” *Comentarios Reales* (México: SEP/UNAM, 1982), 77-78.

37 De la Vega, “El Inca”, 146-147.

la fiesta: contribuir a la expiación general que apaciguaría a los dioses, cuyo castigo era evidente con la llegada de los europeos. La madre zorrina o ñañas era asimismo alimentada con *zancu* para que restableciese la armonía del universo, amamantando al Sol y a la Luna o a los dioses Apo Catequil y Piguerao.

Esta sensación de angustia generalizada por la interpretación indígena de la Conquista, que en Huamachuco se hizo de acuerdo con sus mitos de origen: Dice el documento:

"porque los indios mataron (a) los guachemines y los echaron (,) ahora los cristianos son sus enemigos y les hacen tanto mal y los roban y toman sus mujeres y haciendas... Guamansuri quiere mal a los cristianos y los teme y no quería que en cosa (alguna) recibiesen la ley de los cristianos..." (folios 6v- 7).

Si recordamos la mitología regional, Guamansuri es el padre de Apo Catequil, enviado a Ataguju. Su muerte, llevada a cabo por los Guachemines es vengada por Apo Catequil, suprema deidad de los huamachuquinos. Consecuentemente, la presencia española es visualizada como el retorno de los guachemines y la reconstitución de un universo en que los indígenas no habían sido creado (eran otra humanidad) y por tanto deberían desaparecer. Al desactualizarse el mundo conocido, otra vez estaban expuestos al pillaje de los Guachemines o de los españoles que los representaban o encarnaban. Se entienden entonces las razones por las que Guamansuri detestaba el contacto con los recién llegados. Como los sacerdotes del Taki Onqoy y los cientos de "idólatras" caídos en las "extirpaciones", el viejo dios de Huamachuco también pensaba que todo contacto con el invasor debilitaba a sus fieles.

El proceso de reordenamiento de los mitos y rituales debió articularse a partir de un sector ilustrado de la sociedad indígena. Es interesante constatar la rapidísima respuesta de los andinos a la divulgación compulsiva del cristianismo. En muy poco tiempo, y con notables variantes regionales, se asimila la presencia europea, se le califica y se coloca en un contexto en que puede ser comprensible para las poblaciones que sufrían el contacto. Para los ayacuchanos en 1565, Cristo había derrotado a las *wakas* y por tanto Pizarro "tenía vencida" a los indios; pero ahora unidas las *wakas*, e incorporadas en el cuerpo de sus fieles, tenían derrotado a Cristo, y los españoles serían arrojados al mar³⁸. Sin concretar una fórmula de salvación, el texto de Huamachuco provee de una explicación suficiente: los españoles eran los guachemines y su propuesta de vida era la negación de la existencia indígena.

38 Millones, *Taki Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia*, 39..

Este tipo de razonamiento partió de los sacerdotes y curacas regionales y locales. Dado que tenían una mayor exposición al trato con los europeos, les fue posible desmitificarlos, al sufrir en carne propia sus abusos y descubrir que sin su propia colaboración (en recoger tributos, por ejemplo) no serían capaces de controlar el naciente virreinato. En este sentido la suspicacia del clero católico estaba bien fundada, los “sacerdotes del demonio” como frecuentemente se les llamaba, venían a ser sus enemigos naturales, sin que para ello mediase intervención sobrenatural alguna.

A los curas españoles le convenía enfatizar el ángulo tenebroso de la presente relación con Satanás. En primer lugar, porque al hacerlo así ponían la solución del problema enteramente bajo su jurisdicción. Además, esta acusación abarca todos los elementos en debate, bajo estas anteojeras, cualquier situación, incluso aquellas que derivaban de abusivo manejo económico de la comunidad, podían esconderse bajo la presunta intervención del Enemigo. Tal pudo ser, por ejemplo, la actitud de Francisco de Ávila, cuando desató la campaña contra los idólatras en la primera década del siglo XVII³⁹.

Si nos colocamos en el ángulo del sacerdote indígena, la crisis provocada por el contacto exigía de él una respuesta, como intelectual orgánico de la comunidad colonizada. En Huamachuco, y en otros lugares, es claro que se combinan dos reacciones, de una parte, se estructura una explicación que permita entender la invasión europea en términos del conocimiento local. A continuación, se magnifican los rituales de expiación, era evidente que había que aplacar a los dioses para que el universo conocido y querido (sin extranjeros) volviese a ser activado.

Ambos movimientos requerían de un nuevo comportamiento religioso, especialmente necesario por la exigente prédica católica que demandaba la inmediata conversión o la condena del alma a más de los enormes prejuicios de ser tratados como idólatras relapsos que, al rehusarse a servir al verdadero dios, estaban pregonando su lealtad al demonio. Este catolicismo militante, explicable en España por razones históricas, que no son ajenas a la presencia musulmana, está en manifiesta ventaja con respecto a las religiones nativas. Para llevar adelante una contrarreforma, los sacerdotes indígenas debieron adoptar actitudes y estrategias copiadas del clero invasor, que permitiesen llevar adelante la tarea de ganar el espacio necesario para la divulgación de sus ideas.

39 De Ávila, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, 571 y siguientes.

En el documento que comentamos a los sacerdotes indígenas los llaman *alcos* [alco=perro], lo que puede ser un anatema creado por los propios evangelizadores, y los vinculan siempre con una confesión indígena, de raíces inciertas, pero de gran presencia en tiempos coloniales⁴⁰. Dice el agustino:

"El alco o sacerdote... era un indio viejo y de aquí se descubrieron muchos y la manera de su confesión era que decían sus *ochas* [*uchu en el quechua del Cusco*] que en su lengua quiere decir culpas y confesaban si habían hurtado algo o reñido (,) si no habían servido bien a su principal cacique, no habían tenido acatamiento al supay (çupay en el original) y demonio y a la guaca o ídolo" (folio 13v).

Es evidente que el padre agustino está trasponiendo la confesión católica, pero esto no tuvo que ser necesariamente errado. No se trataba de conceptos enraizados en la sociedad andina. Es manifiesta la dificultad por encontrar en *ocha* (*hucha* en González Holguín⁴¹) la traducción de pecado, pero aun forzando los términos, el problema de fondo permanece ¿Cómo introducir el concepto de pecado venial y mortal en la sociedad andina? ¿Cómo hacer funcionar la dicotomía cielo o infierno, como alternativas al destino del hombre?

La "extirpación de idólatras" hizo evidente que la evangelización previa había sido superficial. Pero más allá del efecto de sus acciones tempranas, había incompatibilidades profundas en la concepción del mundo y del hombre de parte de las sociedades en conflicto. Una de ellas es la percepción de la falta o pecado que en el cristianismo se asume como individual, personalizada en el sentido más extremo, ya que conduce a la gloria o la condenación. Esto era muy difícil de concebir en una sociedad sólidamente comunitaria y de una relación estrecha con sus antepasados, quienes, de acuerdo a la interpretación católica, al no ser bautizados, ya estaban ardiendo en los infiernos.

En este sentido, el *alco* funcionaba como liberador de la angustia sin solución que proponía el evangelizador:

"es de notar que después que ve el demonio como ya los indios hacen lo que los padres les mandan y las cosas de cristiano (,) les mandan que ya que sean cristianos que no lo sean de voluntad y ni hagan cosa que los padres les mandan cerca de ser cristianos e ir a la iglesia y doctrina sino por fuerza (folio 13v).

En otras palabras, se pide a los neófitos que tomen la cristianización con ligereza y eviten toda situación de contacto hasta donde sea posible. Al desacreditar a los extranjeros, su mandato se debilita y la presión ideológica decrece. En los términos en que estos *alcos* o "hermanos mayores" (como los

40 Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Parte I (Bologna: Zanichelli editore, 1929).

41 González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quichua o del Inca*, 199.

llama Pérez Bocanegra⁴²) tenían que operar, esto ya era un triunfo. También alternó en esta modalidad, aquella de mostrarse severo con los que asumían como suya la doctrina católica, hay noticias que en 1588 se imponían “gravísimas penitencias a los que confiesan haber servido en algo a los cristianos”⁴³.

Esta resistencia no hubiese sido posible sin una campaña de activo reclutamiento para nutrir el sacerdocio clandestino. La *Relación...* da cuenta de una manera de hacerlo:

“cuando ve que hay un indio hábil para sus negocios y más curiosos en las cosas (,) aguarda que salgan al campo por leña o a sus estancias y chácaras y cuando llegan a alguna laguna que hay muchas en aquella tierra (,) entonces el demonio procura engañarlos y échanles delante unos matecillos o calabacillas (que por astucia del demonio huyen y éntrense debajo del agua y otras veces encima del agua (,) Juagando embébense tanto en ellos que están medio tontos y entonces el demonio tómalos y mételos o llévelos a la guaca y tiénelos allí cinco días y otros diez y allí le enseña las cosas que pertenecen para su oficio que (son) algunas maneras de curas para los indios y después que sale de allí mándale ayunar cinco días y después de ayunados queda hábil para hablar con todas las veces que quiere (folio 4v).

Lo primero que llama la atención de este texto es su referencia a los *puquios* o manantiales de agua. Como se sabe por otros documentos o por la etnografía moderna, son aquellos las *pacarinas* o lugares de origen de las comunidades. En cierta forma el lago Titicaca es también una gran *pacarina* del Tawantinsuyu. Hoy día los *puquios* son reservorios de fuerzas regeneradoras de las comunidades. Son también una puerta que comunica con lo sobrenatural y actúa como lugar de encuentro entre los dos mundos. Es, entonces, el lógico ambiente para que los indígenas de esta época colonial, reencuentren a sus dioses y asuman el compromiso de seguirlos. Las evoluciones de los mates sobre o bajo el agua actúan como fórmula de concentración para el *viaje* al universo sobrenatural, donde formulará su adhesión a la religión clandestina.

Es claro que el cinco es un número cargado de valencias sagradas. Cinco son también los días de duelo por una persona, y en este contexto, la persona llamada por “el demonio”, muere ceremonialmente para resucitar con sabiduría y convertido a la nueva fe. En adelante, sólo le resta ayunar para purificarse (también cinco días) y queda apto para enfrentarse a la iglesia católica.

42 Pérez Bocanegra, *Ritual formulario e instrucción de curas, para administrar a los naturales de este reino*, 111-112.

43 José de Acosta, *De Procuranda indorum salute* (Madrid: Ediciones España Misionera, 1952), 284.

Esta elaborada forma de captar voluntades, corresponde perfectamente a otras muchas iniciaciones, en las que una jornada por el más allá precede la adquisición de conocimientos vedados para los demás. Que tal saber identifique luego como curanderos, resulta lógico y tiene la ventaja política de permitirles acercarse a mucha gente sin despertar mayor recelo. Si bien la administración europea nunca lo miró con buenos ojos, no podía perseguirlos abiertamente, tanto más si fuera de los pocos centros urbanos, el curandero atendía también españoles y mestizos.

En el estudio de las religiones andinas queda, entre otros, un largo capítulo en blanco. Es el que se refiere a los sueños; en el caso específico del período colonial, ellos sirven de canal de expresión a un discurso anticolonial que en lo cotidiano se encuentra reprimido. En la *Relación...* se explica claramente que el "demonio se aparece constantemente en los sueños para recordarles su alianza a los indígenas comprometidos. Es así que se muestra a quienes no han cumplido con los ayunos (no comer ají, no beber chicha de maíz, no tener tratos sexuales), o a quienes desea atraer a sus filas (folio 5).

Durante la visita de los agustinos, el "principal de estos sacerdotes... es un indio que se llama Xulcamango" (folio 5). Ante la presión de los misioneros reveló su proceso de conversión o reconversión a la religión clandestina. Contó que durante tres noches seguidas su sueño era atormentado por la presencia de un águila a la que vanamente trató de atrapar con una manta. Extenuado por esta situación, fue avisado por el "demonio" ahora en forma de indio que "lo quería mucho y le quería hacer mucho bien y servirse de él y que le haría rico" (folio 5). Con estas promesas Xulcamango no dudó en hacerse su sacerdote.

Dado que la *Relación...* adecúa constantemente la terminología andina a conceptos europeos (los pumas son leones; las llamas, ovejas, etc.), no sería raro que el huaman [waman] o halcón haya sido traducido como águila. De ser así la visita del "demonio" del extirpador, realmente equivale a las sesiones de los *laiqas* o especialistas religiosos indígenas. Desde la Colonia, el culto a las *wakas*, se expresa a través de los cerros más importantes de la localidad. Cuando alguna de estas deidades decidía visitar a sus seguidores, acudía a las sesiones en forma de cóndor o de halcón. Hoy se hace en habitaciones cerradas o en algún lugar apartado, cubierto por una manta o frazada que aislaba al *laiqa* de los espectadores que escuchaban el diálogo del Apu, Jirca o Wamani con su servidor. En ocasiones, a través de él (a veces directamente), podían hacerle preguntas⁴⁴.

44 Luis Millones, "Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho," *Histórica*, Vol. VIII no. 1, Departamento de Humanidades, PUCP (Lima: Departamento de Humanidades, PUCP, 1984) 131-150.

Conclusiones

A lo largo de las páginas precedentes se ha mostrado la persistencia y creación de dos formas de culto que no pertenecían a lo que conocemos como religión oficial del Tawantinsuyu. Lo que nos dice la arqueología, las crónicas españolas y lo que podemos inferir de los estudios etnográficos, apuntan a la existencia de una estructura formal del estado incaico, en la que el culto establecía la forma correcta de dirigirse a las divinidades generales, entendiendo que la nobleza residente en el Cusco tenía la calidad de ser superior y que el Inca era un ser divino.

Esta comunicación con los dioses mayores estaba reglamentada y se hacía obligatoria a todos los súbditos, cuyo mandato les llegaba a través del sistema administrativo desde los curacas locales hasta los jefes de cien, mil o diez mil familias, cuyo nombramiento y sostén de autoridad era vigilado por funcionarios del imperio.

La presencia del estado incaico en el desarrollo de la agricultura (control del agua, construcción de canales, canalización de ríos, construcción de andenes, etc.), de las actividades pastoriles (crianza y cruce de camélidos, selección de animales de caza, etc.) y la red de caminos para conectar los centros de poder regional (Huánuco Pampa, Vilcashuaman, etc.) con la capital cusqueña, hacían visible las ventajas de parte del imperio, con un pueblo o región codiciada, sin la urgencia de una demostración de poder militar.

Nos interesa resaltar que cualquiera de estos desarrollos en beneficio de la comunidad, tuvieron ceremoniales que ligaban su éxito a la capacidad incaica de mediar entre los seres humanos y las divinidades cuya representación era visible en la capital incaica y en los centros de poder en los que se había delegado esta capacidad de ser intermediarios. Esta extensión de las divinidades principales, en lo que podríamos llamar “provincias” del Cusco, hacían visibles dioses como el Sol (Inti), Wiraqocha o Illapa, no solo en imágenes, los encargados de la autoridad en sus regiones, repetían en fechas precisas las ceremonias que se realizaban en el Cusco, confirmando de esa manera el poder de los Incas.

Pero el Tawantinsuyu no solo compartía celebraciones gozosas, las calamidades naturales: erupciones volcánicas, sequías, derrumbes, terremotos o desgracias comparables eran motivo de convocatorias que hacía el Cusco para realizar ceremonias generales conocidas con el nombre de capacocha (Qapaq Uchu) en todo su territorio para aplacar la furia de los dioses. En este rubro se incluía la enfermedad o muerte del Inca y el saludo

al nuevo monarca, al que se auguraba una gestión exitosa y el ingreso del monarca fallecido a una norma forma de vida en calidad de mallki o momia, bajo el cuidado de los miembros inmediatos de su familia, que en adelante serían los usuarios de los bienes adquiridos bajo su gobierno. El nuevo Inca, con todos sus poderes (militares, políticos y religiosos) estaba en condiciones de adquirir nuevos territorios y súbditos, que más tarde sería el legado que acompañaría a su mallki.

Líneas atrás dijimos que los Incas, no necesariamente usaron el argumento de las armas. Con frecuencia, especialmente en la costa norte, la demostración de sus ventajas como estado capaz de mejorar la vida de sus miembros, resultaba en alianzas provechosas para los nuevos súbditos y de futura mano de obra o nuevos productos para el imperio. En situaciones como éstas, los nuevos dioses o rituales con los que tropezaba el avance incaico no se convirtieron en rivales de las divinidades cusqueñas.

Más aún, al dios recién adquirido se le llevaba al Cusco y en el Coricancha se le daba un espacio privilegiado para ser reverenciado por sus propios creyentes, cuando visitaban la capital. En cierta forma era un rehén del estado, pero también sucedía lo mismo con los hijos de los líderes de los pueblos recién conquistados (por las armas o por propia decisión). Ese fue el camino que siguió el joven rey de Chimú, que aprendió el quechua y fue educado como noble cusqueño.

Esta fórmula de adopción bajo la férula de los dioses incaicos no siempre tuvo el carácter de sumisión o situación de rehén. En algunos casos, controlada la población por el sistema de mitimaes, es decir, por traslado e implantación de pobladores ya convertidos al sistema incaico, o bien por el traslado de la gente recién conquistada a zonas controladas por los Incas, la importancia de los nuevos dioses se desvanecía. O, por el contrario, la divinidad local ganaba el aprecio de los conquistadores incaicos y mantenía su prestigio en esa región.

Recuérdese, sin embargo, que este artículo centra su interés a mediados del siglo XVI, momento histórico en el que las situaciones descritas han entrado en proceso de cambio en los lugares que nos sirven de ejemplo: Huamachuco y Huamanga. Repitiendo la situación de Pachacamac, la antigua provincia incaica de Huamachuco había recibido la capacidad de convertirse en un oráculo, que era consultado por los muchos pobladores que cruzan la región por su ubicación geográfica.

Si damos crédito a las crónicas españolas, el dios de la región, Catequil, fue consultado por los Incas Tupac Yupanqui y Huayna Cápac, recibiendo buenos augurios para sus campañas de conquista. Hacia el final del imperio, el Inca Huáscar también recurrió a Catequil para conocer su futuro, su Watuq (agorero, sacerdote encargado del templo) le aseguró el triunfo. Desgraciadamente para el Cusco, esta vez fracasó en la predicción y Catequil y sus servidores debieron enfrentar a Atahualpa, que también lo interrogó acerca de las batallas por el Cusco. Como lo explicamos páginas atrás. El nuevo Inca derribó el templo, hizo pedazos las imágenes de los muchos dioses que poblaban el santuario, salvo una gruesa serpiente con cabeza de venado, que huyó por los aires antes de caer en las manos de los cusqueños, así los contaron los huamachuquinos a los predicadores españoles. Cuando llegaron los sacerdotes agustinos en 1551, el edificio oracular estaba destruido y los restos de la estatua de Catequil habían sido escondido en una cueva que finalmente fue descubierta por los misioneros, que para evitar que las “supersticiones” se mantuvieran, demolieron la cabeza del dios y las otras partes de la estatua y restos de otros “ídolos” y los arrojaron probablemente al río Grande que nace en la laguna Negra, para anular cualquier intento de recuperación.

El final de esta idolatría debió ser un anuncio para el clero que predicaba en el Perú, como lo explicamos páginas atrás, una anciana tuvo una revelación en sus sueños. Catequil le ordenó que explique a sus seguidores que todas las piedras del campo eran sus hijos y que siguieran reverenciando su existencia a través de ellas. Los dioses andinos son eternos como piedra y montañas.

Si nos trasladamos a Huamanga (hoy capital de la región Ayacucho) debemos recordar que Vilcashuaman era uno de los centros regionales del Imperio incaico de muy difícil catequización por el movimiento mesiánico del Taki Onqoy. Hemos analizado las respuestas de los testigos españoles frente a las proclamas de los danzantes que bailaban hasta el agotamiento, eso nos lleva a reflexionar sobre el nombre de la “idolatría” *Takiy* significa cantar; *tusuy* es la voz quechua que se traduce como bailar, pero en el diccionario de González Holguín⁴⁵ publicado en 1608, entre las varias traducciones que ofrece, también podemos encontrar “cantar bailando” que quizá sería la mejor interpretación para la época. *Onqoy* antes como ahora equivale a “enfermedad”.

45 González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quichua o del Inca*, 338.

La otra palabra con que denominaban el baile de los conversos es *ayra*, que también alude a la danza y al movimiento, como ha sido explicado por Ladislao Landa (comunicación personal). En todo caso, luego del enloquecido frenesí, los exhaustos creyentes eran puestos en reposo por sus acompañantes más experimentados, se les consideraba haber pasado la prueba de iniciación, y podían predicar el credo de Joan Chocne.

Lo que resulta evidente de su prédica es el castigo a los extranjeros que habían desaparecido el universo conocido, pero su *mita* (turno) de destrucción había concluido y también para quienes, siendo indígenas, los habían seguido. El futuro que anunciaban era el triunfo de las montañas y santuarios de origen pre-incaico, lideradas por el dios costeño Pachacamac y por el dios de las alturas, el lago Titicaca. No solamente ellos, alrededor de sesenta o setenta santuarios, montañas, lagos y manantiales regresaban a reconstruir el mundo.

Es interesante reflexionar sobre estas dos "idolatrías". Es obvio que el culto a las montañas sigue vigente en las poblaciones de origen indígena. No en vano toda comunidad tiene como patrono (protector, benefactor, etc.) a la elevación generalmente cercana, que recibe el homenaje de la comunidad y se le respeta, lleve o no el nombre de un santo cristiano. En las alturas de la cordillera es considerado además como el dueño de los animales, cuyas "almas" (ánimas o sombras) pueblan el interior de los cerros.

Una consideración diferente, pero igualmente importante se repite con respecto a las piedras, especialmente a las que son de tamaño aproximado o mayor a la de una persona, se les llama *wankas* y se considera que tienen una forma de vida, como la humana, a la que pueden llegar en determinadas circunstancias, pero en todo momento son seres que conviene entregar alguna forma de tributo: hojas de coca, chicha, flores o algo de la comida que se lleva para el camino: maíz o un bocado de la chicha o licor que es parte del fiambre. No hay que despreciar las piedras de color o forma notable, no en vano Catequil las convirtió en sus hijos para hacer perdurable su existencia.

Tampoco el mesianismo andino ha desaparecido, el Taki Onqoy del siglo XVI, y el *Inkarrí* que se hizo visible en el siglo XX, y que reaparece en muchas partes del país, comparten esa actitud mesiánica que sostiene la esperanza de un mundo mejor, en medio del total desencuentro de las varias sociedades que componen el territorio peruano.

Aún hoy, siguen vigentes los danzantes de tijeras, peculiar y extenso conjunto de artistas que bailan patrocinados por seres que habitan los ma-

nantiales y que “enseñan” a sonar a sus instrumentos. No en vano proclaman que son descendientes de quienes bailaban el Taki Onqoy. De alguna forma, difícil de explicar, este país ha resucitado a sus viejas idolatrías.

Bibliografía

- Acosta De, José. *De Procuranda indorum salute*. Madrid: Ediciones España Misionera, 1952.
- Albornoz De, Cristóbal. Instrucción para destruir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. Pierre Duviols (editor), *Journal de la société des Américanistes*. Tomo LVI-I. Paris: Musée de l’homme, 1967.
- Álvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversiones de los indios del Perú, Memorial a Felipe II*, Polifemo, Madrid, 1998.
- Arriaga De, Pablo José. *Extirpación de la idolatría del Perú, crónicas peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX. Madrid: Ediciones Atlas, 1968.
- Ávila De, Francisco. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. (Edición de Gerald Taylor, Estudio biográfico de Antonio Acosta). Lima: IEP/IFEA, 1987.
- Betanzos De, Juan. *Suma y narración de los Incas*, Madrid: Ediciones Atlas, 1987.
- Calancha De La, Antonio. *Crónica Moralizadora*, Lima: Ignacio Prado Pastor (editor), 1976.
- Castro, Lucila. (edición, estudios preliminares y notas), *Relación de la religión y ritos del Perú hecho por los padres agustinos*, Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Covarrubias, Sebastián. *Tesoro de las lengua castellana o española*, Edición preparada por Martín de Riquer. Barcelona: S.A. Horta, I.E., 1993.
- Deeds E., Eric. Crónica agustina de Huamachuco 1560. Transcripción, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el Norte del Perú 1560*. Alzagara, 147-229. México: Alzagara, C.A.M.E.I., 1992.
- De La Vega, Garcilaso. *El Inca, Comentarios Reales*. México: SEP/UNAM, 1982.
- Duviols, Pierre. “Un inedit de Cristóbal de Albornoz; La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas,” *Journal de la Société des Américanistes*, Tome LVI-I, Paris, 1967.

- Espinoza, Waldemar. "Los señoríos étnicos del valle de Condebamaba y provincia de Cajabamba: Historia de las *huarancas*, de *lucho* y *Mitmas*, siglo XV-XX," *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú* 3. pp. 5-371, 1974.
- Fray San Pedro De, Juan. *La persecución del demonio, Crónica de los primeros agustinos del Norte del Perú*. México: Alzagara, C.A.M.E.I., 1992.
- González Holgín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado qquichua o del Inca*. Lima: Universidad de San Marcos, 2007.
- Lira, Jorge y Mejía, H, Mario. *Diccionario quechua- castellano, castellano quechua*, Lima: Universidad Ricardo Palma, 2008.
- López, A, Alfredo y Millones, Luis. *Los mitos y sus tiempos, creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México: editorial ERA, 2015.
- Millones, Luis. Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho. *Histórica*, Vol. VIII N° 1. 131-150. Departamento de Humanidades, PUCP, Lima: Departamento de Humanidades, PUCP, 1984.
- Millones, Luis. "Relación de las cosas que yo alcanzo," *La persecución del Demonio, Crónicas de los primeros agustinos en el norte del Perú, (1560)*. México: Algazara, C.A.M.E.I., 1992, 103-147
- Millones, Luis. *Taki Onkoy, de la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.
- Millones, Luis. *Después de la muerte*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú, 2010.
- Morote, B, Efraín. *Aldeas Sumergidas*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1988.
- Molina De, Cristóbal. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, edición crítica de Paloma Jiménez del Campo. Madrid: Iberoamericana, 2010.
- Pérez, B, Juan. *Ritual formulario e instrucción de curas, para administrar a los naturales de este reino*. Lima: Gerónimo de Contreras Impresor, 1984.
- Pérez, V, Ana María. *La luz del caballero de las flores blancas. Conversaciones con el maestro Marco Mosquera Huatay*. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana, 2009.
- Pettazzoni, Raffaele. "La confesione dei peccati nella anticha religione americane," *Atti del XXII Congresso Internacio-nales degli Americansiti*, Roma, Vol. II Stabilimento Tipográfico Ricardo De Sanctis, 9, 1928.
- Pettazzoni, Raffaele. *La confessione dei peccati*, Parte I. Bologna: Zanichelli editore, 1929.

Stiglich, Germán. *Diccionario Geográfico del Perú. Segunda y última parte*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1922.

Topic, R, John y Topic, Theresa. *En la tierra del Oráculo de Catequil: Arqueología de Huamachuco antiguo, Lima, PUCP, Trente University, Institute of Andean Research*, 2020.

Villar, Pedro. "Folklore de la Provincia de Canta (en el Departamento de Lima)," *Revista del Museo Nacional*, Tomo II, N° 2. Lima: Museo de la Cultura Peruana, 1933, 161-179.

El enemigo que nunca nos abandona: condena y castigo de la lujuria, la sodomía y otros pecados carnales en textos e imágenes del siglo XVI

The enemy that never abandons us: condemnation
and punishment of lust, sodomy, and other carnal
sins in texts and images from the 16th century

Dr. José Luis Pérez Flores

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Resumen

Este trabajo tiene como propósito correlacionar textos e imágenes del siglo XVI novohispano, cuyo eje temático es la férrea condena a las actividades conceptualizadas como pecados carnales. Para ello, analizaré el concepto de pecado, desde la óptica de los textos del siglo XVI, tales como doctrinas y catecismos, fuentes documentales estrechamente relacionadas con las imágenes del arte indígena cristiano en las que abundan representaciones visuales condenando a los pecados de la carne, principalmente a la lujuria y la sodomía, actividades que eran castigadas con el destino final más terrible: los tormentos del infierno. Discutiré la importancia que la iglesia daba al cuerpo como fuente de pecado, analizaré por qué era considerado el más terrible de los enemigos del cristiano, incluso por encima del Diablo.

Palabras clave: pecado; infierno; lujuria; castigo; pintura mural novohispana; iconografía siglo XVI.

Abstract

The purpose of this work is to correlate texts and images from the 16th-century New Spanish, whose thematic axis is the stern condemnation of activities con-

ceptualized as carnal sins. To achieve this, I will analyze the concept of sin from the perspective of 16th-century texts, such as doctrines and catechisms, along with documentary sources closely related to images of indigenous Christian art in which there are abundant visual representations condemning the sins of the flesh, mainly lust and sodomy, activities that were punished with the most dreadful fate: the torments of hell. I will discuss the importance the church placed on the body as a source of sin and explore why it was considered the most terrible enemy of the Christian, even above the Devil.

Keywords: sin; hell; lust; punishment; New Spanish mural painting; 16th century iconography.

Introducción

Pecado y castigo son categorías correlativas en el pensamiento cristiano, no obstante, solemos separarlos, lo cual no siempre es afortunado para el conocimiento de estos procesos. El pecado implica, necesariamente, castigo, puede ser en esta vida o en la otra. Indudablemente la noción del ciclo básico pecado-culpa-castigo ha formado parte de los procesos de control de comportamiento, sus bases parten de los sistemas normativos históricos, que deben acotarse, pues dentro del mismo cristianismo hay diversidad en cuanto a la manera de concebir qué es el pecado y cómo ha de castigarse, así como los énfasis en pecados específicos.

Tradicionalmente el pecado ha sido entendido como la desobediencia a las leyes de Dios. Según Jorge Aurelio Díaz desde el concilio de Trento hasta el Concilio Vaticano Segundo, la noción del pecado está resumida en el *Catecismo de la Doctrina Cristiana* del Padre Jesuita Gaspar Astete, para quien el pecado implica la palabra, el pensamiento, la obra y el deseo contrario a la Ley de Dios y a la humana con conciencia plena.¹ Durante la Edad Media la noción del pecado llegó a tal grado, que Ana Isabel Carrasco Manchado asegura que existió una “cultura del pecado” puesto que el pecado forma parte de un complejo entramado de conceptos como la culpa, el arrepentimiento, el infierno, el castigo, el vicio, la virtud y prácticas litúrgicas como la confe-

1 Gaspar Astete citado por Jorge Aurelio Díaz, “Pecado y autonomía,” *Praxis Filosófica*, núm. 45: 264. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i45.6061>

sión, la penitencia, oraciones, entre otros.², lo anterior está estrechamente correlacionado con la iconografía del Románico y el Gótico. El concepto de pecado estuvo integrado en los entramados del poder, puesto que el ideal de pecado forma parte de las formas culturales del control de la conducta a un nivel exterior e interior, puesto que incluye los pensamientos, deseos y los afectos.

Para el caso de las sociedades indígenas novohispanas del siglo XVI, el estudio del pecado y su castigo tiene una problemática particular, debido a la evangelización reciente e imperfecta, en la que ocurrieron procesos de mestizaje cultural (y biológico, pero este tema escapa a los fines del presente trabajo) que desembocaron en la indianización del cristianismo y en la cristianización de los nativos, en formas más complejas de lo que se había venido aceptado durante décadas y que gracias a los trabajos de investigadores como Isabel Estrada, Louis Burkhart, Serge Gruzinski, Pablo Escalante Gonzalbo, Berenice Alcántara, entre otros³, se han abordado desde perspectivas que permiten entender que los nativos no aceptaron de manera pasiva el mensaje cristiano, ni que el proceso haya sido unidireccional. Además, en

- 2 Ana Isabel Carrasco, "Sentido del pecado y clasificación de los vicios". En Esther López (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012), 52.
- 3 El lector interesado puede remitirse a obras como Elena Isabel Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*. (México: UNAM/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011); Louise Burkhart, *The slippery earth: nahua-christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*. (EE. UU: Arizona, The University Of Arizona Press, 1989); Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*. (Barcelona: Paidós, 2000,) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de la occidentalización entre los indios de la Nueva España." En Sergio Ortega Et. Al. *Del Dicho al Hecho...Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989), 31-41; Pablo Escalante, "Humanismo y arte cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las elites nahuas en el siglo XVI." En Pablo Escalante coord. *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*. (Cuernavaca: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2009), 9-27; *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2010); Berenice Alcántara, "Fragmentos de una evangelización negada. Un «ejemplo» en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlíhuetzia." *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (1998), núm. 73: 69-85; "Evangelización y traducción. La vida de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina" *Estudios de Cultura Náhuatl* núm. 46, (2013): 89-158; "Ventanas al tormento. Los *exempla* medievales en el arte para la evangelización." En Erik Velázquez García, ed. *Estética del mal: conceptos y representaciones. XXXII Coloquio Internacional de Historia del Arte*. (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas,) 2013, 521-537, "La «mala nueva». La llegada del cristianismo en sermones en lengua náhuatl de la primera mitad del siglo XVI." *Iberoamericana*, XIX, núm. 71, (2019): 77-98.

el plano visual, también las imágenes producidas por los indígenas cristianos del siglo XVI se han convertido en un objeto de estudio complejo, en donde ya no es suficiente afirmar que fueron elaboradas “para evangelizar”, afirmación simplificadora que empobrece los discursos subyacentes del arte indígena bajo dominio español. Podrían considerarse que los catecismos testerianos y las sargas con las que los frailes intentaban explicar visualmente los rudimentos del cristianismo a los nativos, fueron auténticas imágenes de evangelización durante los primeros posteriores a la caída de Tenochtitlan, pero no así la gran mayoría de la pintura mural conventual.

Los programas iconográficos que decoran los paramentos de los conjuntos conventuales fueron elaborados en fechas posteriores a la segunda mitad del siglo XVI, en la mayoría de los casos ya habían pasado cerca de cinco décadas después de que iniciara la evangelización formal con los primeros doce frailes franciscanos, cuya labor evangelizadora fue reforzada cuando llegaron los dominicos y agustinos⁴. Las imágenes de los conjuntos conventuales y de capillas como Xoxoteco conjugan varias intenciones y poseen niveles de lectura que posibilitan interpretaciones muy distintas de acuerdo con la mirada cultural de frailes e indígenas.

Varios programas escatológicos fueron pintados en los muros conventuales lo que nos da testimonio de la importancia de esta temática para los frailes novohispanos, algunos han perdurado hasta nuestros días, como son los casos de Acolman, Actopan, Cuitzeo, la actual catedral de Tlaxcala y la Capilla de visita de Xoxoteco.⁵ La pintura mural escatológica de estos lugares suele presentar, con variantes, el juicio final y los tormentos del infierno. En el caso de la capilla abierta de Actopan, la portería de Cuitzeo y la capilla de Xoxoteco se presentan un despliegue de demonios y escenas de castigos asociadas con pecados del mundo indígena, en los cuales están figurados de manera enfática los castigos de los comportamientos sexuales valorados como pecados. A continuación, mostraré que existe un fondo conceptual común en catecismos, doctrinas y confesionarios con las escenas de castigo infernal, así como con otras imágenes del arte indígena cristiano del siglo XVI.

4 Los franciscanos llegaron a los territorios que se convertirían en la Nueva España en 1524, los dominicos en 1526 y los agustinos en 1533.

5 La pintura mural de estos establecimientos religiosos está considerada del siglo XVI, aunque no se disponen de fechas exactas.

La importancia del Diablo

Mucho se ha escrito sobre los procesos de evangelización⁶, en épocas recientes autores como Berenice Alcántara ha insistido, con acierto, que el proceso de evangelización no se trató de un simple trasplante del cristianismo a las tierras del Nuevo Mundo. Fue un proceso complejo para adaptar los elementos doctrinales, rituales e incluso generar la cultura material necesaria a las condiciones de las sociedades indígenas. En algunos casos existían elementos comunes que pudieron ser aprovechados en un proceso de adecuación, pero en otros casos fue necesario partir desde cero, pero bajo condiciones culturales que implicaban varios grados de transformación de las creencias. Uno de los mejores ejemplos lo constituye el concepto del mal y la figura del Diablo.

Las sociedades mesoamericanas carecían de un concepto del mal, por consiguiente, tampoco tenían una figura equivalente al Diablo de los cristianos. Los conquistadores en su afán de implantar el cristianismo en los territorios que iban ganando para la corona española, trajeron el Diablo al continente americano, pero no sólo eso, sino que pronto se dieron a la tarea de demonizar a los dioses prehispánicos para así poder implantar el culto único al Dios Cristiano, irónicamente, la evangelización requirió del Diablo para catequizar a los nativos. Paradójicamente la introducción del Diablo fue mediante la demonización de los dioses prehispánicos.

La evangelización sistemática inició con la llegada de los doce frailes franciscanos, quienes venían al mando de Fray Martín de Valencia. Presuntamente, una de sus primeras acciones fue organizar un coloquio que reunió a los sabios indígenas para debatir con ellos los conceptos básicos del cristianismo, así como para mostrarles que ellos y sus antepasados vivieron engañados por el maligno, al grado de que los dioses a los que adoraban no eran dioses verdaderos, sino ángeles caídos, demonios que los mantenían bajo creencias aberrantes, para así para alejarlos de la salvación.

6 Véase al respecto los textos de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1994); Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*. (México: Tusquets Editores, 2002), Antonio Rubial García, "Las edades doradas de la evangelización franciscana. Entre la creación literaria y la verdad histórica." En José Pascual Buxo y Mario Calderón eds. *Primeras jornadas de literatura mexicana. Maestría en literatura mexicana*. (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998), 19-34.

...de la mano de los que son grandes hacedores de males, /de los que mucho aborrecen a la gente, /de los perversos y malos de corazón, /de los que son nuestros enemigos, los diablos, (aquellos a quienes habéis convertido en dioses)...⁷

Esa explicación requirió desplegar la historia de la caída del Diablo y sus ángeles rebeldes, así como las nociones básicas de la visión de la realidad cristiana, en donde la legitimidad de sus conocimientos descansa en la posesión de la Biblia, hecho que justificaba el por qué los indígenas habían sido engañados, pues ellos no poseían “el libro”. A partir de la posesión de la Biblia, los cristianos argumentan la verdadera identidad de los dioses que veneraban los indígenas.⁸

Para los religiosos españoles del siglo XVI, algunos los ángeles caídos se hicieron pasar, ante los indígenas, como dioses y les impusieron principios erróneos como los sacrificios humanos, situación que cambió con la llegada de los españoles, pues implantaron el cristianismo para guiar a los nativos, quienes, de ignorar las enseñanzas verdaderas, serían aún más culpables que las generaciones anteriores y serían sujetos del castigo divino:

...no habéis sabido dejar /a los malvados /al que engaña a la gente. /Porque nunca habíais escuchado /La reverenciada palabra de Dios, /Ni teníais el libro divino, /la palabra divina. /Nunca vino a llegar a vosotros/ Su reverenciado aliento, palabra, /del dueño del cielo, dueño /de la tierra. /Y desde entonces estáis ciegos /estáis sordos, /como en el tiempo de la oscuridad, /en lugar tenebroso vivíais. /Por esto no son muy grandes vuestras culpas. /Pero/ ahora, si no/ queréis escuchar, /el reverenciado aliento, la palabra de Dios/(él es en /verdad quien a vosotros la entrega) /Mucho es lo que peligraréis. /Y Dios que ha comenzado /Vuestra ruina, /la llevará a término, / entonces del todo pereceréis.⁹

Una vez que recibieron en mensaje, junto con la Biblia y el establecimiento de la institución eclesiástica, los indígenas estaban obligados a convertirse y a adoptar una forma de vida cristiana, que en mucho chocaba con la antigua forma de vida y sus costumbres carnales, las cuales fueron valoradas y condenadas desde la óptica cristiana.

Es importante resaltar que para los religiosos que se encargaron de la evangelización (se puede extrapolar al cristianismo en general) toda la estruc-

7 Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana: con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Calos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y Española. Los diálogos de 1524*. Edición Facsimilar, introducción, Paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla. (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986), 127.

8 Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, 129.

9 Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, 159, 161.

tura de la realidad está relatada en la Biblia y complementada por la tradición eclesiástica. Las creencias no cristianas se interpretan a la luz de la Biblia, la tradición y los concilios, de tal manera que no existen otros dioses, solamente hay un Dios, todos los demás son demonios. Bajo estos presupuestos no era viable un diálogo entre pares, por lo que el presunto Coloquio de los doce, en caso de haberse realizado, fue más una reunión de adoctrinamiento que de debate o diálogo para encontrar puntos comunes o una verdad superior. La importancia real de este documento radica en que forma parte de una larga lista de disertaciones que tienen como fondo común la demonización de los dioses indígenas, la condena de las tradiciones y saberes tradicionales. En este contexto, demonizar significa anular, una invalidación tajante, radical.¹⁰ La demonización de dioses, creencias y comportamientos tuvo como consecuencia la erradicación de lo que se consideraba demoniaco para implantar las formas de vida cristianas y para evitar que los nativos retomaran los cultos demoniacos y las costumbres impuestas por los falsos dioses, era muy importante que comprendieran quién era el Diablo (“el Enemigo”), y qué es el pecado, así como la forma de librarse definitivamente de los pecados mediante la correcta confesión.

El más terrible de todos los enemigos

El cristianismo católico del siglo XVI consideraba que la naturaleza corporal humana es contraria al alma, pues no sólo le aprisiona, sino que la puede inducir a cometer pecados. Canónicamente el alma humana tiene tres enemigos:

- a) El mundo
- b) El Diablo
- c) La carne.

El enemigo de la carne estaba considerado como el peor de los tres, puesto que los dos primeros son externos y se pueden vencer desde el interior del alma, pero para el caso de los impulsos corporales no los podemos eliminar de nosotros.¹¹ El Diablo se vale del mundo y de la carne para hacer caer a las personas en tentación y así cometan pecados que los lleven a la

¹⁰ Al respecto véase José Luis Pérez Flores, *De Dioses a Demonios. La demonización de los dioses prehispánicos en el arte indígena cristiano*. (México: Bonilla Artigas Editores, 2021).

¹¹ Fray Juan De la Cruz, 1571: 28 bis.

condenación eterna. Los pecados también estaban sujetos a una taxonomía que resultaba de difícil comprensión para los indígenas.

En el *Catecismo en Lengua Mexicana y Española* del fraile agustino Juan de la Anunciación (1577), a propósito del sexto mandamiento (No fornicarás ni adulterarás), nos dice "En este mandamiento es prohibido al cristiano todo género de torpeza carnal." (251 bis) luego detalla en qué consiste fornicar: así se nombran los encuentros carnales entre dos personas solteras, el adulterio cuando una persona está casada, cuando existen ciertos grados de parentesco ocurre el incesto, el estupro consiste en robar la virginidad a una doncella, cuando alguien con votos de castidad los rompe ocurre un sacrilegio y desacato. Esos son algunos pecados de la carne, pero existen otros más, por lo que cuando un cristiano se confiesa debe mencionar el número de veces que cometió pecado carnal de entre los antes mencionados "o otra cualquiera suciedad o torpeza de la carne: que todo lo prohíbe y veda este mandamiento."¹²

Fray Juan de la Anunciación clasifica la fornicación en fornicación simple, adulterio, incesto, estupro, sacrilegio (ayuntamiento con alguien consagrado), deja abierta la posibilidad de más actos de lujuria, pues indica que el penitente debe declarar la calidad del pecado y el número de veces que cometió la falta, además de "otra cualquiera suciedad o torpeza de la carne: que todo lo prohíbe y veda este mandamiento."¹³ Sobre el noveno mandamiento, fray Juan de la Anunciación asegura que mientras se tenga el deseo, aunque no se haya realizado obra alguna, se comete pecado de lujuria.¹⁴

Fray Juan Bautista elaboró un confesionario (1599) que tenía por objetivo guiar a los religiosos que impartían este sacramento entre los naturales, en él ofrece preguntas específicas para indagar en las conciencias y tener en claro los pecados en los que habían incurrido. Dedicó un espacio considerable a las faltas relacionadas con el sexto mandamiento, cuestiona si el confesante ha tenido contacto sexual con alguna mujer casada, soltera o parienta,¹⁵ si ha practicado el pecado solitario o la sodomía: "¿Por ventura contigo mismo hiciste alguna cosa torpe y sucia o con otro hombre?",¹⁶ si ha cometido estupro; reitera las preguntas reformulándolas de manera dife-

12 Fray Juan de la Anunciación, *Catecismo en Lengua Mexicana y Española*. México, 1577. Copia de la Benson Latin American Collection, pp. 252-252 bis.

13 Fray Juan de la Anunciación, *Catecismo en Lengua Mexicana y Española*, pp. 252, 252 bis.

14 Fray Juan de la Anunciación, *Catecismo en Lengua Mexicana y Española*, 253 bis.

15 Fray Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. México Tlatelolco, 1599. Copia de la Benson Latin American Collection, 48 bis.

16 Fray Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, 49.

rente, pues insiste en el pecado solitario “¿Por ventura de has palpado con deleitación?”,¹⁷ las preguntas también se dirigen a los sueños, a los deseos, a las palabras, al sexo no reproductivo entre hombre y mujer “¿Cuándo llegas a tu mujer, guardaste el orden natural de las cosas o por detrás; o por ventura tuviste aquel acto otros modos deshonestos indignos de nombrar aquí?”,¹⁸ también había interés en saber si había ocurrido algún encuentro íntimo durante la menstruación de la mujer.

Llama la atención la importancia que le otorgan a la lujuria en general y a la sodomía en particular, entendida esta como la homosexualidad masculina, pero también pareciera que engloba a la femenina, misma que buscaba ser detectada mediante las preguntas que hace el confesor al confesante, por pecado nefando se entiende la penetración anal, específicamente hombre-hombre, aunque también pueden involucrarse mujeres en varias combinaciones. ¿Esta obsesión por la sodomía y el pecado nefando también encontró su correlato en la pintura mural conventual del siglo XVI? Desde mi perspectiva, existen varios ejemplos, no obstante, han permanecido invisibilizados debido a las visiones moralistas sobre este tipo de temas en las artes en general.

Las imágenes de los pecados carnales

Las creencias cristianas que los frailes decidieron inculcar a los nativos debieron adaptarse a la cultura e idiomas de estos; a su vez, los nuevos productos conceptuales fueron trasladados a imágenes, pero este soporte también pasó por un proceso de adaptación en cuanto lenguaje de formas plásticas. En primer lugar, los frailes emplearon a la mano de obra indígena para la labor de pintar los muros conventuales, aprovecharon las destrezas nativas con varios fines: económicamente resultaba conveniente valerse de la mano de obra local, además el hecho de que los nuevos cristianos fueran quienes pintaran las imágenes sagradas, representaría un triunfo de la conversión; en varios lugares, al parecer, los responsables de los programas iconográficos impulsaron a los indígenas a que utilizaran algunos de los recursos visuales de sus tradiciones, si bien también pudiera ocurrir que algunos de esos elementos no fueron identificados por los religiosos y los dejaron pasar.

El peligro, desde el punto de vista cristiano, es que pudieran colarse elementos no cristianos y de esta manera dar lugar a la idolatría. Pero en

17 Fray Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, 49.

18 Fray Juan Bautista. *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, 50.

realidad la estrategia de las autoridades era lo contrario: usar los lenguajes visuales autóctonos al servicio del cristianismo para la erradicación del culto a los demonios (los antiguos dioses prehispánicos). Así que ocurrió algo semejante con la doctrina cristiana: hubo que hacer adaptaciones y concesiones a las formas culturales de los nativos. Las imágenes conceptualmente debían ajustarse a los marcos del cristianismo indianizado, pero también utilizaba nuevos lenguajes formales que surgieron de la conjugación del arte cristiano con el de los nativos.

En los paramentos de varios conjuntos conventuales se encuentran escenas relacionadas con los pecados de la carne, así como sus correspondientes castigos. En el convento dominico de Tetela del Volcán, en uno de los muros del salón del claustro alto (figura 01), se encuentra una narración visual que se conoce como *el milagro del rosario*, allí vemos del lado izquierdo una escena de confesión, mientras que por la derecha se relata la muerte de un noble indígena, la visión que éste tuvo del infierno, cómo los demonios mantenían engañados a los indígenas, así como el feliz desenlace en el que gracias a la intercesión de la Virgen del Rosario, fue posible que el muerto resucitara, se confesara y lograra la salvación eterna.¹⁹



Fig. 1. Escenas de confesión y el *milagro del Rosario*. Pintura mural en el salón en el lado oriental en el piso alto del convento de Tetela del Volcán, estado de Morelos, México, siglo XVI. Fotografía de Alejandro Carmona Moreno tomada el 6 de julio de 2019. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México.

La escena de la confesión del indígena cobra gran importancia debido a la exaltación que hacían los frailes del correcto cumplimiento de este sacramento. Canónicamente, la adecuada confesión de los pecados ayuda a la reconciliación con Dios, es decir, a que se anule su efecto nocivo y evita la condenación eterna. El problema señalado por Gruzinsky es que los indígenas no entendían el sentido cristiano del pecado, sus clasificaciones en mortales,

19 Carlos Martínez Marín, *Tetela del Volcán. Su historia y su convento*. (México: Universidad Nacional Autónoma de México), 103-105.

veniales, capitales, etc.²⁰ Situación que generaba confusiones culturales que a los ojos de los religiosos eran atribuibles a la falta de raciocinio y de fe por parte de los nativos. Una de las estrategias para impulsar la confesión indígena en los parámetros aceptables, fue resaltar el poder de este sacramento, tanto en los textos escritos, como en las imágenes.

En la Figura 02 muestro la escena de la confesión asociada con el *milagro del rosario*. La comparo con un grabado que decora el *Confesionario de Molina*, el parecido es notable. No me atrevo a afirmar que el grabado dio origen a la escena de Tetela del Volcán, pero al menos estamos ante una composición muy parecida y que formó de una cultura visual del siglo XVI. La imagen tiene una visión basada en la lucha de lo celestial contra lo demoníaco. El demonio allí trata de evitar que el penitente confiese sus pecados, pues de esa manera podrá apoderarse de su alma.



Fig. 2. Escena de confesión. 2A. Versión de la confesión de un indígena, pintura mural en salón en el lado oriental en el piso alto del convento de Tetela del Volcán, estado de Morelos, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 6 de julio de 2019. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México. 2B Escena de confesión tomada del *Confesionario Mayor de Molina*, reprografía del grabado.

Una mala confesión podría tener efectos funestos para el penitente que ocultara sus pecados de manera fortuita o intencionada. Fray Juan Bautista, presenta un relato moralizante (un *exempla*) en el que narra lo sucedido por una mujer que fue al infierno por no confesar un pecado sexual, escribió el mismo relato en español y náhuatl. Berenice Alcántara analizó el texto en náhuatl, muestra las diferencias con el texto en castellano y los

20 Serge Gruzinski, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de la occidentalización entre los indios de la Nueva España." En Sergio Ortega Et. Al. *Del Dicho al Hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989).

procesos de indianización del cristianismo. Recientemente Pérez Flores correlacionó el relato de Fray Juan Bautista con una imagen de la bóveda del coro de la iglesia de San Miguel Arcángel (figura 03), en el Estado de Hidalgo, México.²¹ El personaje principal es una mujer que está siendo castigada por dos serpientes que le muerden los senos, imagen que puede confundirse con el tema de las serpientes mamadoras, pero por medio de un análisis del sendero iconográfico, el autor mostró que existen imágenes de este tema desde el románico y que por lo menos llegan hasta el siglo XVI. Los textos novohispanos y la imagen de Ixmiquilpan tienen como propósito resaltar la importancia de la confesión y el castigo de la lujuria.

El Confessionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores de fray Ioan Baptista (Juan Bautista), presenta un relato moralizante, a manera de *exemplum*, narra la historia de una mujer que murió luego de una mala confesión y fue castigada por su lujuria declarada al confesor:

[36] Las negras serpientes tecuhtlacoauhqui, que afligen a la gente, rodean y ciñen mi cuello [26v] ellas mucho me estrujan con dolor, ellas mucho me oprimen y me muerden los senos, me despedazan los senos y me pellizcan los senos, me chupan los senos; con ello con castigada, con ello mucho soy hecha padecer, por causa de mucho quise, mucho me di al oficio, no hubo vergüenza, no hubo pena ante los no buenos, los no rectos tocamientos y mis abrazamientos; también mucho alegré suciamente a la gente cuando me cogían los senos, me agarraban los senos mis perversos amigos, mis compañeros de pecado. (Traducción del náhuatl por Alcántara Rojas).²²



Fig. 3. Plemento de la bóveda del coro, pintura mural en la iglesia de Ixmiquilpan, estado de Hidalgo, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 21 de marzo de 2014. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México.

- 21 José Luis Pérez Flores, "Apropiación indígena de una imagen de castigo infernal en el convento de Ixmiquilpan (Hidalgo, México). *Historelo. Revista de Historia Regional y Local* 12 núm 24 (2020). <https://doi.org/10.15446/historelo.v12n24.80611>
- 22 Berenice Alcántara, "El Dragón y la Mazacóatl. Criaturas del infierno en un Exemplum en Náhuatl de fray Ioan Baptista." *Estudios de Cultura Náhuatl* núm. 36 (2005): 415.

En las imágenes de Tetela del Volcán, se reitera la importancia y el poder de la confesión, la intercesión de la Virgen del Rosario, la visión del infierno y los demonios engañando a los indígenas para arrastrarlos al pecado y la condenación eterna. En parte inferior derecha de la figura 4 está representado el Leviatán, las fauces monstruosas que devoran a los condenados, allí apreciamos a las almas, los demonios y el humo del averno. Hacia la izquierda un demonio oscuro y peludo sostiene un lazo que está atado al pie de un noble indígena con los ojos atados, quizá para referirse a que los indígenas estaban engañados por los falsos dioses, y éstos los controlaban mediante el pecado. Avanzando hacia la izquierda, otro demonio está muy cercano a una mujer indígena, quién a su vez pareciera dialogar con otro hombre nativo, esta relación es muy sugerente, nos recuerda la escena denominada como de “lujuria” de la capilla de Xoxoteco, desafortunadamente la escena está incompleta, pues se ha perdido la pintura de la derecha.



Fig. 4. El milagro del rosario, pintura mural en el salón en el lado oriental en el piso alto del convento de Tetela del Volcán, estado de Morelos, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 6 de julio de 2019. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México.

Arriba de la pareja indígena, está un personaje muy interesante, considero que se trata de la personificación de la lujuria misma. En la figura 5 apreciamos un detalle de este personaje demoniaco. Es una figura de sexo femenino, está desnuda sus senos tienen una presencia notable y en el lugar de vagina apreciamos un rostro demoniaco que exhibe una sonrisa grotesca, en medio de la boca sale una lengua bífida. Dos demonios muerden sus hom-

bros, y aparentemente tiene el peinado típico de las mujeres nahuas, pero en lugar de cornezuos tiene cuernos demoníacos.

También es importante destacar, que con su mano izquierda sostiene un lazo, muy cerca de su vagina demoníaca ¿podría tratarse de representar a la lujuria y el control que los demonios ejercen mediante ese pecado? En la mano derecha lleva una especie de vasija con una forma que semeja la representación estilizada de un corazón, también muy cerca del rostro demoníaco de la entrepierña.



Fig. 5. Detalle del milagro del Rosario, pintura mural en el salón en el lado oriental en el piso alto del convento, estado de Morelos, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 6 de julio de 2019. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México.

En la figura 4, al centro, apreciamos un mesa sobre la cual yace un hombre adulto muerto, de su boca emerge el alma, con aspecto infantil, para simbolizar su pureza, pero como murió sin haberse confesado, un demonio la aprisiona con una cuerda, de allí que este indígena tuvo la visión sobre cómo los demonios controlaban la vida de los nativos, razón por la que los diablos jalen las almas a las fauces del Leviatán (orilla inferior izquierda de la figura) o los sujetan con un lazo, o se encuentran ejerciendo la tentación (como en la pareja de la parte inferior izquierda de la fig. 4). Con base en esos patrones, la imagen que identifiqué como la lujuria (fig. 5) es un personaje demoníaco cuya función es controlar a los indígenas indiciándolos a pecar pues sostiene un lazo con su mano izquierda, lo que se traduce como uno de los principales pecados del mundo indígena, hecho que se constata con el demonio que está tentando a la pareja indígena que se localiza debajo de la lujuria personificada. El esquema compositivo de la pareja y el demonio tentador, recuerda a la manera en la que está representada la tentación de la lujuria

en la capilla abierta de Actopan y en la capilla de Santa María Xoxoteco, en donde personajes demoníacos tientan a hombres y mujeres para que comenten el pecado de la lujuria (ver fig. 10).

En la pintura conventual del siglo XVI novohispano, los ciclos pictóricos más representativos del tema del infierno y sus castigos son los que

fueron pintados en la capilla abierta de Actopan y en la capilla de visita de Santa María Xoxoteco, ambos establecimientos en el estado mexicano de Hidalgo. Aquí fueron pintadas imágenes a las que atribuyo que representan el castigo del pecado nefando. En estos lugares fueron figurados hombres empalados, con importantes variantes, puede distinguirse que una estaca (o varias) atraviesa(n) su cuerpo, acudiendo a los modelos europeos, vemos que una de las escenas del infierno del Campo de Santo de Pisa, un personaje masculino esta empalado, conforme a la imagen, la estaca que atraviesa su cuerpo, pasa por la boca y muy probablemente por el ano (figura 06A).

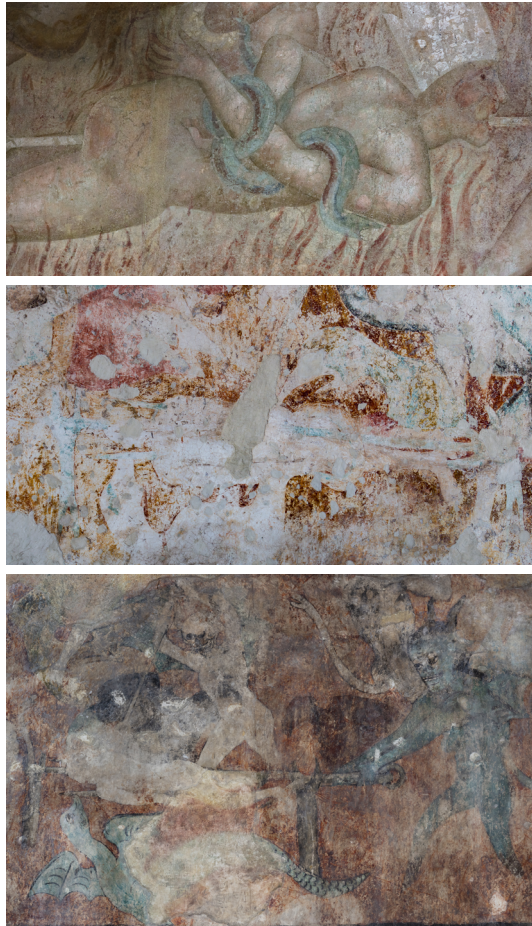


Fig. 6. Representaciones del castigo infernal del pecado nefando. 6A, Personaje empalado, pintura mural del Camposanto de Pisa, Italia, foto tomada el 3 de mayo de 2017, 6B personaje empalado, pintura mural, detalle del muro de la epístola, capilla abierta de Actopan, estado de Hidalgo, México, toma fotográfica del 23 de abril de 2016. 6C, personaje empalado, pintura mural, detalle del muro de la epístola, capilla de visita de Santa María Xoxoteco, estado de Hidalgo, México, siglo XVI. Toma fotográfica del 11 de septiembre de 2019, fotografías del autor. Reproducción de las figuras 6A y 6B autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura- INAH-México.

La observación de la imagen muestra por dónde pasa la estaca, la atribución sobre el pecado al que alude la imagen, se fundamenta en que los castigos están relacionados con los comportamientos a castigar, en este caso la zona atormentada es la boca y el trasero... los lugares por dónde pecan los homosexuales. En la figura 6B mostramos una imagen muy cercana, pero proveniente de la capilla abierta de Actopan, la 6C es de la capilla de Xoxoteco. La valoración moral peyorativa de la homosexualidad, así como la referencia a la penetración anal (pecado nefando) ha empañado la visión de estas escenas, pues han sido vistas como representaciones de castigos infernales análogos a recreaciones culinarias, al grado de llamarlos *brochetas humanas*,²³ metáfora culinaria de larga presencia en la interpretación de estas imágenes, particularmente en cuanto a la afirmación de que pueden aludir al canibalismo, pero esta interpretación carece de sustento, pues no está representado tal pecado, ni se menciona en los catecismos y confesionarios, textos que hemos visto que hacen énfasis en el pecado nefando.

Las representaciones de los pecados de la carne son muy variadas, uno de los recursos, como mostré páginas arriba, es la asociación con las serpientes; como es el caso de la imagen de castigo del pecado de la lujuria en uno de los plementos de la bóveda del coro de la iglesia de Ixmiquilpan. En este sentido nos dice Víctor Manuel Ballesteros "En ocasiones, dentro del simbolismo cristiano la lujuria aparece personificada por una figura femenina con una serpiente que le roe el pecho."²⁴ No obstante, la escena de las serpientes mordiendo los pechos de una mujer pueden confundirse con la leyenda de las serpientes mamadoras.²⁵ La presencia de las serpientes no parece indicar por sí misma la idea de la lujuria, pero sugerentemente en algunos casos agreden al pecador, específicamente a mujeres en los senos y su entrepierna, tal y como sucede en Actopan, en la figura 7 apreciamos una mujer en la que una serpiente se enreda en su cuerpo. Ya Estrada subrayó la asociación de las mujeres envueltas por serpientes con el pecado de la lujuria:

Además, en el registro bajo del muro de la epístola destaca en tres ocasiones la repetición de una figura femenina de tez bronceada, desnuda y parcialmente envuelta por una serpiente; esta mujer, la alegoría de la lujuria y de la envidia en la iconografía medieval, aparece envuelta aquí hirviendo en un caldero.²⁶

23 Arturo Vergara Hernández, *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI. Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*. (Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2008), 161.

24 Víctor Manuel Ballesteros, *La pintura mural del convento de Actopan*. (México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo), 1999, p. 77.

25 José Luis Pérez Flores, "Apropiación indígena de una imagen de castigo infernal", 56-57.

26 Elena Isabel Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles*, 266.



Fig. 7. Mujer atormentada por una serpiente, que pasar por su entrepierna y le muerde uno de los pechos. Pintura mural en el lado de la epístola de la capilla abierta de Actopan, estado de Hidalgo, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 31 de diciembre de 2006. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México.

Otra mujer a la que se refiere Estrada de Gerlero se encuentra detrás de un demonio, pareciera que ella avanza conducida por el ente demoniaco y la serpiente envuelve su pierna izquierda, de allí pasa a enroscarse hacia su torso, aunque en esa sección la escena está muy dañada. Tanto Estrada de Gerlero como Ballesteros mencionan la formula visual de la mujer castigada por la serpiente que le muerde un pecho, sin llegar a afirmar que en Actopan al menos la mujer del caldero se corresponde a este tratamiento,²⁷ pero considero que la mujer de la figura 8 también está siendo agredida por una o varias serpientes, pero la afirmación no puede ser concluyente, porque, como ya indiqué, de manera sugerente, la zona del pecho y la entrepierna están muy dañadas.

27 Posiblemente eso se pudo deber a dos situaciones: por una parte, a la tecnología fotográfica en la época de ambos autores, por otra, a la invisibilización que un tema sensible de este tipo, pues el ojo que contempla al arte no es un ojo neutro, durante el siglo XX y una parte del XXI los prejuicios contra las representaciones sexualizadas contribuyeron a evadir la investigación de temas considerados como inapropiados, cuya existencia misma es motivo de incomodidad.



Fig. 8. Un demonio conduce a una mujer, ella tiene el cuerpo envuelto por una o varias serpientes, aparentemente la cabeza de una se dirige hacia su pecho. Pintura mural en lado de la epístola de la capilla abierta de Actopan, estado de Hidalgo, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 22 de marzo de 2014. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México.

La otra mujer mencionada por Estrada de Gelero se encuentra sentada, la diferencia de lo que dice la autora comentada, su cuerpo no está envuelto por una serpiente, pero es muy probable que también sufra la mordedura en uno de sus pechos. En la figura 10, comparo las imágenes de Actopan (9A) con las de Xoxoteco (9B). Hay notables diferencias, pero la estructura de la composición es básicamente la misma: una mujer se encuentra sentada, mientras que un par de demonios la atacan, pero en ambos casos una forma de serpiente se dirige al pecho de la mujer, si bien en la pintura de Actopan no están figuradas, lo mismo ocurre con la representación de Eva en el muro testero de la capilla, en ese caso por el contexto sabemos que es la madre de la humanidad, el cabello largo y suelto indica su sexo, en el caso de Adán, los atributos son la barba y el pelo corto.

En la escena de castigo infernal el personaje atormentado tiene el cabello largo, la serpiente azul tiene sus fauces del lado derecho de su pecho, en la variante de Xoxoteco, un demonio la toma por el cabello, y la serpiente

infernual es de color gris o pardo. El hecho de que los ofidios muerdan los senos de las mujeres puede corresponderse a las ideas expuestas por Joan Baptista (Juan Bautista). Son una forma de castigo, cuyos antecedentes iconográficos se remontan al románico.²⁸ Estas escenas han sido identificadas como castigos a la lujuria y la vanidad, existe un relativo acuerdo entre los autores



Fig. 9. Escena de castigo infernal contra la lujuria, 9A pintura mural en el lado de la epístola, capilla abierta de Actopan, estado de Hidalgo, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 22 de marzo de 2014. 9B pintura mural en el lado de la epístola capilla de Santa María Xoxoteco, estado de Hidalgo, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 18 de noviembre de 2017. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México.

Las tres mujeres que sufren castigos por el pecado de lujuria, junto con el hombre empalado, castigado por el pecado nefando, se encuentran (en Actopan y Xoxoteco) en el muro de la epístola. Además de la asociación con las serpientes ¿cómo sabemos que el pecado cometido fue de naturaleza carnal? Estrada²⁹ identificó que, en los muros del evangelio y la epístola de ambas capillas, fueron pintados cuadretes delimitados por líneas negras gruesas, aquí las escenas son terrenales y representan los pecados cometidos, parafraseando a Alcántara, son los comportamientos que provocaron el castigo. Estrada puntualizó que fueron representados tanto pecados capitales como pecados propios del mundo indígena, es decir, los pecados en los que los nativos tenían mayor propensión por sus prácticas culturales, tales

28 José Luis Pérez Flores, "Apropiación indígena de una imagen de castigo infernal", 56.

29 Elena Isabel Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles*, 263.

como la idolatría y la embriaguez, a la que es necesario añadir a los pecados de la diversidad de los pecados de la carne.

El cuadro que indica el pecado de la lujuria muestra a dos hombres, uno nativo y el otro español, frente a dos mujeres, también una española y una indígena, en el caso de Xoxoteco la escena está mejor conservada y podemos apreciar a sendos demonios que están tentando a las dos mujeres y al indígena, en todos los casos señalan a las figuras del sexo opuesto, podemos suponer que buscan quebrantar los mandamientos que sancionan el comportamiento sexual (figura 10). Por consiguiente, podemos complementar lo dicho por Estada de la siguiente manera: los cuadros indican los pecados (comportamientos a castigar) y delante de ellos se despliegan los castigos demoníacos a dichos pecados. Lo anterior puede generar nuevas líneas de investigación sobre estas imágenes, pero eso escapa a los objetivos del presente trabajo.



Fig. 10. Escena que ha sido interpretada como el pecado de la lujuria. 10A pintura mural en el lado de la epístola de la capilla abierta de Actopan, estado de Hidalgo, México, siglo XVI, Fotografía del autor tomada del 22 de marzo de 2014. 10B Pintura mural en el lado de la epístola de la capilla de visita de Santa María Xoxoteco, estado de Hidalgo, México, siglo XVI. Fotografía del autor tomada el 11 de septiembre de 2019. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Cultura-INAH-México.

Conclusiones

Hasta el momento son pocos los trabajos enfocados al análisis del pecado de la lujuria en imágenes del siglo XVI novohispano. Son más abundantes los trabajos de este tema, pero que utilizan como fuentes los textos disponibles. Parte del por qué de esta situación se debe a lo que Peter Burke denominó irónicamente como *la invisibilidad de la imagen*, es decir, por varios motivos las imágenes suelen pasar desapercibidas por parte de los investigadores, quienes generalmente las utilizan como meras ilustraciones, o se contentan con repetir lo que se ha dicho, sin acudir a la imagen misma para establecer nuevos senderos de investigación³⁰.

A lo anterior, agregamos la existencia de temáticas incómodas, por ser políticamente incorrectas en algunos momentos históricos, tal y como ha sido durante el siglo XX y buena parte del XXI, el tema del cuerpo y la lujuria en el arte conventual. Tal pareciera que tratamos de imponer nuestros prejuicios a otras épocas y culturas, pues como en algunas temporalidades históricas las imágenes del cuerpo y la sexualidad son consideradas como ofensivas, delicadas o inapropiadas, pensamos que siempre ha sido así, que así debe ser. Bajo esta línea de argumentos puede parecer sorprendente encontrar en dependencias eclesiásticas imágenes de desnudos femeninos, de vaginas monstruosas, de cuerpos agredidos por bestias infernales y de castigos atroces contra los practicantes del pecado nefando.

Desafortunadamente carecemos de fuentes escritas que de manera directa nos cuenten quiénes fueron los autores, qué quisieron decir los responsables de los programas iconográficos y cómo fueron interpretadas estas imágenes por parte de sus destinatarios. Pero por fortuna, es posible correlacionar las imágenes con el universo conceptual de los textos doctrinales que nos ayudan a entender la obsesión contra el más terrible de todos los enemigos del cristiano. De tal manera se vuelve explicable la existencia de esas poderosas imágenes, que personifican a la lujuria, la diversidad de pecados carnales y los castigos que pueden sufrir quienes incurran en esas conductas y no se confiesen adecuadamente, pues la confesión (ante los sacerdotes cristianos) tiene el poder de eliminar esas faltas, siempre y cuando sean adecuadamente confesadas, de lo contrario las almas estarán condenadas a los suplicios eternos. Cabe destacar que la representación de la lujuria es femenina, que las almas castigadas de manera evidente por este pecado están figuradas como mujeres, en el caso de los hombres, están

30 Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. (Barcelona: Crítica, 2005), 12-16

representados como sodomitas que son castigados conforme al pecado cometido, de allí que estén en el mismo muro de los castigos de las mujeres lujuriosas y que sean penetrados desde la boca hasta el trasero, en clara alusión al pecado nefando.

Evidentemente existen diferencias entre los escritos que sancionan el ejercicio de la sexualidad y las imágenes que representan el pecado y sus castigos. Pero también es innegable que en ambos casos los autores se basaron en las tradiciones textuales y visuales, en donde reprodujeron fórmulas retóricas y visuales, ante lo cual cabe preguntarse ¿los textos doctrinales son respuestas a las realidades observadas por los religiosos o se trata de la reproducción de modelos y esquemas narrativos? Lo mismo cabe preguntarse respecto a las imágenes, pues en la mayoría de los casos se corresponden a modelos europeos ampliamente difundidos durante siglos. Este análisis escapa al objetivo de presente trabajo en el que la columna vertebral no han sido las prácticas reales, sino su representación en imágenes y textos

Bibliografía

- Alcántara, Berenice. "Fragmentos de una evangelización negada. Un «ejemplo» en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlihuetzia." *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XX, núm. 73 (1998): 69-85.
- "El Dragón y la Mazacóatl. Criaturas del infierno en un Exemplum en Náhuatl de fray Ioan Baptista." *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36 (2005): 383-422.
- "Evangelización y traducción. La vida de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina" *Estudios de Cultura Náhuatl* núm. 46 (2013): 89-158.
- "Ventanas al tormento. Los *exempla* medievales en el arte para la evangelización." En Velázquez García, Erik (Ed.) *Estética del mal: conceptos y representaciones. XXXII Coloquio Internacional de Historia del Arte*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013. 521-537.
- "La «mala nueva». La llegada del cristianismo en sermones en lengua náhuatl de la primera mitad del siglo XVI." *Iberoamericana*, XIX, núm. 71, (2019): 77-98

Anunciación, fray Domingo de la. *Doctrina cristiana breve y compendiosa*. 1565, copia de la John Carter Brown Library.

Anunciación, fray Juan de la. *Doctrina cristiana muy cumplida*. México: Pedro Balli Editor, 1575. Copia de la Benson Latin American Collection.

----- *Catecismo en Lengua Mexicana y Española*. México, 1577. Copia de la Benson Latin American Collection.

Aurelio Díaz, Jorge. "Pecado y autonomía" *Praxis Filosófica Nueva Serie*, Núm. 45, (2017): 259-283.

Ballesteros, Víctor Manuel. *La pintura mural del convento de Actopan*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 1999.

Bautista, fray Juan. *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. México Tlatelolco, 1599. Copia de la Benson Latin American Collection.

Burke, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2005.

Burkhart, Louise. *The slippery earth: nahua-christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*. EE. UU.,: Arizona, The University Of Arizona Press, 1989.

Carrasco, Ana Isabel. "Sentido del pecado y clasificación de los vicios." En López, Esther (coord.). *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

Escalante, Pablo. "Humanismo y arte cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las elites nahuas en el siglo XVI." En Escalante, Pablo (coord.). *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*. Cuernavaca: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2009, pp. 9-27.

----- *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Estrada, Elena Isabel. *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011.

Frost, Elsa Cecilia. *La historia de Dios en las Indias*. México: Tusquets Editores, 2002.

Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Paidós: Barcelona. 2000.

- *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de la occidentalización entre los indios de la Nueva España." En Sergio Ortega Et. Al. *Del Dicho al Hecho...Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, pp. 31-41.
- Martínez Marín, Carlos. *Tetela del Volcán. Su historia y su convento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Molina, fray Alonso de. *Confesionario Mayor*. México, 1565, copia de John Carter Library.
- Pérez Flores, José Luis. "Apropiación indígena de una imagen de castigo infernal en el convento de Ixmiquilpan (Hidalgo, México). *Historelo. Revista de Historia Regional y Local* 12 núm. 24 (2020): 40-75. <https://doi.org/10.15446/historelo.v12n24.80611>
- Pérez Flores, José Luis. *De Dioses a Demonios. La demonización de los dioses prehispánicos en el arte indígena cristiano*. México: Bonilla Artigas Editores, 2021.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Rubial García, Antonio. "Las edades doradas de la evangelización franciscana. Entre la creación literaria y la verdad histórica." En Pascual, José y Calderón eds. Mario. *Primeras jornadas de literatura mexicana. Maestría en literatura mexicana*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998, pp. 19-34.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana: con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Calos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y Española. Los diálogos de 1524*. Edición Facsimilar, introducción, Paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986
- Vergara Hernández, Arturo. *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI. Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2008.

La caza de la bestia: el engaño del hereje en el Virreinato del Perú

The hunt for the beast: the deception of the heretic in the Viceroyalty of Peru

María del Carmen García Escudero

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México

Área académica de Historia y Antropología

Directora del Seminario de Estudios Comparativos México los Andes (SECMA)

mariadelcarmen_garcia@uaeh.edu.mx

Resumen

La segunda etapa de la evangelización, realizada en el Nuevo Mundo, fue desarrollada en el Perú virreinal. Se describe al demonio como un mal heredado por la leche materna. Un ser, o seres, poseedor, mediante el engaño y acciones variadas y compiladas en los textos, de las tierras, las almas y cuerpos del Nuevo Mundo. Por tal motivo, la expansión de la fe se presenta como una ardua tarea, pues, ésta no “penetra” de la manera adecuada. Era una lucha contra un suplantador de los poderes y figura de Dios; devorador de almas. Teniendo en cuenta los objetivos e hipótesis del presente capítulo se han analizado dos fuentes de información. En primer lugar, la información obtenida en las visitas contra la idolatría y, en segundo lugar, la información hallada en los juicios del Santo Oficio de Lima.

Palabras clave: evangelización, idolatría, hereje, demonio, condena.

Abstract

The second stage of the evangelization of the New World took place in the viceroyalty of Peru. The demon is described as an evil inherited through the maternal milk. It is a being, or beings, which possesses others through betrayal and other actions, all of which are compiled in the texts, lands, and the souls and bodies of the people of the New World. Because of the nature of this demon, the expansion of faith presents itself as an arduous task, for the faith itself does not “penetrate” the evil in an adequate manner. The expansion of faith

was a battle against a usurper of the powers of and the figure of God[himself/itself?]; this usurper is a devourer of souls. Taking into account the objectives and the hypothesis of the present chapter, we have analyzed two sources of information. In the first place, we have analyzed information obtained in the missions aimed at fighting idolatry, and, in the second place, we have analyzed information found in the judgments Holy Office of the Inquisition in Lima.

Keywords: *evangelization, idolatry, heretic, demon, condemnation.*

Introducción

La evangelización en el Virreinato del Perú ha sido investigada desde hace décadas. Hay un largo *corpus* teórico, al respecto, que analiza tanto la forma como los procesos. Se destacan las investigaciones en torno a la extirpación de la idolatría; sin lugar a dudas, son una fuente de información muy rica y excepcional en la historia de la expansión de la fe católica y su adaptación contextual. Las investigaciones sobre la evangelización, suelen tener un común denominador; se repiten tanto objetivos como interpretaciones. En muchos casos son, más bien, manuales o ideas preconcebidas; ajenos al tejido socio-cultural que se analiza. Una opinión que deriva de la construcción social. Esta construcción se centra en el imaginario colectivo y evoluciona o “adapta” a lo largo de la historia. En muchas ocasiones los textos tienen el filtro del entorno del investigador, dejando la historia, los acontecimientos no como objetos de debate, sino más bien como artificios e interpretaciones históricas; lejos de la realidad pasada. Las realidades pasadas son altamente atractivas, por los temas o por el contexto, pero realmente peligrosas de analizar de manera ecuánime. El presente capítulo omite recrear otro manual sobre evangelización, y presenta, como expondremos, unas cuestiones que se deberían debatir con calma. En este sentido, el capítulo es una introducción a temas que son necesarios reanalizar, posiblemente con otro enfoque y objetivos. En ocasiones, simplemente con cambiar los objetivos, leer y analizar la información adquiere otra realidad. Y se muestra una rica propuesta abierta a debate, no un manual que interpreta ideas del pasado a modo de compilación total de la realidad pasada.

Por lo general, una de las aclaraciones que me gusta indicar es que cada una de los vocablos y hazañas que se narran en los textos coloniales, y que se utilizan en la investigación, son fruto de la interpretación de lo ocu-

rrido. Partimos de información que “otro” ha redactado desde su precepción cultural: clérigos, soldados, cartas, etc. De este modo, en la interpretación se encuentran dos culturas disímiles en su base más profunda, el Viejo Mundo, y sus dogmas heredados de la Alta Edad Media, y por otro, la cultura centro andina, de tradición oral, el Nuevo Mundo. Es información con ciertas limitaciones, un gran “choque” entre el pensamiento del Viejo y Nuevo Mundo y las “realidades” comprendidas por ambos contextos. De estas realidades contrapuestas nació, tras un largo análisis, y como fruto del contexto, la figura del que hemos denominado el *hereje indocto*.

El texto se apoya en dos pilares que son las fuentes de indagación que nutren la investigación. Por un lado, se analiza la información hallada en las visitas para extirpar la idolatría y por otro lado la información hallada en el de *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, redactado por José Toribio Medina (1569- 1820)¹. Estos dos ejes de búsqueda, a primera vista, se podría pensar que muestran datos similares, pero, veremos, que son disímiles en cómo percibirlos y sancionar los mismos. Al igual, los objetivos, a primera vista, serían los mismo, la expansión de la fe y la condena de las trasgresiones hacia ésta; pero, veremos, al igual, que hay matices que diferencia ambas acciones sobre el denominado hereje. Al igual, se han consultado concilios y sínodos, ya que en éstos se indican aquellos aspectos que se opinaban requerían de urgente corrección, y cómo se debían solucionar para la óptima expansión de la fe católica.

En el apartado sobre la idolatría destacamos las obras realizadas por el José de Acosta, Pablo José de Arriaga, Fernando de Avendaño, Pedro Ciruelo, Francisco Ávila, Cristóbal de Albornoz y Peña de Montenegro, principalmente. Para el análisis el Santo Oficio de la Inquisición hemos seleccionado, principalmente por su rico contenido y por la fecha, el Tomo I de *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, redactado por José Toribio de Medina. Y en especial el detallado relato sobre el exorcismo de María Pizarro.

Los concilios, los sínodos, catecismos², confesionarios, y otros ejemplos que iremos presentando, muestran qué tienen que asimilar los neófitos y cómo. Pero, además, los castigos que recibían por trasgresiones realizadas ante la fe católica; tras haber sido “instruidos” en la “verdadera” fe. Se analizarán las formas y métodos que se utilizaron para lo que hemos denominado

1 José Toribio de Medina. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*. Tomo 1, (1569-1820), (Chile: Impr. Gutenberg, 1887) Biblioteca Nacional de España (BNE).

2 Además de la información hallada en las crónicas, no seglares, y manuscritos consultados.

“la caza de la bestia”. Nos centraremos en la información sobre el estudio del delito realizado por el hereje, *in dicto*, las penas y cómo éstas fueron aplicadas. De esta manera se puede vislumbrar el contexto cambiante de los valores que, en cada momento, ha impulsado la sociedad. Una sociedad, en el presente capítulo, en “tránsito”: el acercamiento entre el Viejo y Nuevo Mundo.

Se estima pertinente aclarar el significado de algunos vocablos, relaciones con conceptos amplios e importantes, para comprender el proceso de evangelización. En muchas ocasiones son términos no reconocidos o mal aplicados. Por ejemplo, según el enfoque jurídico-eclesiástico, hereje es definido como aquel que, después del bautismo y conservando el nombre de cristiano, se niega o pone en duda la fe católica; reiteradamente. Por lo tanto, es importante destacar que el bautismo, una de las “urgencias” para salvar las almas del demonio en el Nuevo Mundo, une a los neófitos, indivisiblemente, a la herejía, pues eran *indoctos* en la fe católica; como se irá desarrollando a lo largo del capítulo. Además de negar la fe católica por temor a las represalias y castigos por parte de sus dioses, tanto del panteón comunal como familiar (Fig.1). Este contexto en “construcción” presenta al neófito como un hereje clandestino y doblemente castigado.



Fig.1. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca, 1615, GKS 2232 4º. Dibujo n°308, “Castigo por adulterio”. Disponible en: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=idm2>.

La imprenta fue, para la expansión de la fe, de suma importancia. Detalló tanto los dogmas a tener en cuenta, de la fe católica, como las “normas” en las artes, fue el ejemplo de las ideas del Viejo Mundo y de cómo plasmarlas en el Nuevo Mundo como prioridad *ad hoc*³. Además, teniendo en cuenta la hipótesis que presentamos, la imprenta determinó la percepción de la idolatría a unos estereotipos marcados tanto por ésta como por la formación de los inquisidores. Aspecto que no se halla, de manera tan notable, en la forma de percibir la idolatría por los párrocos de indios. Pero, iremos explicando, detalladamente, este aspecto por su complejidad y diversidad en matices a tener en cuenta.

Resulta interesante como se muestra y se disipa el contraste entre dos pensamientos y dos formas de ver el “castigo”. Por una parte se hallan las comunidades que no saben porque son castigadas; recuérdese que la primera etapa de la evangelización fue en latín. Un claro ejemplo podrían ser las cartillas que mando redactar el obispo Don Sebastián de Lartaún: “... que todos los yndios sepan la doctrina cristiana en latin a resultado de aqui que los que la sabian en rromance la an olvidado y nunca acaban de deprenderla en latin que como es lengua mas rremota y menos usada...”⁴. En segundo lugar, consecuencia de esta incomprensión, cada acto “cotidiano” era herejía por lo que se encontraron dos culturas que contemplaban, como se explicará brevemente, el castigo disímil. En ambas se temía el castigo de un dios, pero, esa sanción respondía a una serie de “reglas” que se infringían, de alguna manera, y que podían dañar su entorno. Consecuentemente, el presente capítulo explica los pasos de la evangelización, introductoriamente, las enseñanzas, las trasgresiones y los castigos que se determinaban por los encargados de su orden y acatamiento.

Los objetivos que se han planteado se centran, en primer lugar, en el análisis de la evangelización, de manera breve, y el periodo de la extirpación de la idolatría. Por otro lado, se analiza el Santo Oficio de la Inquisición a través del caso de María Pizarro. El objetivo del capítulo es indagar estas

3 Libros como *De re aedificatoria* de Alberti (Florencia, 1485) primer tratado impreso de construcción; obras de Vitruvio publicadas por primera vez en 1486; o la obra de Serlio, *Regole generali di architettura* (1537), fueron indispensables para estos directores de obra. Sus ilustraciones inspiraron a escultores y pintores encargados de las construcciones religiosas, elemento indispensable para la expansión de la fe católica: decoración de claustros, paneles de azulejos, calles, altares. Por otra parte, se imprimieron catecismos, vocabularios, itinerarios para párrocos de indios. Gracias a la imprenta, y a la ilustración grabada, fueron “internacionalizados” los diseños de Europa que sirvieron de inspiración a los artesanos y apoyo a los clérigos. Pero, como mostraremos, para las imágenes y vocablos, en los juicios de la Inquisición o crónicas tardías, que se aprecian influencias de textos como el *Martillo de las Brujas* (*Maellus Malificarum*) o *Compendium Malificarum*; opinamos por ser los manuales por excelencia en pleno auge de la inquisición.

4 Archivo General de Indias (AGI) Patronato190, R.42 /1/1.

fuentes de información para comparar similitudes y diferencias en torno a la trasgresión, la herejía y las penas que procedían.

La metodología que se ha utilizado se basa en el análisis comparativo de la información obtenida como fruto de la indagación; basada en los ejes o pilares propuestos en párrafos anteriores. El contrate de los resultados, de dicha búsqueda, contribuye a solventar los objetivos propuestos y tener un *corpus* teórico vasto que permita la verificación, o no, de la hipótesis planteada.

Se parte de la idea de que si bien, tanto la extirpación de la idolatría como el Santo oficio de la Inquisición tenían objetivos similares. Para la erradicación de la herejía y sus manifestaciones, esta última se presenta como un manual del alto medievo que se reprodujo sin contextualización, principalmente, porque sus objetivos fueron redactados como “guía” contra la expansión de la herejía; catalogados sin adaptarse al contexto en el cual se realizan los juicios del Santo Oficio. Por lo tanto, se “etiquetó” y castigó a las poblaciones teniendo en cuenta una antigua y larga experiencia en procesos y actuaciones del Santo Oficio; se estereotipo, como mostraremos, acciones y delitos de la Europa herética en el Virreinato del Perú. Al igual que la formación de los individuos que la integraban. Por otra parte, la extirpación de la idolatría castigó y erradicó esta en cuenta el conocimiento de la cultura que era juzgada y penalizada. Además, los párrocos de indios debían conocer, no solo la “religiosidad” de su contexto, sino también la lengua. Apreciamos que, si bien el objetivo fue similar, la determinación de un acto como “herético” o idólatrico, los procedimientos, atendían a propuestas, métodos y visiones disímiles. Se podría afirmar que, por lo tanto, la extirpación de la idolatría, en el Virreinato del Perú, fue un proceso único en la historia.

Evangelización y la extirpación de la idolatría: el “hereje indocto”

El origen de la trasgresión hacia la nueva fe y, como consecuencia, los castigos determinados según la gravedad y el arrepentimiento del acusado, se podría analizar desde múltiples puntos de vista. Se comienza por una introducción, breve, de los procedimientos de la evangelización⁵.

5 En este sentido opinamos que sería conveniente aclarar algunos vocablos. Por ejemplo, el idolatra, es aquel individuo que adora a “dioses falsos”; y la herejía consistía en la desviación de la ortodoxia; en ambos casos teniendo en cuenta que la base del neófito era la fe católica.

Gracias a la Bula de Cruzada que redactó Gregorio X en 1573, se enviaron los primeros misioneros al Nuevo Mundo "...con muchas gracias, indulgencias y perdones de lo qual puedan goçar todos los mios súbditos..."⁶. Las primeras órdenes religiosas que fueron a evangelizar sur de América fueron la orden de los Hermanos Predicadores, Dominicos, Nuestra Señora de la Merced, Mercedarios, que no era una orden mendicante, San Agustín, agustinos, San Francisco de Asís, los franciscanos. La compañía de Jesús, los jesuitas llegaron, hacia el 1569 con un nuevo método de evangelización, una nueva organización, que diferirá desde el principio, con las órdenes "tradicionales". Esto provocaría numerosas discusiones, principalmente entre los jesuitas⁷ y Dominicos. La conquista espiritual, a través de la fe católica, no era una tarea nueva, para una iglesia que había luchado, junto a la monarquía católica, en la expulsión de los musulmanes, además de combatir la rápida expansión del protestantismo.

En 1530 seis hermanos predicadores zarparon de San Lucar de Barrameda, junto con Pizarro, hasta el actual Perú. Tras numerosas disputas con la hueste de Pizarro, el único dominico que no se marchó fue el padre Vicente de Valverde. En 1536, le nombraron confidente de los reyes católicos, y posteriormente, obispo de Cuzco.

Una vez se establecieron comenzó la expansión de la fe católica, teniendo en cuenta una serie de prioridades. Se estimó de mayor urgencia el bautismo, para salvar las almas que pertenecían al diablo. Así, se trabajó en los bautismos en masa: "...la guerra y los soldados no son para convertir ni predicar sino para sujetar a los bárbaros y allanar y asegurar el camino de la predicación[...] es mayor mal el morir un ánima sin bautismo que matar infinitos hombres aunque sean inocentes..."⁸. Este primer y urgente paso fue el origen de los castigos por herejía, pues, muchos fueron los neófitos que renunciaban a la fe católica. Así, el bautismo implicó una gran masa de herejes *indoctos*.

Teniendo en cuenta que el demonio era el dueño y señor del Nuevo Mundo se empezaron a realizar las visitas para extirpar la idolatría. Además, se redactaron los primeros catecismos y confesionarios para la expansión de la fe católica (Fig. 2) como el titulado *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios y de todo el pueblo que ha de ser instruido en nuestra*

6 AGI, Patronato 247, L.30 /1/487.

7 Destaca José de Acosta y su obra *De procuranda indorum salute*, 1583.

8 Fray Bernardo De Vargas Machuga. *Apologías y Discursos de las conquistas occidentales*, (Extremadura: Junta de Castilla y León, 1993, [1552]), 51-53.

santa fe: con cuadernillo de confesión y otras cosas necesarias, 1584⁹. Fueron “herramientas” para los párrocos de indios “adaptas” al contexto del Nuevo Mundo. Es importante recalcar “adaptadas” porque la expansión de la fe católica se enfrenta a nuevos paradigmas.



Fig.2 Dibujo de elaboración propia basado en la catequizando a Tupac Amaru I, grabado fechado entre 1613 y 1620, de la colección Barbosa Stern (Lima), propiedad de Eduardo Barbosa Falconí. Ramón Mújica. La imagen transgredida: estudios de iconografía peruana y sus políticas de representación simbólica, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima 2016, fig. 30, p.75. El sacerdote jesuita Alonso de Barzana aparece catequizando al Inca Túpac Amaru I, representado de rodillas a su frente. De éste salen víboras y otras alimañas. Un ángel le sostiene la cabeza y lo corona con los laureles de la victoria final. A la derecha, aparece un demonio.

Estos tratados conforman la “base”, los “cimientos”, de la fe católica que el neófito debía aprender, pues, su trasgresión conllevaba un delito. Estos primeros manuales, redactados gracias a la información compilada en las visitas de idolatría¹⁰ representaron útiles herramientas para erradicar la ido-

9 Es el primer libro impreso en Sudamérica, publicado en 1584 en Lima. Es una edición trilingüe en quechua, aymara y español.

10 La compilación a cargo de Bartolomé Lobo Guerrero incluye constituciones ordenadas por Fernando Arias Ugarte en 1636; las regulaciones de las instituciones eclesiásticas limeñas del padre Toribio Mongroviejo, así como los Edictos publicados por Pedro Antonio Barroeta. Las disposiciones sinodales de 1613 constituyen una guía precisa para comprender el proyecto de reforma eclesiástica emprendida por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero desde su llegada al Perú en 1609, dentro

latría. Gracias a estos trabajos se creó un gran *corpus* teórico explicando los procedimientos y soluciones contra la idolatría. En común, se podría resumir, que existió un especial interés en quemar, en las plazas públicas, los objetos que eran causa de idolatría y explicar el castigo a los herejes que conllevaba su posesión. Como penas destacaba, resumiendo, no poder ser sepultado, negar las ofrendas al sepultado, la quema de objetos idólatricos y toda una relación de acciones para destruir objetos idólatricos y castigar la herejía. Por ejemplo, Pablo José de Arriaga, acompañado por el doctor Hernando Avendaño realizaron visitas para la extirpación de idolatría, de febrero de 1617 a julio de 1618, y anotaron que el número de ministros del demonio (hechiceros¹¹) ((Fig.3). ascendía a seiscientos sesenta y nueve, seiscientos tres *huacas* principales, tres mil cuatrocientas diez y ocho *conopas*, cuarenta y cinco *mamazaras*, seiscientos diez y siete *mallquis*, sesenta y tres brujos en los llanos y trescientas cincuenta y siete cunas¹².

del cual la extirpación de la idolatría jugaba un rol esencial. Las Sinodales de Arias Ugarte de 1636 constituyen el segundo gran *corpus* de normas que regularon el funcionamiento del sistema eclesiástico limeño, en particular el sistema de doctrinas o parroquias de indios. Es el *corpus* legislativo que reguló el funcionamiento eclesiástico del Arzobispado de Lima.

- 11 El origen de los oficios relacionados con la "adivinación", la "magia" y la astrología fue relacionado con varones desde la antigüedad. Un oficio de ilustres oficiantes, cultivados en las letras, números, la observación astral, etc. Fue durante la Edad Media cuando comienza la asociación de la mujer con el demonio y actividades relacionadas con éste: la magia. Los oficios relacionados con los "números", el futuro, la astronomía y las predicciones de las cosechas, entre otros, se denominaron actos paganos ilustrados por el demonio. Los hombres, en el virreinato de Perú, que se encargaban de la astronomía, predicción de cosechas, lectura del futuro con hoja de coca u otra contabilidad fueron muy perseguidos, catalogados como ministros del demonio u hechiceros. Es conveniente señalar que la mujer es introducida en este catálogo de sirvientes del demonio, con otros oficios, como los amarres de amor, lascivia, ejercer la magia para someter hombres, etc.
- 12 Pablo José de Arriaga. *Extirpación de la idolatría del Perú*. (Madrid: BAE, 1968), 200.



Fig.3. Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca, 1615, GKS 2232 4º. Dibujo n°109 "Llulla layqha umu, hechiceros y brujos mentirosos". Disponible en: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=idm2>.

Bartolomé Lobo Guerrero propone, como medida contra la idolatría, redactar un escrito, que se debía de leer en la misa de los domingos, además, mediante la indagación del párroco, se fuese incluyendo lugares sagrados, ropa, objetos, personas, como los ministros de demonio¹³, y todo aquello que el párroco de indios consideraba era idolatría (Fig.4) Durante las visitas contra ésta los clérigos¹⁴ observaron que existía cierta "repetición" en los actos, su ubicación y objetos, como las *conopas* familiares, los rituales de vida, el nombre de algunos "hechiceros", rituales entorno a la muerte, etc.

13 Describen los sacerdotes nativos de la siguiente manera: "[...] los ayunos de los sacerdotes no duraban mas de ochos días. Y eran en ocasiones de sembrar, segar, coger oro, tener guerras y hablar con el demonio, y algunos sacerdotes eran tan fieras como locos en la ocasión de hablar con Satanas, que sobre estas duras temeridades se quebraban los ojos, para que en la profundidad de aquellas sombras, hasta de la luz material, los privase este enemigo sangriento del el hombre en las dos partes de Alma, y cuerpo, y se viese ofrecer en derramado sacrificio tras de la inmortalidad de el espíritu y ley intelectual el claro y noble sentido de la vida[...]" (BNE. Fray Laureano de la Cruz. 1653:p.43.v.Mss.2450.

14 Pablo José de Arriaga. *Extirpación de la idolatría del Perú*. (Madrid: BAE, 1968) ,223.



Fig.4 Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum in tres libros distinctum ex pluribus authoribus*, 1608, "en la imagen se observa una ofrenda de ropa al demonio", Disponible en <https://archive.org/details/compendiummalefi00guaz>.

Este patrón, similar en cada *ayllu* permitió anotar información repetida por los herejes y facilitó la creación de manuales para observar el mismo acto y la pena que conllevaba, "...tienen unos santuarios e ydolos y otros y hazen usandolos ritos y areytos diabolicos antiguos en ofensa de nuestro señor dios ofreciendo oro, piedras y mantas e otras cosas al demonio..."¹⁵. La observación de los cultos, rituales y templos, como la relación del nombre y el linaje, *huacas*, rituales similares en los cuatro *suyus*. Mostraban al extirpador, o párroco de indios, qué analizar y cómo castigar: latigazos, corte de cabello, confinamiento, destierro. Así, durante las campañas de extirpación de la idolatría éstos comprendieron que era predecible la secuencia de la ubicación de las *huacas*, y que las comunidades poseían una *pacarina* de la cual habían nacido; era venerada como madre y progenitora de éstos¹⁶. Para hallar esta repetición, tan importante para la extirpación de la idolatría, fueron de suma importancia las encuestas. En éstas se les preguntaba a los hechiceros, si eran *llecuaz*, que quería decir si eran trasladados de otras provincias, y por lo tanto, desconocían la *pacarina*. O bien si eran *huari* o *llactayoz*, es decir, si eran naturales de aquel pueblo y conocían la ubicación de la *boca por la que había nacido* la comunidad interrogada¹⁷. Para más información se preguntaba, además, si la *huaca* poseía hijos, de piedra como ella, padre, hermano, mujer, porque los extirpadores habían observado que los elementos de la naturaleza

15 AGN, D.28/614.

16 Pablo José de Arriaga. *Extirpación de la idolatría del Perú*. (Madrid: edit. BAE, 1968), 246.

17 De Arriaga. *Extirpación de la idolatría del Perú*, 248.

poseían relaciones similares a las de las familias entrevistadas. Al respecto hallamos la siguiente información:

...los cielos, elementos, mar, tierra, montes, quebradas, ríos caudalosos, fuentes o manantiales, lagos o lagunas hondas, cuevas, peñas vivas tajadas, cumbreras de montes; todas las cuales cosas fueron por ellos reverenciadas no por entender que allí había alguna divinidad o virtud del cielo, o que fuese cosa viva sino porque creían que el gran dios Illa Tecce había criado y puesto allí aquellas tal cosa y señalándola con cosa particular y singular, fuera de lo que comúnmente tienen los otros lugares de aquel genero, para que sirviese de lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados...¹⁸

Fray Bernardo de Cárdenas señaló al respecto: "...y lo que más lástima es, hasta las hormigas, adorándolas en sus necesidades, llamándolas, mi hacedor, y mi remediador..."¹⁹. Y Fray Laureano de la Cruz escribió lo siguiente: "...consagrando con engaño culto desde el Sol y la Luna, hasta la yerba mas vil y la sabandija (de tierra y de agua) más torpe"²⁰. Además, los ídolos, piedras y demás instrumentos de "curación-hechicería" se heredaban, siendo éste uno de los métodos más utilizados, junto al apellido, para detectar ministros del demonio. Por lo tanto, encontramos en los documentos coloniales testimonios como el presente: Hay que arrancar de raíz no solo los ídolos mismos y las muestras evidentes de idolatría, sino también cualquier resto de superstición heredada²¹. Así, debido al carácter hereditario del oficio, en la caza de idolatrías, uno de los métodos para descubrir a éstos fue por sus apellidos: *Mamani*, *Guamani*, etc.

Las confesiones fueron un buen instrumento, que utilizaron los clérigos, para recopilar información catalogada como idolátrica o herética. Teniendo en cuenta éstas compilaciones realizadas durante la extirpación de la idolatría, se aprecia que la confesión se centró en determinados aspectos: si adoraban a Dios o al demonio, ofensas a Dios si visitaban a los hechiceros, si se les aparecía el diablo, si bebían con el diablo, si seguían los sermones de los párrocos de indios; además, se insiste en la pena de arder en el fuego del Infierno²² (Fig.5).

18 Anónima. *Relación de las costumbres de los Naturales del Perú*, en Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*. (Madrid: BAE, 1968),155.

19 BNE. Fray Bernardo de Cárdenas; 1629:p.7.r.Mss. R/39624.

20 BNE. Fray Laureano de la Cruz; 1653:p.41.r. Mss. 2450.

21 De Acosta, *De procuranda indorum salute*: 273.

22 Pedro Marban. *Cathecismo en lengua Española y moxa*. (Alemania: Druk Frank Wolf, Heppenheim, 1975).



Fig.5 Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca, 1615, GKS 2232 4º. Dibujo número 342, "La ciudad del infierno, el castigo de los pecadores soberbiosos". Disponible en: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=idm2>.

Según los textos consultados el diablo ansiaba almas. Como se ha mencionado era el dueño de las tierras y de los denominados gentiles²³. Pablo José de Arriaga, durante las visitas de idolatría, descubrió que se estaban realizando figurillas del juez Hernando Avendaño, para quemar su alma, y añadió que:

...Esta noche hemos de comer el alma de tal o tal persona... Él [el hechicero] entraba esparciendo polvo de huesos y adormecían a los de la casa hasta llegar a la persona que querían matar. Le hacía una herida y le chupaba la sangre "chu-

23 Por otra parte, otro vocablo que suele aparecer en los relatos coloniales es gentil. Según la Real Academia Española "gentil": Del lat. *gentilis* 'que pertenece a una misma nación', 'nacional', en lat. tardío 'pagano', der. de *gens*, *gentis* 'raza, linaje', 'nación'. En su aceptación del latín tardío *pagānus* 'pagano', en lat. 'aldeano', der. de *pagus* 'aldea', 'pago', por alus. a la resistencia del medio rural a la cristianización.

1. adj. Que no es cristiano ni de ninguna de las otras grandes religiones monoteístas. Especialmente referido a los antiguos griegos y romanos. U. t. c. s.

Sin.: gentil, idólatra, infiel.

2. adj. Dicho de una persona: Que no ha sido bautizada. U. t. c. s. RAE, consultado en junio 2023, link. <https://dle.rae.es/pagano#BhLxYxA>

padores"; esta sangre la llevaba a la reunión, la cocían y se la comían. La persona dos o tres días más tarde se moría..."²⁴.

El demonio no sólo era inteligente, astuto, sino, además, podía adquirir las formas que deseara para ejecutar el engaño: "...invocando al demonio el qual sele apareció en figura de perro tres tardes consecutivas y la dixo los lugares donde estaba..."²⁵. Éste, según Peña de Montenegro, era insistente en acciones y arduo enemigo para la iglesia católica, "...porque son los doctrineros guardas a quienes puso Dios en su iglesia para guardar las almas que el enemigo infernal con tantas y tan rabiosas ansias procura robar y hacer en ellas fiero destrozo..."²⁶. Además, el diablo era quien educaba y enseñaba, "...maestro el demonio en sus ritos y ley gentilicia..."²⁷. Su persecución se presentó sumamente dura para la expansión de la fe,

...que ha pódido tener entrada [los misioneros] en las Naciones de aquel Gentilismo de el cual le parecería el Demonio tenía muy segura prosesión tan resguardada de dificultades para poder sacarla de sus garras"²⁸ [...] Misioneros por toda fu comarca, que para hazer guerra al demonio, en tan fortificadas montañas, debe preceder el juntar pertrechos, [...] considerar primero de assiento las fuerzas del enemigo..."²⁹.

Durante las visitas, la idolatría, en el más amplio sentido de la palabra, fue duramente perseguida y castigada. Pero, ¿qué se entendió por idolatría? Según los textos consultados, en general, fue el más alto engaño del demonio. José de Acosta escribió al respecto, que "...esa peste es el mayor de todos los males [...] no hay ningún otro veneno que una vez bebido, penetre mas íntimamente en las entrañas"³⁰. Peña de Montenegro³¹ describe, sobre la idolatría, "...esta mala semilla echó tan hondas raíces en los indios, que parece se hizo carne y sangre con ellos. Conque viene a ser que, aunque ha ciento y treinta y cinco años que tienen predicadores, maestros y curas que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlo de sus corazones"³².

24 De Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, 208.

25 AHN. Inquisición. 1656, Exp. 4.

26 Alonso de la Peña Montenegro. *Itinerario para párrocos de indios*. (Madrid: CSIC, (1995) [1668]), 95.

27 BNE. Sánchez de la Mota, s.f.

28 Rodríguez, 1684:16.

29 Rodríguez, 1684:29.

30 José de Acosta. *De procuranda indorum salute*. (Madrid: Luciano Pereña, 2 vols. CSIC, 1984, [1583]), 247.

31 Alonso de la Peña Montenegro redactó el *Itinerario para párrocos de indios*, que podría considerarse un tratado, un manual con instrucciones para llevar a cabo una correcta cristianización. Se realizó con el objetivo de sistematizar la pastoral indígena, un esfuerzo para consolidar el mensaje evangélico y para mejorar la "calidad religiosa" de los indígenas. Le interesaba extirpar la idolatría y sus prácticas, por lo que propuso "poner en clausura" a los hechiceros, quemar públicamente los ídolos y el derribo de los adoratorios. En su lugar, indicó, que se debían levantar cruces o pequeñas ermitas.

32 IL, T. IV, S.I, 171-172.

La idolatría se opinaba era heredada y transmitida por las mujeres a través de la leche "... el vicio que viene con la sangre y se mamó con la leche, trae consigo un imperio interior, que avasalla toda la república del hombre. No hay que maravillar que las costumbres de los padres y antepasados se conviertan en naturaleza, para que como por herencia suceden en ellas sus hijos"³³.

Se la consideraba una enfermedad transmitida por la mujer durante la lactancia "...mas bien habría que pensar que se trata de una enfermedad idolátrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche"³⁴. Además, "...tenían inclinación a borracheras, y eran siervos del Demonio, [...]...muchos de los vicios de idolatría y borracheras y yncestos[...]ussan sirviendo al Demonio..."³⁵(Fig.6).



Fig.6. Guoman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca, 1615, GKS 2232 4º. Dibujo 876, "la borachera, Machasca emborrachado". Disponible en: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=idm2>.

33 Alonso Peña Montenegro. *Itinerario para párrocos de indios*. (Madrid: CSIC, (1995)[1668], 44.

34 José de Acosta. *De procuranda indorum salute*. (Madrid: Luciano Pereña, 2 vols. CSIC, 1984,[1583]),255.

35 AGN, D.25, hoja 810 recto.

Sobre la idolatría heredada y fruto del engaño del demonio en el Nuevo Mundo, Cristóbal de Albornoz describió que los cultos paganos se recreaban y encubrían tras los rituales cristianos. Con este “disfraz” conseguían las licencias necesarias para llevar a cabo sus rituales y fiestas precoloniales.

...Asimismo a[se] de tirar y destruir todos los basos antiguos que tienen con figuras y mandar que no hagan ningunos en la dicha forma porque se les representa en todas las fiestas que hazen todo lo antiguo y para eso los tienen. E sacan a estos bailes en muchas provincias las divisas de los vencimientos de las naciones que han debelado, en especial las armas del ynga y sus dibisas, así en bestidos como en armas,... porque las reverencian y mochan y a sola aquella figura hazen el baile o borrachera o taqui y lo aplican a otros huelgos que los padres les dan licencia, pidiéndolas fingidamente: y es cierto que sus bailes e taquis los conmutan a nuestras pascuas...³⁶.

La clandestinidad fue una de las múltiples respuestas de la población hacia la reacción y temor por abandonar sus rituales y deidades³⁷. Los objetos que mayor devoción, teniendo en cuenta las fuentes coloniales, fueron las *conopas*. Fernando Avendaño escribe que tenían las *conopas* en casa:

... unas para el maiz, y las llamavaisarap conupá, y huntai zara y Arihuaçara, otras para las papas...papa conupa, acsu conupa...también para el ganado...llamap conupa...y vuestros hechiceros os dezian que estas conopas tenían poder para dar buen mayz, y para el aumento de vuestros ganados, y de vuestras chacras³⁸.

Los denominados hechiceros fueron duramente castigados, como hemos indicado, ya que, entre sus diversas tareas para la comunidad, se encargaban de transmitir a las jóvenes generaciones de su cultura³⁹. Las crónicas narran que a pesar de ser muy perseguidos y sancionados, la comunidad andina seguía acudiendo a éstos para solucionar los problemas de la comunidad. Fray Martín de Murúa observó que:

... hoy duran los ministros de Satanás, que de secreto deshacen los cimientos que los ministros de Jesuchristo van echando, en esta nueva Iglesia de las Yndias, y que todo cuanto trabajan en enseñarles, extirpando sus errores y deshaciéndolos en un año, en sola uña noche que viene y entran entre ellos un apóstol del demonio, lo desbarata porque, como aún los ritos antiguos destos indios no los han arrojado de sí, y su mismos padres y madres, y abuelos y abuelas se los refieren, o por industriarlos en ellos, o por curiosidad vana, asiéntaseles esto, de manera

36 Cristóbal de Albornoz. *Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y haciendas* (Madrid: Crónicas de América, 1989), 172.

37 “[...]se castigaba no haber reverenciado al sol luna y huacas [...]”, en Molina, *Fábulas y mitos de los incas*, 66.

38 BNE. Avendaño. F., sermón IIII, 1640:46.

39 Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, 205.

que fácilmente imprimen en ellos y en sus corazones, los abusos y hechicerías que antiguamente guardaron”⁴⁰.

Una de las soluciones que se estableció, durante el III Concilio Limense, fue que:

... los hechiceros y los malvadísimos sacerdotes de los demonios [...] se dispuso previsoramente que todos éstos —por lo demás viejos, inútiles y decrepitos— fueran congregados en un lugar, donde se les suministrara el alimento necesario del alma y del cuerpo, y tenidos allí encerrados, para que no infectaran con su contacto a los otros indios.”⁴¹

Fue un choque, entre la ideología precolonial y la mentalidad del Viejo Mundo y sus escritos para ir contra el hereje doblemente castigado por una sociedad en transición en búsqueda de “culpables” y trasgresores”, “...los padres y viejos les hacen entender que lo que les enseñan los sacerdotes es engaño y acuden a ello por miedo de azote y no por otro...”⁴².

Tras el fracaso de la primera fase de la evangelización en sur América, y las posteriores reformas del Virrey Don Francisco de Toledo, se redactaron cartillas para erradicar la idolatría. Por ejemplo, tras cuarenta y tres años de trabajo en la región centro andina, Isidro Sánchez de la Mota Aguiar enumeró los posibles “remedios” que opinaba ayudarían a extirpar la idolatría y vicios. En resumen, que se castigue con severidad; que el cura tuviese un control absoluto de los indios que había en su parroquia y los que van naciendo y muriendo; que los niños de edad entre 6 y 12 años estuviesen bajo la tutela de una familia española para que “...tenga cotidiana doctrina y buenos ejercicios...”; que el párroco escogiese, a los que mejor ejemplo diesen en su comunidad, para que manden a los demás, y detallen al doctrinero, aquello que sus familiares y amigos han hecho en contra de la fe católica. Se añade, que en cada pueblo se construyese una casa y un hospital donde viviesen los indios, para su mayor control; todos, menos las mujeres jóvenes, hasta su casamiento. Que hubiese un administrador, para tomar cuenta de todos los indios que trabajan de la comunidad, ayudado por el *curaca*. Obligar a los indios a trabajar, “...de hazer castigando con severidad al que contra ello fuere [trabajar].... Que como pena y castigo por seguir sus idolatrías...se les trasquilan que lo tienen por ofensa y le echen para algunos años sin sueldo a las minas...”⁴³. Para el mejor cumplimiento de los sagrados mandamientos, pues

40 Murúa, *Historia General del Perú*, 431-434.

41 III Concilio de Lima, Acta II, Capítulo 42, en Lisi, Francesco Leonardo. *El tercer concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990).

42 AGI. Quito, 82, N6/1/1.

43 AGI Patronato 171, N2, R11.

no se erradicaba la idolatría, en el Sínodo de 1596 se estipularon los castigos que se darían a los indios que incumplían las obligaciones cristianas "...al que no se confesare cuando la Iglesia lo manda, cuarenta y cuatro azotes por la primera vez y, por la segunda, cincuenta..."⁴⁴.

Las actuaciones que recomendó Fray Juan de Cabrera, en 1577, siguen las mismas directrices, como se señala a continuación:

"...y esten los niños sin comunicación de sus padres desde la edad de 4 o 5 años hasta los 12 donde se les muestra por los sacerdotes la necesidad para que en ellos se funde e imprima nuestra santa fe catolica y desta suerte en tiempo de veynte años seran, y a los viejos muertos y los niños adultos sus ceremonias olvidadas y las de cristianos recibidas..."⁴⁵.

El III Concilio Limense determinó, ante el fracaso de la erradicación de la fe católica, otros castigos físicos,

...para conservar su disciplina eclesiástica y religión había que usar necesariamente una pena externa y corporal, ...los crímenes tan terribles de idolatría, apostasía, superstición pagana y los sacrilegios cometidos pueden y deben castigar a los indios. Además, hay que corregir aquellos pecados menores como son la omisión voluntaria de la misa o de la catequesis y también los vicios que les son tan familiares como la ebriedad y el concubinato⁴⁶.

Acosta anota la misma observación que, para erradicar la idolatría, era necesario "...imponerles castigos corporales que duelen, pero que nada perjudican y ayudan muchísimo..."⁴⁷. En párrafos posteriores añade, "... A menudo golpean a puñetazos y patadas a los indios que van a confesarse... ellos personalmente lo golpean o mandan golpearlo en su presencia; a veces se ensañan hasta la sangre"⁴⁸.

Se podría resumir, que estas actuaciones, para erradicar la idolatría, que tiene "profundas raíces" y es heredada con la leche materna, reflejan el antiguo de divide y vencerás. En primer lugar, se separó a los más jóvenes de sus familias, se encerró a los que se encargaban de la educación, transmisión de valores, artes y bien estar de las comunidades, se pusieron múltiples castigos físicos, y trabajos forzosos y se benefició a los individuos que denunciaban por actos idolátricos a familiares o vecinos.

44 Peña de Montenegro, 1995: 56.

45 AGI. Quito, 82, N.6/1/1.Recto.

46 Acta cuarta, cap.7: Las faltas de los indios que atañen al foro eclesiástico han de recibir preferentemente un castigo corporal a uno espiritual, en Lisi, Francesco Leonardo. *El tercer concilio Limense y la acultación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.

47 Acosta, *De procuranda indorum salute*, 151.

48 Acosta, *De procuranda indorum salute*, 439.

El Santo Oficio de la Inquisición: el caso de María Pizarro

En 1569, por orden de Felipe II, se instala en Lima el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, cuyo inquisidor general fue D. Diego de Espinosa⁴⁹. Su función, básicamente, "... era la búsqueda de cristianos viejos y sus descendientes..."⁵⁰. No se halla, entre sus acciones en el Nuevo Mundo, la búsqueda de "brujas", a diferencia de Europa; pero, no exime a la mujer y sus actos heréticos en los juicios del Santo Oficio, como veremos.

Para este apartado hemos seleccionado el compendio redactado por José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*. Tomo 1, por varias razones. La primera es por ser un testimonio temprano, aspecto que nos da una información menos mezclada, por decirlo de alguna manera. Por otra parte, esta información temprana no sólo nos indica y determina la función del demonio y sus acciones, a través del caso de María Pizarro⁵¹, sino muchos aspectos que se podrían denominar idolátricos. La segunda de las razones, por las cuales elegimos el manuscrito, es por la averiguación detalla que se realizó sobre el proceso contra fray Francisco de la Cruz⁵² y su rol en la "cura" de la endemoniada María Pizarro. Además, se pueden contrastar diferentes testimonios, visiones, sobre el mismo proceso. Éste es complejo y arroja información de gran valor para el presente capítulo. Los involucrados⁵³ en el exorcismo de María Pizarro son Fr. Pedro de Toro, Fr. Luis López, Fr. Jerónimo Ruiz de Portillo y Fr. Francisco de la Cruz. En el análisis se pueden apreciar tres versiones sobre los acontecimientos sucedidos que abarca un periodo total de siete años de pesquisas. Se trata de un pacto con el demonio que implicó a clérigos y una mujer joven, María Pizarro, que era el vínculo entre los demonios y los clérigos.

Los castigos que el Santo Oficio de la Inquisición dictaminaba derivaban de la gravedad del delito. Destacan, la vergüenza pública, los azotes, no usar seda, no subir a caballo, el destierro y galeras. Estas dos últimas implican el encierro, de por vida, en cárceles públicas del Viejo Mundo. Además, "...los

49 BNE. Manuscrito N°6591 = S-44.

50 José Toribio Medina. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*. Tomo 1, (1569-1820), BNE (Chile: Impr. Gutenberg, 1887), 18.

51 Natural de Lima hija de Martín Pizarro y de Catalina Cermeño, menor de edad, en Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 58.

52 Proceso de Fr. Francisco de la Cruz.—Id. de Fr. Alonso Gaseo.—Id. de Fr. Pedro de Toro.—Id. de María Pizarro.—Otros cómplices de Cruz.—Causa del jesuita Luis López.—Auto de fe de 13 de abril de 1578. En Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 57.

53 Información relatada por Fr. Alonso Gasco quien se comunicó con el Santo Oficio por haber tenido pacto con el demonio en el caso de María Pizarro. Medina: 1987: 57-58.

herejes quedaban privados de todo oficio, beneficio, dignidad, i sus hijos, hasta la segunda jeneracion, inhábiles para la posesión i adquisición de los mismos...⁵⁴. Toribio de Medina narra que

...Cuando el reo acusado de herejía se había mantenido negativo i se le probaba su delito, o estaba pertinaz, debía ser necesariamente relajado, lo que en buenos términos significaba que había de morir ... Las justicias ordinarias, por lo demás, estaban obligadas, en virtud de leyes reales a ejecutar las órdenes del Santo Oficio...El que hasta el fin se mantenía pertinaz, era quemado vivo; pero el que daba señales de arrepentimiento, lo que frecuentemente sucedía ante la expectativa del tremendo suplicio, era primero ahorcado i a continuación quemado su cadáver...⁵⁵.

El Santo Oficio de la Inquisición realizaba los juicios, teniendo en cuenta el derecho eclesiástico redactado en los manuales, y este es uno de los puntos clave de nuestra hipótesis, no era importante si era verdad o no el acto por el cual el reo era apresado, pues, eran culpables de *perse* al haber trasgredido los dogmas católicos. Los reos llevados a juicio eran culpables y éste sólo implicaba la compilación de los actos acontecidos y la búsqueda del arrepentimiento del inculcado para una menor pena. Además, el Santo Oficio de la Inquisición era la más alta jerarquía en la legislación del Nuevo Mundo; en el ámbito religioso.

Igual que la extirpación de la idolatría, se advierte de la necesidad de instruir a los indios, para que conociesen la fe católica y los castigos que sufrirían si la trasgredían, "...sería necesario que la Inquisición entendiese también en las cosas de los indios, aunque no con el rigor del castigo que con los españoles por ser gente nueva y aún no bien instruida en las cosas de nuestra santa fe..."⁵⁶.

En los testimonios analizados, en el tomo que se analiza para el presente apartado, destaca, al igual que en las visitas para erradicar la idolatría, gran cantidad de alusiones sobre el demonio y la relación con él determinada herética. Actos tales como pactos con él, coito con él, engaños, predecir, robo y falsa identidad, es decir, usurpar poderes e imágenes atribuidas a la fe católica y su santoral. Ofrendas como sangre, cabello, el alma, escritos redactados con ayuda del demonio, entre otras. Hemos advertido algunas variantes que distinguen los escritos realizados en las visitas para la extirpación de la idolatría y los escritos redactados por el Santo Oficio de la Inquisición. Se observa, principalmente, diferencias en el vocabulario y en los relatos.

54 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 127.

55 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 123-124.

56 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 17-18.

Estos últimos fuertemente influenciados por manuscritos de la Alta Edad Media, como mostraremos. Interesa destacar las características, vocabulario y acciones que se atribuyen o denominan heréticas, intervenciones del demonio, idolatría; entre otras. Al igual, el análisis nos permite comprender cómo se concebía el acto, los procedimientos, el grado de trasgresión y como consecuencia el castigo y o pena.

Antes de comenzar con el relato de María Pizarro expondremos algunos de los juicios que se podrían clasificar en contra de la idolatría, "...Por supersticiosos i mezclar cosas sagradas i profanas, Juana de la Paz, mujer pública; Ana Rodríguez, viuda; Ana Pérez de Carranza, hija de mulata; Diego Felipe, carpintero; Ana María i María de Almendras por guardar piedras de ara consagradas..."⁵⁷. Se puede apreciar que son acusaciones contra actos que causaban una trasgresión al dogma católico, como mezclar cosas sagradas y profanas, o guardar reliquias del pasado. Los ídolos, como piedras, maíz, cunas, entre otros, "...no se an de adorar las ymágenes ni reberenciallas, que san Pablo decia que lo que se presentava a la ymágen se offrecia al demonio..."⁵⁸. Son objetos de devoción, de herejía y se castigaba su posesión, tanto en la extirpación de la idolatría, como en los casos que castigó el Oficio de la Santa Inquisición. Por ejemplo, "...Pedro de Paz Maldonado, por quiromántico; Gonzalo de Valencia i Pedro Ruiz de Vildósola por invocadores del demonio..."⁵⁹. En este caso es una acusación directa, mientras muchas otras son especulaciones en las cuales se entiende que el demonio es el que actúa. Se prohibió, durante las visitas para erradicar la idolatría, contar, por simular un acto del demonio, y el Santo Oficio, al igual, lo contempló como un acto de magia, herético⁶⁰. En el periodo precolonial, el acto de contar, hojas de coca, patas de una araña cantidad o no de ciertos objetos sagrados, era común para predecir el futuro, las cosechas, etc. Con la expansión de la fe católica, y teniendo en cuenta la herencia medieval, entorno a la alquimia como magia negra, el acto de contar se catalogó como fruto de las enseñanzas del demonio.

Destaca, en el análisis sobre la extirpación de la idolatría, la relación entre la mujer y el pecado, desde el punto de vista de incitadora, realizar amarres, o bebidas para atraer el amor, entre otros aspectos. Pero, hemos

57 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 300.

58 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 74.

59 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 300.

60 AGI. Sobre la actividad de contar por los ministros del demonio se detalla ...que ellos (los viejos curacas), vieron una tabla y quipus donde estaban asentadas las edades y anos que tuvieron los dichos Pachacuti...Patronato 294, N.6 /1/1.

advertido, que hay información colonial, que si bien aparece en la extirpación de la idolatría, está no aparece en los testimonios del Santo Oficio de la Inquisición. Nos referimos a los numerosos relatos sobre hombres vestidos de mujer, en los templos paganos, para satisfacer sexualmente a los varones que acudían. En cambio, en los procesos inquisitoriales la sexualidad se acentúa hacia la mujer, y se elimina, de alguna manera, los actos, denominados nefandos, relacionados con los hombres. Se relata el coito de mujer con el demonio, mujeres promiscuas o mujeres que pueden enamorar mediante sus artes mágicas. Se eliminan algunos de los eventos relatados en las crónicas tempranas sobre la sexualidad entre hombres, insistimos. Pedro Cieza de León por ejemplo, o Fernández de Oviedo relatan que los caciques utilizaban chicos jóvenes vestidos de mujeres para el “pecado nefando”⁶¹. En el Archivo General de las Indias, Sevilla, hemos encontrado lo siguiente al respecto: “... onbres vestidos como mugeres y efeytados los rostros para usar este pecado de contra natura...”⁶². Teniendo en cuenta la hipótesis que presentamos, que la Santa Inquisición aplica las directrices halladas en los manuales, tratados o códigos de la Alta Edad Media, contra las denominadas brujas, actos del demonio, etc. En este caso, es notorio que la mujer es estereotipada y representada con estas características “heredadas”; promiscuas y con ciertos dones-mágicos para poseer el amor, incentivar el pecado y la lascivia (Fig.7). Las imágenes, vocabulario y relatos, recuerdan esa herencia medieval trasladada al Virreinato del Perú tanto en vocabulario como en imagen⁶³.

61 Gonzalo Fernández de Oviedo. *Sumario de la Natural y General historia de las Indias*. (Madrid: CEGAL, 1992 [1549]), 119.

62 AGI, Patronato 294, N.6 /1/1.

63 Para observar esta influencia en la imagen, por ejemplo, se expondrán ejemplos del *Compendium Maleficarum* y las imágenes halladas en la *Crónica del Buen Gobierno* de Felipe Huamán Poma de Ayala.



Fig. 7. Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum in tres libros distinctum ex pluribus authoribus*, 1608, "Beso al demonio". Disponible en <https://archive.org/details/compendiummalefi00guaz>.

Uno los actos que se persiguió y castigó era realizar pacto con el diablo, implicaba un intercambio, normalmente ofrecer el alma y sangre y además servir a éste. El lector puede observar, nuevamente, que durante la extirpación de la idolatría los llamados ministros del demonio, hechiceras o hechiceros, "hablaban" con el demonio; según narran las fuentes consultadas. Destaca la comunicación con el demonio, hablar, conversar, pero no se determina que era un pacto con éste. No se utiliza, en dichos escritos, el acto de "pactar con el diablo". Pero, en la información del Santo Oficio se reproduce, de nuevo, como "pacto con el demonio" aludiendo a determinadas actividades que recuerdan a sucesos o narrativas heredadas; en muchos casos, como el que analizaremos de María Pizarro, el reo desconoce qué quiere decir ser preso por pactar con el diablo. Por ejemplo, "Juan Rumbo que fué reconciliado, por haber hecho pacto con el demonio, llevando además hábito i cárcel por seis años"⁶⁴. El prior Fr. Alonso Gaseo (información del proceso de María Pizarro), hacia 1571, dirigió al obispo Peña una carta en la cual se confesaba de haber sido participante de "... ciertas doctrinas que había tenido por reveladas, "acompañándole, al mismo tiempo, un cuaderno manuscrito que contenía algunos exorcismos que el demonio, con nombre de santos, le había dictado..."⁶⁵ (Fig.8). El pacto en sí es narrado de la siguiente manera:

64 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 305.

65 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 58.

...porque en todos ellos había claramente ablar, tratar, oyr, obedecer a los dichos demonios, darles cosas y rrecibir las dellos, porque claro veyan que hablaban y trataban y oyan otro espíritu con quien trataban⁶⁶ [...]Que habia hecho pacto(María Pizarro) con dos demonios para aprender el arte májica, [...]i diciendo ciertas palabras luego venían, preguntándoles materias de teolojía, o enviándolos a saber cosas de España⁶⁷.



Fig.8. Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum in tres libros distinctum ex pluribus authoribus*, 1608, "imagen sobre un pacto escrito con el demonio". Disponible en <https://archive.org/details/compendiummalefi00guaz>.

Siguiendo el *modus operandi* de actos y vocabulario del Santo Oficio de la Inquisición de la Europa herética, los pactos narrados con el diablo, en algunas ocasiones, por ejemplo, recuerdan "mitos-leyendas" del Viejo Mundo. Un caso excepcional es el episodio que se narra en torno al *Codex Gigas*, (Lat. "Libro gigante"). Éste es fruto de un pacto entre un monje y Lucifer; el monje le solicitó ayuda a cambio de su alma para concluir el código en una noche. Tanto el texto, redactado por el "príncipe de las tinieblas", como su iconografía nos recuerdan a ilustraciones que aparecen, posteriormente, en el Nuevo Mundo. El demonio, por decirlo de alguna manera, es estereotipado en actos y en figura (Fig.9). El pacto con el diablo involucraba un intercambio, el diablo se quedaba con el alma y un nuevo siervo. Éste, a su vez, recibía ciertos dones, como poder ver el futuro, escribir textos mágicos; adquirir habilidades o favores.

66 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 60.

67 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 64.

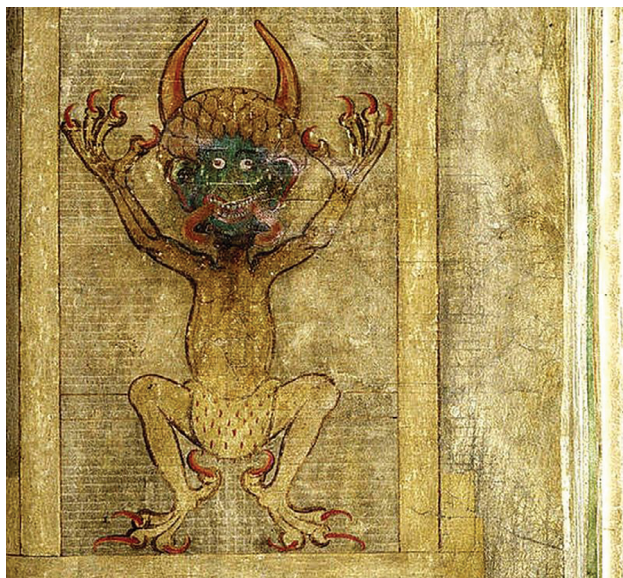


Fig.9. Autor anónimo, *Codex Gigas* o la *Biblia del diablo*, Biblioteca Nacional de Suecia, Estocolmo, "imagen del demonio". Disponible: <https://www.loc.gov/item/2021667604/>

El caso de la endemoniada María Pizarro

La narrativa que seguiremos para analizar el caso de María Pizarro es la información derivada de las preguntas que se realizaron a los diferentes involucrados. Ésta fue acusada de endemoniada⁶⁸ por lo que tenía que ser asistida por clérigos para sacarla al demonio.

En la transcripción de lo relatado por María Pizarro se observan, a grandes rasgos, algunas actuaciones no narradas por los clérigos y una estremecedora historia de abuso sexual y emocional por parte de la familia y de los clérigos asignados para su exorcismo. Ésta relata que el origen de su "mal" fue debido a que en una huerta se le apareció un demonio negro que echaba fuego por la boca sobre una higuera. Desde ese día cayó enferma y tenía visiones en las cuales se le aparecía un ángel con figura de hombre. Posteriormente empezó a enfermar por lo fue diagnosticada como endemoniada; el demonio se había incorporado. Para expulsarlo, por lo tanto, tenía que ser intervenida por clérigos y ser exorcizada. María de Pizarro declaró que se entregaba para el coito a los demonios y evitar ser atormentada, pero, también, para recibir "poder" y objetos de oro. Según narra, el demonio le exigió

68 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 58.

...que le diese el coracon y el alma y que para tener prenda dello y señal le diese una poca de sangre, y que ella le dio el alma primero, y no le queriendo dar el coracon y la sangre, aquel principal le avia puesto un puñal en los pechos, diciendo que la mataría, y que entonces, con un alfiler, sacó un poco de sangre del dedo del corazon de la mano izquierda, como él le dixo, y se la dio...⁶⁹

Por otra parte, relata que no sólo fue forzada por el demonio, sino que los clérigos también la forzaron y, para evitar el castigo del Santo Oficio, fue advertida para que mintiese y omitiese todo acto carnal, pacto o herejía de los clérigos con ella y devolver los objetos que los clérigos la había regalado. Además de quemar las cartas que le habían escrito tanto él, como Fray Pedro de Toro y Fray Luis López.⁷⁰

Según narran, los clérigos interrogados, cuando María Pizarro perdía el sentido, con el "...mal de los demonios..."⁷¹, éstos y la familia de la acusada la narraban lo que había sucedido. En uno de estos desmayos la describen que estaba preñada porque había tenido coito con el demonio y que éste "...podía poner simiente en una muger y hazella estar preñada,..."

Describen que habían considerado que el origen de que María Pizarro estuviese poseída por el demonio era "... *abría faltado de ponella o decille alguna palabra quando la bautizaron...*"⁷²(Fig.10). Es decir, se destacó la importancia que tenía el bautismo para que las almas no fueran del demonio, durante el análisis de la idolatría, al estar endemonia opinan que podría haber sido por un mal bautismo, y no hubiese sido su alma rescatada.

69 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 70.

70 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 73.

71 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 76.

72 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 77.



Fig.10. Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum in tres libros distinctum ex pluribus authoribus*, 1608, "Bautismo del demonio". Disponible en <https://archive.org/details/compendiummalefi00guaz>.

María Pizarro, recuérdese, se la había explicado que, durante sus desmayos, en ausencia de sentido, tenía coito con el demonio y que estaba endemoniada. A lo largo del texto María Pizarro narra lo sucedido con algunas contradicciones que parecen no tener sentido. Pero, teniendo en cuenta que sus actos son descritos, tanto por su familia como por los clérigos, en ausencia de sentido, más la posible enfermedad que tenía, en realidad narra algo que desconoce. No sólo eso, sino que los clérigos la obligaron a mentir⁷³. El objetivo, la indican, es tener menos represalia por parte del Santo Oficio. Hay que añadir, como se aprecia en la narración, que María Pizarro teme a los clérigos que la someten en las noches y su familia apoya los métodos pues está endemoniada, o no aceptaban su comportamiento "... dicha doña María era yn obediente a su madre y emperrada y liviana..."⁷⁴ Realmente es una joven desprotegida y abusada por sus seres cercanos y condenada por los mismos. Narra que "...avia tenido parte con ella el demonio por tiempo de dos o tres meses, muchas vezes, al qual hallaba sobre sí, echándose con ella, estando presentes algunas personas que lo sentían, que era un Diego Martínez y su madre y un Rodrigo Arias..."⁷⁵. Es más, cuando la obligan a mentir, al testificar en el Santo Oficio, o eso intentan, la dicen que su familia mentirá al respecto,

⁷³ Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 67 y 73.

⁷⁴ Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 60.

⁷⁵ Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 77.

Fray F. de la Cruz dice "...yo entiendo que no lo dirán vuestra madre, ni hermana, porque yo se lo dije debaxo del mesmo secreto...".⁷⁶

La propia acusada, enferma, testificó que "...el dicho Luis López avia apagado la vela y muy quedo la avia sacado de su cama y echado en la suya y allí hubo cópula carnal con ella y la corrompió..."⁷⁷. Como se aprecia, María Pizarro, no sólo, durante la enfermedad, había tenido coito con el demonio, bajo la mirada de familiares y clérigos, sino que testifica que el padre Luis López la forzaba en las noches y fue él quien la dejó encinta. Ésta le confiesa la preocupación al Fr. Luis López, de que se enterase su madre, hermana y una cuñada, que negasen que estuviera preñada, pues en la familia decían que tenía un carácter alocado, y él la dijo que no se preocupará, que mintiese

...que si se entendía que estava preñada que dirían que no tenía demonios sino que lo fingía, [...] y el dicho Luis López la aconsejaba que no lo hiciese y que él confesaría a su madre y a todos los de su casa y haría de su madre lo que quisiera y que él la daría a entender por libros de cómo podía el demonio empreñar sin que la muger lo sintiese, y que ella, con todo eso, deseaba echar la criatura...⁷⁸

Narra, además, que no quería tener al hijo que era fruto del demonio, según la indicaban los clérigos. Consecuentemente, la joven solicita ayuda al demonio "...le dixo cómo ella quería echar del cuerpo aquella criatura, y el demonio la dixo que la daría con que la echase y que aquella criatura era buena prenda para ellos..."⁷⁹ (Fig. 11). El demonio la ofreció, según testimonio de María Pizarro, una bebida negra para no tener al bebé e insiste que el niño era del padre Luis López. Más adelante, narra, María Pizarro, que, por miedo de que Luis López matase a su hijo, y por miedo al demonio, ella misma lo mató⁸⁰. En los textos coloniales se puede apreciar que es común hallar información sobre mujeres que fueron abusadas sexualmente quedaban embarazadas y eran abandonadas u obligadas a matar a sus hijos,...las sacan contra su voluntad e las llevan donde ellas no quieren matar las criaturas de ellas e todas las se ahorcan...⁸¹

76 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 77.

77 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 79.

78 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 79.

79 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 79.

80 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 63.

81 Archivo General de Indias, AGI. Patronato 185 R24:67.



Figura 11. Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum in tres libros distinctum ex pluribus authoribus*, 1608, "Ofrecer bebé al demonio". Disponible en <https://archive.org/details/compendiummalefi00guaz>.

Teniendo en cuenta la versión relatada por los clérigos, según lo transcrito durante el juicio, éstos creyeron que se trataba de una mediadora, María Pizarro, que hablaba con los ángeles o eso querían dar a entender. Pues, a pesar de hacer tratos con el diablo, estos intercambios, entendieron, era por voluntad divina.

... Quenta cosas muy largas que pasaron con la dicha endemoniada, [...] y cómo se le aparecía, a lo que ella dezía, un armado [...] y que conforme a lo que ella decía que le decía el armado, así se regían en el exorcigalla para sancarle los demonios, [...] y cómo por lo que decía la dicha doña María que decía aquel armado, escribieron unos exorcismos, los quales tenían en mucha beneracion, diciendo que eran de sanctos y que todos tenían por muy cierto que aquel armado era ángel, y para que se entienda la manera y orden que estos padres tenían para hablar y tratar con este armado que llaman ángel [...] que unas vezes ellos preguntavan a los dichos que llaman sanctos o ángel, como si los vieran visiblemente, [...] y questando este ángel yncorporado, él y el dicho fray Francisco, se avian ofrecido por hijos y siervos, el reo de Sant Dionisio, y el fray Francisco, de Sant Gabriel, que decían ser los que estavan yncorporados entonces en la dicha doña María. [...] la dicha doña María le dixo quando se avia desposado con Jesuchristo...⁸²

En un principio, como se explica, los clérigos creían que era obra de Dios y María Pizarro había sido su elegida, como se puede apreciar. Posteriormente, narra, fray Alonso Gasco, que hablaban con el demonio, escrito lo que el demonio les decía, "...por hijos y siervos de éste y creído

82 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 58-59.

en las visiones de María Pizarro...⁸³". Entre otras de las muchas actuaciones heréticas que infringieron. Éstas implicaban un castigo severo por trasgredir la ortodoxia cristiana. Describen que:

...luego que avia abierto los ojos y visto que eran demonios; confiesa hallarse muy culpado en avellos llamados señores y sanctos, offreciéndose a ellos y dándose por hijo suyo[...] en aver oydo, rrecebido y escripto proposiciones que le habian dicho los dichos falsos sanctos, [...]y que decian los demonios que tenian una carta escripta con sangre de la dicha doña María...⁸⁴.

Así, los clérigos se confiesan culpables de haber servido al diablo, menos Fr. De la Cruz, Este giro en las declaraciones podría responder a que el Santo Oficio rebajaba el castigo por arrepentimiento, acto indispensable para no sufrir tortura en las cárceles y demostrar su amor a la santa iglesia católica y su ley. Durante el juicio del Santo Oficio María Pizarro cayó enferma y murió en 1573 a la edad de veinte años.

Como se explicó anteriormente, el caso de María Pizarro está dentro de un juicio mayor sobre determinadas acusaciones que recaían en torno la figura del Fr. De la Cruz. Éste estaba involucrado en su exorcismo, pero, a diferencia del resto de los clérigos implicados, no se retractó hasta su muerte. Declaró que era cristiano bautizado, que había realizado tratos con el demonio para "...aprender el arte mágica..."⁸⁵ y que creía en las profecías que María Pizarro describía. Además, declara haber tenido un hijo con Leonor de Valencuela, "... habido i enjendrado en pecado, pretendía hacer de él otro San Juan Bautista...[...]...habia de fundarse en el Perú, i doctrina que su hijo estaba destinado a enseñar..."⁸⁶. Elvira Davalos tenía cinco hijas, narra el texto que con casi todas, Fray. de la Cruz realizó acto carnal, pero, fue con Leonor de Valencuela, mujer casada, con quien engendró a Gravelico⁸⁷. Narra, además, "...avia de ser el antexpto, no diciéndole que era su hijo, y dize otras muchas cosas que le pasaron con este que llama su ángel y con las dichas hijas de doña Elvira, y con la dicha doña María y con otras personas..."⁸⁸

Sus actos son apostatas, heréticos, entre otros muchos más delitos. Es encarcelado, pero, preso continúa con lo dicho, y añade que su hijo Gravelico sería el nuevo mesías, determinan que podría estar loco, por lo cual llaman a los médicos.

83 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 59.

84 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 59-60.

85 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 64.

86 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 64-65.

87 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 66.

88 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 80.

...se le mandó parecer en audiencia, i en preguntándole cómo se hallaba, dijo cantidad de palabras feas contra el Santo Oficio i otras nefandas i deshonestísimas, así contra él, como contra otras personas, i por hallarse mui melancólico se le quitó un cuchillo, con temor de que pudiera suicidarse, i para ver si estaba realmente loco, ocurrieron los Inquisidores al singular arbitrio de que se le pusiese un par cie grillos, operación que debían presenciar algunos ministros del Tribunal para que informasen de las demostraciones que hiciese. Llamóse después al médico, i con su informe i el de testigos, se le declaró sano i cuerdo...⁸⁹

Se le imputaron de catorce trasgresiones graves, de las cuales se tenía que retractar. Se resumen de la siguiente manera, negar en palabra y "...afirmar sobre el ángel [...] que los indios y negros en esta tierra no están obligados a creer el misterio de la Encarnación, y que basta que crean que ay Dios y que es remunerador [...]"⁹⁰, de la capacidad otorgada por aquel ángel de poder sacar ánima de purgatorio; retractarse de que Cristo había desposado a María Pizarro, y que Gravelico⁹¹, su hijo, no era un profeta⁹². Se le acusó, por su declaración al tribunal, que sus confesiones eran:

...heréticas lutherarias", otras por cismáticas, otras por sospechosas, malsonantes, escandalosas, impías y blasfemas, e todos ellos concuerdan y dicen que este reo es herege cabiloso, astutísimo en el modo de introducir sus errores [...] al language tan metafórico y particular, oía mui mal...⁹³.

De igual forma, "...las cosas que dice y afirma son tan conformes a lo que la carne pide que es la mas aparejada que se ha inventado para traer a su dañada secta a todos géneros de gentes..."⁹⁴ puesto que decía que los clérigos deberían de tener licencia para casarse, podían tener varias mujeres, y quitaba la confesión.

El Tribunal del Santo Oficio determina su excomunión,

...declaramos los hijos del dicho fray Francisco y sus nietos, por la línea masculina, ser ináviles e incapaces y los inavilitamos para que no puedan tener ni obtener dignidades, beneficios ni. oficios, así eclesiásticos como seglares, ni otros oficios públicos y de honrra, ni poder traer sobre si, ni en sus personas, oro, plata, piedras preciosas, ni corales, seda, chamelote, ni paño fino, ni andar a cavallo, ni traer armas, ni exercer, ni usar de las otras cosas que por ...⁹⁵

El proceso terminó el 14 de julio de 1576, después de transcurridos casi cinco años de la prisión del reo. En 1577 determinaron... que fuese puesto a

89 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 90

90 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 88-90.

91 Fue separado de su familia y trasladado a Trujillo.

92 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 88-90.

93 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 90.

94 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 90.

95 Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 94.

cuestión de tormento para que volviese a declarar....⁹⁶ Se relata el proceso llevado a cabo en la cámara de tormento, pero, confirmó lo dicho durante dos años más, cuando fue quemado.

Conclusiones

El presente capítulo analiza lo que hemos denominado “La caza de la bestia: el engaño del hereje en el Virreinato del Perú” teniendo en cuenta una serie de objetivos o pilares que se detallaron al comienzo de éste. El objetivo general, tras indagar las fuentes de información comentadas, fue comparar similitudes o diferencias en torno a la trasgresión, la herejía y las penas que procedían durante las visitas entorno a la extirpación de la idolatría y los juicios del Santo Oficio de la Inquisición.

Durante el análisis de la evangelización, como en todo proceso de transferencia, con sus dinámicas y métodos, surgen profundos cambios en la sociedad; una sociedad, como se indicó en tránsito. Se explicó la expansión de la fe católica, los métodos, las penas y castigos. En la extirpación de la idolatría se inquirían acciones, como venerar a las *huacas*, separar a individuos importantes de la comunidad, los llamados ministros del demonio, los hechiceros, adoctrinar a los más jóvenes mediante la catequesis e informar, de las penas por las faltas: quemar todo tipo de objetos en la plaza pública, rituales, *conopas*, entre otras muchas más acciones. Los visitantes observaron que existía un patrón de “repeticiones” litúrgicas que podían ser anotadas para ayudar a los párrocos de indios y a la expansión de la fe católica. Así, se realizaron escritos, como catecismos con ciertas observaciones, confesiones que contenían preguntas concretas, etc. Se ha demostrado que la extirpación de la idolatría partía de un conocimiento autóctono para poder ejercer el castigo. El origen del castigo, a grandes rasgos, provenía de los bautismos en masa, como se indicó. Sino eran bautizados pertenecían al demonio, y eran perseguidos y castigados. Pero, recuérdese que la idolatría se heredada, si eran bautizados, de inmediato eran herejes. De esta manera, nos referimos al hereje *indocto*, persona que es hereje por desconocimiento y que es sentenciado por ser bautizado. Es el hereje engañado, no hay posible salvación de un castigo, y además, aislado desde muy joven para nacer sin la herencia idolátrica de la leche materna. Es el reflejo de una sociedad en tránsito, disímil, el Viejo y el Nuevo Mundo, y el choque de dos realidades “religiosas”.

⁹⁶ Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, 94.

La función del Santo Oficio de la Inquisición en el virreinato de Perú *"era la búsqueda de cristianos viejos y sus descendientes"*⁹⁷. Al igual que la extirpación de la idolatría, se persiguió y castigó las trasgresiones al dogma católico. Faltas fuertemente castigadas era el pacto con el demonio, pues te convertías en su siervo, los hechiceros fueron perseguidos duramente castigados y reclusos en cárceles. Se analizó, recuérdese el caso de María Pizarro, joven limeña que determinan tiene que ser exorcizada. Pero, en la lectura se advierte abuso sexual y psicológico tanto por parte de los clérigos como por parte de la familia. La madre la describe como lasciva y desobediente, por lo que se desentiende de los procedimientos de los clérigos. Ésta no sólo es testigo sino que encubre, lo que finalmente no es una joven endemoniada, sino una joven que es abusada sexualmente, en múltiples ocasiones, por Fr. Luis López del cual se queda preñada. María Pizarro asesinó a su hijo, por temor de las represalias, en primer lugar del clérigo, y en segundo lugar de la familia; que no quería la exposición pública. María Pizarro, teniendo en cuenta la influencia de la edad media, es estereotipada como poseída por el demonio, pacto con él y coito. Estos cargos son los que determina el Santo Tribunal de la Inquisición, sin ser diagnosticada por un médico el origen de sus desmayos y fiebres. Por otra parte, Fray Juan de la Cruz sí es asistido, durante el proceso, por un médico para determinar su estado mental. En general, se podría decir, que la acusada es una enferma, el diagnóstico no es claro, tiene desmayos, y es durante estos vahídos, cuando, según la familia y los clérigos, tiene coito con el demonio. A ella la imponen una realidad, lejos de la que realmente siente y conoce, que es la relación que tiene con Fr. Luis López y su consecuente embarazo. Durante su testimonio y dada su juventud se observa que ella misma sabe que es sometida contra su voluntad, es más, los clérigos la amenazan para que mienta al Santo Oficio. Consecuentemente surge la figura de un opresor, opresores y un oprimido, María Pizarro. Al analizar los hechos, simultáneamente, aparece la duda de quién es el opresor y el oprimido, teniendo en cuenta las numerosas y múltiples variables de análisis. Lo dejo a opinión del lector. María Pizarro en todo momento está desprotegida por el clero y por la familia y muere antes de ser dictada sentencia en su contra a la edad de veinte años.

Como se indicó, se presentaba la hipótesis de que durante la extirpación de la idolatría y en los juicios realizados por el Santo Oficio de la Inquisición existía un objetivo común, como fue la erradicación de la trasgresión de la fe católica. Las similitudes fueron, por ejemplo, que el demonio

97 Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*. Tomo 1, (1569-1820), BNE (Chile: Impr. Gutenberg, 1887), 18.

era percibido como el principal ejecutor de la idolatría, en ambos casos, consecuentemente, las faltas de los herejes eran fruto de la astucia y engaño de éste. Las poblaciones adoraban al demonio, pues, según las fuentes consultadas, tenía una gran habilidad para disfrazar la realidad: ejecuta contratos, coito, rituales con sangre, entre otras muchas y variadas actividades. En común tienen que el demonio busca un intermediario y éste realiza su voluntad: captura su alma. Las visitas para erradicar la idolatría, eran más cuantitativas, registro de *huacas*, momias, ídolos en general, *quipus*, ropa, etc. Objetos, en general, que eran adorados, y conservados por las familias, por “engaño” del demonio, como hemos comentado. Pero también existían diferencias sustanciales, el Santo oficio de la Inquisición para la erradicación de la herejía y sus manifestaciones, no parte del conocimiento de la “religiosidad” que quiere castigar, sino que se presenta como una institución que sigue lo estipulado en un manual del alto medievo que se transcribió sin contextualización. Las faltas y consecuentes castigos eran catalogados sin adaptarse al contexto en el cual se realizan los juicios del Santo Oficio. Por lo tanto, se “etiqueto” y castigó a las poblaciones teniendo en cuenta una antigua y larga experiencia en procesos y actuaciones de éste. Se estereotipo, como se destacó, acciones y delitos de la Europa herética en el Virreinato del Perú.

Por otra parte, la extirpación de la idolatría castiga y erradica ésta teniendo en cuenta el conocimiento de la cultura que era juzgada y castigada. Además, los párrocos de indios debían conocer, no solo la “religiosidad” de su contexto, sino también la lengua. Apreciamos que, si bien el objetivo fue similar, la determinación de un acto como herético y los procedimientos atendían a propuestas, métodos y visiones disímiles. Se podría concluir afirmando que la extirpación de la idolatría, en el Virreinato del Perú, fue un proceso de la historia único.

Bibliografía

Acosta, José de. *Obras del Padre Acosta*. Madrid: BAE. 1954.

Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Edición de Luciano Pereña, 2 vols. Madrid: CSIC, 1984[1583].

Acosta, José de, et al. *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*. Facsímil del texto trilingüe. Edición de Luciano Pereña, Madrid: CSIC, 1985.

- Albornoz, Cristóbal. *Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y Haciendas*. Madrid: ed. Dastín, Crónicas de América, 1989.
- Anónima. *Relación de las costumbres de los Naturales del Perú*, en Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: ed. BAE, 1968.
- Arriaga, Pablo. J. de. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Madrid: BAE, 1968.
- Avendaño, Fernando. *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana y la general del inca: impugnarse los errores particulares que los indios han tenido: parte primera*, (BNE) Lima: ed. Jorge Gómez Herrera, 1640.
- Ávila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Introducción y prólogo de José M^a Arguedas, apéndice por Pierre Duviols, México: ed. Siglo XXI, 1975.
- Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú*. Madrid: Dastín, Crónicas de América, 2001.
- Ciruelo, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Salamanca: edit. Pedro de Castro, 1588.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Sumario de la Natural y General historia de las Indias*, Madrid, edit. CEGAL: 1992 [1549].
- Guazzo, Francesco María. *Compendium Maleficarum*. Milán: edit. 1608
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: Ed. Historia16, 1987.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. Det Kgl. Bibliotek, Postbox, GKS 2232 4^o: (1615), en <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/image/?open=idm>, consultado 10-10-2022.
- Lisi, Francesco Leonardo. *El tercer concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: edit. Universidad de Salamanca, 1990.
- Lobo Guerrero, Bartolomé. *Constituciones sinodales del arzobispado de los Reyes en el Perú*, BNE.1613.
- Marban, Pedro M.R.P. *Cathecismo en lengua Española y Moxa*. Alemania: edit. Druk- Frank Wolf, Heppenheim, 1975.
- Medina, José Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*. Tomo 1 (1569- 1820), Chile: Impr. Gutenberg, 1887.
- Molina, Cristóbal. *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid: Ed. Dastín. Crónicas de América, 1989.
- Murúa, Fray Martín de. *Historia General del Perú*. Madrid: ed. Dastín, Crónicas de América, 2001.

Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de Indios*. Madrid: Ed. CSIC, 1995, [1668].

Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para Parochos de indios: en que se tratan las materias mas particulares tocantes ellos para su buena administracion*. Disponible en <https://doi.org/10.34720/8bfd-g220>.

Ricardo, Antonio. *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios, y de todo el pueblo que ha de ser instruido en nuestra santa fe: con cuadernillo de confesión y otras cosas necesarias*. Lima, Perú: Antonio Ricardo, 1584, link de acceso: <https://www.loc.gov/item/2021666903/>. Colección de la Biblioteca Digital Mundial.

Sprenger, Jakob y Kramer, Heinrich. *Maellus Maleficarum*. Tomo I. Alemania: edit. Bourgeat, Claude, Identificador: DIGIT00L9477645, 1487, en Biblioteca Electrónica de Información Científica, BEIC, Consultado 12 de septiembre 2023, link de acceso: https://preserver.beic.it/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE4419612.

Vargas Machuga, Antonio. *Apologías y discursos de las conquistas occidentales*, Ávila, España: ed. Junta de Castilla y León, Ávila, 1993 [1612]

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General de Indias (A.G.I.)

Carta de Fray Toribio de Mogrovejo. 1588. Manuscrito, Patronato, 248, R.18

Real Cédula a Don Francisco de Toledo, 1573. Manuscrito, Patronato 247, L30/1/487.

Carta de Fray Juan de Cabrera, dominico, residente en Quito a S.M., por la necesidad de aislar a los niños pequeños indios en escuelas, separándoles de su familia para adoctrinarlos, porque en sus casas siguen los ritos, 1577. Manuscrito, Quito, 82, N.6/1/1 Recto.

Informaciones de Francisco de Toledo. Manuscrito, Patronato 294, N6/1/1.

III Concilio de Lima escrito por Fray Toribio de Mogrovejo, 1581-1583. Manuscrito, Patronato 190, R42/1/1.

Morales, Luis clérigo escribe sobre los *Males y opresiones que padecen los indios del Perú*; propone el medio de olvidarlos, 1541. Manuscrito, Patronato 185 R24.

Reforma que necesitan los naturales de las Indias propuesto por Isidro Sánchez de la Mota y Aguilar. Manuscrito, Patronato 171, N2, R11.s.f

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia. (A.G.N.)

Observaciones realizadas por el cura presbítero Antonio Maldonado, 1611.
Manuscrito, D 25, hoja 810 recto.

Visita, sobre las nuevas leyes para controlar a los indios. Entre las que se encuentran las relativas a la idolatría, 1569 Manuscrito, D.28/614.

Archivo Histórico de la Nación, España

Inquisición.1656, Exp.4. A.H.N

Archivo Universidad de Salamanca, España

Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Salamanca, ed. Impreso en Salamanca por Pedro de Castro, 1588. Manuscrito, 23044.

Biblioteca Nacional de España, (B.N.E.)

Cárdenas, Fray Bernardo de; 1629:p.7.r.Mss. R/39624.

Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.41.r. Mss. 2450.

La Santa Inquisición en América del Sur. Manuscrito nº 6591 = S- 44.

Papeles sobre los incas, Manuscrito nº 3169, fol.126 recto.

Entre mitos, males y brujas: análisis del papel del perro en la época colonial

Between myths, evils and witches: analysis of the role of the dog in the colonial era

MPCM. Marilyn Stephany Espinosa Guerrero

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Hidalgo
marilyn_espinosa@inah.gob.mx

Resumen

En el periodo posterior a la conquista la función simbólica del perro se modificó considerablemente. Mientras en la época prehispánica fue considerado compañero de vida y muerte, símbolo de fertilidad, guía de las almas al inframundo, etc., con el contacto, su figura se asoció a la brujería y a los males que aquejaban a la sociedad; inclusive, en el campo semántico, fue utilizado de manera despectiva para referirse a las personas.

Por tal motivo, el presente trabajo tiene la finalidad de analizar la conexión entre el perro, la hechicería y la muerte durante la época colonial en la Nueva España (1521-1810), desentrañando los aspectos simbólicos y valores asociados con el animal, dentro de la cosmovisión de la sociedad novohispana. Lo anterior, a partir del estudio de fuentes etnohistóricas y judiciales que dan cuenta de los procesos sociales relacionados con los perros en dicho contexto y sus implicaciones; haciendo énfasis en su figura de seres nocturnos, perseguidos por encarnar el mal y la comprensión integral de los aspectos culturales, sociales, religiosos, jurídicos y sanitarios relacionados con ellos.

Palabras clave: perro, brujería, colonia, sobrenatural, prehispánico, muerte.

Abstract

In the period after the conquest, the symbolic function of the dog changed considerably. While in pre-Hispanic times he was considered a companion

of life and death, symbol of fertility, guide of souls to the underworld, etc., with contact, his figure was associated with witchcraft and the evils that afflicted society; in the semantic field, it was even used in a derogatory way to refer to people.

For this reason, the purpose of this work is to analyze the connection between the dog, sorcery and death during the colonial era in New Spain (1521-1810), unraveling the symbolic aspects and values associated with the animal, within the worldview of New Spain society. The above, based on the study of ethno-historical and judicial sources that account for the social processes related to dogs in said context and their implications; emphasizing their figure as nocturnal beings, persecuted for embodying evil and the comprehensive understanding of the cultural, social, religious, judicial and health aspects related to them.

Keywords: *dog, witchcraft, colony, supernatural, pre-hispanic, death.*

Introducción

Contrario a la creencia popular que suele permear en el imaginario colectivo, los perros no fueron introducidos al continente americano en el periodo de conquista. En la época prehispánica, ya existían varias especies autóctonas, por lo que, para el caso del área mesoamericana, se ha identificado¹ la existencia de varias razas: el *tlalchichi* o perro de patas cortas, el *xoloitzcuintle*,² el *itzcuintli*, *tehui* o perro común mesoamericano y el *Malix* o perro maya; además del loberro, un híbrido resultado de la cruce entre perro y lobo.³

Debido a su vínculo estrecho con las sociedades prehispánicas, a estos animales se le confirieron diversos valores simbólicos, por lo que se asociaba con la fertilidad, fue utilizado como comida ritual y uno de los más importantes, fue el de fungir como psicopompo, es decir, compañero, guía y protector de las almas en su camino hacia el inframundo, hasta su destino final. Por tal motivo, su presencia en contextos arqueológicos y representación

1 Gracias a los estudios biológicos, arqueológicos y sobre todo, arqueozoológicos efectuados en restos de perros, provenientes de distintos contextos.

2 En su dualidad con y sin pelo, ya que los ejemplares “peludos” de esta raza son igual de puros que los que carecen de pelaje.

3 Raúl Valadez Azúa, *¿Cuántas razas de perros existieron en el México prehispánico?*, (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).

es abundante en toda Mesoamérica, "tanto en la pintura mural, la escultura, la cerámica, los códices y fuentes históricas del siglo XVI".⁴

No obstante, a partir del contacto, se rompió el aislamiento genético⁵ en el que se encontraban las especies americanas, ya que, acompañando a sus amos, arribaron perros, provenientes del "Viejo Mundo". De acuerdo con Bueno Jiménez, las principales razas de cánidos peninsulares que llegaron al continente americano los alanos, mastines, podencos, lebreles y sabuesos,⁶ entre otros. *Con dicha ruptura y ante esta incorporación, a través de la hibridación o migración genética, tuvo lugar la mezcla de genes entre las poblaciones de perros, produciendo, (en algunos casos), la formación de nuevas especies o a cambios en las ya existentes.*



Fig. 1. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1540-1585. Fragmento en el que se observa el desembarco de los españoles en Veracruz donde se aprecian los animales que los acompañaban, entre ellos perros. En la segunda imagen se observan dos perros, probablemente podencos o lebreles, acompañando a la caballería de conquistadores en su camino hacia la ciudad de Tenochtitlán, México. (Reprografía: Marilyn Stephany Espinosa Guerrero).

El proceso de evangelización comenzó con la congregación, adoctrinamiento y conversión de los indígenas, la expansión territorial a partir de la conquista militar de los territorios y fundación de ciudades, tomando como base los señoríos indígenas previamente establecidos; en otras ocasiones, como fue el caso del norte del territorio, se fundaron misiones que servía

4 Marilyn Stephany Espinosa Guerrero, "El perro prehispánico en la cerámica de las tumbas de tiro de Colima" en *Visión y sabiduría en el mundo prehispánico*, (México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2022), 13.

5 *El aislamiento genético es la separación reproductiva entre poblaciones de una especie, lo que impide el flujo de genes entre ellas.*

6 Alfredo Bueno Jiménez, "Los perros en la conquista de América: historia e iconografía", en *Chronica Nova*, vol. 37, 2011, 183.

como centros de concentración y control, tanto de seres humanos como de recursos.

La implantación de la doctrina de la fe católica, por parte de los frailes mendicantes que arribaron al territorio mesoamericano, implicó la prohibición y supresión de las prácticas religiosas indígenas, al considerarlas idolátricas, además de la transformación de su cosmovisión, a partir de un proceso de asimilación forzada de la nueva cultura y religión. Asimismo, como parte de la labor evangelizadora y de conquista, tuvieron lugar tanto la persecución como el castigo de las costumbres consideradas actos de herejía.

Ante los esfuerzos de desaparecer “todo vestigio de la religión y la cultura indígena, los perros autóctonos [...] perdieron sus vínculos de identidad con el pueblo, y que se extinguieran también muchos de los ritos y tradiciones relacionadas con ellos”.⁷ No obstante, algunas prácticas prevalecían, por lo que los perros de origen prehispánico fueron objeto de persecución y exterminio, al considerar que propiciaban la idolatría, pues seguían prevaleciendo “actividades como el consumo de su carne y su veneración, asociada a rituales de herejía, lo que dificultaba el adoctrinamiento de los indígenas”.⁸

De lo anterior, Fray Diego Durán menciona que aún con la introducción del ganado mayor, era común que los indígenas siguieran consumiendo carne de perro y celebrando ceremonias paganas:

A la feria de Acolman habían dado que vendiesen allí perros y que todos los que los quisiesen vender, acudiesen allí así a venderlos como a comprarlos. Pregunté yo a los que los tenían por allí comprados que para qué los querían; me respondieron que para celebrar sus fiestas, casamientos y bautismos. Lo cual me dio notable pena, por saber que antiguamente era particular sacrificio de los dioses los perrillos y, después de sacrificados, los comían, y más me espanté de ver que en cada pueblo había una carnicería de vaca y carnero y que por un real dan más vaca que pueden tener dos perrillos, y que todavía los coman.⁹

Sin embargo, su ingesta no sólo se asoció a motivos simbólicos o ceremoniales, ya que, en situaciones de escasez, los españoles incorporaron “a su dieta alimenticia recursos autóctonos que no formaban parte de sus patrones culturales y alimenticios, entre ellos los perros que se añadieron

7 Jesús Salvador Ávila González, “Perros e imaginarios colectivos”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 17, 6a época, Secretaría de Gobernación, julio-septiembre, 2007, 12.

8 Marilyn Stephany Espinosa Guerrero, “La patrimonialización del *Xoloitzcuintle*: la valoración del perro de origen prehispánico como patrimonio biocultural de México”, tesis para obtener el grado de maestra en Patrimonio Cultural de México, (México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2023), 65.

9 Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, (México: Editorial Nacional, 1967), 391.

al gusto gastronómico".¹⁰ Esta situación también fue documentada por Fray Bernardino de Sahagún en el capítulo undécimo de *Historia General de las cosas de la Nueva España* (1540-1585), apartado en el que además de documentar e ilustrar de manera detallada las características y tipos de canes prehispánicos, menciona su consumo: "Hay otros perros que se llaman *tlalchichi*, bajuelos, redondillos son muy buenos de comer".¹¹

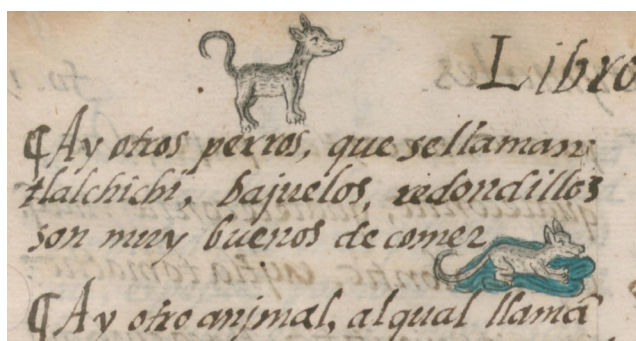


Fig. 2. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1540-1585. Detalle de la descripción del *tlalchichi*, que hace Fray Bernardino de Sahagún sobre su ingesta. Se muestra el texto en castellano, acompañado de una imagen del perro, México. (Reprografía: Marilyn Stephany Espinosa Guerrero).

Hasta este punto, podemos distinguir un gran cambio, tanto cultural como biológico. En primer lugar, la función simbólica del perro mesoamericano se va en declive, por lo que los valores que las sociedades prehispánicas les habían atribuido durante milenios desaparecen progresivamente.

En segundo lugar, se produjo un fenómeno, el cual tuvo lugar cuando las especies peninsulares se mezclaron con las autóctonas, produciendo nuevas razas, lo que a la larga y, sobre todo, debido a su proliferación, se convirtió en un grave y creciente problema para la sociedad que a partir de entonces se gestó en el territorio americano. Asimismo, la persecución, consumo y exterminio, llevó al borde de la extinción a las especies americanas.

10 Alfredo Bueno Jiménez, "Los perros en la conquista de América: historia e iconografía", en *Chronica Nova*, vol. 37, 2011, 181.

11 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, (México: Editorial Porrúa, 2019), 354.

El perro en la época colonial

En comparación con las abundantes fuentes para la época prehispánica, entre los siglos XVI y XVIII los testimonios que dan cuenta de los canes son escasos, sin embargo, existen documentos de carácter judicial que nos ofrecen indicios sobre el destino y los roles que tuvieron los perros, los cuales a lo largo de la presente investigación serán desarrollados.

Dentro de la vida cotidiana novohispana, se les puede ver en “problemas inquisitoriales, causando mordeduras a las personas, representando insultos y como parte de un estatus social”.¹²

La noción de “perro callejero” nació durante este periodo para referirse a los animales “sin casa, sin dueño y sin nombre, que vagaban las calles, flacos, desnutridos, con enfermedades y parásitos, sin resguardo, buscando alimento donde fuera para subsistir. Se le consideraba así, a “todo aquel que se encontrara en el espacio público. La única forma de evitar esta consideración era contenerlo en el ámbito privado”.¹³

A la figura de “perro callejero” debemos distinguir la del “faldero”, el considerado doméstico, aquel que sí tenía dueños y por lo tanto cuidados.¹⁴ Éstos, conservaron el papel de cuidadores que resguardan sus casas, protegen a sus amos y advierten la presencia de extraños, en ellos perduró el aspecto que les concebía la encomienda de fungir como psicopompos, encargados de proteger las almas y guiarlas a lo largo de su trayecto hacia el otro mundo.

Al perder los valores simbólicos atribuidos durante la época prehispánica, el perro pasó a convertirse en una molestia y ser considerado una plaga, acabando así con la simbiosis en la que vivía en torno a las sociedades mesoamericanas. Por esta razón, la figura del perro y presencia estuvo acompañada en su mayoría por una carga negativa, ya que con el paso del tiempo se volvieron un problema de salud pública e incluso de la moral, ya que se multiplicaban rápidamente y no se tenía un control sobre su reproducción, con lo que se desencadenaron: la abundancia de heces, las emanaciones desagradables procedentes sus cadáveres en las calles, así como plagas

12 Héctor Joaquín Bolio Ortiz y Juan Pablo Bolio Ortiz, “Los perros en tiempos coloniales: Un análisis de larga duración a partir de las fuentes judiciales” en *Glifos*, núm. 3, año 2, enero-marzo, 2015, 27.

13 Laura Rojas Hernández, “Muerto el perro, se acabó la rabia. Perros callejeros, vacuna anti-rábica y salud pública en la ciudad de México, 1880-1915”, tesis para optar por el grado de Maestra en Historia, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 6.

14 Aunado a la predilección de las razas de origen europeo, sobre los perros nativos que parfa este punto, muy probablemente escaseaban.

asociadas a los canes, como las garrapatas, pulgas y enfermedades, tales como la rabia¹⁵ y la sarna; asimismo, muchos perros “terminaron en vida libre, causando importantes bajas en el ganado”¹⁶ y las aves de corral, puesto que se juntaban en jaurías, lo que originaría enormes pérdidas y problemáticas.

A causa de lo anterior se emitió una ordenanza de fecha 11 de enero de 1599, en la que se previno “que los indios de los pueblos de la provincia de Avalos solo tengan en sus casas, un sólo perro”.¹⁷

Otra problemática fue la de los ataques por mordeduras y los destrozos que llevaban a cabo los animales en jaurías en perjuicio de las personas, el robo de alimentos, el saqueo de la basura, el escándalo, producido por sus ladridos constantes que incomodaban a la población, además de que, en el ámbito de lo moral, al aparearse y causar peleas en público cuando estaban en celo, causaron el descontento entre la sociedad.

Improperios, moral y salud

En el campo semántico, el uso de la palabra perro,¹⁸ comenzó a utilizarse de manera despectiva para referirse a una persona considerada obscena, despreciable, indigna, vaga, sucia, callejera, hambrienta, solitaria, necia, etc. o para identificar todo lo relacionado con lo malo o negativo. Asimismo, fungió como una ofensa para denostar o injuriar, sobre todo en asociación a los judíos, por lo que “llamar a alguien perro judío era despectivo, insultante y ofensivo”,¹⁹ motivo por el cual, durante este periodo, se documentaron varias denuncias por llamarle así a las personas, como obra en el expediente 026 contenido en el Archivo General de la Nación (AGN), donde en 1601, el Tribunal del Santo Oficio inició un proceso “contra Francisco Palad por haberle dicho al canónigo Alonso Fernández de Santiago, perro judío”.²⁰

De igual modo, las metáforas, refranes y dichos relacionados con los perros, tenían distintos significados muy contrastantes, ya que expresiones

15 Enfermedad viral que afecta a los mamíferos y se caracteriza por la afectación del sistema nervioso central.

16 Eréndira Jacqueline Sedano Quirarte, Raúl Andrés Perezgrovas Garza y Valeria Sedano Quirarte, “El papel del perro durante la época prehispánica y colonial” en *Sociedades rurales, producción y medio ambiente*, marzo, 2023, 99.

17 Archivo General de la Nación, “Expediente 191”, Reales Cédulas originales y Duplicados, 1599.

18 Que durante mucho tiempo fungió como sinónimo de fidelidad y lealtad.

19 Héctor Joaquín Bolio Ortiz y Juan Pablo Bolio Ortiz, *op. cit.*, 29.

20 Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, “Expediente 026”, Archivo General de la Nación, 1601.

como “vida de perro” podía referirse tanto a “una vida apacible y sin preocupaciones, o bien, otra llena de obstáculos en la cotidianidad citadina”.²¹

Las denuncias por mordeduras, debido a la abundancia de perros en condición de calle también fueron abundantes, sobre todo en el caso de que los canes tenían dueños plenamente identificados puesto que éstas “eran consideradas un delito equiparado al de lesiones”,²² sobre todo por relacionarse con la rabia, enfermedad sumamente peligrosa y mortal.²³

Lo anterior, podemos ejemplificarlo con una denuncia emitida en el año de 1784 en Milpa Alta, en la que el afectado, de nombre Juan Ignacio, pide que el acusado Carlos Jiménez, pague “el tiempo que el afectado no pudo ir a trabajar a consecuencia de la mordida de un perro”.²⁴

Esta problemática se agravó cuando en el año de 1709, en la Nueva España se registró la primera “epizootia”²⁵ de rabia en la Ciudad de México y en ciudades vecinas, afectando a ganado y humanos, desde entonces se constituyó como un problema de salud pública,²⁶ iniciada entre los “perros vagos”. Este brote de rabia “es el más antiguo de que se tiene noticia exacta en México y en América”,²⁷ de manera que generó una gran preocupación y un profundo impacto en la sociedad novohispana.

En consecuencia, el 12 de marzo de 1709, el corregidor de la Ciudad de México, Nuño Núñez de Villavicencio, emitió una ordenanza en el que se habla de la matanza de perros como remedio a la epidemia de rabia, por lo que se estableció que “todos lo que tuvieran perros en sus casas los mataran, o mandaran matar, exceptuando los perros que se hallaban atados con cadenas para guarda de las casas”.²⁸ De igual modo, durante el periodo novohispano

21 Laura Rojas Hernández, “Muerto el perro, se acabó la rabia. Perros callejeros, vacuna antirrábica y salud pública en la ciudad de México, 1880-1915”, tesis para optar por el grado de Maestra en Historia, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 5.

22 Héctor Joaquín Bolio Ortiz y Juan Pablo Bolio Ortiz, “Los perros en tiempos coloniales: Un análisis de larga duración a partir de las fuentes judiciales” en *Glifos*, núm. 3, año 2, enero-marzo, 2015, 31.

23 La transmisión de esta enfermedad a los seres humanos ocurría principalmente por la mordedura o lesiones causadas por animales infectados, a partir de su saliva.

24 Archivo general de la Nación, Expediente 4”, vol. 235, Real Audiencia, 1784, f. 17-21.

25 Enfermedad contagiosa que afecta a una o varias especies de animales.

26 Secretaría de Salud Pública, *Manual de procedimientos estandarizados para la vigilancia epidemiológica de rabia humana*, (México: Gobierno de México-Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud-Dirección General de Epidemiología, 2023), 8.

27 Teodoro Carrada Bravo, “Investigación documental de la primera epidemia de rabia registrada en la República Mexicana en 1709” en *Salud Pública de México*, vol. 20, núm. 6, 2014, 710.

28 Jesica Nayeli Montoya Paz, “Vida de perro en una ciudad ideal: matanzas de perros callejeros en la Ciudad de México, 1791-1820”, tesis para optar por el grado de Maestra en Historia, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 72.

y hasta el porfiriato, era costumbre que los serenos,²⁹ “además de encender los faroles y vigilar, tenían como una de sus responsabilidades nocturnas el matar perros”.³⁰

Con estas medidas quedó prohibido que los perros deambularan por las calles, so pena de ser asesinados y se justificó la eliminación de los canes en general, dado que, a diferencia de otros animales e independientemente de si eran vagos o falderos, “los perros no eran útiles para las autoridades”,³¹ por lo que este animal, además de ser exterminado, quedó marginado.

Es muy probable que la frase “una noche de perros”, provenga de esta época, ya sea por “los constantes ladridos de los animales en las calles o porque terminaban muertos tras su aprehensión por los serenos”.³²

De espíritus, aullidos y muerte

En el imaginario colectivo de la sociedad novohispana, profundamente influido por el catolicismo, comenzó a permear la idea de que los perros eran una criatura “maléfica, peligrosa, que daña o castiga a los seres humanos”,³³ siendo una encarnación de lo maligno.

Se creía que los canes eran capaces de detectar la cercanía de la muerte y ver a los espíritus, por lo tanto, eran considerados símbolo de mal agüero. Sus aullidos y ladridos anticipaban tragedias y vaticinaban desgracias, por lo que su presencia, sobre todo al amparo de la noche, durante las llamadas “horas negras”, generaba temor, asociándolos con entidades sobrenaturales.

29 Se refiere a los vigilantes nocturnos, que desempeñaban la tarea de recorrer las calles, custodiar las casas, encender las luces y alertar de maleantes.

30 Lillian Briseño Senosiain, “Las horas negras”, en *Candil de la calle, oscuridad de su casa: La iluminación en la Ciudad de México durante el porfiriato*, núm. 127, (México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2008), 83.

31 Lillian Briseño Senosiain, “Las horas negras”, en *Candil de la calle, oscuridad de su casa: La iluminación en la Ciudad de México durante el porfiriato*, núm. 127, (México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2008), 78.

32 Lillian Briseño Senosiain, “Las horas negras”, en *Candil de la calle, oscuridad de su casa: La iluminación en la Ciudad de México durante el porfiriato*, núm. 127, (México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2008), 85.

33 Tania Jiménez Macedo, *El perro como símbolo religioso universal y un peculiar milagro novohispano*, (México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 18.

Asimismo, se creía que los perros eran capaces de entender lenguaje humano y, en consecuencia, poseían un cierto raciocinio. Debido a que en la naturaleza ningún animal cuenta con el don de la palabra, consideraron que este atributo le fue conferido por intervención de alguna entidad oscura, a través de un embrujo o maleficio.

La epidemia de rabia, por ejemplo, le fue atribuida al “influjo astral maligno de la estrella Sirio en conjunción con los calores estivales de la canícula y se invocó el patrocinio milagroso de Santa Quiteria como remedio contra la rabia”.³⁴ Dicha estrella,³⁵ es considerada como una de las más brillantes del cielo nocturno y forma parte de la constelación *Canis Maior*, (perro mayor), debido a lo que cual, también es conocida como “estrella perro”. Aunque desde la antigüedad su resplandor distintivo le confirió el papel de guía, sobre todo para los navíos, la sociedad novohispana le atribuyó una carga negativa, por relacionarse con el can y la canícula, la temporada más calurosa del año, que implicaba sequía, hambruna, malas cosechas y baja disponibilidad de agua.

Para la sociedad novohispana, una epidemia era un castigo de Dios, por lo que necesitaban la intervención de otra entidad divina, para contrarrestarla e impedir su propagación. A causa de lo antes dicho, Santa Quiteria fue la mártir católica a la que se le confirió el encargo de proteger a las personas en contra de la rabia, siendo invocada como la patrona contra esta enfermedad y todos aquellos males relacionados con sus mordeduras.

La Santa era una joven noble que se negó a ser casada puesto que quería conservar su virginidad, hecho por el que fue encarcelada, logrando huir gracias a la aparición de la Virgen María. Durante su escape, se cruzó con un pastor que reveló su paradero, ocasionando su decapitación. Para sorpresa de todos, la mujer caminó sosteniendo su cabeza en la mano, mientras que “los perros del pastor lamieron la sangre derramada y lo mordieron, ocasionándole múltiples heridas, las cuales fueran lavadas y curadas por la santa”.³⁶ A partir de este hecho, iconográficamente, fue representada llevando uno o varios perros “rabiosos”, sostenidos por cadenas a una de sus manos.³⁷

34 Teodoro Carrada Bravo, “Investigación documental de la primera epidemia de rabia registrada en la República Mexicana en 1709” en *Salud Pública de México*, vol. 20, núm. 6, 2014, 705.

35 Aunque en realidad se trata de dos cuerpos celestes, Sirio A y Sirio B, por lo que tiene una cualidad binaria.

36 Miguel Ayete, *Santa Quiteria, la rabia y el vampirismo*, (Brasil: Archivos BMA, 2014), 23.

37 En sus inicios se representaba cargando con su cabeza decapitada entre las manos o sosteniendo una cadena, atada al cuello de un demonio.



Fig.3. *Colletivo Culturalle Tuttomondo*, siglo XVIII, Ex voto dedicado A Santa Quiteria. En la imagen se le muestra decapitada, intercediendo para evitar el ataque de un perro "rabioso" a una niña, México. Disponible en: <https://cctm.website/>

Gracias a este pasaje místico de su vida, podemos comprender que la elección de Santa Quiteria se debió a este milagro, en virtud de que se creía que ante su presencia los perros se apaciguaban y podía sanar a los enfermos.

Lo anterior nos recuerda al nombramiento de 1737, en el que se juró a la Virgen de Guadalupe como "Patrona de la Ciudad de México", capital del Virreinato de la Nueva España, a causa de la epidemia de *matlazáhuatl*.³⁸

Cabe hacer mención que, pese a la carga negativa que le rodeaba, en la iconografía cristiana "el perro fue utilizado como símbolo de fidelidad, lealtad, así como guardián y vigilante",³⁹ sobre todo en las representaciones pictóricas de la orden de los Dominicos, palabra que proviene del latín *dominus* y *canis*, que puede traducirse como "los perros del señor".

La presencia del can en los emblemas de la orden deriva de un sueño profético que tuvo la madre de Santo Domingo de Guzmán, Juana de Aza, mientras estaba embarazada de él, en el que un perro,⁴⁰ salía de su vientre portando una antorcha encendida en el hocico, hecho que Santo Domingo de Silos, interpretó como una señal de que su hijo predicaría por el mundo, encendiendo la llama del fuego de Jesucristo, tomando al perro como símbolo de la propagación y protección de la fe.

38 Enfermedad eruptiva, sumamente contagiosa, identificada como una especie de tífus.

39 Marilyn Stephany Espinosa Guerrero y José Vergara Vergara, "Los perros prehispánicos en la pintura mural del convento de San Nicolás de Tolentino en Actopan / El prior y dos indígenas caciques" en *OcarlINAH*, Boletín del Centro INAH Hidalgo, (3), 2021, 7.

40 El cual poseía los colores del hábito que los caracteriza: negro y blanco.



Fig. 4. *Parroquia de Santo Domingo de Guzmán*, Detalle del portón principal de la Parroquia de Santo Domingo de Guzmán en el poblado de Juchitepec, estado de México. En ella se aprecia una talla en madera que muestra al santo acompañado de un perro con una antorcha en el hocico. México. (Fotografía: Marilyn Stephany Espinosa Guerrero).

Otro ejemplo es el de los perros presentes en la pintura mural del convento agustino de San Nicolás Tolentino en Actopan, en el estado de Hidalgo. Estas pinturas se encuentran en la cenefa de la logia y su presencia puede deberse a la representación de la fauna local y a la fundación del Convento, ya que este fue elegido en los límites de los pueblos de Actopan e *Itzcuincuitlapilco*. Éste último es un vocablo que proviene del náhuatl, compuesto por las “palabras *itzcuintli*- perro y *cuitlapil*-cola o rabo, más la partícula *co* que se refiere lugar o localidad por lo que su significado literal puede interpretarse “en la cola del perro”,⁴¹ indicando su lejanía; aunque también puede erigirse como símbolo de obediencia, lealtad y protección con relación a la fe católica.

41 Marilyn Stephany Espinosa Guerrero y José Vergara Vergara, “Los perros prehispánicos en la pintura mural del convento de San Nicolás de Tolentino en Actopan / El prior y dos indígenas caciques” en *OcarlNAH*, Boletín del Centro INAH Hidalgo, (3), 2021, 8.



Fig. 5. Convento agustino de San Nicolás Tolentino en Actopan Hidalgo, detalle de un perro presente en una de las cenefas del muro de la logia, México. (Fotografía: Marilyn Stephany Espinosa Guerrero).

Brujas, perros y demonios

Como mencionamos con anterioridad, la figura del perro se vio envuelta por una fuerte carga negativa, considerándolos seres peligrosos y malignos. Este animal, ser leal por excelencia para los indígenas, fue visto como un vínculo entre los mundos terrenal y espiritual; sin embargo, esta conexión no siempre fue positiva, por lo que además de relacionarse con la muerte, se asoció con las prácticas de hechicería que involucraban su participación y uso en rituales, ya que “los perros, en particular los negros, eran el disfraz de brujas y diablos”.⁴²

Si bien no fueron los únicos animales objeto de acusaciones de herejía, para la sociedad novohispana, los perros eran seres nocturnos, dotados de una naturaleza oscura, capaces de transitar entre dimensiones, causar males y llevar consigo presagios funestos. Además, se vinculaban con la transformación y la metamorfosis, puesto que se creía que los practicantes de hechicería podían adoptar la forma de animales y el perro de color negro era una elección común. También se difundió la creencia de que el diablo “se encarnaba en dicho animal, por lo regular de gran tamaño”.⁴³

42 Eva María Garrido Izaguirre, “Con las lagañas de un perro puedes ver a los muertos. Representaciones plásticas y verbales de los perros en la comunidad purépecha de Ocumicho” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Francia, 2021, 12.

43 Jair Antonio Acevedo López, “Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano, 1571-1671. Una poética de la subversión”, tesis para optar por el grado de Maestro en Literatura Hispanoamericana, (México: El Colegio de San Luis, 2019), 228.

Con respecto a esta situación, existen casos en donde el miedo a la rabia y los perjurios de las mordeduras se manifiestan con respecto a las figuras demoniacas. Tal es caso de Guadalupe de Rivas, a quien se le acuso de blasfemar al aludir que el Bachiller don Francisco “llevaba al diablo, por estar herido por un perro”.⁴⁴

Estos perros negros que se aparecían por las noches elegían “a los humanos por su moralidad”,⁴⁵ por ello era común que atormentasen tanto a los borrachos, trasnochadores y ladrones que se cubrían con la noche para cometer robos y producir improperios.

Las brujas por otro lado fueron mujeres⁴⁶ que “optaron por ser diferentes y cuya libre decisión se materializaba en la firma de un pacto voluntario y personal con el demonio”.⁴⁷ Estas eran descritas como lujuriosas, portadoras de tentaciones, que causaban males, cometían excesos y poseían el poder de la metamorfosis, a partir del cual tomaban diferentes formas, principalmente de animales, para moverse libremente.

Las brujas celebraban aquelarres, hechizos y maldiciones, podían volar a sitios lejanos sin una limitante corporal o terrenal, debido a los “poderes” adquiridos tras pactar por voluntad propia con el “maligno”. Los procesos y denuncias inquisitoriales a través del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España estaban centrados en “los actos, los ritos y las costumbres personales de estas mujeres”.⁴⁸

Por mencionar algunos casos que documentan dichos actos podemos mencionar el acontecido en 1615 en Guanajuato, donde se recibió una denuncia de carácter inquisitorial, en el cual se inició un proceso en contra de una mujer mayor “cuyo nombre no se dice, porque recetaba que se untaran en los ojos lagañas de perro prieto para poder ver los huesos de los muertos que estaban enterrados y que en efecto se veían”.⁴⁹ También existe una testificación contra la hija del gobernador de Santiago Tlatelolco, a quien

44 Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, “Expediente 010”, Archivo General de la Nación, 1761.

45 Eva María Garrido Izaguirre, “Con las lagañas de un perro puedes ver a los muertos. Representaciones plásticas y verbales de los perros en la comunidad purépecha de Ocumicho” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Francia, 2021, 18.

46 Ya fueran españolas, criollas, mestizas, indias, afrodescendientes, etc.

47 Estela Roselló Soberón, “El cuerpo de las brujas en la Nueva España: herencia de una identidad femenina medieval”, en *Medievalia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, núm. 47, diciembre de 2015, 98.

48 Estela Roselló Soberón, “El cuerpo de las brujas en la Nueva España: herencia de una identidad femenina medieval”, en *Medievalia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, núm. 47, diciembre de 2015, 98.

49 Archivo General de la Nación, “Expediente 6”, vol. 309, Inquisición, 1675.

se le acusaba de practicar la brujería, puesto que “se volvía perro”.⁵⁰ Estas acusaciones contribuyeron a la consideración de los cánidos como seres perversos que fungían como instrumentos de brujas y curanderos, además de personificar al mal.

Asimismo, en el caso de la celebración de algunos rituales y conjuros, como los pactos para obtener beneficios, sus ladridos se convirtieron “en la muestra inconfundible de que el contrato entre los seres infernales y los seres humanos había sido aceptado”.⁵¹

En el campo de los males y sus remedios, los perros muchas veces eran invocados por las brujas y curanderos de los pueblos, bajo la creencia de que “algunos curaban o creían curar mordiscos de culebras o la terrible erisipela (inflamación microbiana de la piel, caracterizada por el color rojo y comúnmente acompañada de fiebre)”.⁵²

En el contexto novohispano, también se hicieron presentes los llamados “nahuales”,⁵³ sobre todo en los contextos rurales. Éstos eran seres humanos que tenían el poder de transformarse en el animal de su elección, (pero principalmente perros), lo cual generalmente hacían por las noches y se relacionaba con la idea de causa el mal.

Con base a todo lo anteriormente expuesto, debemos distinguir en el imaginario colectivo de la sociedad novohispana dos figuras: los “perros reales”, (aún cuando se les conferían atributos sobrenaturales) y las brujas o el mismo diablo, que tomaban esa forma para causar maleficios.

Conclusiones

A manera de conclusión podemos afirmar que, durante la época colonial, el perro emergió como un símbolo complejo, tejiendo una delgada línea entre

50 Archivo General de la Nación, “Expediente 85”, vol. 486, Inquisición, 1621, f. 451-458.

51 Jair Antonio Acevedo López, “Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano, 1571-1671. Una poética de la subversión”, tesis para optar por el grado de Maestro en Literatura Hispanoamericana, (México: El Colegio de San Luis, 2019), 189.

52 Jesús Salvador Ávila González, “Perros e imaginarios colectivos”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 17, 6a época, Secretaría de Gobernación, julio-septiembre, 2007, 16.

53 Es importante destacar que las creencias sobre los nahuales pueden variar significativamente entre diferentes grupos étnicos y regiones, así como los contextos históricos en que se sitúa su personificación. En algunos relatos, los nahuales pueden ser vistos como seres que poseen tanto cualidades constructivas como destructivas, y su carácter depende de la relación que tienen con las personas que los rodean y la forma en que se utilizan su poder.

la fidelidad, la buena fortuna y el mal. Su participación en prácticas de hechicería y su asociación con la muerte añadieron dimensiones sobrenaturales a la relación entre los humanos.

Con la conquista y como resultado del proceso de evangelización se transformó de manera sustancial la forma que se percibían y se les asignaba una función. Hubo un esfuerzo por eliminar las costumbres vinculadas a las especies autóctonas de perros, lo que resultó en su extinción y persecución, marcando así el declive de sus significados simbólicos. Por otro lado, tanto las características morfológicas como los valores simbólicos atribuidos a los cánidos enfrentaron un gran cambio. *Lo anterior podemos considerarlo un proceso de cambio biológico, pero también cultural.*

Esta dualidad simbólica del perro en la cosmovisión de la sociedad colonial, profundamente católica, regida por los principios de la fe y la moral refleja la complejidad cultural de la época, donde las creencias indígenas y las influencias europeas se entrelazaban, dando forma a un imaginario colectivo impregnado de sincretismos, vinculados a diferentes creencias y prácticas.

Durante el periodo novohispano, los perros fueron objeto de diferentes roles, desde ser considerados molestias y plagas hasta desempeñar funciones como cuidadores y protectores en los hogares. Además, es muy probable que durante este momento haya surgido la distinción entre “perro callejero” y “faldero”, la cual refleja esta dualidad de percepciones.

La presencia de perros en áreas urbanas y rurales, especialmente durante la noche, era motivo de inquietud para la sociedad novohispana. La duda general de la población era ¿Es el perro el encargado de avisar el arribo de la muerte, o es el causante de ella? Más allá de los valores negativos y sobrenaturales que rodeaban su existencia, había muchas quejas por los aullidos y ladridos que perturbaban el descanso de las personas, además de los disturbios que ocasionaban.

Debido a su proliferación, sobre todo en las calles de las ciudades y su “culpabilidad” al ocasionar varios problemas de salud pública y ser parte conceptos negativos en el lenguaje cotidiano, los perros fueron marginados y exterminados.

A lo largo de la presente investigación vemos el cambio de un perro protector a uno portador de males, compañero de brujas y encarnación del demonio, connotación negativa, que influyó en su abandono, exterminio y persecución. Sin embargo, al analizar sus implicaciones simbólicas en ambos procesos históricos, podemos decir que el simbolismo en torno a este animal está íntimamente relacionado con lo sobrenatural.

Durante un proceso histórico de larga duración en México,⁵⁴ los perros han sido idolatrados y menospreciados, temidos y amados, por lo que no debemos de perder de vista que la relación entre humanos y perros se encuentra ligada a los valores simbólicos y una cosmovisión son el resultado “de la configuración de los factores temporal, geográfico y cultural”.⁵⁵

Por otra parte, derivado de la interpretación de las fuentes históricas, es muy poco factible que en la época prehispánica existieran perros “callejeros” o en situación de abandono, ya que, por sus cualidades y las creencias asociadas a su papel de protector de los seres humanos (tanto en la vida como en la muerte), se debía garantizar su cuidado. Además, como quedó asentado con anterioridad, los canes también fueron considerados un “bien de consumo”, ya que eran comercializados en distintos mercados como el de Tlatelolco y el de Acolman, lo que dificulta la idea de encontrarlos en estado silvestre o fuera de un contexto doméstico, distinto a la casa, la milpa o el funerario. No obstante, cabe la posibilidad de que esta idea sea refutada o enriquecida, ya que con nada nuevo hallazgo y estudio se modifican constantemente las hipótesis vertidas en torno al simbolismo y aprovechamiento de los perros en el contexto mesoamericano.

Finalmente, existen algunas otras implicaciones que no fueron abordadas durante este trabajo, como el uso de perros de origen peninsular para ejecutar la práctica del “aperreamiento”, un medio de tortura utilizado en contra de los indígenas registrado en un manuscrito elaborado en 1560; el estudio de algunos expedientes contenidos en el Archivo General de la Nación (AGN) que dan testimonio de varios procesos iniciados por el Tribunal del Santo Oficio a los casos en los que se “humaniza a los perros”, refiriéndose a las prácticas de darles un nombre considerado “cristiano” y por ende exclusivo de los seres humanos, bautizarlos, dormir con ellos e inclusive tener muchos ejemplares en una misma casa. Asimismo, existen otros procesos relacionados con causas judiciales instrumentados por “bestialismo”, a partir de la denuncia de actos de zoofilia en perjuicio de éstos animales, los cuales pueden ser abordados a profundidad en un trabajo posterior, dada la complejidad de cada uno.

54 No sólo en el país, sino en el mundo, ya que, de acuerdo a los estudios biológicos y paleontológicos a partir de EVA mitocondrial en perros, una vez que tuvo lugar su domesticación a partir de un lobo gris asiático, nos acompañan desde el último máximo glacial, hace unos 20, 000 años y desde entonces han sido parte importante de la historia de la humanidad.

55 Laura Rojas Hernández, “Muerto el perro, se acabó la rabia. Perros callejeros, vacuna antirrábica y salud pública en la ciudad de México, 1880-1915”, tesis para optar por el grado de Maestra en Historia, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 54.

Bibliografía

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo General de la Nación, "Expediente 191", Reales Cédulas originales y Duplicados, 1599.
- Archivo General de la Nación, "Expediente 85", vol. 486, Inquisición, 1621, f. 451-458.
- Archivo General de la Nación, "Expediente 6", vol. 309, Inquisición, 1675.
- Archivo general de la Nación, Expediente 4", vol. 235, Real Audiencia, 1784, f. 17-21.
- Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, "Expediente 026", Instituciones coloniales, Archivo General de la Nación, 1601.
- Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, "Expediente 010", Instituciones coloniales, Archivo General de la Nación, 1761.

FUENTES SECUNDARIAS

- Acevedo López, Jair Antonio, "Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano, 1571-1671. Una poética de la subversión", tesis para optar por el grado de Maestro en Literatura Hispanoamericana, México, El Colegio de San Luis, 2019.
- Ávila González, Jesús Salvador, "Perros e imaginarios colectivos", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 17, 6a época, Secretaría de Gobernación, julio-septiembre, 2007.
- Ayete, Miguel, *Santa Quiteria, la rabia y el vampirismo*, Brasil, Archivos BMA, 2014.
- Bolio Ortiz, Héctor Joaquín y Juan Pablo Bolio Ortiz, "Los perros en tiempos coloniales: Un análisis de larga duración a partir de las fuentes judiciales" en *Glifos*, núm. 3, año 2, enero-marzo, 2015, pp. 17-39.
- Briseño Senosiain, Lillian, "Las horas negras", en *Candil de la calle, oscuridad de su casa: La iluminación en la Ciudad de México durante el porfiriato*, núm. 127 México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2008, p. 33-49.
- Bueno Jiménez, Alfredo, "Los perros en la conquista de América: historia e iconografía", en *Chronica Nova*, vol. 37, 2011, pp. 177-204.

- Carrada Bravo, Teodoro, "Investigación documental de la primera epidemia de rabia registrada en la República Mexicana en 1709" en *Salud Pública de México*, vol. 20, núm. 6, 2014, pp. 705-716.
- De Sahagún, Fray Bernardino, *Historia de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 2019.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México, Editorial Nacional, 1967.
- Espinosa Guerrero, Marilyn Stephany y Vergara Vergara, José, "Los perros prehispánicos en la pintura mural del convento de San Nicolás de Tolentino en Actopan / El prior y dos indígenas caciques" en *OcarINAH*, Boletín del Centro INAH Hidalgo, (3), 2021, pp. 6-8.
- Espinosa Guerrero, Marilyn Stephany, "El perro prehispánico en la cerámica de las tumbas de tiro de Colima" en *Visión y sabiduría en el mundo prehispánico*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2022, p. 12-28.
- Espinosa Guerrero, Marilyn Stephany, "La patrimonialización del Xoloitzcuintle: la valoración del perro de origen prehispánico como patrimonio biocultural de México", tesis para obtener el grado de maestra en Patrimonio Cultural de México, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2023.
- Garrido Izaguirre, Eva María, "Con las lagañas de un perro puedes ver a los muertos. Representaciones plásticas y verbales de los perros en la comunidad purépecha de Ocumicho" en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Francia, 2021, pp. 1-23.
- Jiménez Macedo, Tania. *El perro como símbolo religioso universal y un peculiar milagro novohispano*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Montoya Paz, Jessica Nayeli, "Vida de perro en una ciudad ideal: matanzas de perros callejeros en la Ciudad de México, 1791-1820", tesis para optar por el grado de Maestra en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Rojas Hernández, Laura, "Muerto el perro, se acabó la rabia. Perros callejeros, vacuna antirrábica y salud pública en la ciudad de México, 1880-1915", tesis para optar por el grado de Maestra en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Roselló Soberón, Estela, "El cuerpo de las brujas en la Nueva España: herencia de una identidad femenina medieval", en *Medievalia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, núm. 47, diciembre de 2015, pp. 95-104.

Salud Pública, Secretaría de, *Manual de procedimientos estandarizados para la vigilancia epidemiológica de rabia humana*, México, Gobierno de México-Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud-Dirección General de Epidemiología, 2023.

Sedano Quirarte, Eréndira Jacqueline, Raúl Andrés Perezgrovas Garza y Valeria Sedano Quirarte, "El papel del perro durante la época prehispánica y colonial" en *Sociedades rurales, producción y medio ambiente*, marzo, 2023, pp. 91-100.

Valadez Azúa, Raúl, *¿Cuántas razas de perros existieron en el México prehispánico?*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Castigo y expiación en la cosmovisión prehispánica. La inmolación de transgresores en fuentes del Posclásico y virreinales

Punishment and atonement in the pre-hispanic world vision. The immolation of transgressors in sources on the postclassic and viceregal

Alondra Domínguez Ángeles

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México

alondra_dominguez3388@uaeh.edu.mx

ORCID: 0000-0002-9387-0974

Resumen

El trabajo analiza los mitos cosmogónicos nahuas y mayas que legitiman la práctica sacrificial, a partir de las hazañas realizadas por las deidades, entre las cuales ciertos dioses son señalados como los transgresores. Por lo tanto, la culpa se vuelve un componente esencial para designar quienes son las víctimas sacrificiales, elemento que ha sido identificado y negado por estudiosos del sacrificio humano. Así que se examinan tanto los desacatos que volvieron transgresores a las deidades: *Jun Junajpu* y *Wuqub'Junajpu*, a *Xkik'*, a los gemelos divinos, *Jun Kame* y *Wuqub Kame*, a los *mimixcoa*, a *Copil*, a *Coyolxauhqui* y los *Centzonhuitznahua*, como las demandas de los transgredidos, que en su papel de jueces exigieron la expiación de tan graves faltas, al punto de volver a los infractores el arquetipo de los vencidos, cuya condena es su inmolación, la cual está articulada dentro de un complejo plan anecuménico que necesita de la consagración de componentes anímicos.

Palabras clave: sacrificio humano, transgresión, transgresor, expiación, culpa, víctima sacrificial.

Abstract

This paper analyzes the sacrificial practice considering the narratives of its legitimation among the cosmogonic myths, which in different cases point at transgressive deities as the sacrificial victims. So, the reader will identify either disobedience or omissions that turned some deities into transgressors; and will acknowledge who are ones as judges that demanded atonement for such serious faults, turning the offenders into the archetype of the defeated, who deserve the sacrifice, which is wisely articulated inside a divine plan, that was the origin for certain rituals.

Keywords: human sacrifice, transgression, transgressor, atonement, blame, sacrificial victim.

Introducción

El rico contenido de los mitos cosmogónicos mesoamericanos expresa los componentes anímicos que se ofrendan en el acto sacrificial, establecido por las deidades. Sin embargo, ciertos rituales incluyeron inmolaciones que además de ofrendar contienen un componente expiatorio pues señalan a las víctimas como los culpables de una transgresión, esto es referido tanto en fuentes mayas como nahuas, ya sean mitos novohispanos o códices procedentes del Posclásico y de la época de contacto.

La relación entre transgresión, castigo y expiación en el sacrificio humano develada en los mitos fue identificada por Graulich en su obra *Mitos y rituales en el México antiguo*¹ y posteriormente en *El sacrificio humano entre los aztecas*², lo que se opone a la postura de mesoamericanistas como Seler³ o Duverger⁴ que negaron la posibilidad de que el sacrificio simbolizara alguna forma de castigo. El componente transgresor en el acto sacrificial fue retomado en diferentes trabajos de Guilhem Olivier⁵, lo que inspiró a que este

1 Michael Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo* (Madrid: Colegio Universitario/Istmo, 1990).

2 Michael Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas* (México: FCE, 2016).

3 Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach- und*, 5 volúmenes (Berlín: Asher & Co., 1922 - 1923).

4 Christian Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca* (México: FCE, 1983).

5 Olivier Guilhem, "Las tres muertes del nuevo tlatoani: una nueva interpretación de los ritos de entronización mexicana", *Símbolos de poder en Mesoamérica*, editado por Guilhem Olivier, (México: UNAM - IIA, 2007), 263 - 291; Olivier Guilhem, "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas", *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por López Luján y Olivier (México: INAH - UNAM, 2010), 453 - 482; Olivier Guilhem, *Cacería*,

trabajo buscara la relación entre los componentes anímicos, transgresión y expiación, mediante el dialogo con los relatos míticos y lo plasmado en los códices. En consecuencia, esta investigación se centra en las deidades transgresoras y las faltas que los llevaron a recibir el castigo de otros dioses, eventos primordiales que legitimaron de manera peculiar la celebración de rituales sacrificiales en los que las víctimas sacrificiales sirvieron como la encarnación de dichos transgresores.

El sacrificio humano en Mesoamérica

El sacrificio humano, es un ritual que expresó una peculiar forma de religiosidad, cuya práctica fue común en toda Mesoamérica prehispánica, prueba de ello es lo plasmado en los programas iconográficos desde el Preclásico hasta el Posclásico (el petroglifo 2 de Chalcatzingo del periodo Preclásico, las vasijas Kerr del clásico maya y las más de 65 representaciones de inmolaciones contenidas en los códices prehispánicos calendárico- rituales), en la arquitectura religiosa, en materiales arqueológicos, así como en el vasto contenido de las narraciones míticas en las obras indígenas virreinales y en especial en las huellas de “violencia ritual” que presentan las osamentas en Mesoamérica, lo que atestigua que las inmolaciones religiosas son cientos de años anteriores al horizonte Posclásico, aunque efectivamente se haya intensificado mucho más durante dicho periodo, razón por la cual este trabajo remite a fuentes del Posclásico y a los mitos indígenas producidos en el periodo virreinal.

El sacrificio humano es una forma de inmolación religiosa, que se distingue de otras occisiones religiosas por su propósito⁶, por ello es menester destacar que pese a la simplista y errada comparación que se hace del sacrificio humano con las ejecuciones inquisitoriales, dichas occisiones son totalmente diferentes, pues el sacrificio humano tiene como elemento principal el sacralizar y el ofrendar.

Así mismo, lo indican las raíces etimológicas del vocablo sacrificio, el diccionario de la *-Real Academia Española*, señala que proviene del latín *sacrificio* compuesto por *sacer* – sagrado y *facere* – hacer; en otras palabras significa “sacralizar algo” Ahora bien, las destacadas mesoamericanistas

Sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl “Serpiente de Nube” (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

6 Michael Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas* (México: FCE, 2016).

González Torres⁷ y Nájera Coronado⁸ señalaron que el concepto de sacrificio conlleva el desprenderse de algo muy significativo, incluyendo la vida misma, González precisó que tal desprendimiento ritual tiene como fin el influir en el mundo sobre natural con el propósito de reproducir el orden establecido en *illo tempore*⁹. Nájera enfatizó la necesidad de comprender el propósito ofrendante del sacrificio, lo que supone la destrucción total del objeto ofrendado, es decir de la vida de la víctima¹⁰.

En sacrificio humano en el caso mesoamericano se celebraba mediante la extracción del corazón, la decapitación, el degüello, la inmersión en cuerpos de agua y otras formas de occisión ritual, sin embargo, en cualquiera de las formas el ritual culminaba con la extracción del corazón y/o la decapitación por lo tanto se ofrendaba el músculo cardíaco y/o la cabeza¹¹. Lo que conduce a la consideración del simbolismo de la cabeza y del corazón dentro de la cosmovisión prehispánica.

De acuerdo a la propuesta de López Austin, los antiguos mesoamericanos creían que el cosmos estaba compuesto por sustancias agrupadas en dos ámbitos, uno de ellos es el corpus de todo lo tangible, lo conformado de materia, densa, pesada, perecedera y por lo tanto perceptible por los sentidos, la cual solo es animada gracias a lo proveniente de la otra categoría, que el precitado erudito denominó anecuménico, caracterizado por todo lo etéreo, sutil, gaseoso, eterno y no perceptible, pues solo es posible notar sus efectos¹². El ecúmeno es el tiempo - espacio de las criaturas, las cuales poseen una corporeidad, el anecúmene se reserva a los seres de sustancia sutil, mismos que de manera temporal o permanente transitan el ámbito terrestre, de hecho, todas las criaturas (flora, fauna, cuerpos acuosos, cerros y humanos) contienen dentro de su componente denso (cuerpo) fisiones de la sustancia sutil que pertenece al anecúmene, que muchos autores identifican como "la esfera de lo sagrado".

Pues dicho ámbito es anterior al espacio físico, ya que la tierra, los astros y el humano mismo fueron creados por el designio de las deidades,

7 Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*. (México: FCE - INAH, 1985).

8 Martha Iliá Nájera Coronado, *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico*. (México: UNAM - IIF - CEM, 1987).

9 Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: FCE - INAH, 1985), 25-26.

10 Martha Iliá Nájera Coronado, *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico* (México: UNAM - IIF - CEM, 1987), 40.

11 Cfr. Michael Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas* (México: FCE, 2016).

12 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980); Alfredo López Austin, "Sobre la cosmovisión" *La cosmovisión en la tradición* (Edición Especial, Primera parte, núm.68, 2016), 8-24.

así lo indica la vasta narrativa mítica mesoamericana, de tal forma que la existencia física (lo tangible) tiene su origen en el anecúmene. Ya que el espacio tangible es denso, perecedero, vulnerable al tiempo y por lo tanto finito; las criaturas que lo habitan también se agotan y se desgastan con el paso del tiempo.

Dentro del conjunto de las criaturas, nos encontramos los humanos, cuyo cuerpo es entendido como una cascara, un contenedor de diferentes sustancias sutiles, a las que López Austin llamó entidades anímicas¹³, como “entidad anímica” se comprende una subjetividad incorpórea indígena¹⁴ que es una “unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se ubica”¹⁵. Tales entidades son esenciales para vitalizar al cuerpo, aunque también hay sustancias que lo transitan temporalmente, los componentes anímicos esenciales para los humanos son tres, una entidad calórica procedente de los astros que entre los nahuas se nombró *tonalli*, una identitaria conocida como *teyolia* y que es la más importante de todas, más una de calidad intramundana que dota de emociones. Estas entidades, se concentran en ciertas partes del cuerpo, la entidad calórica reside en la cabeza y era impuesta a los bebés en la ceremonia del primer baño, la esencial se aloja en el músculo cardíaco y la que da las emociones que es de naturaleza intramundana habita en el hígado¹⁶.

En la cosmovisión prehispánica el corazón, la cabeza y el hígado son centros anímicos, entendiendo estos como “partes del organismo en las que existe una concentración de fuerzas anímicas, sustancias vitales y en las que se generan los impulsos básicos de dirección, de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de funciones psíquicas”¹⁷.

El corazón y la cabeza contienen la conciencia y los dos son centros anímicos de suma importancia pues en ellos residen las dos entidades anímicas más importantes, en el músculo cardíaco se encuentra la entidad identitaria, que distingue al humano de otras especies, es la responsable de definir la personalidad de acuerdo al género y rol familiar, es la generadora

13 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980).

14 Roberto Martínez, *El nahualismo* (Ciudad de México: UNAM - IIH, 154, 2007).

15 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Tomo I. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 197.

16 Alfredo López Austin, “Los dioses” *Arqueología Mexicana. La cosmovisión en la tradición* (Edición Especial, Segunda parte, núm.69: 2016), 8-22.

17 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980), 149.

de emociones, pues en ella radican la memoria y la voluntad¹⁸, por ello se cree que esta es la entidad que tras la muerte realiza el viaje al inframundo (Matos 2013; López 2016b) y tras ser depurada en dicho ámbito se despojará de todos los recuerdos anteriores hasta ser una entidad anímica limpia, que es reciclada como la esencia identitaria de otro humano. Por su parte, la cabeza es el órgano donde se ubica la facultad de raciocinio y de la sabiduría, ya que en ella están los órganos a partir de los cuales aprendemos de nuestro entorno, además posee el rostro que es lo que nos identifica ante los demás; la cabeza es la parte del cuerpo en la que se portan las insignias de poder y de estatus social, tales como las narigueras, orejeras, tocados, maquillaje ritual y peculiares formas de escarificación.

Adicionalmente es el asiento del *tonalli*, entidad de naturaleza cálida que es compartida a los humanos por los astros y por lo tanto es asociada al estrato celeste, esta entidad tenía la facultad de poder abandonar temporalmente al cuerpo, pero sólo por breves espacios ya que si su salida era prolongada la persona podía morir, el *tonalli* transita y calienta todo el cuerpo a través de la sangre, hecho que hace de la sangre otro centro anímico. En oposición al *tonalli* y al *teyolia*, el *ihíyotl* se creía que era una entidad no eterna, y por ende no regresa a las deidades tras la muerte, sino que gracias a su naturaleza gaseosa se va disipando poco a poco durante la vida, si bien es un alma individualizante al otorgar al individuo componentes necesarios para las funciones corporales y fisiológicas, no es permanente pues se disuelve poco a poco y tampoco regresa al ámbito anecuménico¹⁹.

Curiosamente tanto en los códices prehispánicos de carácter augural como en los relatos míticos indígenas novohispanos, las partes más ofrendadas en la práctica sacrificial son la cabeza, el corazón y la sangre, y en más de una ocasión el *corpus* sacrificial integra tanto la cardiectomía como la decapitación; es menester señalar que ni en los mitos novohispanos ni en los códices se ofrendan hígados en el ritual del sacrificio humano, lo que condujo a que en la tesis doctoral *El sacrificio humano en el discurso visual de los códices prehispánicos calendárico rituales*²⁰, se destacara que la razón

18 Calixta Guiteras, *Los peligros de alma: Visión del mundo de un tzotzil* (México: FCE, 1965); López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980).

19 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980); Alfredo López Austin, "Los dioses" *Arqueología Mexicana. La cosmovisión en la tradición* (Edición Especial, Segunda parte, núm.69, 2016), 8-22.

20 Alondra Domínguez Ángeles, "El sacrificio humano en el discurso visual de los códices prehispánicos". (México: Tesis doctoral, UAAH, 2019), 329. Puesta en línea en abril 2022. https://www.researchgate.net/publication/359919003_El_sacrificio_humano_en_el_discurso_visual_de_los_codices_prehispanicos_Tesis_doctoral

que subyace a la incidencia de ofrendas de cabezas y músculos cardíacos en las occisiones rituales es que éstos son centros anímicos, donde residen el *tonalli* y el *teyolía*, por lo tanto el proceso de elaboración de dicha tesis me permitió formular un nuevo concepto de “sacrificio humano” aplicable únicamente a la cosmovisión mesoamericana, por lo que el sacrificio humano en este trabajo se entiende como:

El medio ritual, mediante el cual es posible la desencapsulación inmediata de las entidades anímicas para reintegrarse al ámbito anecuménico, de tal forma que las entidades son lo que realmente se está ofrendando y por lo tanto, **el sacrificio humano no es la destrucción total del objeto ofrendado, sino la liberación de entidades y algo más: su transmisión de manera directa a las deidades elegidas como el objeto de la adoración, del sacrificio y de todos los rituales necesarios para que esa transmisión ocurra de manera efectiva**, incluyendo el aniquilamiento del cuerpo, que es tan efímero como perecedero.

Los componentes del sacrificio

Sin duda el componente fundamental del sacrificio humano es la víctima o víctimas, sin embargo, la atmosfera de la inmolación requiere de otros elementos imprescindibles para su celebración, éstos son el sacrificador, el sacrificante, los venerados, el espacio ritualizado y el tiempo designado como sagrado por el calendario²¹. Aquí se presenta un esbozo de los elementos mencionados, dejando al final de este apartado a la víctima pues el objeto de estudio de esta investigación.

El sacrificador, es el especialista ritual o gobernante encargado de realizar la occisión, en el caso de las incisiones torácicas, era quien debía insertar el cuchillo de pedernal debajo del tórax y después desprender de los tejidos, el corazón y la sangre para dirigir estos centros anímicos a las deidades²². Las percepciones de la población hacia los sacrificadores eran variables de cultura en cultura mesoamericana, si bien, todos los sacrificadores eran vistos como poderosos, en algunos casos se les respetaba pero también se les temía. Por ejemplo, Sahagún²³ mencionó que, entre los mexicas, los especialistas religiosos “sacerdotes” debían recurrir al maquillaje corporal

21 Cfr. Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: FCE – INAH, 1985); Graulich, Michael, *El sacrificio humano entre los aztecas* (México: FCE, 2016).

22 Michael Graulich, “El sacrificio humano en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana* (XI núm. 63, 2003), 18–21.

23 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España* (México: Porrúa, 2016).

teotlaqualli que se traduce como “alimento divino” con el fin de bañarse del valor necesario para sacrificar.

Entre estos, aquellos capaces de realizar cualquier tipo de occisión ritual gozaban del más alto prestigio en la sociedad mexicana, pues pertenecían así al “alto clero” y su honorable cargo se heredaba de generación en generación²⁴. González²⁵ sugirió que pese a no haber referencias a los rituales preparatorios que realizaban los sacrificadores antes de una inmolación, estos debieron haber existido pues es necesario considerar que toda la formación de un individuo para convertirse en sacrificador implicaba un meticuloso entrenamiento que suponía: ayunos, abstinencia sexual, sangrías rituales y otras formas de penitencia además de la transformación anatómica que experimentaba como dejar crecer su cabello, el cual sería eventualmente salpicado de la sangre de los inmolados.

La plástica maya de Chichén Itzá indica que para ese momento en esa región los sacrificadores eran guerreros (Dominguez 2015), lo que converge con el hecho de que en el Posclásico existiera el *nakom*, vocablo que alude a dos funciones distintas, en el primer caso es el guerrero a quien se le otorga el privilegio de sacrificar a quien también se le denomina *batab* (el que empuña el hacha), y en el segundo caso es el rango del Sumo especialista religioso que ostenta el privilegio de oficiar el ritual sacrificial pero jamás ejecuta la inmolación²⁶.

Ahora bien, en los rituales sacrificiales tanto los sacrificadores como los oficiantes eran asistidos por especialistas religiosos auxiliares, ejemplo de ello, eran las occisiones por cardiectomía, en las cuales el cuerpo de la víctima era sujetado por las extremidades por cuatro especialistas religiosos y en ocasiones había un quinto auxiliar que sostenía la cabeza, pese a que la mayoría de las fuentes primarias se concretan a mencionar a sacrificadores varones, los códigos mixtecos plasman a mujeres encumbradas realizando incisiones torácicas²⁷.

24 Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* (México: Editorial Porrúa, 1967).

25 Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicanos* (México: FCE - INAH, 1985), 182.

26 S. J. Eric Thompson, *Historia y Religión de los mayas* (México: Siglo XXI, América nuestra, 2006); Bau-dez, Claude Francois, *Una historia de la religión de los antiguos mayas* (México: Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos y UNAM, 2004).

27 Alondra Domínguez Ángeles, “Los rituales guerreros y los sacrificios agrarios en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá” (Tesis de maestría, UAAH, 2015).

El sacrificante o los sacrificantes son aquellos sobre quienes cae el favor de las deidades veneradas con la ofrenda sacrificial, mismas que en Mesoamérica proveían al sacerdocio de las víctimas sacrificiales²⁸.

En Mesoamérica antigua, los sacrificantes podían ser individuales, comunitarios o estatales. Para el horizonte Posclásico, solo mercaderes o guerreros podían ser sacrificantes individuales, pues para ser sacrificante se debía tener una fuerte capacidad económica ya que además de que el sacrificante tenía la obligación de proveer de la víctima sacrificial, también cubría otros gastos de la ceremonia, lo cual involucraba atavíos, comida, bebida y ornamentos. El propósito de los ofrendantes individuales era recibir directamente el beneficio de las deidades, para lograr poder, prestigio y estatus²⁹.

El sacrificante comunitario era la comunidad en conjunto, por ello las víctimas sacrificiales en estos rituales eran miembros de la misma comunidad, así que podían ser los vástagos de caciques y gobernantes, es decir personajes de la élite³⁰, tal parece que estos sacrificios que también son denominados colectivos hunden sus raíces en la actividad agrícola y en una preocupación por propiciar la armonía y continuidad del cosmos, por ello parece ser que la peculiaridad de estas ceremonias radicaba en ofrendar infantes y mujeres³¹.

El estado también era ofrendante, cuando se veía en la necesidad de venerar con sacrificios humanos a las deidades, esto acontecía en situaciones de riesgos, tales como épocas de crisis económicas o sociopolíticas, de expansión mediante la guerra; y en momentos que para las élites eran determinantes, como lo es la ascensión al trono de un nuevo gobernante. Estos rituales podían escapar sutilmente del control calendárico, que es el que marcaba el tiempo ritual para el sacrificio humano, pues si bien el tiempo de guerra estaba reglamentado de acuerdo al cómputo del tiempo, eventos como una crisis o el deceso repentino de un gobernante no eran esperados³².

28 Marcel Mauss y Henri Hubert, *El sacrificio, magia, mito y razón* (Buenos Aires: Los cuarenta, 2010); Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: FCE - INAH, 1985); Michael Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas* (México: FCE, 2016).

29 Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* (México: Editorial Porrúa, 1967); Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: FCE - INAH, 1985), 182.

30 Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (México: UNAM - IIH, 1971).

31 Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: FCE - INAH, 1985); Martha Iliá Nájera Coronado, *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico* (México: UNAM - IIF - CEM, 1987), 40; Alondra Domínguez Ángeles, "Los rituales guerreros y los sacrificios agrarios en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá" (Tesis de maestría, UAEH, 2015).

32 Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: FCE - INAH, 1985).

Los venerados son los seres pertenecientes al anecúmene, los creadores del tiempo-espacio terrestre, de los astros, de la tierra y de todas las criaturas que habitan el cosmos, es decir los venerados son las deidades, estos no están compuestos de materia pesada, pero pueden transitar temporalmente en distintas corporeidades y hacer ejercer una acción eficaz en el mundo perceptible. Las deidades también están sujetas al tiempo y aunque en última instancia sean considerados inmortales, deben de pasar por ciclos de vida, muerte y renacimiento³³. Al poder entrar en materia pesada pueden alojarse en las efigies de piedra, madera, resina o amaranto que las representa, así también podían asentarse dentro de los cuerpos humanos, fuese en la totalidad de la sustancia sutil que los compone o bien con partículas de dicha sustancias pues se creía que los dioses tenían la facultad de fisionarse, por ello las deidades preferían habitar en morfologías que les eran afin³⁴, las inmolaciones dictadas por las veintenas de los años solares muestran claramente que deidades eran las veneradas, sin embargo, debemos mencionar que también había inmolaciones en las fiestas movibles y en momentos especiales como entronizaciones.

El espacio ritual y tiempo sagrado eran sumamente importantes pues en primera instancia el lugar al ser ritualizado era visto como liminal, ya que se creía que en él confluían los tres estratos del cosmos mesoamericano (supra-terrestre, terrestre e inframundano), estos podían ser las cuevas, los árboles, los cenotes, las intersecciones, los templos que coronaban los basamentos piramidales, las canchas de juegos de pelota y los altares³⁵, en esos lugares se recreaba el tiempo anecuménico y entonces era posible la convivencia entre deidades y humanos³⁶.

Los medios, son los recursos insustituibles para la celebración del sacrificio, como la piedra para la incisión torácica, sobre la cual se extendía a la víctima, el poste donde se sujetaba exponiendo el pecho o la estructura de madera para sostener el cuerpo de quién será flechado. También las herramientas con las cuales se realizaba la occisión, como el cuchillo de pedernal con el que se abre el pecho, las hachas para cercenar las cabezas, sierra

33 Alfredo López Austin, "El hombre" *Arqueología Mexicana. La cosmovisión en la tradición* (Edición Especial, Tercera parte, núm. 70, 2016), 59-63.

34 Gabriel Espinosa Pineda, "El aspecto masculino del arcoiris prehispánico" *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia* (15, núm. 43, 2008), 159-184.

35 Eduardo Matos Moctezuma, "La muerte entre los mexicas. Expresión particular de una realidad universal" *Arqueología Mexicana. La muerte en México desde la época prehispánica hasta la actualidad* (Edición especial, núm. 52, 2013), 8-15.

36 Karl Taube, *Olmec Art at Dumbarton Oaks*. (Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2004).

pristiformes para degüellos, saetas, arcos, navajillas de obsidiana, además de los sahumadores, el papel sacrificial, el hule, el incienso, vasijas, las *ixpitlas* – representaciones materiales de las deidades, que son las representaciones vivas de éstas – altares de diferentes tipos, más los ornamentos de decoración tales como flores, banderines sacrificiales y los maquillajes corporales y faciales que debían portar los especialistas religiosos y las víctimas, así como los instrumentos musicales para armonizar la ceremonia ritual³⁷.

Las víctimas: pagos, no pagos y el protagonismo de los transgresores

Bebés, infantes, jóvenes doncellas, ancianas, varones cubiertos del precioso añil, cautivos rayados de blanco y rojo fueron elegidos como víctimas sacrificiales, para que sus centros anímicos se dirigieran en ofrenda a las deidades. Por ello eruditamente Nájera destacó que las víctimas eran de género y edad indistinta³⁸.

El multicitado López Austin³⁹ indicó que las víctimas sacrificiales se podían categorizar en dos clases; los “pagos” y los “no pagos” (*ixiptlas* de deidades), González denominó a los pagos “dones” y a los *ixiptla* “no dones”⁴⁰. Los primeros son el sustento que nutre a las deidades, en pago por la deuda sagrada, que, de acuerdo a los mitos cosmogónicos indígenas, la humanidad tenía con las deidades, pues los dioses mismos se habían auto inmolado para crear al Sol y a la Luna de la presente Edad cósmica⁴¹. En un acto de reciprocidad a las deidades se les alimentaba con el líquido vital y los músculos cardíacos de los “pagos”, por ello en el ritual del sacrificio se quemaba la sangre del corazón del sacrificado con copal, para así alimentar a las deidades o se untaban con ella las bocas de sus *ixiptlas* de piedra, esto derivado de la concepción mesoamericana de que la sangre que provenía de los sacrificados y de las sangrías rituales era agua preciosa *chalchiuihatl* (*chalchíhuatl* – cosa preciosa y *atl* – agua) que poseía el beneficio de fortalecer a las deidades, en

37 Cfr. Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: FCE – INAH, 1985).

38 Martha Iliá Nájera Coronado, *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico* (México: UNAM – IIF – CEM, 1987).

39 Comunicación personal, mayo 2014.

40 Cfr. Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas* (México: FCE – INAH, 1985).

41 Miguel León Portilla, “Mitos de los orígenes en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana* (X, núm. 56, 2002), 20-27.

especial al Sol, así que mediante la ofrenda de sangre se favorecía la continuidad del cosmos⁴².

El segundo tipo de víctimas sacrificiales son los “no pagos”, aquellos que desempeñaban el papel de *ixiptlas*⁴³, –imagen de los dioses–, es decir la encarnación temporal viva de las deidades. Al ser concebidos como la encarnación temporal de las deidades, a las víctimas se les rendían pleitesía⁴⁴. Éstos en ocasiones, se encuentran inmersos dentro de la recreación teatral de un acontecimiento mítico, en otras ocasiones su atavío y/o maquillaje corporal los muestra como las *ixiptlas*, algunas de dichas *ixiptlas* eran precisamente los dioses trasgresores.

El sacrificio y la transgresión en la narrativa mítica maya y náhuatl

El *Popol Vuh*⁴⁵, *La Leyenda de los Soles*⁴⁶ y *La Historia de los mexicanos por sus pinturas*⁴⁷ son obras indígenas producidas durante el periodo virreinal, todas ellas contienen una narrativa mítica del origen del cosmos, de los astros y de la humanidad, en la riqueza de sus páginas se develan las razones de la creación y de la existencia misma, así como los deberes y prácticas tanto de humanos como de dioses. En otras obras novohispanas también se relatan eventos cosmogónicos, empero estas tres obras convergen en señalar actos transgresores, que fueron cometidos por las propias deidades y que resultaron en su designación como los sacrificados primigenios, cuya inmolación tanto sustentó como creó.

La transgresión es según el *Diccionario del español de México* del Colegio de México, “el acto de transgredir, es decir violar una ley, una norma o cierto principio, saliéndose de su campo de acción” De acuerdo a Pérez y

42 Martha Iliá Nájera Coronado, *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico* (México: UNAM – IIF – CEM, 1987); Miguel León Portilla, “Una reflexión sobre el sacrificio Humano” *Arqueología Mexicana* (XI, núm. 63, 2003), 14-15.

43 Michel Graulich (2003) opina que debe resaltarse el hecho de que muchas deidades eran en sí mismos las *ixiptlas* de otra cosa, como el fuego, el agua, el maíz, la tierra, los astros, etcétera.

44 Christian Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca* (México: FCE, 1983); Mercedes de la Garza Camino, *Literatura maya, compilación y prólogo* (Barcelona: Editorial Galaxis, 1980), 144 – 145.

45 Michela E Craverí, *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche' (traductor)* (México: UNAM – IIF – CEM, 2013).

46 John Bierhorst, *La leyenda de los Soles en Códice Chimalpopoca. The text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*. (Tucson y Londres: University of Arizona Press, 1992).

47 Andre Thévét, *Histoire Du Méchique, manuscrit français inédit du XVI siècle*. Vol. 2. (JCA: Nueva Serie, 1905).

Gardey (2022) es infringir una norma o pauta, o bien desobedecerla. También se le asocia con la violación de las costumbres o tradiciones, por lo tanto, el agente transgresor es aquel que no sigue los mandatos⁴⁸, así que en el campo religioso podemos comprender la transgresión como el desacato a los mandatos de los dioses o el quebrantamiento de sus reglas. Por ello, se debe detallar que acciones convirtieron a ciertas deidades mesoamericanas en los transgresores.

La obra quiché *Popol Vuh* describe al menos cinco actos sacrificiales, cuatro de ellos en torno a una transgresión; primeramente se relata que los dioses hermanos, que eran tenidos como sabios pensadores *Jun Junajpu* y *Wuqub'Junajpu* desataron la ira de los amos del inframundo, porque solían jugar el juego de pelota en el estrato terrestre, pero un día su juego ocasionó un ruido que molestó a los amos del *Xib'alb'a*⁴⁹ (lugar del espanto – inframundo), quienes se sintieron agredidos por la falta de respeto de *Jun Junajpu* y *Wuqub'Junajpu*, quienes arrogantemente estaban jugando sobre sus cabezas. Así que enviaron tecolotes como mensajeros para convocarles a contender en un juego de pelota contra ellos, en sus dominios. Una vez ahí, los hermanos atravesaron por varios tormentos y pruebas en los que los señores del inframundo los vencieron para ser finalmente sacrificados y enterrados en el lugar del sacrificio *Pus b'al* (cancha del juego de pelota), sin embargo, la cabeza de *Jun Junajpu* fue cercenada y colocada en un árbol que ahí había sido plantado, de tal manera que solamente su tronco fue enterrado junto al cadáver de su hermano⁵⁰.

Nótese que, en el relato, la inmolación fue realizada en un espacio que reproduce la cuadruplicidad del cosmos, por lo que se trata de un ritual y pese a que no se mencionó el tipo de sacrificio, sí es claro que la occisión fue realizada como un castigo que, al celebrarse en un espacio sacro, se convirtió en una forma de expiación.

El segundo acto infractor del *Popol Vuh* es protagonizado por la joven virgen *Xkik*, curiosamente hija de uno de los señores del *Xib'alb'a*. La narración indica que *Xkik* se interesó en ir a buscar el árbol que tenía el cráneo de *Jun Junajpu*, pese a que se decía que entre sus redondos frutos no se distinguía la cabeza cercenada, razón por la cual los señores del inframundo hicieron dos prohibiciones, una que no se cortase algún fruto de dicho árbol, y dos

48 Definición de transgresión consultada en <https://definicion.de/transgresion/>

49 Toda la grafía utilizada del *Popol Vuh* en este trabajo es la sugerida por Michela E. Craveri (2013) ya que esta traducción e interpretación es consensuada como la mejor en la actualidad.

50 Michela E. Craveri, *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (traductor) (México: UNAM – IIF – CEM, 2013), 55 - 66.

que nadie fuese a ese lugar. Sin embargo, la curiosa *Xkik'* decidió quebrantar la prohibición, y se dirigió al *Pus b'al*, una vez estando frente al legendario árbol, el cráneo de *Jun Junajpu* le preguntó si quería tomar uno de sus frutos aclarándole que solo eran huesos, *Xkik'* le replicó que si quería tomar de ellos, para lo cual extendió su mano derecha hacia el cráneo y lo exprimió, al instante le lanzó un chisguete de saliva, el cual contenía la semilla de *Jun Junajpu*. Con esta semilla *Xkik'* quedó fecundada pues se le dijo que descendencia es lo que había recibido, pues la cabeza al estar descarnada había perdido su apariencia, pero no su esencia, ya que eso no se destruye ni se borra⁵¹.

Tras ser fecundada enfrentó la acusación de haber ofendido a las deidades del inframundo con su embarazo, pues se estimó que ella había ilícitamente fornicado y de nada le valieron las explicaciones que intentó dar de cómo fue milagrosamente inseminada, ya que su padre no le creyó y la entregó a unos tecolotes para que estos purificaran su acción extrayéndole el corazón. Sin embargo, *Xkik'* les probó su inocencia y los persuadió de no sacrificarla⁵². Para burlar a los señores del inframundo, los tecolotes les entregaron la savia roja de un árbol⁵³, que al caer como sangre en una jícara, se coaguló en forma del músculo cardíaco, de tal manera que el falso corazón fue ofrendado a los del *Xib'alb'a*, quienes lo elevaron y arrojaron al fuego, que al quemarse liberó un aroma que agradó a los temibles señores de la muerte. Hecho que Nájera⁵⁴ leyó como un acto sacrificial y no como un castigo, pues los sacrificadores solían elevar el músculo cardíaco para ofrendarlo a las deidades, quienes eran sustentadas con el humo que salía del corazón mientras era sahumado; pero la destacada mayista no consideró que hay sacrificios que tienen entre sus propósitos la expiación, lo que también suponen una sanción.

El tercer sacrificio devenido de una transgresión dentro del *Popol Vuh*. es el de los míticos gemelos divinos: *Junajpu* e *Xb'alanke*, hijos de la fecundada virgen *Xkik'* y de *Jun Junajpu*. De acuerdo al texto *quiché*, los gemelos divinos al igual que su padre y tío realizaron un juego de pelota, en el mismo lugar donde lo habían hecho ellos, y una vez más el ruido producido en la cancha enfadó

51 Adrián Recinos, *El Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, (traductor) (México: Editorial Época, 1978); Michela E. Craveri, *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (traductor) (México: UNAM - IIF - CEM, 2013).

52 Adrián Recinos. *El Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, (traductor) (México: Editorial Época, 1978), 55 - 58; Michela E. Craveri, *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (traductor), (México: UNAM - IIF - CEM, 2013), 72.

53 *Chuh Cakché*. Es el árbol que los mexicanos llamaban *ezquahuil*, árbol de sangre, y los europeos denominaban sangre, Sangre de Dragón, cuya savia tiene el color y la densidad de la sangre (De la Garza, 1980:37).

54 Martha Iliá Nájera Coronado, *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico* (México: UNAM - IIF - CEM, 1987).

a los señores del inframundo, por lo que los mandaron llamar para retarlos a un juego de pelota, siete días después de lo acontecido, pues estos habían quebrantado la silenciosa armonía que mantenían los señores de la muerte⁵⁵.

Cuando los gemelos llegaron al inframundo, los señores del *Xib'álb'a* les impusieron diferentes pruebas, que audazmente los gemelos iban superaron, resultando victoriosos aunque a veces lastimados, como en el desafío enfrentado en la Casa de los Murciélagos, donde *Junajpu* fue decapitado por *Camazotz* sin embargo *Xb'alanke* recuperó la cabeza de su hermano y se la devolvió⁵⁶ (Cfr. Craveri, 2013: 104-107). La concepción de quirópteros como decapitadores trasciende el área maya, de esto dan cuenta dos códices del grupo Borgia, ya que tanto la lámina 41 "a" del *Fejérváry - Mayer* como la lámina 24 del *Vaticano B* develan al quiróptero como el sacrificador que ataca y se apropia de importantes centros anímicos, ya que decapita y extrae el corazón.

Volviendo a las hazañas de los gemelos divinos, ya que éstos vencían reiteradamente a sus oponentes, los adivinos *Xulu'* y *Pakam* recomendaron a los señores del inframundo que incineraran a los hermanos para así derrotarlos definitivamente, entonces se les obligó a los gemelos a que se arrojasen vivos a una hoguera y sus huesos fueron molidos y lanzados al río⁵⁷.

El *Popol Vuh* enfatiza que dicha inmolación transfiguró a los gemelos en hombres – peces que, con danzas y prodigiosos trucos, tales como sacrificarse y resucitarse instantáneamente, consiguieron engatusar a los amos del *Xib'álb'a* (quienes los creían muertos) y los invitaron a realizar sus proezas para deleitarlos, la emoción al contemplar sus milagros, hizo que los señores del inframundo quisieran ser sacrificados y revividos por ellos. Entonces *Junajpu* e *Xb'alanke* cercenaron y decapitaron a *Jun Kame* y *Wuqub Kame* sin revivirlos, así que atemorizados los demás dioses del inframundo rogaron a los gemelos les disculparan por haber transgredido sus vidas.

Observamos entonces que la extracción del falso corazón de *Xkik*, las decapitaciones de *Jun Junajpu* y de *Jun Kame* y *Wuqub Kame*, así como la incineración *Junajpu* e *Xb'alanke* y la inmolación de *Wuqub Junajpu* obedecieron a cuatro transgresiones. La de la diosa *Xkik* es una falta de tono

55 Adrián Recinos, *El Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, (traductor) (México: Editorial Época, 1978); Michela E. Craveri, *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (traductor) (México: UNAM - IIF - CEM, 2013).

56 Cfr. Michela E. Craveri, *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (traductor) (México: UNAM - IIF - CEM, 2013), 104 - 107.

57 Adrián Recinos, *El Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, (traductor) (México: Editorial Época, 1978), 71 - 89; Michela E. Craveri, *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (traductor) (México: UNAM - IIF - CEM, 2013), 119 - 120.

sexual y el castigo es la cardiotomía que expía la culpa y limpia el honor de los señores del inframundo, quienes habían prohibido tomar los frutos del árbol de jícaras donde pendía el cráneo de *Jun Junajpu*, prohibición desacatada por la propia *Xkik'* que si bien no fornicó sí desobedeció la norma de las deidades por lo tanto sí es una transgresora. Las inmolaciones de *Jun Junajpu*, *Wuqub'Junajpu*, *Junajpu* e *Xb'alanke* son la consecuencia de quebrantar desde el estrato terrestre el silencio requerido por los señores del inframundo, pues éstos habían permanecido tranquilos mientras prevalecía el orden, pero una vez que se sintieron enfadados por agentes engreídos que jugaban encima de sus cabezas, entonces sancionaron la falta de los transgresores inmolándolos, reposicionando así la veneración que se les debía de tener por ser los amos del *Xib ál'b'a*.

Por su parte, *Jun Kame*, *Wuqub Kame* y las otras deidades de la muerte no respetaron las continuas victorias de los gemelos divinos en las casas del inframundo, ni aceptaron su derrota en el juego de pelota, lo que los hace culpables. Por eso sus decapitaciones y desmembramientos fueron claramente un castigo, una venganza de los míticos gemelos sobre los señores del inframundo que, desempeñó un rol expiatorio pues con la inmolación de estos dos dioses se les indultó a los demás señores de la muerte.

Los mitos del altiplano contenidos en *La leyenda de los Soles*⁵⁸ y en *La historia de los mexicanos por sus pinturas*⁵⁹ establecen las razones primordiales de la guerra como actividad sacra y la instauración del sacrificio como sustento para el Sol, comenzando con el de los *mimixcoa*. Así también el *Códice Durán*, la *Crónica Mexicáyotl* y el *Códice Florentino* refieren respectivamente a la peregrinación azteca guiada por *Huitzilopochtli* y al nacimiento de esta deidad, relatos que señalan a *Copil*, a *Coyolxauhqui* y a los *Centzonhuitznahua* como dioses transgresores, que fueron castigados por *Huitzilopochtli*.

*La leyenda de los Soles*⁶⁰, obra que recopila varios mitos de la tradición náhuatl, que comienzan con la creación y destrucción de las eras anteriores a la del Sol actual, el cual debe ser alimentado. Así lo relata otro mito de la precitada obra que dice que tras el nacimiento del astro reinante, en un año 1 pedernal una mujer llamada *Iztacchalchiuhtlicue* dio a luz a los 400 *mimixcoa* (serpientes nubes – que se identifican con las estrellas del norte) Según el relato de esta obra los 400 *mimixcoa* habían nacido en un año 1 pedernal de

58 John Bierhorst, *La leyenda de los Soles en Códice Chimalpopoca. The text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes* (Tucson y Londres: University of Arizona Press, 1992).

59 Andre Thévet, *Histoire Du Mexique, manuscrit français inédit du XVI siècle* (Vol. 2. JCA: Nueva Serie, 1905).

60 Esta traducción de la *Leyenda de los Soles* es de Bierhost (1992).

la deidad femenina *Iztac Chalchiuhtlicue* que era esposa de *Tláloc*, a éstos el astro les armó con flechas y escudo indicándoles que con ellos debían sustentarlo con comida y bebida, sin embargo, los *mimixcoa* desacataron las instrucciones del Sol, y solo cazaban aves, de hecho capturaron a un jaguar pero no lo ofrendaron, en vez de ello se embriagaron y fornicaron con mujeres.

En consecuencia, el Sol transgredido mandó llamar a otros cinco *mimixcoa* (*Cuauhtlicoauh*, *Mixcóatl*, *Cuitlachcíhuatl*, *Tlotepe* y *Apantecuhtli*) hermanos menores de los primeros 400, y los envió con flechas de maguey y escudo divino a derrotar mediante la guerra a los 400 y a castigarlos con la muerte, convirtiendo así a los transgresores en el sustento que nutre al Sol, de tal manera que su desacato e irreverencia los condenó a ser víctimas sacrificiales⁶¹. *La historia de los mexicanos por sus pinturas*⁶² precisa que el creador de los 400 *mimixcoa* fue el dios *Mixcóatl*–*Camaxtli* en una año 2 casa con el propósito de provocar conflictos bélicos y así saciar la sed y hambre del Sol con sangre y corazones, pero que anterior a la creación de los 400 la misma deidad había creado en el octavo cielo, donde residía *Tláloc*⁶³ cuatro hombres y una mujer en el día 1 pedernal, es decir en este relato los otros cinco *mimixcoa* son los hermanos mayores, pero además Olivier⁶⁴ siguiendo a Thévet sugiere que los otros 400 *mimixcoa* fueron creados en el *Tlalocan*, postura que refuerza con las representaciones de *Tláloc* maquillado con la pintura corporal de rayas blancas y rojas que representan a los *mimixcoa*, contenidas en las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia*.

Volviendo al acto transgresor, *La historia de los mexicanos por sus pinturas* indica que fue el propio *Mixcóatl*⁶⁵, quien envió a los cinco hermanos mayores a destruir a los 400, ya que su objetivo era proveer de víctimas para alimentar al Sol mediante la activación de la guerra sagrada. El relato en ambas narraciones mantiene la relación entre la desobediencia, la embriaguez, el acto sexual y el incumplimiento de ofrendas como hechos transgresores que

61 Guilhem Olivier, "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas" *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por López Luján y Olivier, (México: INAH – UNAM, 2010), 453 – 482.

62 Ángel María Garibay K. y Pedro Ponce de León, *Teogonía e historia de los mexicanos* (México: Porrúa, 1965). En la traducción de HMP realizada por García Icazbalceta (1941) se expresa lo mismo.

63 Andre Thévet, *Histoyre Du Mechique, manuscript francais inedit du XVI sicle*. Vol. 2 (JCA: Nueva Serie, 1905).

64 Guilhem Olivier, "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas" En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por López Luján y Olivier (México: INAH – UNAM, 2010), 453 – 482; Guilhem Olivier, *Cacería, Sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl "Serpiente de Nube"* (México: Fondo de Cultura, 2015).

65 También nombrado *Tezcatlipoca rojo*.

merecen ser castigados con la inmolación de los infractores, estableciendo así el arquetipo de víctimas sacrificiales, de los pagos al Sol⁶⁶.

La mítica migración mexicana narrada tanto en la *Tira de peregrinación*⁶⁷ como en la obra de Chimalpahin⁶⁸, señalan un hecho importante que Guilhem Olivier⁶⁹ ha identificado como una reelaboración del sacrificio de los *mimixcoa*. Pues este episodio se expresa visualmente en la *Tira de peregrinación* con cuatro *teomamas* continuando su viaje en busca de su tierra prometida y tres individuos ataviados con antifaz negro, plumones en sus tocados y pieles cubriendo sus cuerpos, que son atributos de *Mixcóatl*, dichos individuos están extendidos sobre biznagas y un mezquite, según Chimalpahin estos personajes eran los *mimixcoa*, que de acuerdo a *Tezozómoc* fueron sacrificados por petición del propio *Huitzilopochtli* en la *Tira* se observa como *Amimitl* hace el papel de oficiante y sacrificador, pues éste les había dicho que tomaran a aquellos que estaban en las biznagas para tributárselos, y que justo después de eso *Huitzilopochtli*, les dijo que ya no se llamarían aztecas si no mexicas y les entregó el arco, la flecha y la redecilla procedentes de sus víctimas, lo que Olivier⁷⁰ apunta como la versión mexicana del origen de la guerra sagrada, mediante la cual se obtendrían las eventuales víctimas sacrificiales con las que se sustentarían al Sol y a la tierra (véase figura 1).

66 Guilhem Olivier, *Cacería, Sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl "Serpiente de Nube"* (México: Fondo de Cultura, 2015); Michael Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas* (México: FCE, 2016).

67 Baltazar Brito Guadarrama, *El Códice Boturini o Tira de peregrinación* (México: FCE - INAH, 2023).

68 D. Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, Trad. De Rafael Tena (México: CONACULTA, 1998).

69 Guilhem Olivier, "Las tres muertes del nuevo *tlatoani*: una nueva interpretación de los ritos de entronización mexicana", En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, editado por Guilhem Olivier (México: UNAM - IIH - IIA, 2007), 263 - 291.

70 Guilhem Olivier, "Las tres muertes del nuevo *tlatoani*: una nueva interpretación de los ritos de entronización mexicana", En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, editado por Guilhem Olivier (México: UNAM - IIH - IIA, 2007), 263 - 291.

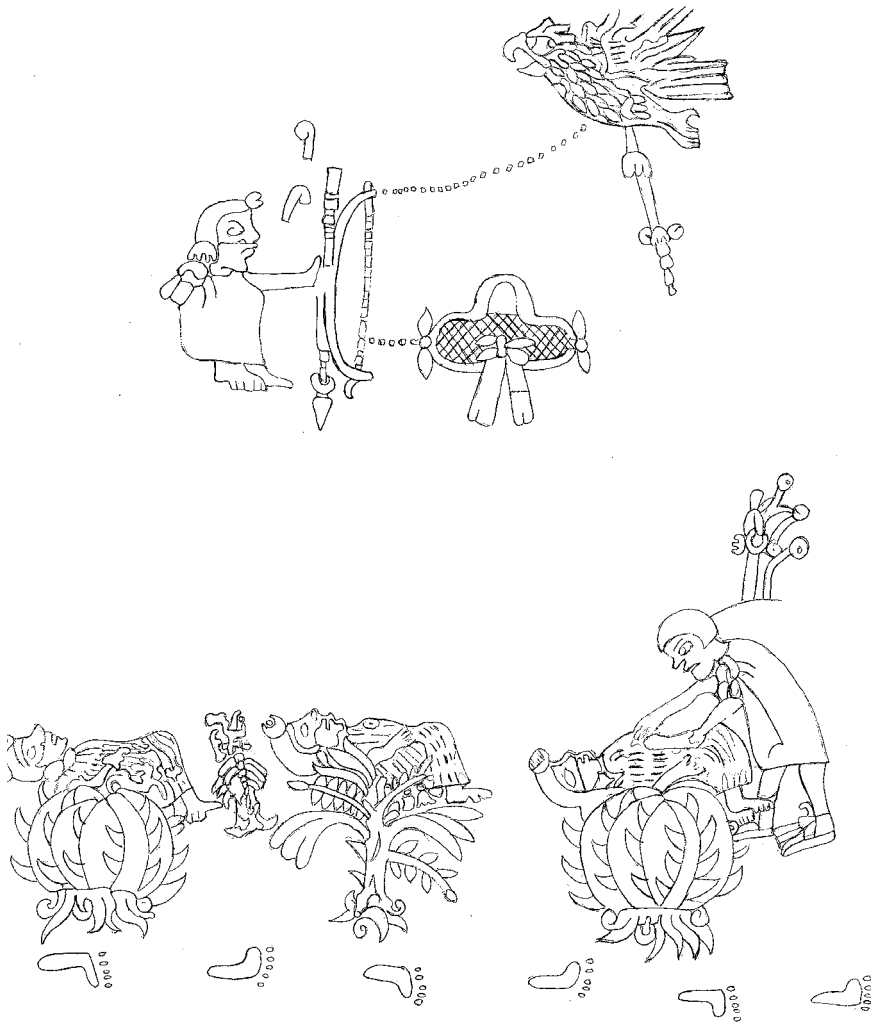


Fig.1. Dibujo de Erik Hernández Garnica basado en la lámina 4 de la Tira de Peregrinación o Códice Boturini, de la versión de Manuel Brito, Fondo de Cultura Económica, 2023.

La representación de *mimixcoa* como guerreros cautivos y víctimas sacrificiales quedó plasmada en el *Códice Borgia*, en la sección 18 a 21 de este códice, se observa en la lámina 19 en el registro superior e inferior la representación de un cautivo lazado con los brazos hacia atrás, que es la *ixiptla* de un *mimixcoa*, pues su cuerpo esta maquillado con líneas blancas y rojas, lleva antifaz negro con tocado de papel, su carácter sacrificial es destaca con el tocado *aztaxelli* (adorno de plumas) y el *pantli* (banderín sacrificial) que carga en la espalda, además a pesar de que está de pie muestra una incisión torácica pues su cavidad abdominal está abierta por un cuchillo de pedernal y de

la abertura sale un gran brote de sangre⁷¹, otro *mimixcoa* con los elementos antes señalados se encuentra en el extremo derecho del registro superior de la misma lámina, y en la lámina 21 de esta sección aparece otro *mimixcoa* en medio de una cancha de juego de pelota (véanse figuras 2 y 3). El *Códice Borgia* al ser un manuscrito de contenido augural representa mitos y la recreación ritual de estos, así que la representación de las deidades, como los transgresores *mimixcoa* tanto refiere a los mitos que los involucran, como a la recreación de dichos relatos en el ritual, en el cual sus *ixiptlas* son guerreros cautivos casi siempre de señoríos sometidos que fungen como víctimas sacrificiales⁷². Ejemplo del papel de los *mimixcoa* en los rituales mexicas, es el hecho que en la segunda veintena mexicana *Tlacaxipehualiztli* los inmolados eran precisamente guerreros ataviados como *mimixcoa*⁷³.

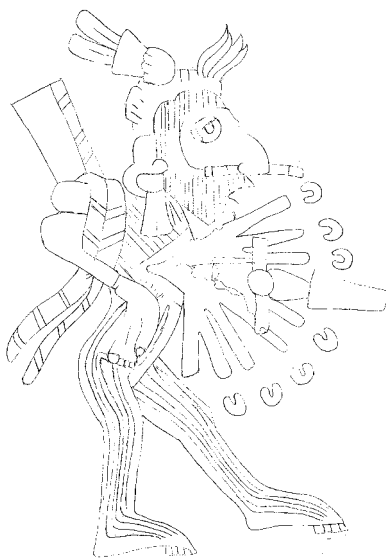


Fig. 2. Dibujo de Erik Hernández Garnica basado en el *Códice Borgia* Lámina 19. Disponible en http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borgia/thumbs_1.html

- 71 Alondra Domínguez Ángeles, "El sacrificio humano en el discurso visual de los códices prehispánicos" (Tesis doctoral, UAEH, 2019), 189. Puesta en línea en abril 2022. https://www.researchgate.net/publication/359919003_El_sacrificio_humano_en_el_discurso_visual_de_los_codices_prehispanicos_Tesis_doctoral
- 72 Alondra Domínguez Ángeles, "El sacrificio humano en el discurso visual de los códices prehispánicos" (Tesis doctoral, UAEH, 2015). Puesta en línea en abril 2022. https://www.researchgate.net/publication/359919003_El_sacrificio_humano_en_el_discurso_visual_de_los_codices_prehispanicos_Tesis_doctoral
- 73 Guilhem Olivier, "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas", *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por López Luján y Olivier, (México: INAH - UNAM, 2010), 453 - 482.

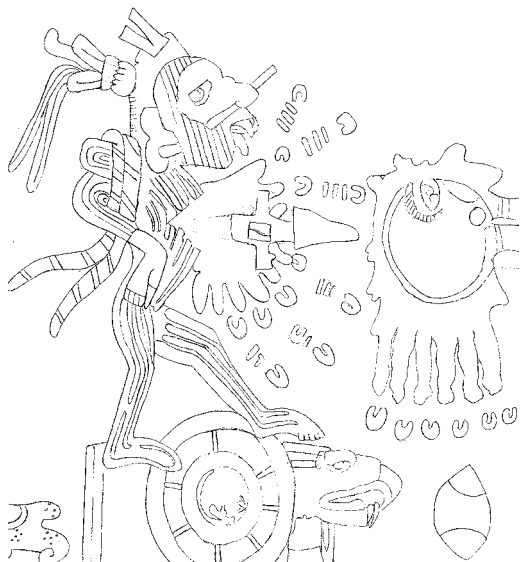


Fig. 3. Dibujo de Erik Hernández Garnica basado en el Códice Borgia Lámina 21. Disponible en http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borgia/thumbs_1.html

Ahora, se analiza el sacrificio de *Copil*, sobrino de *Huitzilopochtli*, hijo de *Malinalxóchitl*; que fue narrado tanto en el *Códice Durán* como en la *Crónica Mexicáyotl*. De acuerdo a la *Crónica Mexicáyotl*⁷⁴, durante la peregrinación azteca que salió de Aztlán guiada por *Huitzilopochtli*, los aztecas pasaron muchos años en tierras chichimecas, donde se encontraron con fracciones de michoacanos y malinalcas. En la migración iba *Malinalxóchitl*, una temida hechicera quien además de alimentarse de corazones y pantorrillas humanas, embaucaba y hechizaba a la gente para alejarla del buen camino y hacerles devorar serpientes y búhos. Razones por las que su hermano *Huitzilopochtli* no la quería y la abandono en el camino, mientras ella dormía con sus padres, los *teomamas*. Después se establecieron en *Texcaltepetl*, la diosa ya estaba embarazada, fecundada por *Chimalcuauhtli*, gobernante de Malinalco. El relato dice que: “*Malinalxóchitl*, se despertó después de que la dejaron dormida, y a pie, lloró y dijo a sus padres: “¡Oh, padres míos! ¿A dónde iremos?” y lamentó la desdicha de haber sido abandonada.

Tiempo después nació *Copil*, a quien la diosa hechicera enseñó las artes de hechicería y le instruyó sobre lo que le había hecho *Huitzilopochtli*, por ello *Copil* creció con el deseo de vengar a su madre y cuando creció fue en busca de su tío. Así que *Copil* desafió a los mexicas en una rebelión incitada por él en Chapultepec, pero fue vencido por éstos y sacrificado por el líder

74 Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl* (México: UNAM, 1988).

Cuauhtlequetzqui. Ya que el intentó de venganza de *Copil* había llegado a oídos de *Huitzilopochtli*, éste lo tomó como un desacato a sus deseos y por ello, como castigo a su instigación le ordenó a *Cuauhtlequetzqui* que lo sacrificara por extracción del corazón para así expiar su infracción y que arrojase el corazón del derrotado lo más lejos posible en el lago de Texcoco⁷⁵. El relato señala que del músculo cardíaco de *Copil* geminaría la nopalera que sirvió de señal para la fundación de la Gran Tenochtitlán⁷⁶, lo que destaca la facultad creadora de la entidad anímica del *teyolía* y del corazón como microcosmos⁷⁷.

Además de las cardiectomías como castigos y ofrendas expiatorias en los mitos nahuas, hay referencia a una muy famosa decapitación, que es narrada en el *Códice Florentino*⁷⁸. Dicha decapitación es un hecho clave del mítico nacimiento de *Huitzilopochtli* y de la fecundación de su madre, *Coatlicue*. La *Historia General de las Cosas de la Nueva España* lo describe así "Y la dicha Coatlicue hacia penitencia barriendo cada día en la sierra de Coatepec, y un día acontecióle que andando barriendo, descendióle una pelotilla de plumas, como ovillo de hilado, y tomóla y púsola en el seno junto a su barriga, debajo de las naguas y después de haber barrido [la] quiso tomar y no la halló de que dicen se empenó"⁷⁹.

La fecundación de la diosa provocó el rechazo de sus hijos, los *Centzonhuitznahua* (estrellas del sur) y *Coyolxauhqui*, de modo que *Coyolxauhqui* al sentir que la presunta conducta licenciosa de su madre los había deshonrado, incitó a sus hermanos para asesinarla. Pero *Huitzilopochtli* que aún no nacía, le consolaba diciéndole que la protegería, para ello el dios contaba con la ayuda de uno de los surianos, *Quauhtlicac*, quien le informaba a donde iban llegando, primero fueron a *Tzompantitlan*, luego a *Coaxalpa*, después a *Apétlac* y al final a *Coatepec*. Llegando los *Centzonhuitznahua* a ese lugar nació *Huitzilopochtli* con maquillaje facial y pintura azul en los muslos y brazos, con la pierna izquierda delgada y emplumada y portando una *teueuelli* (rodela), armado con un dardo, un propulsor y una *xiuhcōatl* (serpiente de fuego) para enfrentar a sus hermanos, los culpables de conspirar en contra de su progenitora, razón suficiente para que *Huitzilopochtli* se sintiera transgredido

75 Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl* (México: UNAM, 1988).

76 Este dato además de estar referido en las precitadas fuentes también aparece en el *Codex Mexicanus* 23-24 y en *La historia de los mexicanos por sus pinturas*, en el *Códice Aubin*, y en el *Chimalpahain* hay referencia a una ofrenda fundacional de corazón de un guerrero muy prestigiado colhua en la construcción del primer templo de Tenochtitlan.

77 Martha Iliá Nájera Coronado, *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico* (México: UNAM - IIF - CEM, 1987).

78 Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino* 3 volúmenes, (Florencia: Biblioteca Medicea Laurenziana, (1578 - 1580) 1979), 372 y 493 fols. (1577/78 hasta 1580).

79 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España* (México: Porrúa, 2016).

y deseará castigarlos. Así que *Coyolxauhqui* fue decapitada y desmembrada por *Huitzilopochtli* usando la *xiuhcóatl* (véase figura 4), atemorizados los *Centzonhuitznahua* huyeron de la persecución e ira de *Huitzilopochtli*, pero el dios capturó a algunos y los inmoló, aquellos que lograron huir se refugiaron en un lugar nombrado *Huitztlampa*, el “rumbo del sur”⁸⁰.

Conclusiones

La narrativa mítica y visual revisada en este trabajo muestra que en todos los relatos analizados, las deidades se convirtieron en sacrificadores solo cuando las normas que habían establecido fueron transgredidas y la falta cometida condenó a los dioses transgresores como víctimas. Empero esa “transgresión” también cumple un papel fundamental en la función y orden del cosmos, pues *Jun Junajpu* y *Wuqub’Junajpu* debían ser inmolados para que uno de ellos, preservará su esencia y fuese la semilla de vida que eventualmente fecundaría a la desobediente diosa *Xkik*, cuyo útero gestó a los gemelos divinos, que gracias a su imprudente juego de pelota fueron castigados por los amos del *Xib’alb’a*, quienes también fueron transgresores.

Es menester resaltar que las cuatro transgresiones derivaron en un sacrificio expiatorio, mediante el cual se posibilitó la liberación de las entidades anímicas que residían en las cabezas y corazones de los sacrificados, lo que posibilitó la victoria de las fuerzas diurnas contra las nocturnas, pues estos cuatro episodios del mismo mito culminan con la creación del Sol y la Luna de esa era maya.

Así mismo, el desacato de los 400 *mimixcoa*, los sentenció a ser el sustento del Sol, los pagos con los que al astro se le debía nutrir para su continuo funcionamiento. En cambio, se privilegió la vida de los cinco *mimixcoa* devotos que reconocieron a sus creadores, conscientes de que la deuda sagrada que tienen con ellos, así que se les otorgó el privilegio de ser los sacrificadores (aunque no sean los transgredidos). En contra parte, los desobedientes que cayeron en la seducción del placer sexual y de la embriaguez olvidándose de sus creadores, son las víctimas, porque además del desacato fueron los vencidos. Hecho que legitima la inmolación de aquellos capturados mediante la guerra, ya que la actividad castrense tiene como fin obtener cautivos y recursos para venerar a los dioses.

80 Cfr. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España* (México: Porrúa, 2016), 185 - 186.

El discurso mítico deja claro que los sacrificadores son los gemelos divinos, los quirópteros, los amos del inframundo, *Huitzilopochtli*, los 5 *mimixcoa* y *Cuauhtlequetzqui*; los sacrificantes son los gemelos divinos, los 5 *mimixcoa* y *Huitzilopochtli*; los venerados son los del *Xib'alb'a*, los gemelos divinos, *Huitzilopochtli* y *Coatlicue*. Y "las víctimas" componente esencial del sacrificio son los "transgresores", *Jun Junajpu*, *Wuqub'Junajpu*, *Xkik*, *Junajpu*, *Xb'alanke*, *Jun Kame*, *Wuqub Kame*, los 400 *mimixcoa*, *Copil*, *Coyolxauhqui* y algunos *Centzonhuitznahua*. La narrativa maya a diferencia de la nahua señala la posibilidad que las deidades veneradas y/o sacrificadoras sean también "víctimas sacrificiales" tal y como lo fueron *Jun Kame*, *Wuqub Kame* y los gemelos divinos.

Los relatos míticos muestran que en su contenido el tiempo siempre es sagrado al ser los propios dioses los protagonistas, pese a que hay episodios que se suscitan en el ecúmeno; entre los espacios sagrados están la cancha del juego de pelota, el inframundo, las cuevas, el *Coatepec*, el árbol y el agua. Además, se expresa el uso ritual de cuchillos de pedernal, fuego, copal, arcos y las flechas pues son los instrumentos con los que se deben celebrar los sacrificios.

Lo más interesante de estos mitos es la constante relación de parentesco que existe entre las deidades que imponen el castigo y los transgresores, pues se observa que los gemelos divinos eran nietos de uno de los señores del *Xib'alb'a*, ya que *Xkik* era hija y sobrina de sus verdugos; entre los nahuas los cinco *mimixcoa* son hermanos de los 400, *Coyolxauhqui* era hermana de *Huitzilopochtli*, y *Copil* era sobrino del astro. La mayoría de las narraciones están asociadas con las necesidades y demandas del Sol, en el caso maya *Junajpu* se transfiguró en el astro y en los textos nahuas el Sol es el que exige se le alimente con los corazones de los no devotos, de los transgresores, por lo tanto, los dioses transgresores son los pagos que sacian la voracidad del Sol, sin embargo en el *Popol Vuh* las demandas también vienen de las fuerzas nocturnas, que no necesitan de los corazones para sustentarse pero si exigen la expiación mediante la decapitación y la cardietomía.

El análisis de esta diégesis expone la decapitación como una sanción entre deidades antagónicas, de modo tal que la decapitación sirve como el recurso con el que las deidades solares *Juanjpu* y *Huitzilopochtli* abaten a sus detractores, que al igual que ellos son dioses, pero más antiguos. Dichos abatidos en su momento también fueron transgredidos, por lo que la decapitación además de sancionar, es una forma de expiación, un símbolo de victoria, un

derecho del vencedor sobre el vencido, lo cual constituye el arquetipo de la relación entre vencedores y vencidos.

Bibliografía

- Alvarado Tezozómoc, Fernando. *Crónica Mexicáyotl*. México: UNAM, 1988.
- Baudez, Claude Francois. *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos y UNAM, 2004.
- Bierhorst, John. *La leyenda de los Soles en Códice Chimalpopoca. The text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*. Tucson y Londres: University of Arizona Press, 1992.
- Brito Guadarrama, Baltazar. *El Códice Boturini o Tira de peregrinación*. México: FCE – INAH, 2003.
- Craveri, Michela E. *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche' (traductor)*, México: UNAM – IIF – CEM, 2013.
- Chimalpahin, D. *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, Trad. De Rafael Tena. México: CONACULTA, 1998.
- Domínguez Ángeles, Alondra. "El sacrificio humano en el discurso visual de los códices prehispánicos". Tesis doctoral, UAEH. Puesta en línea en abril 2022. https://www.researchgate.net/publication/359919003_El_sacrificio_humano_en_el_discurso_visual_de_los_codices_prehispanicos_Tesis_doctoral, 2019.
- Domínguez Ángeles, Alondra. "Los rituales guerreros y los sacrificios agrarios en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá" Tesis de maestría, UAEH, 2015.
- Durán, Fray Diego de. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*. México: Editorial Porrúa, 1967.
- Duverger, Christian. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: FCE, 1983.
- Espinosa Pineda, Gabriel. "El aspecto masculino del arcoíris prehispánico" *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia* 15, núm. 43: 159-184, 2008.
- Garza Camino, Mercedes de la. *Literatura maya, compilación y prólogo*. Barcelona: Editorial Galaxis, 1980.
- Garibay k, Ángel María y Pedro Ponce de León. *Teogonía e historia de los mexicanos*. México: Porrúa, Colección Sepan cuantos, 1965.

- González Torres, Yolotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: FCE – INAH, 1985.
- Graulich, Michael. *El sacrificio humano entre los aztecas*. México: FCE, (2005) 2016.
- Graulich, Michael. "El sacrificio humano en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana* XI núm. 63: 18-21, 2003.
- Graulich, Michael. *Mitos y rituales del México Antiguo*. Madrid: Colegio Universitario/Istmo (1979) 1990..
- Guiteras, Calixta. *Los peligros de alma: Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE, 1965.
- León Portilla, Miguel. "Una reflexión sobre el sacrificio Humano" *Arqueología Mexicana* XI, núm. 63: 14-15, 2003.
- León Portilla, Miguel. "Mitos de los orígenes en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana* X, núm. 56: 20-27, 2002.
- López Austin, Alfredo. "Sobre la cosmovisión" *La cosmovisión en la tradición* Edición Especial, Primera parte, núm.68: 8-24, 2016.
- López Austin, Alfredo. "Los dioses" *Arqueología Mexicana. La cosmovisión en la tradición* Edición Especial, Segunda parte, núm.69: 8-22, 2016.
- López Austin, Alfredo. "El hombre" *Arqueología Mexicana. La cosmovisión en la tradición* Edición Especial, Tercera parte, núm.70: 59-63, 2016.
- López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, (1980) 1996.
- Mauss, Marcel y Henri Hubert. *El sacrificio, magia, mito y razón*. Buenos Aires: Los cuarenta, 2010.
- Matos Moctezuma, Eduardo. "La muerte entre los mexicas. Expresión particular de una realidad universal" *Arqueología Mexicana. La muerte en México desde la época prehispánica hasta la actualidad* Edición especial, núm. 52: 8-15, 2013.
- Martínez, Roberto *El nahualismo*. Ciudad de México: UNAM – IIH, 2007.
- Motolinia, Fray Toribio de Benavente. *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: UNAM – IIH, 1971.
- Nájera Coronado, Martha Iliá. *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico*. México: UNAM – IIF – CEM, 1987.
- Olivier, Guilhem. *Cacería, Sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura, 2015.

- Olivier, Guilhem. "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas" En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinado por López Luján y Olivier, 453 – 482. México: INAH – UNAM, 2010.
- Olivier, Guilhem. "Las tres muertes del nuevo *tlatoani*: una nueva interpretación de los ritos de entronización mexica", En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, editado por Guilhem Olivier, 263 – 291. México: UNAM – IIA – IIA, 2007.
- Pérez Porto, Julián y Ana Gardey. Transgresión- Qué es, definición, ejemplos y en la religión. Disponible en <https://definición.de/transgresion/>, 2022.
- Recinos, Adrián. *El Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, (traductor). México: Editorial Época, 1978.
- Real Academia Española. *Diccionario de la real lengua española*. 23 edición. [versión 23.6 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [Consultado en enero 2016].
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 2016.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Códice Florentino* 3 volúmenes, 372 y 493 fols. (1577/78 hasta 1580). Florencia: Biblioteca Medicea Laurenziana, (1578 – 1580) 1979.
- Seler, Eduard. *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach- und*, 5 volumen. Berlín: Asher & Co, 1922 – 1923.
- Taube, Karl. *Olmecc Art at Dumbarton Oaks*. Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2004.
- Thévet, Andre. *Histoyre Du Mechique, manuscript francais inedit du XVI siecle*. Vol. 2. JCA: Nueva Serie, 1905.
- Thompson, J. Eric S. *Historia y Religión de los mayas*. México: Siglo XXI, América nuestra, 2006.

Amor y temor a Dios y el rey: la infidencia en Zacatecas, 1808-1813

Love and fear of God and the king:
infidence in Zacatecas, 1808-1813

Dra. Águeda G. Venegas de la Torre

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

<https://orcid.org/0000-0002-3808-8373>

Resumen

La crisis monárquica que inicio con la abdicación del Fernando VII en 1808 evidenció las relaciones de fidelidad entre el monarca y sus súbditos, así como los temores por la traición. De igual manera dio pie a un ambiente de animadversión entre españoles y americanos, estos últimos criticaban que los primeros no defendieron la monarquía frente al ejército francés; en estas lógicas se dio el levantamiento insurgente de Hidalgo. El cual fue visto por las autoridades como un acto de alta traición que había que juzgar y castigar. Desde las Juntas de Seguridad y Requisición se buscaba reponer el orden y los derechos del soberano, para lo cual hizo uso del amor y temor a Dios y el rey para identificar al infidente. Los expedientes que se actuaron y siguieron permiten rescatar los discursos alrededor del amor y temor que recuperaron tanto las autoridades como los acusados y sus defensores para identificar o exonerar la infidencia.

Palabras claves: infidente, amor, temor, lealtad, traición, Zacatecas.

Abstract

The monarchical crisis that began with the abdication of Ferdinand VII in 1808 evidenced the relations of fidelity between the monarch and his subjects, as well as the fears of betrayal. It also gave rise to an atmosphere of animosity between Spaniards and Americans, the latter criticizing that the former did

not defend the monarchy against the French army; it was in this context that Hidalgo's insurgent uprising took place. Which was seen by the authorities as an act of high treason that had to be judged and punished. The Juntas de Seguridad y Requisición sought to restore order and the rights of the sovereign, making use of love and fear of God and the king to identify the offender. The files that were acted upon and followed allow us to rescue the discourses around love and fear that were recovered both by the authorities and the accused and their defenders to identify or exonerate the infidence.

Keywords: infident; Love; Fear; Loyalty; Betrayal; Zacatecas.

Introducción

En 1808, Carlos IV cedió la Corona a favor de su hijo Fernando VII, tras el motín de Aranjuez, este hecho fue tomado con entusiasmo por los súbditos porque representaba la esperanza de mejores políticas en el gobierno. Ilusiones que se desvanecieron ante la invasión francesa en la Península y su posterior abdicación en favor de José Bonaparte, dando paso al desconcierto y frustración. Ante estos hechos, Fernando VII fue visto como el deseado, víctima de los hechos, y, por lo tanto, se le relevaba de toda responsabilidad del desequilibrio político que se había generado.

En este contexto de la crisis monárquica, en el territorio transatlántico, se engendró un ambiente de animadversión entre españoles y americanos, estos últimos criticaban que los primeros no defendieron la monarquía del ejército francés y reconocieron como legítimo al gobierno extranjero. Bajo estos argumentos se dio el levantamiento insurgente, que inició en septiembre de 1810, y que buscaba preservar los valores que sustentaban el orden monárquico (como eran la religión y fidelidad a Dios y el rey) e ir contra los que habían realizado el rompimiento de dicho orden (franceses y españoles). Este acto de fidelidad a Fernando VII estuvo presente hasta 1813¹; sin embargo, la insurgencia fue interpretada por las autoridades virreinales como un acto de alta traición que estaba enfrentando el mando y mundo del monarca, y en cierta medida el de Dios, por lo que era necesario restablecerlo. Uno de

1 Con el levantamiento de Morelos y la Constitución promulgada en Apatzingán se planteó la idea de la independencia que rompía todo vínculo con la Corona Española; *cfr.* Marco Landavazo, "Fernando VII y la insurgencia mexicana: entre la máscara y el mito", en *Las guerras de independencia en la América española*, ed. por Martha Terán y José Antonio Serrano (Zamora: Colegio de Michoacán, 2002), 81.

los mecanismos que se estableció fue la justicia, a través de las Juntas de Seguridad y Requisición que tenían jurisdicción amplia para averiguar la verdad de los hechos y castigar a los infidentes que atentaban contra el orden y los derechos del soberano. Desde estos procesos judiciales propongo analizar los referentes del amor y temor a Dios y el rey como medidas que tomó la Corona para encaminar a los súbditos extraviados en sus fidelidades e identificar y castigar a los infidentes; entendiéndose estos sentimientos como recursos políticos que llegaban a cohesionar, organizar y preservar equilibrios en la sociedad. En este sentido las autoridades, en preciso las facultadas con jurisdicción, recurrieron tanto al amor como el temor, como constitutivos a la autoridad política, para conservar el orden divino y monárquico que se estaba alterando entre 1808 y 1813 por la abdicación de Fernando VII.

Estos expedientes judiciales, como fuentes históricas que surgen de la práctica del poder, suministran información abundante y variable del comportamiento individual o colectivo en su cotidianidad o excepcionalidad, sus creencias y emociones² vertidas en las exposiciones, las declaraciones y los testimonios. Estos documentos permiten recuperar las voces de los actores de la época (jueces, acusados y testigos) en dos sentidos, por un lado, los usos y, por otro, las percepciones alrededor del amor y temor que tenían hacia su Dios y su rey en un momento de crisis. Dentro de los expedientes hay un discurso que genera sentimientos que se construye en términos de comunicación y de acciones políticas para lograr un fin, mantener el orden monárquico a través del amor y el temor. En este sentido, se percibe como las autoridades novohispanas, sobre todo las instituciones judiciales, reconstruyeron la relación de amor y fidelidad hacia Dios y el rey para mantener el orden monárquico a través del castigo y perdón con el indulto.

Fidelidad y traición a Dios y el rey (los padres)

El rey, como encarnación divina, era el elegido por Dios para preservar su orden preestablecido³, por lo que atentar contra aquél era hacerlo contra

2 Las emociones entendidas como “uno de los muros de apoyo sobre el que se funda el acto de comprender [], el ensañamiento empleado para comprender la violencia y la debilidad de las cosas, la mediocridad y lo inaudito de las situaciones”, y no tanto como ese sentimiento empalagoso que se da al margen de la razón; Arlette Farge, *La vida frágil: violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII* (México: Instituto Mora, 1994), 10.

3 Al ser el fin resguardar el orden divino, su construcción y sostenimiento pasaba por el poder disciplinante de la religión católica, que se debía reflejar en un comportamiento virtuoso de los súbditos. En este sentido una misma acción podía transgredir simultáneamente las leyes divinas, humanas y

éste; en este sentido, en este trabajo, se hará referencia principalmente al monarca refiriéndolo implícitamente a Dios. Como se mencionó, el príncipe se encargaba de mantener el orden divino y, por ello, como padre de su reino, velaba sobre sus súbditos, como hijos, para procurar su bien terrenal y salvación espiritual. Como padre del reino tenía la obligación moral de guarecer el orden divino y que este no fuese alterado por la conducta maliciosa de quienes no quisieran respetarlo y se desviasen del camino correcto, debía evitar la inadvertencia; y si fuera el caso castigar y reconducir por la fuerza a quienes pretendieran alterarlo. Este ejercicio de poder sobre sus súbditos se legitimaba en un acto de fidelidad y lealtad que asumían estos, donde el amor y el temor eran parte de un vínculo jurídico⁴.

De acuerdo a los tratadistas y comentaristas medievales, al monarca había que amarlo y temerlo al mismo tiempo para mantener el orden divino y alcanzar el ideal de un buen gobierno; “por contrarios que parezcan los conceptos de amor y temor, desde la esfera del poder se complementaban a la perfección”⁵. En esta dinámica el amor debía preceder al temor⁶, y de poco servía éste en el campo político si no iba asistido por aquél; con lo cual se reforzaba la relación que existía entre estos dos en la funcionalidad del ejercicio del poder por parte del príncipe. Como señalaba Bermejo Cabrero “el amor y temor de los súbditos hacia el rey se presentaba como una obligación en los textos de Cortes”⁷; ya que con el primero se le proporcionarían consejos verdaderos y con el segundo no dejarían de serle leal. Así lo recalca Alfonso X en *Las Siete Partidas*, los súbditos debían: (i) aconsejarlo a que hiciera cosas que no lo llevaran a perder el alma y el amor a Dios; (ii) ayudarlo a que realizara acciones con las que ganara buena fama; y, (iii) apoyarlo a que efectuara cosas que fueran buenas para su honra y la de los suyos (todo integrante de

la razón natural, puesto que los tratadistas configuraban los dictados de la razón natural como los de las leyes divinas que servían de estándares de validez de las leyes humanas; Jesús Vallejo y Marta Lorente, *Manual para la historia del derecho* (Madrid: Tirant lo Blanch, 2012), 130.

- 4 Romina Zamora, “El discurso económico en Navarra. Economía doméstica y economía política en dos tratados de finales del siglo XVIII”, en *Discursos y contradiscursos en el proceso de modernidad: (siglos XVI-XIX)*, ed. por José Angel Achón Insausti y José María Imízcoz Beunza (Madrid: Sílex Universidad, 2019).
- 5 José Luis Bermejo, “Amor y temor al rey (Evolución histórica de un tópico político)”, *Revista de estudios políticos*, no. 192 (1973): 107.
- 6 Este orden de sentimientos prevaleció entre los tratadistas y comentaristas medievalistas hasta Maquiavelo, quien invirtió la relación, el temor comenzó a preceder al amor. Maquiavelo, desde una visión pesimista, contrario al optimismo que habían mostrado sus predecesores, enjuició la naturaleza humana, consideraba que fácilmente se olvidaban del amor, mas no así del temor al castigo.
- 7 Bermejo, “Amor y temor al rey”, 112. En este sentido en *Las siete partidas* indicaba que: “natural razón es, que el hombre no puede amar ninguna cosa cumplidamente, si no la temen”, Partida II, título II, ley III (Facsimil. México: Suprema Corte de Justicia, 2004).

su monarquía)⁸. Por su parte el monarca debía mantener esta dualidad de sentimientos en justo equilibrio, a partir de virtudes —como justicia, prudencia y clemencia— para no caer en la tiranía y el despotismo.

Es conveniente ver por separado cada uno de estos sentimientos, en el marco de la relación que se establecía entre el monarca y sus súbditos para legitimar el ejercicio de su poder político. El amor se fundaba en la razón y en su propia naturaleza, como parte del amor verdadero que tiene un padre hacia su hijo y viceversa. En esta encarnación filial, el príncipe debía amar a sus súbditos, por lo que debía “velar por ellos con diligencia y procurar celosamente su bien”⁹. De igual manera el amor era un elemento de unidad, cohesión y respeto que estructuraba las relaciones de tutelaje y obediencia en el seno de la monarquía. En este sentido, desde el amor, el rey justificaba las medidas de buen gobierno económico para que sus súbditos alcanzarán la excelsitud en la tierra y la salvación eterna; adquiriendo un carácter vinculante y justificante de las medidas de buen gobierno, que permitía obviar la consulta o las explicaciones.

Por su parte, el temor¹⁰, o como a veces se le refería la “ira regia”, incurría aquél que era considerado malhechor, el que rompía los vínculos de fidelidad, y quedaba apartado de la gracia del monarca. En cierta forma la ira regia constituía una vía eficaz para mantener a los súbditos dentro de los parámetros permitidos. Retomando la relación del monarca-padre con el súbdito-hijo, desde el temor, este último debía tener presente:

E tal temor como este nacen dos cosas: vergüenza e obedecimiento: lo que conviene mucho que haya el pueblo al rey. Porque siempre debe haber vergüenza, de hacer, ni decir cosa ante el, que sin razón sea, e que el tenga por mal. Otro si le deben obedecer como a señor en todas cosas. Porque antiguamente lo mando nuestro Señor Dios en la vieja Ley, cuando dio a Saul por rey al Pueblo de Israel e dijo: el rey será sobre vos, e sed leales, e obedientes, e ayudaros ha, e será vuestro defendedor¹¹.

Es claro que los tratadistas medievales vincularon estos sentimientos a la autoridad política del monarca para que legitimara el ejercicio de su poder, en una relación filial de obediencia, para mantener el orden divino en el mundo terrenal y estableciera disposiciones para un buen gobierno. Estas ideas permearon entre varios comentaristas, hasta llegar a mediados del siglo

8 *Las siete partidas*, Partida II, título XIII, ley IX.

9 Vallejo, *Manual de Historia*, 163.

10 En las mismas Partidas se aclaraba que el temor era producto del amor, mientras que el miedo era del espanto; *Las siete partidas*, Partida II, título XIII, ley XV.

11 *Las siete partidas*, Partida II, título XIII, ley XV.

XVIII donde la relación amor y temor comenzó paulatinamente a vincularse a criterios de utilidad y felicidad¹².

La funcionalidad política básica que tenía la relación del amor y temor, era mantener la lealtad entre sus súbditos y prevenir cualquiera amenaza externa e interna que destruyera la armonía, el bienestar y el orden del reino. Como se ha expuesto hasta aquí, en el mundo feudal el amor y el temor, expresados en lealtad y obediencia, tenían un peso moral y político; así que la falta de una de estas daba pie a la alta traición, porque se rompía con el vínculo de fidelidad del súbdito hacia su rey y, con ello, a Dios. Quien cometía este delito había realizado una afrenta contra la persona, autoridad y mundo del monarca, por lo que quedaba a su merced; de tal manera, que la traición se convertía en un asunto político¹³. En las *Partidas* se consideraba:

E traición es la más vil cosa, e la peor, que puede caer en el corazón del ome. E nacen de ella tres cosas, que son contrarias a la lealtad, e son estas: tuerto¹⁴ (injuria), mentira e vileza. E estas tres cosas hacen al corazón del ome tan flaco, que yerra contra Dios, e contra su señor natural, e contra todos los omes haciendo lo que no debe hacer¹⁵.

La traición al monarca implicaba romper con la obligación ineludible de todo buen súbdito, seguir los preceptos católicos y amar a su creador, así que no sólo se cometía un delito sino, además, se pecaba. Es evidente, como se ha venido señalando, el vínculo entre el derecho y la religión, así como que un acto podía tener más de una respuesta punitiva, como lesa majestad divina y lesa majestad humana. Esta relación explica que el discurso penal transitara desde la conciencia hasta los actos transgresores, ya que para revelarse contra su majestad y su mundo se había presupuesto su conciencia y el temor a Dios, como lo señala Irina Polastrelli:

Implicaba una transgresión a la superioridad terrestre pero también a la celeste, puesto que la ofensa al rey (en su persona, en su majestad y en su soberanía) comportaba una infracción a un orden que era indisponible y que formaba parte de un consenso que no admitía discusión. Constituía por lo tanto 'el gran crimen' y por su gravedad no solo debía ser castigado de manera ejemplar con la pena capital, sino que podía también ser imputado después de la muerte¹⁶.

12 Bermejo, "Amor y temor", 122.

13 Markus Dirk Dubber, *The police power* (Columbia: Columbia University Press, 2005), 67-68.

14 De acuerdo al *Diccionario de Autoridades* era "usado como substantivo, vale agravio, sinrazón o injuria, que se le hace a alguno", tomo VI, 1739, <https://apps2.rae.es/DA.html>.

15 *Las siete partidas*, Partida VII, título II, ley 1.

16 Irina Polastrelli, "Las tramas judiciales del 'delito de independencia' durante la crisis virreinal y monárquica, Río de la Plata, 1806/08-1810", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 76, no. 2 (2019): 513. Para ampliar el tema véase Darío Barriera, "La tierra nueva es algo libre y vidriosa. El delito de

De acuerdo con Bartolomé Clavero, en aquel orden Dios y el príncipe se convertían en los primeros valores protegidos, por lo que atentar contra sus personas y sus representantes era ir contra el orden constituido que encarnaban, siendo el delito y el pecado más grave¹⁷. ¿Qué actos eran considerados como alta traición? matar o herir al rey, a los familiares y las autoridades que lo representaban¹⁸, deshonrarlo por medio de su mujer o hijas, promover bullicios, sublevación o levantamiento contra su persona y su orden constituido, formar alianzas con sus enemigos para arrebatarle el reino, destruir imágenes de él y falsificación de sellos o monedas¹⁹. Podemos concluir que la traición era un delito contra la persona y la imagen Dios y del monarca, así como su mundo, donde el traidor olvidaba las obligaciones de obediencia, deber, sujeción y lealtad. Estos principios, en el contexto de la crisis monárquica de 1808, incrementó el temor a la traición y propició que cualquier acto que se saliese de las conductas tenidas por normales se vieran como un acto digno de sospecha, por lo que proliferaron las denuncias, que muchas solo estaban en el imaginario del denunciante y por la falta de pruebas eran desestimadas²⁰.

Dios, el rey y su mundo, como principales valores protegidos dentro de la monarquía, requerían de castigos excepcionales que lograran “satisfacer a Dios restaurando el orden quebrantado, salvar el alma del transgresor, reparar la ofensa causada a la víctima y vengar el daño de la república dando ejemplo a los demás”²¹. Por lo que los castigos, por un lado, debían ser ejemplares, centrándose en la pérdida de la vida y la infamia de la memoria y, por otro, que

‘traición a la corona real’: lealtades, tiranía, delito y pecado en jurisdicción de la real audiencia de Charcas (1580-81)’, *Ley, Razón y Justicia*, vol. VIII, no. 11(2010): 281-305.

17 Bartolomé Clavero, “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones”, en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, ed. por Francisco Tomás y Valiente et al. (Madrid: Alianza, 1991), 73-75.

18 Es conveniente precisar que matar al rey o sus autoridades, en cualquier nivel, era castigado en un doble sentido: por un lado, una violación al deber de sumisión y lealtad y, por otro, una destrucción al bienestar del reino; Dirk, *The police power*, 26.

19 Desde la generalidad estos eran los actos considerados de infidencia, pero centrándonos entre 1811 y 1813 en la provincia de Zacatecas, se denunciaba infidencia por (i) faltas de palabra (como sediciosas o que mostraran simpatía a la insurgencia), que tuvieran en su posesión papeles comprometedores, pronunciaran pesimismo sobre los avances de la contrainsurgencia o simplemente “comentar las cosas del día”; (ii) por convivir o apoyar a los rebeldes; (iii) abandonar sus cargos o funciones y (iv) participar directamente en la rebelión.

20 Esto no fue privativo de la Nueva España, como lo demuestra Landavazo en su trabajo “Fernando VII y la insurgencia mexicana”, también se presentó en el Río de la Plata como lo evidenció Eugenia Molina, “Entre susurros y rumores: la fidelidad a la Monarquía y el delito de lesa majestad real en una ciudad periférica del Imperio español (Mendoza, 1782)”, *Revista de historia del derecho*, no. 44 (2012): 128-148. Entre las denuncias por traición, que eran desestimadas por falta de pruebas, se encontraban las que eran por “comentar las cosas del día”, con expresiones de pesimismo o desaliento de lo que sucedía en la península o en el territorio mexicano y que daba pie a la sospecha.

21 Vallejo, *Manual de Historia*, 136.

previnieran futuros delitos, por lo que el acto de ajusticiamiento debía ser un espectáculo disciplinario; en términos generales se concretaban en azotes, amputación de alguna parte del cuerpo, decapitaciones, ahorcamiento, descuartizamiento, quema en la hoguera y/o trabajo en galeras, podían aplicarse una o varias al sentenciado. De acuerdo con las *Partidas*, quien cometía traición “debe morir por ello, a todos sus bienes deben ser de la Cámara del rey, [] además, todos sus hijos, que sean varones, deben fincar por enfamados para siempre, de manera nunca pueda haber honra de caballería, ni de dignidad, ni oficio”²². Es conveniente precisar que los castigos no sólo afectaban a la persona que había cometido el delito sino a sus descendientes²³ y a su patrimonio, la honra familiar se veía dañada y esto tenía graves consecuencia en una sociedad que se regía por el honor.

La aplicación de los castigos en estos delitos tenía todo un ceremonial alrededor del cuerpo del criminal con fines pedagógicos y disciplinarios, no sólo se castigaba al criminal sino, además, se buscaba restablecer el orden y la lealtad al rey, prevenir el delito e inhibir a futuros posibles traidores²⁴. Como ritual tenía sus tiempos y propósitos, antes de la muerte del reo se buscaba, por un lado, su degradación social y, por otro, su arrepentimiento para lograr el objetivo de recomponer el orden que había quebrantado. Una vez terminada la ejecución, regularmente, los cuerpos debían ser expuestos en parajes públicos de donde eran originarios o cometieron sus acciones delictivas. Así se encontraron algunos casos donde la sentencia era “ser pasado por las armas” y, posteriormente, “el cuerpo se suspenda en la horca para público escarmiento”²⁵ por un determinado tiempo. La disposición del cuerpo antes y después de la muerte, era parte de la ritualización de esa violencia punitiva y de la cultura del sufrimiento, en la cual la ejecución debía ser pública y, además, mostrar el uso político del sufrimiento del reo para lograr la ejemplaridad inmediata y, de forma alterna, contribuir a preservar el orden, la paz y salud del orden monárquico²⁶.

22 *Las siete partidas*, Partida VII, título II, ley 2.

23 *Las siete partidas* recalcan que por la gravedad del delito, si el traidor moría antes de ser acusado, aun así, podían llevarle a juicio y dictarle sentencia de enfamado e incautar los bienes de sus herederos.

24 Francisco Tomás y Valiente, “Delincuentes y pecadores”, en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, ed. por Francisco Tomás y Valiente et al. (Madrid: Alianza, 1991), 20.

25 Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (AHEZ), fondo: judicial, serie: criminal, caja 21, expediente 12, 27 de junio de 1812.

26 Tomás Mantecón, “Ejecuciones públicas y cultura del sufrimiento en la corte pontificia: Roma y sus contextos del Antiguo Régimen”, en *La corte en Europa: Política y religión (siglos XVI-XVIII)*, vol. III, coord. por José Millán, Manuel Rivero Rodríguez, et al. (Madrid: Polifemo, 2012), 1906.

Era claro que había en el ceremonial disciplinario una demostración del poder y autoridad del monarca, que veladamente buscaba mostrar el temor. Sin embargo, la constante en los expedientes estudiados era el perdón por medio del indulto, es decir, hacer presente el amor paterno. El rey tenía la facultad de castigar al criminal pero, a la vez, tenía la última palabra, "alterando las sentencias dadas por jueces que actuaban en su nombre"²⁷. El indulto era una gracia real, en la cual se convocaba al arrepentimiento y la obediencia, "a través del perdón o la gracia, la Corona hacía visible que su mano rectora era guiada de forma paternalista, como la del padre de familia dentro de la casa"²⁸, significaba otorgar la gracia del amor que es propia de un padre.

La insurgencia e infidentes en Zacatecas

La cesión de la Corona que hizo Carlos IV a favor de su hijo Fernando VII, el 19 de marzo de 1808, fue tomada con entusiasmo por los súbditos porque representaba la esperanza de mejores políticas en el gobierno. Ilusiones que en mayo del mismo año se desvanecieron con la invasión francesa en la Península y la abdicación del rey, dando paso al desconcierto y frustración. Esta situación generó, como lo señala Landavazo, la visión de Fernando VII como el deseado, víctima de los hechos y, por lo tanto, se le relevaba de toda responsabilidad política por la invasión napoleónica y, posterior, crisis monárquica²⁹.

Ante las dificultades que enfrentó la Corona, se discutieron varios asuntos, como la cuestión de la soberanía y fidelidad. En este contexto, en la Nueva España surgieron facciones de peninsulares y criollos que recuperaron la teoría pactista, que planteaba la soberanía compartida entre el príncipe y el pueblo que se delegaba en el primero, pero al faltar éste el pacto desaparecía y se revertía al segundo³⁰. Al conocerse la abdicación en la Nueva España, el

27 Tomás Mantecón, "Los criminales ante la concesión del indulto en la España del siglo XVIII", *Prohistoria*, no. 5 (2001): 57.

28 Mantecón, "Los criminales ante", 59.

29 Landavazo, "Fernando VII", 81. El mismo autor, en otro trabajo, señala que en territorio novohispano los hechos de Bayona fueron interpretados desde referentes providencialistas de la historia inmediata y fidelista, como un castigo divino por los pecados de todos los súbditos, quedando el rey como inmaculado y "exento en lo absoluto de la menor mancha", ubicando la defensa del monarca como patriótica y sagrada; "La sacralización del rey. Fernando VII, la insurgencia novohispana y el derecho divino de los reyes", *Revista de Indias*, vol. LXI, no. 221 (2001): 72.

30 Bajo las ideas pactistas se dieron dos vertientes. Por un lado, algunos pueblos reasumieron el resguardo de la soberanía mientras regresaba el príncipe "deseado", a través de juntas de gobierno que fomentaban una administración local autónoma más no independiente. Por otro, pueblos que

virrey José de Iturrigaray se acercó a los criollos del ayuntamiento de la Ciudad de México, para plantear la autonomía del reino en nombre del monarca y convocar a una junta novohispana con representación estamental. Propuesta que se contraponía a los intereses de la Real Audiencia, el Arzobispado y el Consulado de Comercio que, en su lugar, proponían mantenerse unidos bajo la autoridad de la Junta de Sevilla. Ambas posturas declaraban fidelidad al monarca Fernando VII, pero se marcaban diferencias en la forma de resguardar la soberanía. La noche del 15 de septiembre, los integrantes de la Real Audiencia aprehendieron al virrey Iturrigaray y a varios miembros del ayuntamiento, lo que generó un creciente ambiente de hostilidad entre españoles y americanos, estos criticaban que los primeros no defendieron al rey y su mundo del ejército francés y que reconocieron como legítimo el nuevo gobierno.

Mientras eso pasaba en la capital, en el resto de los pueblos y ciudades del virreinato se debatían entre formar juntas autónomas o mantenerse sujetos a la Junta Central. En esta última vertiente se encontraba la intendencia y el ayuntamiento de Zacatecas, los cuales juraron fidelidad el 8 de abril de 1809. Por el contrario, en algunos ayuntamientos se formaron conspiraciones con el objetivo de constituirse como juntas autónomas; ejemplo de ello fue la de Querétaro que fue descubierta y propició una serie de hechos que dieron inicio al levantamiento armado al mando de Miguel Hidalgo en septiembre de 1810. Este alzamiento se manifestaba contra los “gachupines” y el mal gobierno³¹, representado por los españoles que dieron el golpe contra el virrey Iturrigaray. Es conveniente aclarar que en esa época el término independencia era entendido como autonomía, no buscaban la ruptura sino mayor autonomía en la administración de sus asuntos domésticos³²; esta concepción se rompió en el Congreso de Anahuac y la constitución promulgada en Apatzingán en septiembre de 1813.

El levantamiento de Hidalgo no fue indiferente entre las poblaciones de la intendencia de Zacatecas. Para inicios de octubre de 1810 el comandante insurgente Rafael Iriarte se aproximó a Aguascalientes, ante su avanzada las

proclamaron su adhesión a la Junta Central Suprema de España e Indias que gobernaría en nombre del monarca como depositaria de la autoridad soberana.

31 Desde la visión de los primeros insurgentes “Allende, Hidalgo, Aldama y González” sus actividades eran patrióticas, mantener la Nueva España para el rey Fernando VII, por lo que bajo las circunstancias de una crisis monárquica no consideraban que estaban cometiendo alta traición.

32 José María Portillo, “Repúblicas, comunidades perfectas, colonias. La crisis de la monarquía hispana como laboratorio conceptual”, *Historia contemporánea*, no. 28 (2004): 160; José María Portillo, “Crisis de la monarquía, 1808-1812”, en *Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, ed. por Pablo Fernández Albaladejo (Madrid: Casa de Velásquez, 2002), 621.

autoridades junto con los notables consideraron que la “ciudad era indefendible ante la rebelión interna y el avance de las huestes insurgentes”³³, así que varios comerciantes abandonaron la ciudad con sus caudales. Para el 6 de octubre, el Conde Santiago de la Laguna llegó a la capital de la intendencia con más de 200 hombres de entre sus haciendas, a la par que arribaron indios de Colotlán, de la subdelegación de Jerez y las haciendas de Mezquite y Trujillo para defenderla y garantizar la seguridad a sus habitantes³⁴. A pesar de la presencia de este contingente militar varios españoles “algunos integrantes del cabildo y el propio intendente José Rendón”³⁵ salieron de la ciudad, este vacío de poder generó una renovación dentro del ayuntamiento. Quedó integrado por un grupo de criollos promotores de la modernidad y autonomistas, los cuales nombraron como intendente provisional al Conde de Santiago de la Laguna³⁶.

A los pocos días de entrar Rafael Iriarte a la ciudad de Aguascalientes, se comisionó al clérigo José María Cos para entablar negociaciones con aquél para que reconociera “los derechos de la religión, el rey y la patria, y a la expulsión selectiva de los españoles”³⁷. Las negociaciones no prosperaron y el dos de noviembre Iriarte con su contingente entró a la ciudad, “inmediatamente se manifestaron las diferencias entre las autoridades zacatecanas y los recién llegados con respecto a dos puntos: el destino de los españoles presos y el destino de sus bienes”³⁸. Doce días después, Iriarte se dirigió a San Luis Potosí para intentar contener el ataque contrainsurgente; regresando un mes más tarde, en ese momento el conde Santiago de la Laguna había renunciado a su cargo de intendente interino y abandonado la ciudad; en esa ocasión fueron aprehendidos varios españoles y recluidos en los conventos de Santo Domingo, San Juan de Dios y Guadalupe para ser trasladados a Guadalajara, que entonces estaba en poder de la insurgencia al mando de Miguel Hidalgo.

En otros puntos de la intendencia se manifestó la insurgencia, como en el sur entre los cañones de Juchipila y Tlaltenango y en Nochistlán; en cambio, en el norte del territorio con la toma de Fresnillo, a cargo del teniente Baltasar Muciño, desde este punto se realizaron avanzadas hacia Nieves,

33 Héctor Sánchez Tagle, *Insurgencia y contrainsurgencia en Zacatecas, 1810-1813*, (Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009), 74.

34 Mercedes de Vega, *Los dilemas de la organización autónoma: Zacatecas 1808-1832*, (México: Colegio de México, 2005), 64.

35 Antes de huir Rendón, encargó los asuntos de la intendencia al teniente letrado José de Peón Valdez, quien a la vez los encargó al alcalde de la ciudad José Francisco Castañeda.

36 Este cabildo se mantuvo hasta febrero de 1811; Vega, *Los dilemas*, 64-65.

37 Vega, *Los dilemas*, 64-65.

38 Sánchez, *Insurgencia y contrainsurgencia*, 88.

Río Grande y Mazapil. Tras la derrota del ejército insurgente en el Puente de Calderón, Miguel Hidalgo con su contingente entró a Zacatecas el 28 de enero de 1811, permaneció ahí seis días y luego partió para Saltillo. Después de la salida de los insurgentes, el 17 de febrero, entraron las tropas de las Provincias Internas. Por su parte, la insurgencia perdió cohesión y se disolvió en pequeñas bandas que ubicaron su principal centro de operaciones a la región de los cañones de Juchipila y Tlaltenango, desde ahí organizaron la recuperación de la ciudad, que se concretó el 15 de abril al mandó de Ignacio López Rayón y José María Liceaga. Estos insurgentes tuvieron que salir el primero de mayo rumbo a Aguascalientes³⁹, quedando al mando Víctor Rosales.

Mientras la ciudad estaba en manos de los insurgentes, la defensa de la “causa justa” (contrainsurgencia) se organizó a través de las élites que se unificaron bajo el mando del general José María Calleja. Desde San Luis Potosí, Calleja organizó la estrategia militar para recuperar la ciudad, logrando entrar a inicios de mayo de 1811. A partir de entonces continuó un periodo de reorganización de la lucha contrainsurgente desde dos frentes, el militar⁴⁰ y el judicial; en este sentido, Héctor Sánchez Tagle señala que la formación y labor de la Junta de Seguridad y Requisición junto con las milicias pueden considerarse la “institucionalización de la contrainsurgencia”⁴¹.

Con la entrada de José María Calleja a la intendencia de Zacatecas, comenzó un periodo de reorganización de la lucha contrainsurgente y el restablecimiento del orden y buen gobierno; como lo señaló el alcalde ordinario de segundo voto:

todos, no hay duda, estamos obligados a contribuir a un bien tan apreciable y necesario, como es la defensa de la religión santa, de los derechos de nuestro amado soberano y patria; jamás me negaré á objetos tan acreedores, a mi veneración, respecto, y amor; pero Señor, obsérvese los conductos legales, por divinas y humanas leyes establecidos; pues de lo contrario, se pervierte el orden, y resultan gravísimos daños⁴².

39 El 3 de mayo las fuerzas de López Rayón fueron alcanzadas por los realistas, al mandó de Miguel Emparán, en la Hacienda del Maguey. Rayón logró escapar, pero “ciento veinticinco insurgentes” fueron prisioneros y conducidos a Aguascalientes para ser sometidos a juicios sumarios. De ese total, siete fueron condenados a muerte, ochenta y uno castigados con doscientos azotes y luego dejados en libertad, treinta y cuatro liberados inmediatamente sin cargos, tres estaban heridos y quedaron hospitalizados; Sánchez, *Insurgencia y contrainsurgencia*, 143-144.

40 A mediados de 1811 José María Calleja emitió su reglamento político militar para la pacificación de la Nueva España, “cuyo éxito se debió a que la propuesta esencial era la autodefensa de los pueblos con recursos propios de cada lugar”, Vega, *Los dilemas de la organización*, 114.

41 Sánchez, *Insurgencia y contrainsurgencia*, 168.

42 AHEZ, fondo: Ayuntamiento de Zacatecas, serie: Correspondencia, caja 2, expediente 61, 18 de febrero de 1812.

En esta lógica se estableció la Junta de Seguridad y Requisición⁴³ en mayo de 1811, que seguía los principios de la Junta de Seguridad y Buen Gobierno que se había establecido en la capital del virreinato, con el bando del virrey Francisco Lizana y Beaumont del 21 de septiembre de 1809. Dicha junta tenía jurisdicción para conocer “todas las causas y expedientes que se hayan formado o se formen sobre el delito de adhesión al partido francés, y sobre papeles, conversaciones o murmuraciones sediciosas o seductivas con todas sus conexiones e incidencias”, es decir, seguir las causas por infidencia con la finalidad de conciliar “la tranquilidad pública y los derechos del trono” y mantener el “respeto, obediencia y sumisión” entre los extranjeros y naturales⁴⁴. En concreto, la junta contaba con amplias facultades jurisdiccionales para perseguir, actuar y dar sentencia a las acusaciones por infidencia (reales e imaginarias “que estaban más en la cabeza de las autoridades y de los vecinos que los denunciaban”). Estas juntas se replicaron en varias ciudades del virreinato, como las de Zacatecas y Sombrerete. Además de las facultades contenciosas, contaban con el de policía, como lo manifestó el ayuntamiento de Sombrerete cuando instaló la suya “cuyo único empeño fuese celar sobre la conducta del público, y particulares, establecer reglas para el buen orden y conocer de toda causa de estado”⁴⁵. Estas Juntas de Seguridad y Probidad surgieron *ad hoc* para enfrentar la crisis política e insurgencia y, por ello, con facultades precisas para mantener el orden monárquico. Los expedientes que se analizan son los que conocieron, dieron seguimiento y sentenciaron por el delito de infidencia la Junta de Seguridad de Zacatecas, no está de más señalar que dicho delito en ocasiones iba acompañado de otros, como robo, heridas, asesinato o violaciones.

El amor y el temor a Dios y el rey en los expedientes judiciales de infidencia

Los expedientes judiciales, son fuentes primarias, que nos permiten acercarnos a las concepciones, imaginarios y actos que se realizaron sobre la infidencia. Como fuentes que surgen de la práctica del poder, suministran información abundante y variable del comportamiento individual o colectivo en su cotidianidad o excepcionalidad, sus creencias y emociones vertidas en

43 En las fuentes primarias se encuentra que se referían a la junta de forma indistinta como junta de seguridad, junta de probidad o junta de seguridad y requisición.

44 Archivo General de la Nación (AGN), serie: indiferente virreinal, caja 5539, expediente 13.

45 AHEZ, fondo: intendencia, serie: Sombrerete, caja 2, expediente 16.

las exposiciones, las declaraciones y los testimonios. Así como de las estructuras y lógicas de las instituciones judiciales, los actos que las autoridades juzgaban como traición o desobediencia y cómo debían ser castigados, lo que se refleja en la denuncia, el proceso mismo y la sentencia. Estas fuentes permiten reconstruir, en palabras de William Taylor, “mosaicos de hechos y detalles personales, organizándolos para descubrir sus configuraciones y normas escondidas, y poco a poco ir reconstruyendo la pequeña sociedad de ocupaciones, riqueza, poder, valores y vida cotidiana”⁴⁶. De los expedientes judiciales interesa recuperar como utilizaron los referentes del amor y el temor a Dios y al rey para identificar, castigar y perdonar a los infidentes; es decir, como se llevaron a la esfera de lo político para conservar el orden y monárquico en momentos de crisis con la abdicación de Fernando VII.

Los infidentes se identificaban, procesaban y castigaban dentro de un orden *iurisdictional*. Los jueces eran facultados con jurisdicción contenciosa ordinaria, lo que implicaba el conocimiento de todas las causas de un territorio en primera instancia, para conservar y garantizar el orden divino, es decir mantener el equilibrio social “dando a cada uno lo suyo”. Es así que, cuando el juez impartía justicia “daba lo justo a cada quien”, es decir, hacía uso de su arbitrio judicial para explicitar el orden jurídico y resolver una controversia y, con ello, mantener el orden divino de acuerdo a las circunstancias del lugar⁴⁷. El uso del arbitrio judicial abría un sinfín de posibilidades para razonar y dictar justicia, parte del casuismo⁴⁸, lo que imposibilitaba un control sustancial en las decisiones y, por ello, no se exigía fundamentar las sentencias. En esta lógica la justicia era un acto de impartir y no de administrar.

Bajo esta lógica, el rey requería de dos caras: el amor y el temor. En el primer caso el monarca debía ser justiciero para ser amado, para dar a cada uno lo suyo, es decir dar lo justo. Sin embargo, cuando se requería de medidas ejemplares para reponer el derecho, el temor se hacía presente

46 William Taylor, “Algunos temas de la historia social de México en las actas de juicios criminales”, *Revista Relaciones*, no. 11 (1982): 95.

47 El arbitrio judicial era parte de la potestad *iurisdictionis* que tenía el juez para resolver una controversia (declarando el derecho). En este acto, el juez tenía la potestad de interpretar las leyes expresadas genéricamente a las circunstancias locales, lo que daba lugar a nuevos ordenamientos para mantener el orden. De esta forma, el cuerpo normativo llegaba a derivarse de un proceso de interpretación de las leyes, que se daba en el proceso de resolver controversias en las sentencias. Por lo que la ley se entendía como una manifestación del poder público y un acto de jurisdicción, lo que permite entender la multiplicidad de ordenamientos de carácter casuístico.

48 El orden jurídico indiano castellano se caracterizaba por ser casuista, que consistía en dar justicia para cada caso en concreto dentro de las normas. El juez sentenciaba tomando en cuenta las costumbres de la región, estamento y cada circunstancia particular para reponer el derecho que se había quebrantado.

ante la idea de perder o padecer un perjuicio, y a ello contribuía los imaginarios que había alrededor de la ritualización de la violencia punitiva sobre el cuerpo del infidente, era claro que había en el ceremonial disciplinario una demostración del poder y autoridad del monarca. Así que el amor y el temor al rey eran sentimientos que se llevaban a la escena política para mantener el orden divino y monárquico, lo que se verá a continuación a través de los expedientes de infidentes.

El rey, elegido por derecho divino, legitimaba su poder en la lealtad de sus súbditos, pero al ser una realidad que éstos contaban con diversos estatutos se debió generar “toda una pedagogía que, a través de diversos recursos, desde el teatro y los sermones, hasta las imágenes y festejos, creaba anclajes materiales para el sentimiento de fidelidad de los pobladores respecto de la Corona”⁴⁹. No sólo preocupaba mantener la lealtad sino, además, la obediencia con el objetivo de defenderse ante las amenazas internas y externas que pudieran alterar el mundo del príncipe. Como puede observarse la lealtad y la obediencia tenían un peso moral y político para legitimar el poder y su ejercicio por parte del monarca, así que la falta de una en la conciencia de los súbditos y manifestada en actos impropios contra la autoridad, podía ser indicio para considerar la traición. Además, ésta implicaba quebrantar con la obligación ineludible de todo buen cristiano: amar a su Dios, así que se cometía un delito y un pecado a la vez.

Ante la sospecha de que un individuo había cometido el delito de infidencia, era aprehendido y se seguía un proceso para averiguar la verdad de los hechos. En este proceso judicial se buscaba reponer un orden, que había sido creado por Dios, y como se indicaba en las *Partidas*, por eso se debía amar a Dios como el gran creador. Además, se vinculaba el amor con la piedad⁵⁰ y, en el contexto de la justicia e infidencia, al perdón. En causa seguida a Juan Antonio Lomas por los delitos de insurgente, robo, homicidio y violación, la Junta de Seguridad y Probidad lo sentenció a la pena capital. Su defensor, Francisco Morales, como último recurso solicitó reconsiderar la sentencia dictada, para ello recurrió a los referentes del amor y piedad que caracterizaban a Dios, y por lo tanto, al soberano. Señalaba que la legislación de la monarquía establecía penas severas, pero también se reconocía que estas

no carezcan de indulgencia, ni se expongan a sufrir. [] Supuestas pues estas verdades, voy a demostrar que el castigo de mi defenso, especialmente si este

49 Molina, “Entre susurros y rumores”, 143.

50 De acuerdo a *Las siete partidas* indicaba que “E piadoso es tanto, que por la bondad hizo todo el mundo, con todas las cosas que en el son, e las mantiene según conviene a cada una, porque no perezcan, ni se pierdan”; Partida II, título XII, ley VI.

se contrae a quitarle la vida, es repugnante a la naturaleza, a la justicia, y a la acreditada indulgencia de nuestro soberano. Del que se deduce con evidencia que a Juan Antonio Lomas, según el mérito del expediente, lo defiende de derecho natural, el real que nos gobierna, y la clemencia de un monarca, que después de anhelar por la felicidad de sus vasallos, se puede nombrar por amono[ma]sia, el rey más piadoso⁵¹.

Francisco Morales recuperó el amor divino y real desde las virtudes de la prudencia, clemencia, piedad e indulgencia, las cuales eran parte del derecho natural; pero sobre todo debían estar presentes en el rey para mantener la dualidad de sentimientos entre sus súbditos y no caer en el despotismo y tiranía. Virtudes que, a través de la *iurisdicción*, debían cumplir los jueces, en su calidad de representantes de la justicia real. ¿Qué implicaban estas virtudes al momento de dar lo justo a los infidentes? Se empieza con la piedad porque “es la que mira a los padres, por la qual se les debe reverencia, amor, obediencia y sustento”⁵², el príncipe, como padre, desde sus actos de piedad instaura el lazo de amor y obediencia con sus súbditos; es decir, se establece la lealtad, en un marco filial, que es quebrantada por el desacato. Siguiendo con la prudencia, se concebía como la virtud de la razón que debía cumplir el monarca y sus oficiales para valorar y juzgar, adaptar lo universal a lo particular, de distinguir lo bueno de lo malo, lo injusto de lo justo; y de igual manera, evitar la corrupción, ambición e ignorancia⁵³. Bajo la virtud de la prudencia se debía averiguar la verdad sobre las denuncias de infidencia. En esta dinámica de dar un castigo justo estaban las virtudes de clemencia e indulgencia. La primera estaba vinculada a la templanza que se tenía para castigar, y por medio del cual el monarca mostraba amor, pero eso sí, tenía que ser mesurada para no generar desordenes y desprecios; por su parte, la indulgencia llevaba a conceder la gracia para perdonar los delitos cometidos. El defensor Francisco Morales recuperaba los principios del derecho natural para presentar la imagen de un rey paternal y amoroso que se preocupaba de dar lo justo y, en ocasiones, llegaba a ser indulgente.

Más adelante, el defensor Morales se enfocó en resaltar las atenciones que se debían poner en estas causas donde estaba en juego la vida de un individuo. Siguiendo sus argumentos, la existencia de un sujeto era una cuestión privativa de Dios, por lo “que nuestro exterminio solo debe pender del supremo hacedor”; y, bajo la lógica del derecho divino, los monarcas y sus

51 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 21, expediente 12, 27 de junio de 1812.

52 *Diccionario de Autoridades*, 1737, tomo V, <https://apps2.rae.es/DA.html>.

53 Jesús Vallejo, “Acerca del fruto de los jueces. Escenarios de la justicia en la cultura del *ius commune*”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, no. 2 (1998): 34.

jueces estaban facultados para castigar “los delitos enormes”, pero antes de dictar sentencia, y privarle la vida a un individuo, los invitaba a recuperar:

cuando tiene a la vista a un Don Alfonso el sabio, que después de haber decretado la muerte para los asesinos, homicidas proditorios, reos de alta traición, establecen que esta pena no se aplique sino unas pruebas más claras que el sol de medio día. Y con razón; pues a más de que interesa mucho la vida de un hombre es indispensable cerrar las puertas al odio, a la maledicencia, y a todas las más intrigas de que se valen nuestros semejantes para tomar venganza de sus injustos resentimientos. Con lo que concluyo: que si mi defenso no es criminoso, repugna su muerte, y cualesquiera otras penas de la naturaleza misma⁵⁴.

Francisco Morales terminaba solicitando el “recurso de real protección”, el perdón del príncipe padre que es clemente e indulgente ante sus súbditos que se equivocan, y que en un acto de amor filial se reconcilian. En toda la defensa presentada por Morales recurrió a una serie de recursos dogmáticos que resaltaban el amor y la piedad del monarca como el gran juez de su reino, que se semejaba a un padre que perdonaba a su hijo. Sin embargo, por el historial y gravedad de los crímenes⁵⁵ cometidos por Juan Antonio Lomas, fue sentenciado a la pena capital y su cuerpo expuesto en paraje público. Se requería del espectáculo disciplinario, ya que no sólo se castigaba al criminal sino, además, se buscaba restablecer el orden y la lealtad al rey, prevenir el delito e inhibir a futuros posibles traidores. Se le dio un castigo ejemplar para salvaguardar el valor superior del orden divino y monárquico.

No todos los procesados por el delito de infidencia corrieron la suerte de Lomas, la mayoría se acogió al indulto dado por Calleja para conmutar totalmente o una parte de la pena, este “estaba regulado por los preceptos dados por cada cédula o carta perdón, las que regulaban o limitaban su alcance”⁵⁶, ya que cada indulto respondía a circunstancia del momento y el lugar. Esta gracia del monarca se podía delegar a otros oficiales, bajo esta lógica Félix María Calleja a su entrada a la ciudad de Zacatecas, el 4 de mayo de 1811, promulgó un indulto que estipulaba el perdón a los que se acogieran y obedecieran las nuevas autoridades; que fue al que se adherieron la mayoría de los infidentes. Con este indulto corrió el sentimiento e imaginario del perdón como un acto de amor del monarca hacia sus súbditos arrepentidos, así lo explica Manuel Hespanha “si amenazando con el castigo (pero castigando efectivamente muy poco) el rey se afirmaba como justiciero, cuando perdonaba se

54 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 21, expediente 12, 27 de junio de 1812.

55 Como se mencionó previamente, sus delitos se resumían en facineroso, ladrón acreditado, resistente a la justicia e insurgente.

56 Jairo Melo Flores, “El indulto en el proceso de independencia de la Nueva Granada, 1808-1821”, *Revista Historia y Justicia*, no. 6 (2016): 232.

reafirmaba otra de sus imágenes, la de pastor y de padre, esencial también a los efectos de su legitimización⁵⁷. El indulto materializaba la misericordia e indulgencia, como manifestaciones del amor, que reforzaba el imaginario del monarca paternal.

Se revisaron 36 expedientes, en la mayoría estuvo presente la recuperación del amor para que se realizara un proceso y se diera una sentencia justa, así como para implorar el perdón del padre rey. Pero surgen las preguntas ¿de qué manera se hizo presente el temor para generar emociones, discursos e imaginarios? o ¿este estuvo más presente con el objetivo de intimidar para llegar a la verdad de los hechos? como lo dijo San Agustín, “que el temor de Dios es espanto, que cae en el corazón del hombre espiritualmente, con miedo a perder su alma, e su amor”⁵⁸. En el momento que los inculpados realizaban su declaración se les solicitaba que previamente realizaran un acto de conciencia para decir la verdad y, si era necesario, que se arrepintieran de sus actos impropios contra la autoridad divina y terrenal. Ejemplo de esta ritualidad son las declaraciones que señalaban “no hay ningún dato de esta [de haber cometido infidencia] según mi conciencia”⁵⁹.

Las autoridades virreinales utilizaban esta lógica de traer la conciencia antes de que los inculpados dieran su declaración, con el fin de que se expresaran en conformidad de lo que sentían y pensaban sobre sus actos cometidos. Para ello, previo a iniciar el interrogatorio juraban su lealtad a Dios y el rey, retomaban ese primer acto de obediencia; y, en algunos casos, hacían evidente que hablarían desde la conciencia. Pero, ¿desde el temor se lograba obtener la verdad de los hechos sobre su participación en la insurgencia? Las personas y sus conciencias fueron diversas, desde quienes confirmaron su lealtad y dijeron que fueron parte de injurias hasta quienes mintieron. En el primer caso hay varios ejemplos de acusados por infidentes que argumentaban y reiteraban, a lo largo de las averiguaciones de la sumaria, que juraban “en nada he faltado a mi Dios, rey y patria con advertencia, si por maliciosas ilaciones me juzgaron adicto a la mala causa”⁶⁰, como se recupera de la acusación seguida al bachiller José Francisco Sánchez. Desde la conciencia y

57 Antonio Hespanha, *La gracia del derecho: economía del derecho: economía de la cultura en la edad moderna* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993) 232.

58 *Las siete partidas*, Partida II, Título XII, Ley VIII.

59 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 21, expediente 25, 30 de mayo de 1811.

60 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie colonial, caja 22, expediente 05, 2 de julio de 1811. Causa seguida a José Francisco Sánchez, rector del Real Colegio de San Luis Gonzaga, por infidencia al comentar e informar a conocidos sobre los sucesos que estaban ocurriendo sobre la insurgencia, lo que entraba como infidencia.

frente al temor, reiteraban su amor y responsabilizaban a la malicia de los vecinos de estar aprehendidos.

De igual manera, hay ejemplos de quienes a lo largo de la averiguación cambiaron su declaración porque, posiblemente, su conciencia y temor se hicieron presentes. José Cosme Damián, joven aprendiz de zapatero con la familia Rosales, fue denunciado por infidente y cómplice de los hermanos Rosales⁶¹; en sus interrogatorios, el presidente de la Junta de Seguridad recurrió al temor refiriendo que engañar en estos delitos, “a pesar de haber jurado, era mostrar poco temor de Dios faltando a la religión y el juramento”⁶². Al final José Damián reconoció que mintió porque le debía varios favores a los Rosales. Esta el caso particular del insurgente zacatecano Víctor Rosales,⁶³ en su primera aprehensión señaló que había participado en la insurgencia, pero defendiendo la religión y a su soberano, “cualquiera que diga que he ido contra Dios se engaña”⁶⁴, e indicó que por temor a Dios dejó el partido de los insurgentes. Hay que tomar en cuenta, como se mencionó previamente, que la insurgencia se inició para defender el patrimonio de Fernando VII y contra quienes no lo defendieron del ejército francés, los españoles; por lo que Rosales no consideraba que fuera en contra del mundo del príncipe, al contrario, lo estaba resguardando para su regreso. Sin embargo, para las autoridades virreinales era ir contra el rey y eso era infidencia.

Víctor Rosales recurrió al temor para mostrar su inocencia, como quiso evidenciar con una conversación que recreó a las autoridades. Rosales reunido con Pedro y Manuel Serna hablaban sobre los perjuicios que estaban sufriendo sus negocios por el movimiento insurgente, en su encono Pedro exclamó “que fuego de Dios cayera sobre los insurgentes, y especialmente sobre los que le habían causado agravios”⁶⁵. En un tono más conciliador Manuel y Víctor mencionaban que era de buen cristiano dispensar, en palabras del primero “es conveniencia propia perdonar a los enemigos, pues así nos perdona Dios a nosotros. Y si el Señor no les perdona aquellos deseos que tiene sobre sus próximos, puede venirles sobre sí, a cuya razón dijo Serna que se les perdonaba pero que aquellos resentimientos jamás se lo quitarían”⁶⁶. En esta frase se observa que Manuel planteó el perdón no desde el amor sino del temor, perdonar para no “venirles sobre sí” la ira de Dios. Más adelante

61 Víctor Rosales y sus hermanos participaron activamente en la insurgencia en la región, junto con Ignacio López Rayón, logrando tomar la ciudad de Zacatecas dos veces.

62 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 22, expediente 09, 24 de julio de 1811.

63 Este Víctor Rosales, junto a su familia, son los que refieren en el caso anteriormente citado.

64 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 22, expediente 4, 4 de julio de 1811.

65 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 22, expediente 4, 4 de julio de 1811.

66 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 22, expediente 4, 4 de julio de 1811.

continúan haciendo referencia sobre su imaginario del temor a Dios y las consecuencias que debían enfrentar los insurgentes:

Que en aquella época habían tenido mucha función los diablos, con todos los que habían muerto en las batallas; a la cual dijo el que declara que lugar solo a Dios le correspondía, y que a nosotros en caso de hacerlo debía ser piadosamente. Y ¿qué culpa habían cometido que no pudiera alcanzarles perdón? a lo cual dijo Serna todos estaban excomulgados, porque fueron contra Dios, a lo que faltándole el sufrimiento. El que declara le dijo yo fui uno de los que seguía aquel partido en concepto en que en el defendía la religión a mi soberano y cualquiera que diga que ha ido contra Dios, se engaña y falta a la verdad, y lo mismo juzgo de los mas del ejército en que he andado.⁶⁷

Sigue presente en el imaginario de la población que de levantarse contra de Dios y el rey era enfrentarse a la ira de aquél, con una muerte llena de sufrimiento, aunque en esos momentos no se veía reflejado, según mencionaba Manuel.

Los jueces de la Junta de Seguridad y Probidad recurrieron al recurso del temor de Dios, como se hace evidente en los interrogatorios de la sumaria y no solo en el juramento; utilizando frases “como con poco temor de Dios, faltando a la Religión del Juramento, niega que ha salido de esta ciudad”⁶⁸, o en otro caso sobre la desertión de un militar, le preguntaron “por qué vino contando lo que no había visto y lo daba por cierto, sin poco temor a Dios y perjurándose”⁶⁹. Esto da cuenta de las precauciones y miedos que se vivían en ambos bandos, donde la población también utilizó el temor de faltar y/o caer de la gracia de Dios y su rey para mostrar su inocencia. En esta dinámica se encontró el cura del real de Mazapil que fue aprehendido⁷⁰ y se le siguió causa por insurrecto, dirigió una representación a la Junta de Seguridad para argumentar su inocencia. Señalaba que cuando llegaron los insurrectos al poblado, promovió desde el púlpito un discurso intimidatorio para que los vecinos no se mezclaran con los insurgentes, en sus palabras “lo que se oponían a la funestada que nuestros tiempos nos presentaban, armando más al brazo castigador de la justicia divina”⁷¹.

67 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 22, expediente 4, 4 de julio de 1811.

68 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 22, expediente 12, 22 de julio 1811. Causa seguida a Esteban y Tomás Córdova sobre portar carta de los insurgentes y entregarlas a Víctor Rosales, en donde se informaba qué día podían entrar a la ciudad.

69 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 22, expediente 21, 16 de agosto de 1811. Diligencias seguidas contra José María, el soldado Manuel Borjas y el cadete Julián Chacón por desertión y expresiones sediciosas.

70 Fue aprehendido en los calabozos en Durango, que resaltó los tormentos que sufrió por la humedad.

71 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 21, expediente 15, 12 de junio de 1811.

En esta última parte sobre los imaginarios se observa que el temor estaba relacionado al castigo, que tenía un sustento en el derecho. En el cual se establecía que la pena por excelencia en el delito de infidencia era el suplicio, que tenía fines pedagógicos para restablecer lo alterado; si se daba la gracia de perdonar la vida a alguien, este debía actuar en adelante bajo el temor de Dios. Claro ejemplo de ello fue la sentencia que se le dio a la amasia de un insurrecto confeso, llamada María Dolores Beltrán, alias Bambole, “se le juzgará con la mayor severidad, aplicándole la pena, aun del último suplico, si la mereciere, amonestándola igualmente, abandone sus desordenes pasados, y viva en temor de Dios”⁷². Se le otorgaba la gracia del perdón, como manifestación de amor, pero su conducta debía ser reconducida dentro de los parámetros del buen gobierno por lo que se recurría al temor; a final de cuentas el indulto era una corrección paternal que pretendía corregir conductas.

Los discursos e imaginarios alrededor del temor a Dios y el rey generaban emociones que utilizaban las autoridades para intimidar y descubrir en los interrogatorios la verdad de los hechos sobre las acusaciones de infidencia. El problema estaba en que los insurgentes se levantaron para defender el patrimonio de Fernando VII y, para ellos, no estaban cometiendo infidencia; por ello negaban los cargos defendiendo su verdad. En este apartado no ha sido la centralidad descubrir si eran o no infidentes, sino cómo se utilizó el amor y temor como recursos constitutivos a la autoridad política en un momento de crisis.

Conclusión

En este capítulo se ha querido mostrar la relación del amor y temor a partir de expedientes judiciales que se iniciaron por el delito de infidencia. En donde estos dos sentimientos son llevados a la escena política para legitimar el ejercicio del poder del monarca y mantener el orden divino y monárquico. Desde el medievo los tratadistas planteaban el justo equilibrio entre el amor y temor para alcanzar el ideal de un buen gobierno; en este sentido la funcionalidad política básica que tenían era mantener la lealtad entre sus súbditos y prevenir cualquiera amenaza interna e interna que destruyera la armonía, el bienestar y el orden del reino. Llevados estos principios a la práctica, podemos ubicar un primer momento donde los súbditos se enfrentan a la relación

72 AHEZ, fondo: justicia, serie: criminal, subserie: colonial, caja 23, expediente 01, 25 de septiembre de 1811. Diligencias contra Ramón Jaramillo (alias calgo Gordo) y María Dolores Beltrán (alias Bambole) por infidencia.

amor-temor cuando juran fidelidad, acto en el cual establecen la relación filial de amor, donde el hijo-súbdito obedece a su padre-monarca. En este acto de fidelidad y lealtad el monarca legitima el ejercicio de su poder, donde el amor y temor eran parte de un vínculo jurídico. El súbdito podía llegar a desobedecer, pero había distintos niveles, el extremo era cometer traición, que era un delito. Quien cometía este delito había realizado una afrenta contra la persona, autoridad y mundo del soberano, por lo que quedaba a su merced; de tal manera, que la traición se convertía en un asunto político.

En este contexto de mantener las lealtades y evitar las desobedencias y traiciones, ante la crisis monárquica de 1808 y levantamiento insurgente de 1810, la monarquía hizo uso de su maquinaria para restablecer el orden. En un primer momento recurrió a los bandos de buen gobierno para penalizar el levantamiento y recupera los valores de la obediencia y lealtad, estas medidas preventivas no tuvieron eco en un sector de la población, por lo que recurrió a la justicia, con la Juntas de Seguridad y Probidad, para reponer el orden y castigar a los infidentes. Estas Juntas de Seguridad surgieron con facultades precisas para enfrentar la crisis política e insurgencia y mantener el orden monárquico, en lo contencioso para perseguir, aprehender, actuar y sentenciar a sospechosos de infidencia.

Los jueces de la Junta de Seguridad y Probidad de Zacatecas recurrieron a la utilización del amor y temor en los interrogatorios para averiguar la verdad sobre su adhesión a la insurgencia. El amor no fue tan presente como el temor, como bien decía Maquiavelo, la naturaleza humana no se olvida tan fácil del temor al castigo como del amor. Pues el castigo a los infidentes eran ejemplares con un ceremonial disciplinario, para demostrar el poder y la autoridad del monarca, que veladamente buscaba mostrar el temor. No obstante, la constante en los expedientes estudiados fue el perdón por medio del indulto, es decir, hacer presente el amor del padre. A final de cuentas, el régimen oscilaba entre temor y el amor, entre el castigo y el perdón. Es conveniente aclarar que los expedientes que se revisaron fueron sobre el delito de infidencia, donde no era centralidad descubrir si un inculpado lo era o no, ya que en este contexto el movimiento insurgente era un acto de amor al monarca por defender su mundo y para otro no. Como sentimientos que son el amor y la traición se ubican en los niveles de la subjetividad; ya que se puede amar de diversas maneras y otras tantas interpretarlas. En esta complejidad de los sentimientos se encontraban súbditos que defendían a su rey desde la insurgencia y era procesado por las autoridades por infidente.

Fue evidente que las autoridades utilizaron el temor a Dios y al rey para generar emociones y desencadenar actuaciones que estuvieran dentro del marco de la obediencia y fomentara el buen gobierno de la monarquía. Pero en un momento coyuntural, como un levantamiento insurgente, el temor como un discurso para intimidar se fue desgastando como sentimiento político-jurídico. Ahora, queda ver como la nueva nación buscó garantizar la fidelidad con sus ciudadanos y si en ésta hubo cabida al amor y temor, y cuáles fueron sus definiciones de traición y mecanismos de castigo. Algunos primeros acercamientos los podemos ver en el decreto del 13 de mayo de 1822, que previno que el delito de conspiración contra la independencia se castigara con la misma pena que las leyes vigentes promulgadas hasta 1810, imponían al delito de lesa majestad humana.

Bibliografía

- Alfonso X. *Las siete partidas*, facsímil, México: Suprema Corte de Justicia, 2004.
- Barriera, Darío. "La tierra nueva es algo libre y vidriosa. El delito de 'traición a la corona real': lealtades, tiranía, delito y pecado en jurisdicción de la real audiencia de Charcas (1580-81)". *Ley, Razón y Justicia*, vol. VIII, no. 11 (2010): 281-305.
- Bermejo Cabrero, José Luis. "Amor y temor al rey (Evolución histórica de un tópico político)". *Revista de estudios políticos*, no. 192 (1973): 107-127.
- Clavero, Bartolomé. "Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones". En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, editado por Francisco Tomás y Valiente et al.: 57-90. Madrid: Alianza, 1991.
- Dirk Dubber, Markus. *The police power*. Columbia: Columbia University Press, 2005.
- Farge, Arlette. *La vida frágil: violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII*, México: Instituto Mora, 1994.
- Hespanha, Antonio. *La gracia del derecho: economía del derecho: economía de la cultura en la edad moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Landavazo, Marco Antonio. "La sacralización del rey. Fernando VII, la insurgencia novohispana y el derecho divino de los reyes", *Revista de Indias*, vol. LXI, no. 221 (2001): 67-90.

- Landavazo, Marco Antonio. "Fernando VII y la insurgencia mexicana: entre la máscara y el mito". En *Las guerras de independencia en la América española*, editado por Martha Terán y José Antonio Serrano: 79-98. Zamora: Colegio de Michoacán, 2002.
- Mantecón, Tomás. "Los criminales ante la concesión del indulto en la España del siglo XVIII", *Prohistoria*, no. 5 (2001): 55-82.
- Mantecón, Tomás. "Ejecuciones públicas y cultura del sufrimiento en la corte pontificia: Roma y sus contextos del Antiguo Régimen". En *La corte en Europa: Política y religión (siglos XVI-XVIII)*, vol. III, coordinado por José Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijs Versteegen: 1905-1932. Madrid: Polifemo, 2012.
- Melo Flores, Jairo. "El indulto en el proceso de independencia de la Nueva Granada, 1808-1821". *Revista Historia y Justicia*, no. 6 (2016): 228-257.
- Molina, Eugenia. "Entre susurros y rumores: la fidelidad a la Monarquía y el delito de lesa majestad real en una ciudad periférica del Imperio español (Mendoza, 1782)". *Revista de historia del derecho*, no. 44 (2012): 128-148.
- Polastrelli, Irina. "Las tramas judiciales del 'delito de independencia' durante la crisis virreinal y monárquica, Río de la plata, 1806/08-1810". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 76, no. 2 (2019): 495-524.
- Portillo, José María. "Repúblicas, comunidades perfectas, colonias. La crisis de la monarquía hispana como laboratorio conceptual". *Historia contemporánea*, no. 28 (2004): 157-184.
- Portillo, José María. "Crisis de la monarquía, 1808-1812". En *Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, editado por Pablo Fernández Albaladejo: 597-626. Madrid: Casa de Velásquez, 2002.
- Sánchez Tagle, Héctor. *Insurgencia y contrainsurgencia en Zacatecas, 1810-1813*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.
- Taylor, William. "Algunos temas de la historia social de México en las actas de juicios criminales". *Revista Relaciones*, no. 11 (1982): 89-97.
- Tomás y Valiente, Francisco. "Delincuentes y pecadores". En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, editado por Francisco Tomás y Valiente et al.: 11-32. Madrid: Alianza, 1991.
- Vallejo, Jesús. "Acerca del fruto de los jueces. Escenarios de la justicia en la cultura del ius commune". *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, no. 2 (1998): 19-46.
- Vallejo, Jesús, Marta Lorente, et. al. *Manual para la historia del derecho*. Madrid: Tirant lo Blanch, 2012.

Vega, Mercedes de. *Los dilemas de la organización autónoma: Zacatecas 1808-1832*. México: Colegio de México, 2005.

Romina Zamora, "El discurso económico en Navarra. Economía doméstica y economía política en dos tratados de finales del siglo XVIII". En *Discursos y contradiscursos en el proceso de modernidad: (siglos XVI-XIX)*, coordinado por José Ángel Achón Insausti y José María Imízcoz Beunza: 475-509. Madrid: Sílex Universidad, 2019.

Ánimas, diablos y antiguas: la función de los *Bādi* en las prácticas rituales de los otomíes de la Sierra de Tutotepec, Estado de Hidalgo, México

Ánimas, diablos and *antiguas*: evil and darkness in the Otomí cosmovision of the Sierra de Tutotepec, state of Hidalgo, Mexico

Sergio Sánchez Vázquez

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México

sergios@uaeh.edu.mx

ORCID: 0000-0003-3256-8998

Resumen

Entre los otomíes (*Nyu-hu*) de la Sierra de Tutotepec, Hidalgo, los *Bādi*, (sabios o curanderos) son especialistas rituales que conocen y pueden actuar sobre las fuerzas sobrenaturales. Dirigen las festividades, los rituales y las ofrendas, se encargan de restablecer la salud de los que se enferman porque conocen las terapéuticas específicas para cada enfermedad y son también, quienes pueden causar males, pues hacen figuras de papel recortado, que representan a entidades sagradas (*nzaki*) poderosas, que pueden provocar enfermedades o curarlas; a través de experiencias extáticas u oníricas consiguen entrar y salir del "mundo otro", donde enfrentan a otros "brujos" o "nahuales" y establecen comunicación con las entidades sagradas; en fin, son quienes instauran una relación ritual con las ánimas, diablos y antiguas, para mantener el equilibrio natural y social necesario en la cosmovisión otomiana.

Palabras clave: cosmovisión, ritualidad, sabio-curandero, diablo, noche, nahual.

Abstract

Among the Otomí (Nyu-hu) of the Sierra de Tutotepec, Hidalgo, the Bădi, (wise men or healers) are ritual specialists who know and can act on supernatural forces. They direct the festivities, the rituals and the offerings, they are in charge of restoring the health of those who get sick because they know the specific therapies for each disease, and they are also the ones who can to cause ills, because they make figures out of cut-out paper, which represent powerful sacred entities (nzaki) that can cause illnesses or cure them; through ecstatic experiences they manage to enter and leave the "other world", where they face other "sorcerers" or "nahuales" and establish communication with sacred entities; in short, they are the ones who establish a ritual relationship with the "animas", "diablos" and "antiguas", to maintain the necessary natural and social balance in the Otomian cosmovisión.

Keywords: cosmovision, ritual, sage-healer, devil, nigh, nahual.

Introducción

Los otomíes de la Sierra Oriental (Sierra de Tenango o Tutotepec, también llamada región otomí-tepehua), en el estado de Hidalgo, México, son un grupo étnico que habita en diversos pueblos de los municipios de Tulancingo, Acaxochitlán, Agua Blanca, Metepec, Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla (Aunque Tulancingo y Acaxochitlán no son considerados parte propiamente de la región otomí-tepehua, la población otomiana (Nyu-hu) estimada, incluyendo a ambos municipios, es de alrededor de 22 930 personas, según datos del Censo de Población de 2020, del INEGI.

Se llaman a sí mismos Nyu-hu, que es su variante dialectal; diferenciándose de los otomíes del Valle del Mezquital, que se identifican a sí mismos como Hñä-hñu. Pero los otomíes orientales, no sólo se diferencian de otros otomíes por su variante dialectal, sino particularmente por sus manifestaciones culturales, que se encuentran en íntima interrelación con su cosmovisión o modo de ver y entender el mundo, así como con su consecuente modo de actuar en él.

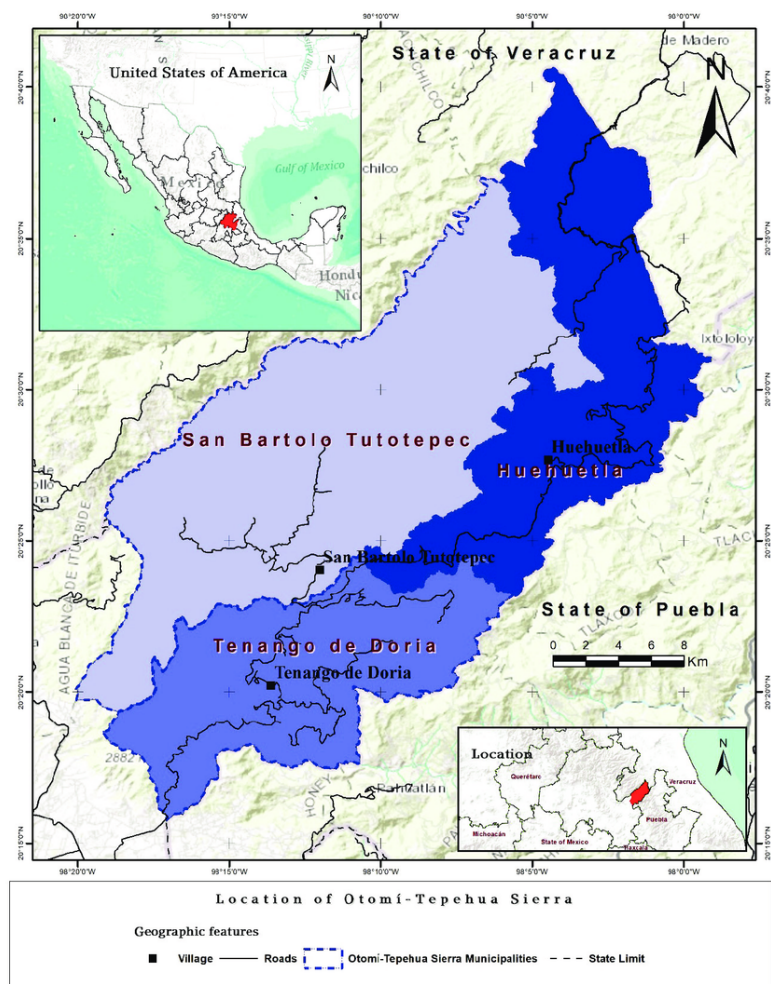


Fig. 1: Sierra Otomí-Tepehua, Estado de Hidalgo, México (Foto Web: https://www.researchgate.net/figure/Location-of-Otomí-Tepehua-Sierra-Belongs-to-the-Sierra-Madre-physiographic-province_fig1_365064480)

Una de las particularidades de su cosmovisión¹ tiene que ver con la forma en que se desarrolla su vida ritual y ceremonial, cuando celebran sus fiestas religiosas o durante la realización de “los costumbres” (forma en que las comunidades se refieren a sus actividades rituales: “el costumbre” o “los

¹ Concepto ampliamente desarrollado por: Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989); Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros.” *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991); Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas* (México: Universidad Veracruzana, 1988); entre otros.

costumbres”), que son actividades rituales propiciatorias (como las peticiones de lluvia), terapéuticas (como limpiezas o curaciones) o adivinatorias (culto a los muertos, ánimas y “antiguas”) e incluso, de mantenimiento del equilibrio cósmico (culto a los señores, jueces o dueños, entidades sagradas, que se representan mediante figuras de papel recortadas, a quienes se les pide, salud, protección, prosperidad, etc., pero que también pueden producir males, daños, desgracias y calamidades, tanto en lo individual, como en lo colectivo).

Los intermediarios entre las personas y las entidades sagradas, antepasados y fuerzas naturales y sobrenaturales, son especialistas rituales que se conocen con el nombre de *Bädi* (sabios, curanderos o brujos, este último término, es como se refieren a ellos la gente de la comunidad²), que conocen los “costumbres”, los rituales, las formas de sanar, pero también las formas de hacer daño, principalmente mediante figuras recortadas en papel (entonces se consideran *Hyénbaté*, hechicero, recortador de muñecos, que hace limpiezas y puede embrujar a las personas³), llamadas *nyoki* “antepasados”, que poseen y son en sí mismas, *nzaki*, “fuerzas” o poderes que dominan el mundo natural y sobrenatural.

A diferencia de otros especialistas rituales (curanderos, yerberos, parteras, sobadores, etc.), aquéllos se caracterizan por el manejo de experiencias extáticas, a veces mediante el uso de psicotrópicos que les permiten transitar entre éste y el “mundo otro”, (lo que los convierte en chamanes; recuérdese que sólo los curanderos que pueden viajar al “mundo otro”, a través de experiencias extáticas, los son⁴), convirtiéndose en adivinos, médicos-brujos, e incluso “nahuales” (“*mpuni*” o “*mpungi*”, en otomí, personas con la capacidad de proyectar su “*alter ego*” animal, o en otras palabras, de transformarse en animales, e incluso las mujeres, en bolas de fuego; sobre nahualismo⁵), que pueden curar o producir males, y funcionar como interlocutores entre las personas y los muertos, o las fuerzas sobrenaturales (divinidades o entidades sagradas).

El presente trabajo, pretende mostrar la relación existente entre las prácticas rituales desarrolladas por los *Bädi* de la Sierra de Tutotepec,

2 Cfr. Sergio Sánchez, Vázquez, “Enfermedades culturales, especialistas rituales y prácticas terapéuticas en la región otomí-tepehua”, *Saberes y prácticas en torno a la salud y el bienestar. Manejo de recursos bióticos en la Sierra Otomí-Tepehua*, Hidalgo. Coordinado por Adriana Gómez Aiza (México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2013), 319.

3 Cfr. Sánchez, “Enfermedades culturales”, 319, Nota 42.

4 Cfr. Mircea Eliade, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 21-44.

5 Cfr. López Austin, *Cuerpo humano*; y Roberto Martínez González, *El nahualismo* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011)

donde la actividad onírica tiene un papel preponderante, y las concepciones (determinadas por la cosmovisión) que sustentan dichas prácticas, en particular, las nociones de espacio – tiempo, la presencia de los “ancestros” (tanto míticos, como “las antiguas o antepasados” muchas de ellas representadas por piedras o vestigios arqueológicos, como reales, caracterizados por “las ánimas o animitas”, figuras de santitos que representan a los antepasados o parientes difuntos), la importancia de las actividades nocturnas (donde se resalta la importancia de la noche y de la Luna, en contraposición al día y el Sol), y muy especialmente, las representaciones del mal y la obscuridad, expresadas en las actividades rituales que se relacionan con la “brujería” (para la gente de la comunidad, las acciones encaminadas a producir un daño o maleficio a otras personas), manifiesta mediante la práctica ritual del recorte de figuras de papel (*nyoki*), que sólo determinados *Bādi* (los *Hyénbaté*) saben hacer y pueden manejar como “fuerzas” (*nzaki*) o poderes sobrenaturales que provienen de los “dueños, jueces o señores”⁶ personajes que representan herencias culturales de la época prehispánica y que fueron convertidos en “diablos” por la ideología religiosa judeo-cristiana que se impuso en las comunidades indígenas a partir de la Conquista. No sobra decir, que el presente estudio está basado en el trabajo de campo etnográfico, desarrollado entre 2018 y 2023, en las comunidades otomianas mencionadas (particularmente en Santa Ana Hueytlalpan, del municipio de Tulancingo y en Pie del Cerro y otras comunidades del municipio de San Bartolo Tutotepec, donde se realizaron entrevistas a los especialistas rituales más destacados, registro fotográfico y observación participante durante las fiestas de Carnaval de ambas comunidades); así como en las aportaciones teóricas de Jacques Galinier,⁷ aunque se retoma a otros autores, como Lourdes Báez Cubero,⁸ y muchos otros, que han trabajado etnográficamente a los otomíes de la sierra de San Bartolo,

6 Cfr. Sergio Sánchez Vázquez, “Los dioses, los sueños y los hombres: cosmovisión y terapéutica entre los grupos otomianos del estado de Hidalgo,” *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*. Coordinado por Gustavo Aviña Cerecer y Walburga Wiesheu (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009), 132-135.

7 Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990).

8 Lourdes Báez Cubero, Lora Claudia, Gabayet Natalia, et. al., *Un curandero Otomí. Video documental. Calmecac Xochipilli* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Canal 22, 2011) y Lourdes Báez Cubero, “Vistiendo santitos. La acción ritual para vestir a los “antiguas” entre los otomíes de Hidalgo,” *Estudios de Cultura Otopame. No. 8*. (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012).

pero todos ellos, desde Guy Stresser-Péan,⁹ hasta Patricia Gallardo Arias,¹⁰ o Federica Rainelli,¹¹ toman como referencia el trabajo seminal de Galinier, quien ofrece una extraordinaria interpretación sobre la cultura y cosmovisión de los otomíes orientales.

Los *Bädi*, especialistas rituales

En la comunidad de Santa Ana Hueytlalpan, municipio de Tulancingo, había hasta hace algunos años, una pareja de *Bädi* que desarrollaba las principales actividades rituales, pues eran los encargados de celebrar “los costumbres” (“manera en que designan los rituales nativos dirigidos por los *bädi*, especialistas rituales locales, que pueden tener como escenario los espacios domésticos, los oratorios chamánicos o los comunitarios, bajo las reglas definidas por el grupo.”¹²): Don Manuel Lorenzo, a quien todavía tuve la oportunidad de conocer y entrevistar, y Doña Zenaida Castro, su colaboradora, a quien visitamos recientemente (2019; aunque los *Bädi* son fundamentalmente hombres, la mayoría de muy avanzada edad, también pueden ser mujeres, como doña Zenaida).

9 Guy Stresser-Péan, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla* (México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011).

10 Patricia Gallardo Arias, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012).

11 Federica Rainelli, “Las “animitas”: el culto a los muertos entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental,” *Vita Brevis, revista electrónica de estudios de la muerte*. Número 11, año 6, julio-diciembre (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, 2017).

12 Báez, “Vistiendo santitos”.



Fig. 2: Doña Zenaida Castro, comunidad de Santa Ana Hueytlalpan, Municipio de Tulancingo, Hidalgo.
(Foto: Sergio Sánchez Vázquez, 2019)

Juntos dirigían y realizaban los rituales de peticiones de lluvia, así como curaciones, actos adivinatorios y de comunicación con los antepasados y difuntos. Ambos pueden ser considerados como chamanes, pues a través de experiencias extáticas (canto, danza y consumo de “la Santa Rosa”-*Cannabis indica*), podían trascender hacia el “mundo otro”, el mundo de los espíritus y de las entidades sagradas, para recibir sus mensajes y transmitirlos a las personas que participaban del ritual. Jaques Galinier, refiriéndose al espacio ritual en que se realizan este tipo de actos rituales y adivinatorios señala: “El espacio chamánico es un espacio multidimensional, puntuado de sujetos en interconexión permanente, a partir de los cuales se exploran los procesos mentales relacionados con la construcción, la formulación y la transmisión de las creencias y con la adquisición de un saber compartido o esotérico.”¹³ En concordancia con tal planteamiento, Lourdes Báez Cubero, quien ha documentado mejor y de manera más completa, en múltiples publicaciones y en video, las actividades rituales de estos dos personajes, da cuenta de la “manera en que se reunía la pareja de chamanes y un grupo de mujeres, para preparar a los “santitos” o “antiguas” para su “costumbre”.¹⁴

13 Jacques Galinier, *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad* (México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société de Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2017), 81.

14 Báez, “Vistiendo santitos”, 238.

De igual manera, Galinier aduce que, además del carácter nocturno de estas prácticas rituales (aunque hay muchas otras de carácter diurno, como procesiones, danzas y ofrendas, las nocturnas son las más importantes y significativas), tales actos fortalecen los lazos de unidad comunitaria:

A los momentos de comunión de los rituales funerarios, algunos “costumbres” que reúnen, que mantienen unida la comunidad en torno a un rígido sistema de normas, se opone la tensión de lo cotidiano, con esa lógica de enfrentamiento entre potencias que se disputan el dominio del mundo a partir del momento en que cae la noche. Ello puede explicar en particular la duración de ciertos rituales y el hecho de que sea imperativo permanecer despierto, al menos en la casa de aquellos cuya responsabilidad es aceptada en nombre del grupo, como los rezanderos o chamanes.¹⁵

Pero no sólo en Santa Ana Hueytlalpan, había *Bädi*, de hecho, en esta comunidad se vive un momento de transición muy importante, dado el fallecimiento de Don Manuel Lorenzo algunos años atrás (desafortunadamente, desconozco si hubo algún registro etnográfico de sus rituales mortuorios, pero supongo que se apegaron estrictamente a la tradición de Santa Ana Hueytlalpan), y el vacío que dejó en cuanto al cumplimiento de los “costumbres”, pues Doña Zenaida no puede realizarlos sola, y no hay nadie más en la comunidad que continúe con la tradición. Sin embargo, en otras comunidades, otomianas sigue vigente el papel de estos especialistas rituales. En el municipio de San Bartolo Tutotepec, hay varios entre los cuales podemos mencionar a Don Lorenzo Cordero, “Don Lencho” de la comunidad de Santiago, quien es el “dueño” de las “animitas” y dirige los “alabados” (cantos y rezos católicos que se realizan en honor de las animitas durante el cambio de las mayordomías, por ejemplo: “*En el nombre de Dios Padre, cantemos esto, alabado. En el nombre de Jesús y las ánimas benditas*”).¹⁶ Doña Longina de la comunidad de Pie del Cerro, quien participa activamente en todas las celebraciones rituales y mantiene el culto a “los antiguas”, al igual que Don Chico Mérida, quien es un especialista ritual (*Bädi*) casi monolingüe, y Don Fidel San Juan, quien dirige el “costumbre” de la “vestida de la campana” en Tuto viejo (este ritual consiste en una gran ofrenda llamada “de las tinajas” que se realiza en honor de María Magdalena, la campana principal del Exconvento de Tutotepec, quien representa a la Señora sagrada del agua “*Maka Shumpo Dehe*” para pedirle lluvia y prosperidad para las comunidades).

¹⁵ Galinier, *Una noche de espanto*, 30.

¹⁶ Rainelli, “Las animitas”, 64.



Fig. 3: Don Chico Mérida y Don Fidel San Juan, especialistas rituales de San Bartolo Tututepec. Realizando una limpia y colocando la ofrenda de las "tinajas" respectivamente. (Fotos: Sergio Sánchez Vázquez, 2023)

Sin embargo, ninguno de estos especialistas rituales, ni los *Bādi* de la región¹⁷ poseen ningún nombramiento (como es el caso de algunas partes tradicionales, que han sido certificadas por las instituciones de Salud), sólo cuentan con el reconocimiento de las personas de sus comunidades, quienes les tienen respeto, les confieren autoridad para la realización de "los costumbres" y en algunos casos, los envuelven con una aura de misticismo e incluso de franco temor, pues en su calidad de especialistas rituales, pueden ser brujos e incluso nahuales (el nahual como ser mítico que resulta de la capacidad de ciertas personas de convertirse en animales o más bien, proyectar su *alter ego* animal). Tal como lo expresa Galinier:

El chamán, *bādi*, y, sobre todo, el Dueño del Mundo, *šimhoi*, *tāškwa*, tienen acceso a otro tipo de representaciones y son los actores o la causa eficaz de las transformaciones, de piedra en antepasados, y viceversa, de serpiente en "nahual": la transitividad de las reglas es el mecanismo que explica el doble plano de realidad... La cuestión del nahualismo permite considerar dos series de entidades o más, que mantienen interacciones a todo lo largo de su existencia y a las que la noche sirve

17 Sánchez, "Enfermedades culturales", 318-322.

como interfaz visual y cognitiva...la parte animal que se sitúa en el cuerpo humano puede ser considerada como un rasgo propio de todos los seres humanos: si los animales son humanos es claramente porque poseen las características esenciales para serlo; y, si los seres humanos son animales, deben a su vez, compartir las propiedades de estos últimos; pero, sobre todo, manifestar sus afectos.¹⁸

Así pues, el nahualismo es una propiedad que se atribuye a los *Bädi* malos o “brujos” (recuérdese que hay *Bädi* considerados “buenos”, que realizan rituales curativos o adivinatorios y dirigen los “costumbres”; y *Bädi* considerados “malos” que hacen daño a otras personas por medio de las figuras de papel recortado, a éstos se les llama también *Hyénbaté*.¹⁹ quienes, según las concepciones populares, se convierten en animales (jaguares, coyotes, serpientes o las mujeres en guajolotas y bolas de fuego) que pueden producir daño a sus semejantes, por voluntad propia (movida normalmente por odio, celos, envidia o venganza, los afectos que menciona Galinier) o bien, a solitud de otros en contra de terceros. La noche es la ocasión propicia para que aparezcan estos seres y para que realicen sus actos depredatorios, que incluyen violaciones sexuales y asesinatos:

La brujería otomí pone el énfasis muy sutilmente en una dimensión marcadamente erotizada de las prácticas de depredación, en esa intensa búsqueda de sustancias vitales, sangre o esperma. Una prueba de ello es el avatar más emblemático del brujo nocturno, el “nahual”, que rapta a las muchachas y las viola a placer en su guarida; un acto que debe permanecer secreto; y, si es revelado por la víctima, esta muere en el acto. Todo un arsenal de prácticas y señuelos sirve para atraerse los favores de la persona deseada y, como en los tiempos prehispánicos, especialmente la grasa de colibrí frotada sobre la palma de la mano. El chamán puede, con seguridad, leer en los sueños los guiones eventuales que podrían resultar eficaces. La noche, el espacio-tiempo de la recreación del mundo, como ya se dijo, es, sobre todo, el del deseo, *nde*, “boca”, deseo que, por definición, no conoce la saciedad y pasa por sobre las convenciones domésticas, las matrimoniales e incluso las sexuales a fin de encontrar un medio para satisfacerlo. Desde el momento en que la noche cae, se abren completamente las fauces del monstruo terrestre agazapado en el poniente.²⁰

Por tal motivo, podemos considerar a los *Bädi*, como personajes ambivalentes (bueno y malo a la vez), pues su actividad nocturna, la “brujería” corta la vida para satisfacer los deseos, pero también abre la posibilidad de un efecto contrario, tal como lo expresa Galinier: “Todo acto de brujería, *nyepate*, “lo que corta la vida”, es extensivo a la vertiente nocturna del universo; es a la vez, la energía y lo que destruye esa misma energía...el patrocinador,

18 Galinier, *Una noche de espanto*, 86-87.

19 Cfr. Sánchez, “Enfermedades culturales”, 318-320.

20 Galinier, *Una noche de espanto*, 65.

el sacrificante y la víctima se sitúan en una relación de fuerzas respectivas en la que cada cual puede ser el perdedor en cualquier momento...durante el Carnaval. La brujería es una especie de telaraña en la que todos los actores son presas de ese extraño mundo de la noche...".²¹ Pero la característica principal del *Bādi*, es su saber que se convierte en poder, se trata de un saber especializado susceptible de ser usado para el bien, o para el mal. Pues la "brujería" no es su única ocupación, también es el que dirige el "costumbre", el que propicia la fertilidad, el que interpreta los designios de los "dueños o señores", diría Galinier, como un guion, que puede ser interpretado sólo por él.

En los actos de brujería, se recurre a un saber especializado... A ello se debe el que el *bādi* desempeñe una función de capital importancia en la identificación: a él corresponde proceder a la interpretación a posteriori del guion y establecer la topografía del mundo nocturno, acompañada de un censo de las poblaciones que allí se encuentren".²² "Ese guion es siempre el mismo...consiste en convocar a las fuerzas de la obscuridad, en honrar al Diablo, Dueño del Mundo, antes de expulsarlo...los rituales de fertilidad agraria...gestionan la buena salud de la colectividad, la abundancia de las cosechas o el control de los desórdenes atmosféricos. Las danzas tienen lugar por la noche y, en su transcurso, intervienen los actos de posesión y la absorción de sustancias enervantes, como la Santa Rosa, *sumpō tōni*, la *Cannabis indica*. La música también está vinculada con esos costumbres, no solamente porque sostiene el ritmo de los danzantes y las peticiones dirigidas a las fuerzas del inframundo, sino, asimismo, porque subraya el "son" del apareamiento de los sexos; trátase del huéhuetl, el tambor parado, masculino, o del teponaztle, el tambor acostado, femenino, cuyas lengüetas vibradoras se golpean. En todos los casos, se trata de poner en escena un apareamiento sexual, de recrear un espacio infractoniano, allí donde se agitan esas fuerzas antagónicas que, en un violento cuerpo a cuerpo, reproducen una nueva humanidad: hacen germinar las plantas, dan vida una vez más a un cosmos estropeado, gastado, para reiniciar un nuevo ciclo de fertilidad."²³

De este modo, el *Bādi* reestablece el equilibrio de la naturaleza, contrarresta las acciones del mal personificado por el "diablo" (*Zithu*, entre los otomíes orientales), y también, restablece la salud de la comunidad en lo colectivo y de las personas en lo individual, ya sea a través de las "limpias" que realiza, al terminar las ofrendas, o bien, mediante terapéuticas específicas de curación, sanación, restablecimiento del equilibrio, restitución del *tonalli* (fuerza vital que se ubica en la cabeza, una de las tres entidades anímicas que consideraba el hombre prehispánico, que conformaban el yo interior del ser humano, los otomíes le llaman *nzaki*: "fuerza o energía"), o de la sombra,

21 Galinier, *Una noche de espanto*, 64.

22 Galinier, *Una noche de espanto*, 64.

23 Galinier, *Una noche de espanto*, 34.

en fin, a través de su acción ritual: "...los cuidados médicos dependen de verdaderos "recorridos terapéuticos", en los que los pacientes prueban su suerte ante diferentes prestadores de servicios: chamanes, herboristas, médicos y boticarios que venden de manera indiscriminada toda clase de medicamentos, aun cuando ello signifique abandonar un tipo de consulta, para pasar a otro, y volver al primero."²⁴ En fin, el *Bädi* es un elemento central en la cosmovisión otomiana; con su personalidad ambivalente, mantiene la cohesión social en torno a los rituales comunitarios o "costumbres", permite la comunicación con las divinidades para conocer sus designios e interpreta sus deseos, realiza las ofrendas para mantener contentas a las entidades sagradas, mantiene "a raya" al "diablo" en un perfecto equilibrio entre el "bien y el mal", propicia la fertilidad a través de las peticiones de lluvia o controla los fenómenos atmosféricos (tormentas, granizadas, inundaciones, etc.), y finalmente, reestablece la salud colectiva e individual a través de terapéuticas especializadas (rezos, ofrendas, sacrificios, limpiezas) y múltiples recursos que incluyen la administración de medicamentos herbolarios; pero también, produce males, realiza "brujerías", hace daños con sus acciones e incluso, se convierte en nahual para causar estropicios, desencadena las fuerzas de la naturaleza mediante el recorte de figuras de entidades sagradas (*nyoqui*) que pueden ser convocadas para propiciar el bien o para generar un mal. Son, en fin, el alfa y omega de la ritualidad indígena otomiana.

Los sueños

En el trabajo de los *Bädi*, y en la vida de las personas de las comunidades *Nyu-hu* de la Sierra de Tutotepec, el sueño o mejor dicho la actividad onírica, tiene un papel muy relevante: es el puente de unión entre los dos mundos, el de "arriba" y el de "abajo", es el nexo entre los dos tiempos, el de "antes" y el de "ahora", es el la unión del espacio y el tiempo, como lo es, el del cuerpo masculino con el femenino; en palabras de Galinier, es un mensaje codificado: "...los otomíes nos enseñan que los sueños no pueden ser considerados como experiencias sensoriales idiosincrásicas, sino como mensajes codificados culturalmente. Dado que la exploración de los actos psíquicos se desarrolla durante el sueño, recuerda el "vaivén" que repite el movimiento de los órganos sexuales. Esa metáfora pone el acento en la interfaz del cuerpo y el mundo y el aspecto dinámico de esa relación, espacial y temporal."²⁵ También, ese

²⁴ Galinier, *Una noche de espanto*, 97.

²⁵ Galinier, *Una noche de espanto*, 80.

lenguaje metafórico expresado en el sueño, es un texto que puede ser leído e interpretado:

...si bien el sueño se puede asimilar en una imagen, también es un "texto", si se recurre a la metáfora utilizada por el chamán otomí como lo subraya James Dow (1986, 51), una "página impresa", que se puede consultar. Esa concepción transmite la idea de un discurso, de una palabra generada por los testículos –que tienen, como ya antes se señaló, una función "escópica"–, el esperma producido por *hmûyântô*, el Dueño con Cabeza de Viejo, que brota en el momento de la "visión clara" [orgasmo]. El sueño, que es al mismo tiempo imagen, pantalla y texto, produce una escena multicolor que restituye una imagen especular de la comunidad otomí.²⁶

De tal forma que el sueño representa el rompimiento de los lazos que atan al ser humano a este mundo y a esta realidad, permite la inversión de la realidad en una visión especular (como cuando nos miramos en un espejo y somos nosotros, pero también somos otro, nuestra imagen, nuestro reflejo). En la cosmovisión *Nyu-hu*, el sueño es la visión de otro mundo, de otra vida, de otro tiempo...

...la inversión en los relatos del sueño corresponde a la que hay entre el mundo de arriba (el diurno, el de los vivos) y el de abajo (el nocturno, el de la muerte... [se ponen en marcha] procesos del tipo *makhwani*, "sacrificial", de "corte", en el "lugar de la verdad"...El Diablo anuda la alianza entre las dos mitades inferiores por medio de pactos o mediante la seducción del alimento (el nahualismo). Por lo tanto, la depredación onírica tiene un carácter ineluctable, vinculado a la idea más general de una alimentación necesaria de las fuerzas subterráneas, de los antepasados, llamados a manifestarse en el frente de la escena a plazos regulares (por la noche, en la relación sexual o durante la Fiesta de los Muertos) ...hay un verdadero continuum espacio-temporal entre el sueño (el estar dormido), el mundo nocturno y el inframundo.²⁷

Pero el sueño también representa un viaje, un viaje entre mundos paralelos, la tierra y el cielo o la tierra y el inframundo, e incluso, entre el mundo real y el irreal, entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, de acuerdo con Galinier:

Entre todos los grupos otomíes, la fase del sueño es equivalente a un viaje al inframundo; y esa es la razón de que la trayectoria del Sol sirva como metáfora del encadenamiento de dos ciclos paralelos:

el ciclo del espacio-tiempo humano con la sucesión del día y la noche, de lo alto y lo bajo, del nacimiento y la muerte.

26 Galinier, *Una noche de espanto*, 76-77.

27 Galinier, *Una noche de espanto*, 57-60.

el ciclo del espacio-tiempo divino de *sitâhmu*, el “Venerable Dueño”, del Este al Oeste.

...la luz del sueño se dice que es la del muerto, como el faro de la *zönde*, “la que ilumina”: la bruja que circula por el universo es una luz que mata.²⁸

Finalmente, para el *Bädi*, el sueño es el espacio en el que se mueve y puede actuar, es un recurso para la adivinación y la arena en que se desata la lucha contra las fuerzas intemporales que afectan al hombre común, pero, sobre todo, el sueño representa el poder, el poder de la adivinación, de la brujería, de la comunicación con las fuerzas divinas:

La brujería es un asunto de poder... En el lenguaje chamánico, la situación se traduce en la exploración de las emociones que influyen en todas esas entidades inestables, mediante los excesos de cólera, de aflicción, de desorden, de celos, en torno a la posesión de los cuerpos y las almas. Los “ídolos” son seres humanos, pero seres que sufren, que desean, que se encuentran en un constante conflicto de intereses. Para descifrar esos estados de conciencia, el trabajo de investigación del chamán se apoya en las señales anunciadas por los sueños y, así mismo, en las interrupciones brutales del sueño que hacen que en la visión del durmiente se comuniquen dos planos de realidad.²⁹

Todas estas consideraciones, nacen de la cultura y la cosmovisión de los *Nyu-hu* de la Sierra Oriental,³⁰ y por supuesto, como ejes fundamentales de esta cosmovisión, están las concepciones que los otomíes tienen sobre el tiempo y el espacio, que abordamos a continuación.

Espacio y tiempo, entre los *Nyu-hu*

Para los otomíes de la Sierra de Tutotepec, la noción de espacio se encuentra íntimamente vinculada con su percepción del paisaje, del territorio, de la naturaleza; pero dicha percepción es cultural y ellos perciben una naturaleza antropomorfa, un espacio vivo, un territorio animado, que posee voluntad, es lo que Galinier llama “espacialización del aparato psíquico” de los otomíes:

...la idea de la espacialización del aparato psíquico es un dato importante de la visión del mundo otomí; no solamente porque ciertos elementos constitutivos de la persona son exteriores al propio cuerpo (como la sombra o el alter ego animal, cuyo ciclo de vida está íntimamente ligado al de su correspondiente humano) sino también debido a la antropomorfización generalizada de una naturaleza que posee también afectos: todas esas instancias vegetales, animales y ante-

28 Galinier, *Una noche de espanto*, 56.

29 Galinier, *Una noche de espanto*, 66.

30 Cfr. Sánchez, “Los dioses”, 123-153.

pasados, manifiestan permanentemente su deseo, su apetencia, su cólera, su melancolía, incluso su depresión, su temor a envejecer o su desilusión, lo cual implica respuestas rituales apropiadas de parte de los vivos (durante los actos terapéuticos, la Fiesta de Muertos, la siembra). La espacialización del aparato psíquico que resulta de esa singular topografía de los afectos se traza a través de diferentes planos de organización: lo alto y lo bajo, el aquí y el allá, lo cercano y lo lejano, lo interior y lo exterior, el arriba y el abajo. Ese modelo permite explicar las vías de circulación de la energía y pone de manifiesto sus principales vectores: el viento (que se confunde con el aliento, *ntāhi*, entidad animica importante), la palabra, los fluidos corporales, la sangre y el esperma (un solo término se aplica a los dos: *khi*), y, asimismo, los excrementos, sustancia sagrada por excelencia.³¹

Esta “geografía sagrada” como la llamaría Johanna Broda, tiene que ver con las concepciones mesoamericanas del espacio: “el paisaje escarpado y la existencia frecuente de agua subterránea fueron interpretados por las culturas prehispánicas en el sentido de que existía una conexión debajo de la tierra que comunicaba a las cuevas y las fuentes con el mar.”³² De tal modo que para los *Nyu-hu*, las montañas, las cuevas o grutas, las fuentes de agua, e incluso el viento y las nubes, son elementos sagrados del paisaje cultural.

Así lo consideran los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, para quienes el Cerro Napateco es un cerro sagrado, morada de *Zithu* y los *Zithamu* (“el ancestro mayor y los venerables ancestros”); como también los otomíes de San Bartolo Tutotepec que consideran la Gruta del Cerro como un espacio sagrado, en el que ponen ofrendas en honor de “la sirena” (ser mítico con cuerpo de mujer y cola de serpiente) que habita en ella. Para los otomíes orientales (*Nyu-hu*), el espacio está dividido en tres planos, el superior (el cielo), el intermedio (la tierra) y el inferior (el inframundo), asimismo, la superficie terrestre está dividida en cuatro rumbos más el centro, por donde circulan fuerzas benéficas o maléficas, como los buenos o malos temporales que provienen de las cuevas, en donde también es posible que habiten entidades sagradas, como en la Gruta de la lagunita, en Tutotepec, donde se piensa que vive la sirena (*makā sumpō tehe*, la “señora sagrada del agua”), “también conocida como la *hmuthe* ... Todos los grupos coinciden en reconocer en la *hmuthe* el poder para detener las lluvias al final del tiempo de aguas, aunque también es profundamente temida porque si se enfurece puede provocar sequías, lluvias torrenciales y pérdida de cosechas, además seduce y se lleva a los hombres o niños que se acercan a las fuentes de agua y también puede despojar de su alma o su “sombra” a las personas.”³³ O en los cerros sagrados, ya que se

31 Galinier, *Una noche de espanto*, 83.

32 Broda, “Cosmovisión”, 479.

33 Sánchez, “Los dioses”, 135.

considera que en su interior se guardan todos los recursos alimenticios y todas las riquezas que necesita el hombre para vivir, donde habita *s'utapi tapo* ("el señor del monte") que es también *hmumbeti* (el "señor de la Abundancia o de los mantenimientos"), "quien además controla las fuerzas genésicas: es generador del aliento vital, del agua y del viento, además, desempeña el papel de señor de la fertilidad agraria, de las plantas cultivadas, de los insectos y de los demás animales. Es incluso el señor de la música. Gobierna las lluvias que han de fecundar la tierra y comparte muchos atributos con el señor del fuego (*shita sipí*) sin llegar a asimilarse completamente con él."³⁴ "En el transcurso de la noche, el mundo del pueblo acapara las propiedades del mundo de abajo, está sometido a las mismas fuerzas de destrucción y reconstrucción, y se convierte a su vez en un espacio peligroso, porque la frontera entre esos tres planos cósmicos se desdibuja: lo alto, lo medio y lo bajo, recorridos por las migraciones incesantes de seres malignos entre todos los planos del universo."³⁵



Fig. 4: Entrada de la gruta de la lagunita y ofrenda en su interior, para la "Señora sagrada del agua", San Bartolo Tutotepec. (Fotos: Sergio Sánchez Vázquez, 2022)

Al igual que el espacio, el tiempo es una dimensión que forma parte de la cosmovisión otomí, pero no es un espacio lineal, sino cíclico, herencia también mesoamericana que se expresa en las concepciones del día y la noche, del presente y del pasado, del tiempo de los vivos y de los muertos (los antepasados). De acuerdo con Galinier:

...para los otomíes, el tiempo lineal no existe; se reconoce que posee una verdadera cualidad cíclica y, por lo tanto, cualidades propias, un quantum energético progresivo considerado en función de la "pestilencia" *šā*. Esa revivificación del pasado y, por lo tanto, del tiempo nocturno, oscuro, del inframundo, en el

34 Galinier, *Cuerpo humano*, 314-315.

35 Galinier, *Una noche de espanto*, 14.

presente corresponde a la temporalidad chamánica por excelencia, sin cuya instrumentación no existe cura posible; una realidad que también está ligada al juego de las interacciones, en un plano sincrónico, con los múltiples dobles animales y vegetales que participan en el proceso de consolidación o de destrucción de la energía y, en un plano diacrónico, gracias a la relación constante con los antepasados.³⁶

En este sentido, la noche es un tiempo particular, es el tiempo ritual, el tiempo de las ofrendas, el tiempo de la “brujería”, el tiempo en que las influencias maléficas se dispersan por el mundo, el tiempo en que aparecen los nahuales, el tiempo de la reproducción sexual, el tiempo en que las enfermedades se producen, por eso, los otomíes le tienen miedo, especialmente al viento nocturno, a los animales nocturnos, que son depredadores, a las fuerzas del mal que durante la noche se hacen manifiestas y los *Bādi* son los únicos que pueden manejar esas fuerzas: “la noche es un espaciotiempo peligroso, caracterizado por la circulación de fuerzas antagónicas que vienen a perturbar el equilibrio corporal y a introducir elementos patógenos en el recinto doméstico y, en ese sentido, los “aires” nocturnos desempeñan una función de capital importancia.”³⁷

Los antepasados: los “antiguas” y las “animitas”

Un elemento sumamente importante de la cosmovisión otomiana se refiere al culto a los “ancestros” o a los “muertos”. En Santa Ana Hueytlalpan, Lourdes Báez Cubero ha documentado los rituales que se realizan en los oratorios en honor a los “santitos” o “antiguas”, a quienes en otomí les llaman *zithamu* (“De todas las potencias del panteón local, los *zithamu*, antiguas o santitos son las únicas que son visibles físicamente, ya que se trata de piedras que pueden ser restos arqueológicos, o simples piedras que, para quien las encuentra, poseen un poder singular.”³⁸ En efecto, los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, consideran que cuando las personas mueren se convierten en piedras (*zithamu*) que van a “vivir” al monte Napateco, donde habita *Zithu*, “el Diablo”, pero estos difuntos convertidos en piedra, (al igual que sus antepasados míticos, los *wemas* o “gigantes”) se convierten en antepasados que mantienen una relación ritual con la comunidad a través de los oratorios comunitarios. Al igual que los

36 Galinier, *Una noche de espanto*, 85.

37 Galinier, *Una noche de espanto*, 96.

38 Báez, “Vistiendo santitos”, 239.

“dueños o señores”, “los antiguas” reciben culto por la noche, (seguramente porque la obscuridad permitía ocultar determinadas prácticas idolátricas, a los ojos vigilantes de los evangelizadores europeos) en contraposición a las imágenes de santos cristianos que reciben culto durante el día (y que podían ser adoradas a la luz y a la vista de todos, con el beneplácito de los religiosos). Cada grupo, tiene su altar, el de arriba para las imágenes católicas (Cristo, la Virgen y los santos) y el de abajo, para “los antiguas”.

Al crepúsculo se instala una nueva jurisdicción, la de las potencias nocturnas, centradas en el desorden y el caos...La asimetría día/noche se caracteriza por la oposición entre dos figuras paradigmáticas: Cristo y el Diablo...un oratorio llamado mayor está reservado a las potencias diurnas, de la religión católica, del Santísimo, junto a un edificio de dimensiones más pequeñas, llamado oratorio menor, consagrado a las potencias seleno-terrestres. El primero abierto, recibe de día las oblaciones durante la fiesta del santo patrono local; el segundo, herméticamente cerrado, solamente se visita durante la noche para hacer ofrendas a las entidades ancestrales, los “antiguas”.³⁹

Así, el culto a los muertos está muy presente, no sólo en las grandes festividades dedicadas a ellos, como el Carnaval y el Día de Muertos, sino también en las celebraciones menores de los oratorios (en Santa Ana se hacen tres en el transcurso del año, cada uno es un “costumbre” que se realiza a cargo del *Bādi*). Los rituales se hacen durante la noche, que es el tiempo propicio para la brujería (entendida ésta, desde la perspectiva comunitaria, o *emic*, y no desde la consideración occidental, como prácticas ligadas con lo demoníaco, o perspectiva *ethic*).

La noche ritual está intrínsecamente asociada a unas actividades fundamentales para los vivos. La brujería es una de ellas: pone en movimiento esas mismas fuerzas, vinculadas con la vida nocturna de los antepasados, cuya ambivalencia permite creer y restaurar y asimismo, destruir. Esa es la razón de que todos los muertos sean potencialmente peligrosos: a los muertos accidentados, ahogados o fulminados por un rayo y, también, a los asesinados y los suicidas se los honra a menudo en el exterior de la casa, en un altar portátil, porque su potencia irradiante puede perturbar el curso de la vida de los comensales. Así ocurre el 18 de octubre, día de San Lucas. Octubre es también el mes de celebración de los grandes antepasados, honrados en los oratorios familiares. Cuanto más se remonta uno en el tiempo tanto más esas figuras están impregnadas de “fuerza”. Todas esas potencias son animadas por el *nde*, “boca” o “deseo”, de manducación, de canibalismo, para transformar las fuerzas vivas en cadáveres y, por lo tanto, en nuevas formas de vida.⁴⁰

39 Galinier, *Una noche de espanto*, 29.

40 Galinier, *Una noche de espanto*, 38.

Por ello, el culto a los muertos es tan importante, ya que representa el vínculo entre la vida y la muerte, en esa concepción dual, en que la vida lleva a la muerte y la muerte a la vida, en una lógica de muerte y reconstitución o renovación cíclica de la naturaleza: "Los muertos son sustancias activas que continúan reiniciando por la noche la dinámica de los ciclos de la naturaleza, de la flora y la fauna."⁴¹ La muerte es muy importante para la renovación de la vida, y los antepasados juegan un papel crucial en la transformación de la energía que permite el resurgimiento de la vida. "La antropomorfización generalizada del espacio permite poner en el mismo plano lo que interviene antes y después, aquí y allá, y, por lo tanto, en unos soportes que disponen de una vida psíquica, no solamente las plantas y los animales, sino también los megalitos, debido al proceso de litomorfosis de los antepasados, que no significa la petrificación, puesto que la energía no se destruye, sino que se renueva constantemente y tiene su fuente en los huesos y en la piedra."⁴² Es por eso que Báez afirma que: "El cuerpo es el gran diferenciador entre vivos y entidades extrahumanas. Al morir una persona, el cuerpo se descompone y algunas de sus partes se desintegran y retornan a la tierra, quedando sólo los huesos; pero la parte que mantiene su existencia en el cosmos es el *nzaki* o espíritu que carece de cuerpo."⁴³ Es por eso que el culto a los muertos o antepasados (*zithamu*) en los oratorios de los otomíes, son tan importantes y se realizan en la noche. "...en los rituales chamánicos o en los elaborados en los oratorios en honor de los antepasados, se reconstituye un ambiente nocturno, ocultando todas las salidas de la habitación para que, gracias a ese procedimiento, las energías puedan circular."⁴⁴ Los oratorios de Santa Ana Hueytlalpan: "...son visitados sobre todo por la noche, porque incluyen en el suelo la huella de los antepasados. Examinar la genealogía implica una regresión de la memoria a través de la sucesión de los "padres podridos", los antepasados familiares (y los danzantes del Carnaval). Es especialmente en los días que preceden a la Fiesta de Muertos cuando se recurre así a los "antiguas", a los habitantes del reino de la noche, confundidos con el conjunto anónimo de los grandes antepasados".⁴⁵

41 Galinier, *Una noche de espanto*, 38.

42 Galinier, *Una noche de espanto*, 38.

43 Báez, "Vistiendo santitos", 252.

44 Galinier, *Una noche de espanto*, 56.

45 Galinier, *Una noche de espanto*, 33.



Fig. 5: Los "antiguas", piedras sagradas de los antepasados en casa de Doña Longina, comunidad de Pie del Cerro, San Bartolo Tutotepec. (Fotos: Sergio Sánchez Vázquez, 2018 y 2023 respectivamente)

Esos grandes antepasados (los *wemas* o "gigantes"), están presentes en la memoria cultural de los otomíes. Los otomíes al disfrazarse de *xithas* o viejos durante el Carnaval, visten la piel de los antepasados, al respecto dice Galinier: "Los cambios de escala, de un tamaño minúsculo a formas gigantescas, son característicos de la oscuridad, que no conoce la medida. A ello se debe que sirva de escenografía a unas operaciones que, en apariencia, no dependen de la misma lógica, sino que están situadas bajo el signo de la muerte y del renacimiento... Vestirse con la piel de un muerto, de un antepasado, es la imagen que explica la inducción de una potencia que se despliega en el cosmos y afecta a todos los seres de la naturaleza"⁴⁶

Al igual que entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, entre los *Nyu-hu* de San Bartolo Tutotepec, están presentes los antepasados, como pudimos observar, en ocasión del culto a las "animitas", figuras religiosas, o "santitos", que al igual que los *zithamu*, representan a las almas de los difuntos.⁴⁷ Don Lorenzo Cordero, es el "dueño" de las "animitas" y el encargado de realizar sus "alabados", que son rezos y cantos que se realizan en su honor cada mes, cuando se lleva a cabo el intercambio de las figuras (en este proceso no tiene injerencia la Iglesia católica, aunque las animitas se llevan a la iglesia, reciben culto únicamente en el ámbito doméstico de las comunidades en que se les venera).

⁴⁶ Galinier, *Una noche de espanto*, 62.

⁴⁷ Cfr. Rainelli, "Las animitas".



Fig. 6: Don Lorenzo Cordero Dueño de "las animitas", con sus reliquias en la iglesia de Santiago, San Bartolo Tutotepec. (Fotos: Sergio Sánchez Vázquez, 2018)

Para tal efecto, cada año se eligen entre las comunidades del municipio a doce mayordomos, que serán los encargados de ponerle su altar a las "animitas" y realizarles ofrendas durante todo el mes, pero en particular, al momento de recibirlos y de entregarlos al mayordomo siguiente. De este modo, las figuras reciben culto todo el año, y la entrega de las "animitas" a cada mayordomo, se hace durante la noche.

La noche otomí muestra que todos los objetos de lo cotidiano se ven afectados por ese acontecimiento que, de alguna manera, encierra los momentos clave de la existencia, pasada y por venir. La experiencia saca a la luz del día lo más profundo de la identidad nativa, a falta de un término más adecuado, en el sentido de que agita todas las dimensiones del ser, su pensamiento, sus afectos, su comportamiento, tanto para la protección de sus parientes y sus bienes como para la interpretación de lo que ocurre en el mundo. La noche es el crisol de la tradición, lo que le da sentido y legitima tanto los acontecimientos angustiosos como el retorno de la vida y su florecimiento.⁴⁸

Para recibir a las animitas se siguen estrictas reglas, como ponerles su altar, hacerles ofrendas, mantener el lugar siempre limpio y con veladoras prendidas, así como incienso, y al momento de recibirlas, también la absti-

48 Galinier, *Una noche de espanto*, 70-71.

nencia sexual, pues son entidades sagradas que merecen devoción y respeto y como tales se les debe tratar.

Al momento de la entrega de las “animitas” en la casa del mayordomo que las tiene, al caer la noche toca la banda afuera, mientras adentro se realizan “los alabados”, cantos y rezos que dirige Don Lencho y al que acompaña toda la gente de la comunidad. Hacia la media noche, llega la comitiva del Mayordomo que recibe, con estandartes y un palio para cubrir las imágenes, y entonces, los mayordomos que entregan, toman a las “animitas” y todos los adornos que las acompañan y salen en procesión, hacia la casa del mayordomo que las recibe, donde nuevamente toca una banda y se ofrecen tamales y café para los que llevan a las “animitas” y sus acompañantes. La “animitas” se colocan en el altar y nuevamente se les danza y reza en su honor. En esta casa permanecerán hasta el mes siguiente, en que se entregarán a otro mayordomo y así sucesivamente, hasta completar el año. La reunión para nombrar a los mayordomos del siguiente año, se realiza el tres de noviembre (cuando ha concluido la Fiesta del Día de Muertos) y el ciclo vuelve a comenzar a partir de diciembre, hasta noviembre del siguiente año, cuando se renovará la mayordomía.

Como se puede observar, la noche es un elemento fundamental en la cosmovisión otomí, pero también están presentes dos elementos primordiales que forman parte de la diada creación-destrucción y viceversa, por ello, se alude a continuación al fuego y la Luna.

La noche, el fuego y la Luna

Sobre el proceso de creación del mundo, Jaques Galinier recoge en la Sierra Oriental un mito que explica precisamente el surgimiento del Sol y la Luna en el principio del tiempo. En tal relato, el fuego juega un papel esencial, pues es a través del sacrificio en el fuego, como de la destrucción surge la creación:

En el principio, el mundo vivía en la obscuridad. Ya estaba poblado, pero los ancianos, reunidos en torno al fuego, querían crear un sol para difundir su luz por el mundo, lo cual requería un acto de coacción en un hogar; y decidieron hacer un concurso, al que se presentaron dos candidatos. El primero, un huérfano pobre escrofuloso, fue enviado al río a lavarse. Cuando regresó, fue lanzado al fuego, donde dio múltiples volteretas y entonces surgió una bola de fuego que fue a instalarse al cielo. El segundo, un joven rico, fue enviado a su vez al borde del agua para que se purificara; allí se quedó un momento, jugando con las muchachas y,

después, regresó al lugar del sacrificio. El fuego estaba a punto de apagarse, y fue lanzado a su vez al cielo, pero siguió siendo siempre un astro frío.⁴⁹

En este relato otomí, se puede ver la creación del Sol y la Luna a través del sacrificio, ambos elementos son sagrados y se conciben por los otomíes con formas humanas, el Sol como principio masculino y la Luna, en su origen masculino, pero después, como principio femenino (en origen masculino, porque requirió el sacrificio en la hoguera de un muchacho para su surgimiento, pero después femenino, como contraparte del Sol *Zidada*, “nuestro padrecito”, por lo cual, manifiesta dos principios, uno masculino *hmumbeti*, como “Señor lunar de la Riqueza” y otro femenino como *Zana*, o *Zinana*, “nuestra madrecita” que se aplica indistintamente para designar a la Luna y a la Virgen). Para vivir, el Sol debe morir cada noche, para volver a nacer, cada día: “...La antropomorfización ritual del Sol vincula su destino al de los seres humanos, puesto que está sometido al mismo proceso de muerte y resurrección en el inframundo.”⁵⁰ En este proceso de muerte-resurrección, el fuego juega un papel trascendental, es el “padre devorador”, pero también la energía revitalizante que da origen a la vida, a través del acto sexual.

El dios del fuego, *sihta sipi*, “padre devorador de excrementos”...divinidad otomí por excelencia, ...Es el verdadero numen de la obscuridad...El mito del robo del fuego por un mono pone en escena a un anciano sentado cerca de una hoguera en una cueva...representación de *Huehuetēotl*, el “dios viejo”...fuego nocturno se relaciona con la fuerza genésica, el fuego doméstico...o el fuego del oratorio familiar...El fuego está íntimamente relacionado con la creación y la erradicación de la suciedad, de las fuerzas de la noche, marcadas con el sello de lo femenino. El zopilote de cabeza roja, *hpata*, “padre caliente”, es el ave epónima del fuego, porque elimina los cadáveres...las mujeres ninfómanas, “calientes”, las *hpatasisu*, [son llamadas] las “mujeres zopilote”.⁵¹

Por ello, el fuego es el elemento que da origen a la creación del Sol y de la Luna que, con su movimiento, marcan el ciclo temporal de los hombres: el día y la noche. El día es el tiempo de Dios y la noche, el tiempo del “Diablo”, durante el día brilla el Sol y durante la noche, la Luna, principio femenino, relacionado con la fertilidad.

Para los otomíes, la noche no es solamente una “piel” que engloba los espacios, los seres y los objetos; también la proyectan en otro recipiente, más reducido, de características similares: el cuerpo humano y, más específicamente, su parte inferior...*mate okhâ*, *mate zithû*, “mitad de Dios, mitad del Diablo”, en referencia a las dos partes del cuerpo, lo alto y lo bajo, a las dos partes del mundo. Antes,

49 Galinier, *Una noche de espanto*, 38-39.

50 Galinier, *Una noche de espanto*, 77.

51 Galinier, *Una noche de espanto*, 41.

es necesario explorar más la fórmula: significa que Sol reina sobre el mundo de arriba y Luna, sobre el de abajo; pero, caída la noche, el espacio en su totalidad se confunde con el dominio del Diablo. Este no tiene una residencia en particular, está en todas partes en el mundo, tanto en el exterior como en el interior de los sujetos; es el gran Dueño de la Vida Nocturna: todo acontecimiento, todo territorio, del crepúsculo del atardecer al del amanecer, se sitúa bajo su jurisdicción. Él es el que regula, orienta y decide en función de su voluntad, de su deseo inagotable.⁵²

La oposición Sol – Luna, Dios – Diablo, arriba – abajo, masculino – femenino, determinan la vida de las personas, de los animales y de las plantas, así como sus posibilidades de reproducción, quizás por eso, es tan importante observar las fases de la Luna, en los ciclos agrícolas y en los momentos reproductivos, tanto de animales como de seres humanos.

Desde el punto de vista de los géneros, el pasaje por la noche indica la oposición entre el espacio-tiempo masculino (lo alto) y femenino (lo bajo), durante el cual, el Sol es “tragado” por *hmuhoi*, el cuerpo-mundo que supuestamente contiene un pueblo en miniatura, creencia observada en el ritual del parto durante el Carnaval y, asimismo, en el episodio en que la “Vieja Madre” (un actor masculino, por supuesto) mece a su hijo recién nacido, ese “diablillo”, “pequeño devorador de nombres”, que hace las veces de representante de la nación otomí en cuanto “raza”. Durante el sueño, el cuerpo-mundo materno encierra todos esos cuerpos simbólicos, inmateriales, desprendidos de su base, para reconstruir nuevos seres vivos. La “feminización” del sujeto durmiente también es visible en la figura del *tokwa*, el “sin pie”, privado de su pene.⁵³

Así, la noche y la Luna, son dos elementos insustituibles que deben tomarse en cuenta en la cosmovisión otomiana, por su carácter fecundador, pero también destructivo: “...la noche, *su’i*,...penetran en “la casa de la obscuridad, *ngu, besu’i* (La traducción más inmediata del término que designa la noche, *su’i*, podría ser “todo lo que pertenece al orden de lo femenino”, que se encuentra en el compuesto *suti*, la “sombra” o el “alma”, el “espíritu.”⁵⁴ Si la noche es femenina y permite la fecundidad, la Luna, tiene un carácter ambivalente ya que según Galinier, la: “Luna preside los maleficios y la brujería... Tanto por su capacidad genésica como por su capacidad mortífera, vinculadas a su condición sexual doble, Luna es una instancia que combina lo masculino y lo femenino y pone en escena lo que podría asemejarse a una verdadera partenogénesis.”⁵⁵

En este punto, llegamos al momento en que se expresan justamente las características de estos elementos, mediante la “brujería” que realizan los

52 Galinier, *Una noche de espanto*, 68.

53 Galinier, *Una noche de espanto*, 77-78.

54 Cfr. Echegoyen y Voigtlander (2007, 426). Citadas por Galinier, *Una noche de espanto*, 7-8; N.1.

55 Galinier, *Una noche de espanto*, 44.

Bādi, a través de la elaboración de figuras recortadas que representan a las fuerzas sobrenaturales (*nzaki*) que rigen el mundo.

Los *nyoki* (“muñecos recortados”) entidades sagradas de los otomíes (*Nyu-hu*)

Los *Bādi*, pero particularmente los *Hyénbaté*, entre las múltiples acciones rituales que efectúan, son los únicos que saben recortar figuras de papel que representan a entidades sagradas (*nyoki*), que se utilizan en diversas ceremonias como parte de los “costumbres”, así como para realizar actos de “brujería” a petición de personas que les solicitan sus servicios para causar daño a otros. Originalmente, estos “muñecos recortados” se hacían en papel amate, pero, por cuestiones económicas o de adaptación cultural, ahora se realizan, en papel de china, hojas de papel bond, o bien, simplemente con hojas de papel periódico, lo cual demuestra, que no es tanto el material, sino la forma, lo que confiere los atributos que tienen tales figuras. Los motivos representados son múltiples y obedecen al tipo de fuerza (*nzaki*) que se desea invocar.

Entre las figuras más “primitivas”, se encuentran...los *wema*, esos gigantes frágiles, metamorfoseados en piedra y otros personajes nocturnos, como la Llorona... las brujas...el Diablo, bajo la forma de sus múltiples avatares, el “charro” o el “pingo”, con pies de gallo; la “Sirena” o *hmuthe*, al borde de los estanques, es fácilmente identificable por su pie atípico [serpiente] y seduce a los hombres imprudentes que se acercan a su morada; los *khudiyo*, los judíos, personajes venidos del inframundo...los “duendes” y los enanos, abundantes, otros tantos indicadores del medio húmedo, con una vegetación muy densa. Los “nahuales”, los alter ego de cada cual, que adoptan formas animales o humanas, como la del jaguar, son a la vez, depredadores canibales y sexuales. ... El “pingo” es una variante de *mpōhō*, el rico, cuyas relaciones con el Diablo hacen de él un depredador temible.⁵⁶

El principio activo en el que se basan, ya sea los actos rituales durante el “costumbre”, o ya sea los actos de “brujería”, es que cada figura representa una fuerza (*nzaki*), un poder, que es invocado por medio de plegarias, casi ininteligibles para los humanos, pero perfectamente comprensibles para las entidades sagradas, que pronuncian los *Bādi*, mientras las recortan, o bien, mientras se realiza la ofrenda, el sacrificio o la acción ritual, que corresponda. De acuerdo con Galinier: “La fuerza es inherente a toda entidad animada: algunas de las representaciones antropomorfas concebidas por los chama-

56 Galinier, *Una noche de espanto*, 48.

nes para materializar las fuerzas del medio ambiente o de los individuos, los “ídolos”, reciben el nombre simplemente de *nzaki*, “fuerza”; la envoltura se confunde con el principio mismo.”⁵⁷ El nombre de ídolos, es aplicado más en el sentido de figuras que representan a un personaje, que en otro sentido. “El “ídolo”, “rostro de la vida”, *hmite*, es la huella concreta de una fuerza que hace presión sobre los individuos antes de liberarse en el espacio; es la “representación”⁵⁸, en el sentido de la materialización de una imagen mental, que debe permanecer alejada del mundo socializado, salvo durante los episodios críticos de “destrucción” o “reconstrucción” del mundo, como, por ejemplo, los actos de brujería, de terapéutica o de fertilidad agraria.”

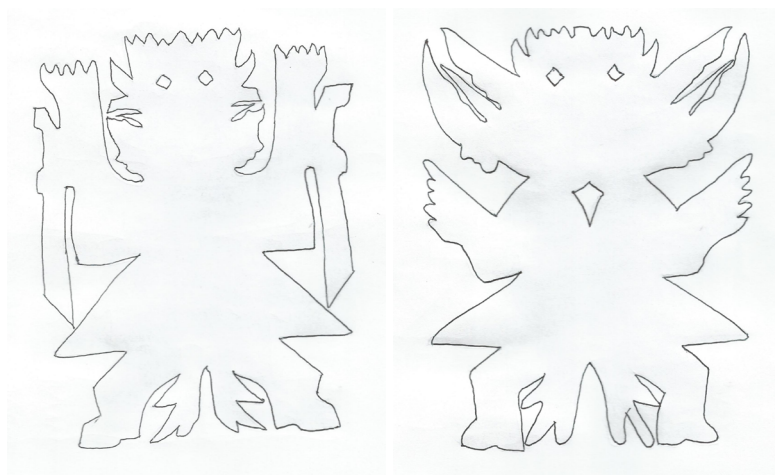


Fig. 7: Dibujo de Sergio Sánchez Vázquez, con base en: Sandra Martín, 2014: p. 23 y 33 respectivamente. El “Señor de la noche” y la “Sirena mala”.

Así pues, la figura recortada (*nyoki*, entidad sagrada) o ídolo (*hmite*) es la representación de la fuerza que se desencadena gracias a la acción ritual del *Bädi*, pero tal representación sigue una convencionalidad para poder personificar a la figura adecuada, por tal motivo, cada “ídolo” presenta características distintivas que permiten identificarlo. “...el pequeño personaje que es el “ídolo”, recortado por el chamán durante la sesión en numerosos ejemplares, nombrados y provistos de una condición (Reina de la Noche, presidente del infierno, Juez del Monte, entre otros), se convierte en una imagen en la que se fija un espacio-tiempo múltiple (“el antigua”, por ejemplo, es, a la vez, Dueño del Monte y antepasado).”⁵⁹ Por lo tanto, las características iconográficas del personaje están determinadas por el saber especializado del chamán.

57 Galinier, *Una noche de espanto*, 83.

58 Galinier, *Una noche de espanto*, 88.

59 Galinier, *Una noche de espanto*, 84.

Sólo el *Bādi* sabe lo que quiere representar, él elige la forma, que conlleva la “fuerza”, que es necesario invocar; mientras recorta, dialoga con los “ídolos”, y mediante el movimiento de sus dedos por medio de las tijeras, va dando forma a la imagen del personaje elegido, según la ocasión, o lo que se quiere lograr al invocarlos. “... la iconografía representa con imágenes unos conceptos que corresponden literalmente a la glosa chamánica. El practicante recorta, durante horas, decenas de figurillas y explica, dialoga con ellas. Los movimientos de sus dedos acompañan la descripción de los personajes y de los afectos a las que sirven de apoyo. La transformación del pensamiento en icono sirve de hilo conductor para descifrar los supuestos fundamentales de lo que considero es una teoría indígena de la vida psíquica nocturna.”⁶⁰

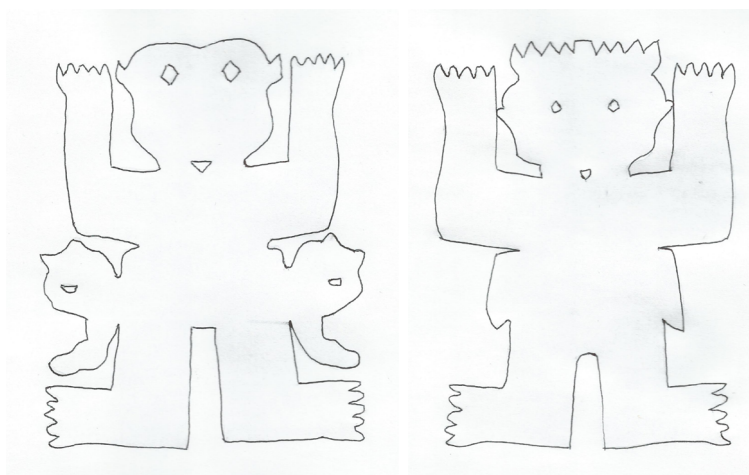


Fig. 8: Dibujo de Sergio Sánchez Vázquez con base en: Sandra Martín, 2014: p. 39 y 49 respectivamente. El “señor del Monte” y la “Señora de la tierra”.

Las figuras que resultan son reconocibles por sus atributos, las formas les dan contenido, las palabras despiertan las fuerzas que residen en ellas: “...las figurillas antropomorfas calificadas como *nyoki*, “antepasados”, [son] reconocibles por unas mutilaciones espectaculares (la cabeza, un brazo, una pierna o el pene)[que]...ocurren en un “primer tiempo” de la noche, el de la destrucción, del desmembramiento, al que sucede un “segundo tiempo”, el de la reconstrucción, que llega a su fin con la salida del sol”⁶¹ De tal manera, que al recortar, se transgrede el tiempo y se trascienden los espacios. Desde su refugio, en su casa, en el oratorio, en el lugar sagrado en que se realiza la ofrenda, el *Bādi*, “despierta” las fuerzas que residen en los “ídolos”.

60 Galinier, *Una noche de espanto*, 80.

61 Galinier, *Una noche de espanto*, 45.

...todo lleva al *nzahki*, la “fuerza” presente...en la tierra, en el aire, en el interior de las cuevas, en el curso de los ríos o en los pozos. Durante los episodios nocturnos, el *nzahki* se expresa mejor...el universo nocturno se encuentra erizado de polos peligrosos, no solamente debidos a la falta de visibilidad, a la desaparición de los contornos de los objetos, sino sobre todo a las modificaciones provocadas por la contagiosa dinámica de la “inversión” del día por la noche, lo cual entraña como consecuencia el surgimiento de depredadores, animales, seres humanos vivos o antepasados muertos.⁶²

El acto es preferentemente nocturno, la noche es el aliado perfecto del *Bädi*, es el momento propicio para la “brujería”, permite discreción y también está relacionado con las fuerzas del mundo inferior, el mundo de la fertilidad, el espacio femenino, el momento de la aparición lunar, el tiempo propicio para los sacrificios:

...la cultura impone la ley del sacrificio a todos los seres existentes, vegetales, animales, e incluso minerales, en su calidad de antepasados petrificados, desprovistos de substancia durante la noche...Los “ídolos”, captadores de las fuerzas de la noche, solamente pueden ser fabricados en lugares oscuros, en el interior de las habitaciones; y esa sensibilidad a la luz remite a varias restricciones debido al hecho de que la ausencia de luz significa una mayor intensidad de la energía cósmica y, también por razones de discreción”.⁶³ “...las relaciones que mantienen esas potencias...Todas esas fuerzas necesitan un tratamiento capaz de preservar al sujeto que entra en comunicación con ellas. No es necesario que el contacto sea real, físico, como el caso de la Luna, el astro que visita a las mujeres y determina su menstruación. Las interacciones pueden ser inconscientes y producirse durante el sueño; más aún, el cuerpo del hombre dormido puede hacer las veces de cenotafio, de envoltura vacía, mientras que su “interioridad” se escapa y va a unirse a las otras entidades nocturnas.”⁶⁴

Finalmente, se puede señalar que este tipo de acciones rituales, muestran un conocimiento creado, compartido, y recreado mediante la práctica. Don Manuel Lorenzo, el *Bädi* de Santa Ana Hueytlalpan, afirmaba: “a mí nadie me enseñó a recortar, me vino de la cabeza, fue como un sueño...yo. no sabía ningún corte, mi pensamiento me hizo hacerlo.”⁶⁵

62 Galinier, *Una noche de espanto*, 44.

63 Galinier, *Una noche de espanto*, 61.

64 Galinier, *Una noche de espanto*, 48.

65 Báez, et. al., *Un curandero Otomí*.

A modo de conclusiones

En la cosmovisión de los *Nyu-hu*, grupos otomianos habitantes de la Sierra de Tutotepec (Pie del cerro y otras comunidades), y del Valle de Tulancingo (Santa Ana Hueytlalpan), la presencia de los *Bādi* (médicos-brujos-adivinos-sabios-dirigentes-“nahuales”) es fundamental, en el mantenimiento de las tradiciones (los “costumbres”) y prácticas rituales (ofrendas, cantos, danzas, recorte de figuras de papel, sacrificios, etc.) que mantienen una cohesión social, en torno a sus creencias y a su modo de “ser y estar en el mundo”. Un mundo distinto al nuestro, pues no es sólo el mundo físico, sino también, un mundo sobrenatural (el de los sueños, el del tiempo mítico, el de los muertos y antepasados convertidos en piedra), donde el espacio y el tiempo, se funden y permiten la creación y la recreación de la vida, que se expresa en la fertilidad de la tierra, en la reproducción de los animales y de los seres humanos. Un tiempo-mundo, determinado por el movimiento del Sol y la Luna, por el “arriba y abajo”, por Dios y el Diablo, por lo masculino y lo femenino, por lo seco y lo húmedo, por la vida y la muerte. Donde el fuego, tiene un papel fundamental, es el elemento destructor, que todo devora (incluyendo el pecado, y por tanto es elemento purificador), pero también es el del origen de la vida, que, a través del sacrificio, permite el principio de los tiempos.

No en balde los señores principales de los *Nyu-hu*, son *sihta sipi* (el viejo fuego, padre devorador), *hmuhoi* (la tierra, cuerpo-mundo que devora al Sol por la noche, llevándolo al inframundo y pariéndolo a la mañana siguiente), *ntāhi* (el viento, el aliento vital que permite la vida y trae la lluvia), y la *hmuthe* o *makā sumpō tehe* (la señora sagrada del agua, mujer serpiente, reinterpretada como “sirena”, dueña de las fuentes, ríos y lagunas); es decir, las cuatro fuerzas o los cuatro elementos fundamentales: fuego, tierra, aire y agua, a quienes acompañan otras fuerzas no menos poderosas: *s’utapi tapo* (“el señor del monte”) que es también *hmumbeti* (el “señor de la Abundancia o de los mantenimientos”), quien controla las fuerzas genésicas: es generador del aliento vital, del agua y del viento, además, desempeña el papel de señor de la fertilidad agraria, de las plantas cultivadas, de los insectos y de los animales, *hmûyântö*, (el “dueño con Cabeza de Viejo”, productor del esperma y la sangre, y por tanto, el dador de la vida), y por encima de todos, *šimhoi, tākwa* (el “Dueño del Mundo” quien permite la transformación del día en noche y viceversa, de los antepasados en piedras, de los hombres en animales <<nahualismo>>, en fin, de la vida en muerte y de la muerte en vida). Acompañándolos están *Zithu* (el Diablo, el primer ancestro, el “devorador del

nombre”) y sus acompañantes, los *zithamu* (venerables antepasados convertidos en piedra, al igual que los *Wema*, antepasados gigantes primigenios).

Todos ellos y muchos otros, rigen la vida de las personas, y el *Bädi*, quien es el encargado de mediar entre las divinidades y los hombres, sabe recortar la figuras (*nyoki*), convertirlas en ídolos (*hmite*), despertar su fuerza (*nzaki*) a través de cantos, danzas, oraciones, en éxtasis o mediante la actividad onírica, es el que se comunica con ellos, el que interpreta sus designios, el que les pide favores a nombre de sus congéneres, el que dirige sus fuerzas para causar daños a otros por medio de la brujería (*nyepate*), “lo que corta la vida”, el que realiza los sacrificios (*makhwani*) para agradecerlos, en fin, son quienes instauran una relación ritual, no sólo con las divinidades, sino también con las ánimas, diablos o antiguas, para mantener el equilibrio natural y social necesario en la cosmovisión otomiana, para que la vida de la comunidad pueda continuar de manera “normal”.

Bibliografía

- Báez Cubero, Lourdes, Lora Claudia, Gabayet Natalia, et. al., *Un curandero Otomí. Video documental. Calmecac Xochipilli*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Canal 22, 2011. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=i3LoUMEIV6Q&t=53s>
- Báez Cubero, Lourdes, “Vistiendo santitos. La acción ritual para vestir a los “antiguas” entre los otomíes de Hidalgo”. En: *Estudios de Cultura Otopame. No. 8*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas*. México: Universidad Veracruzana, 1988.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros.” En: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Dow, James, *Historia y etnografía de los otomíes de la sierra*. Conferencia presentada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan: febrero 25 de 2002. Consultado en: https://www.academia.edu/1987796/Historia_y_etnograf%C3%ADa_de_los_otom%C3%ADs_de_la_sierra?auto=download&email_work_card=download-paper Julio de 2023.

- Eliade, Mircea, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- Galinier, Jacques, *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société de Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2017.
- Gallardo Arias, Patricia, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- López M., Antonio, *La Historia de curación antigua de San Pablito Pahuatlán, Puebla*. 1984. Editado por Sandra, Martín, *Historia de la curación Antiguo*. México: "Adugo biri: etnopoéticas. Proyecto para una colección de libros virtuales", con apoyo del programa PAPIIT. DGAPA-UNAM, 2014. Consultado en: <https://issuu.com/isaacmaganagcantan/docs/proyectofinalslinks>
- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Rainelli, Federica. "Las "animitas": el culto a los muertos entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental." En: *Vita Brevis, revista electrónica de estudios de la muerte*. Número 11, año 6, julio-diciembre. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, 2017. 49-65.
- Sánchez Vázquez, Sergio. "Los dioses, los sueños y los hombres: cosmovisión y terapéutica entre los grupos otomíes del estado de Hidalgo." En: *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*. Coordinado por Gustavo Aviña Cerecer y Walburga Wiesheu. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009. 123-153.
- Sánchez Vázquez, Sergio. "Enfermedades culturales, especialistas rituales y prácticas terapéuticas en la región otomí-tepehua". En: *Saberes y prácticas en torno a la salud y el bienestar. Manejo de recursos bióticos en la Sierra Otomí-Tepehua, Hidalgo*. Coordinado por Adriana Gómez Aiza. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2013. 295-328.
- Stresser-Péan, Guy. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura

Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011.

El campo semántico de la brujería en las comunidades asháninkas asentadas en los valles de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro VRAEM- Ayacucho¹

The Semantic Field of Witchcraft among Asháninka Communities Located in the Valleys of the Apurímac, Ene and Mantaro Rivers (VRAEM), Ayacucho

Carmen Cazorla Zen

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

cazorlazen@gmail.com

ORCID:0000-0002-1482-9683

Resumen

La brujería para la población asháninka es un fenómeno complejo entendida desde un campo semántico abierto, en el cual van agregando nuevos términos relacionados a prácticas de curanderismo y hechicería. Estas formas de expresión varían dependiendo del espacio geográfico dónde se encuentran asentadas: andino y amazónico, específicamente en la ceja de selva que comparten las regiones de Cusco, Ayacucho y Junín (VRAEM). En esta investigación se enfatiza comprender el discurso con el que los especialistas explican, exploran y ejecutan su trabajo y cuáles son los aspectos colaterales del ritual y el espacio simbólico de estas manifestaciones. La diégesis de la brujería y hechicería para estas comunidades forma parte de la vida cotidiana, representada en seres numínicos exógenos o endógenos (dependiendo de

¹ Esta investigación se realizó con una Beca de apoyo a la investigación, 2021 que otorgó el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP para finalizar el proyecto de investigación titulado: "Mujeres curanderas asháninkas y andinas y las relaciones económico religiosas en el VRAEM-Ayacucho". La Investigación se realizó desde julio a diciembre del 2021 en tres comunidades asháninkas asentadas en la actual región de Ayacucho y Cusco.

las cercanías a poblaciones colonas); la narrativa del daño y brujería tiene sus propias particularidades en la lengua asháninka, es una forma de relación con sus culturas de origen.

Palabras clave: brujería; asháninka; narrativa; curanderismo; cosmovisión; Ayacucho.

Abstract

Among the Asháninka, witchcraft is understood as an open semantic field to which its members add new terms related to practices of healing and sorcery. These forms of expression vary according to the geographic region in which they occur: either Andean and Amazonian, and specifically in the edges of the lowland rainforest bordering on the regions of Cuzco, Ayacucho, and Junin (VRAEM). This research focuses upon understanding the discourses through which ritual specialists explain, explore and execute their work as well as upon elucidating the collateral aspects of ritual practice and the symbolic space of these manifestations. The diegesis of witchcraft and sorcery in these communities forms part of quotidian life represented in exogenous or endogenous numina (depending upon the proximity to settler populations). In the specificities of Asháninka language, the narrative of 'harm' and witchcraft is a means of relating to cultures of origin.

Keywords: witchcraft; Asháninka; narrative; healing; cosmovision; Ayacucho.

Introducción

En la presente investigación analizamos el campo semántico de la brujería en las comunidades asháninkas de Otari, Gran Shinungari y Anato, con el objetivo de conocer la manera en el cual este término adquiere significados en el contexto de cada lengua configurando nuevas expresiones lingüísticas y patrones rituales.² Así mismo, buscamos explorar la asociación con algunas prácticas de sanación/curanderismo y de qué manera estos fenómenos similares se desarrollan en estos espacios. Los lineamientos teórico metodológico par-

2 Gonzalo Espino Relucé and Mauro Mamani Macedo, "La literatura indígena amazónica. Aproximaciones a una cartografía," *Letras* 93, no. 138 (December 22, 2022): 54-74, <https://doi.org/10.30920/letras.93.138.5>. "La tradición oral de la amazonía puede comprenderse a partir de su condición étnica así como considerar los intercambios entre las tradiciones populares ribereñas que pertenecen a las poblaciones no-indiegas y se expresan en castellano o quechua." (p. 128)

ten del enfoque etnográfico, esto nos permitió recoger información a través de entrevistas abiertas durante los meses que duró la investigación y a su vez tomar en cuenta detalles de cómo la población asháninka comprende el campo de la brujería.

El pueblo Asháninka pertenece a la familia lingüística Arawak.³ Las lenguas de contacto en las comunidades asentadas en las vías que unen los departamentos de Cusco, Junín y Ayacucho ofrecen un interesante panorama de bilingüismo debido a la convivencia de las lenguas asháninka y quechua, cuyas manifestaciones socio-culturales vistas en esta investigación, expresan una activa interacción entre grupos sociales heterogéneos. Este valle está compuesto por personas de origen quechua, asháninka, matsigenka, mestizos y colonos; éstos últimos se asentaron en el valle bajo el Régimen legal de tierras de montaña de 1909⁴, por el cual las personas interesadas podían acceder a predios de cinco mil Has. tramitados en el Ministerio de Fomento en cuatro modalidades: denuncia, venta, adjudicación gratuita y concesión. “Por principio las tierras de Montaña son de dominio público y se pueden conceder a los particulares para su explotación y aprovechamiento”⁵. Así, extranjeros con derechos civiles nacionales, empresas privadas y personas naturales se categorizaron como colonos⁶ y estos núcleos se destinaron para la actividad agropecuaria extensiva, restringiendo el territorio de las comunidades nativas. En la década de 1960 el boom económico de extracción

3 BDPI. Base de Datos de Pueblos Indígenas, del Ministerio de Cultura del Perú. (<https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/ashaninka>: La lengua ashaninka ISO (CNI, PRQ) pertenece a la familia lingüística Arawak y es hablada en la cuenca de los ríos, Ucayali, Tambo, Cohengua, Perené, Pachitea, Yura, Chinchihuani, Ene, y Apurímac, en los departamentos de Junín, Cusco, Lima, Ayacucho, Apurímac, Pasco, Ucayali y Huánuco por el pueblo Ashaninka. Además de estos departamentos, la lengua ashaninka también se habla en Brasil. Es la lengua amazónica más hablada en el Perú. Según el Censo de Población y Vivienda de 2017, su población superaba los 70 000 hablantes. Consultado el 15 de noviembre del 2023.

4 Ley N°1220. <https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/01220.pdf> Legislación sobre terrenos de montaña. Promulgada el 21 de diciembre de 1909. Considera tierras de montaña “á las que estando situadas en la zona fluvial de la República, constituyen la región de los bosques”, es decir, el territorio regado por los ríos que directa o indirectamente van a engrosar el Amazonas. Consultado el 12 de diciembre de 2024.

5 Luis Gazzolo, “El Régimen legal de tierras de montaña” (*Derecho PUCP*, 1957) 16, 86. <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/derecho16&div=8&id=&page=> Consultado el 14 de octubre de 2024.

6 “Reglamento en clases A, B, C, del Régimen Legal de Tierra de Montaña, Ley N°1220 de 1909 -Son Colonos de clase A: los peruanos que hayan cursado la instrucción Primaria completa; los licenciados que sean clases de los institutos armados; los obreros y los pequeños agricultores jefes de familia, siempre que por sus condiciones merezcan la protección económica del Estado. Son colonos de la Clase B: los trabajadores nacionales que constituyan la mano de obra de la Granja de Colonización de Tingo María. Son colonos de la clase C: los nacionales que por disponer de un pequeño capital de Mil soles como mínimo necesiten la protección del Gobierno para establecerse como agricultores”. Gazzolo, L. El Régimen legal de tierras de montaña, pág. 94.

del barbasco (*Lonchocarpus utilis*) permitió el ingreso de más colonos en las comunidades nativas y centros poblados, especialmente en el trinio de los ríos Ene, Mantaro y Apurímac, lo que devino en un desborde demográfico y económico. Más tarde, en los años 80', SL-PCP irrumpió violentamente en un contexto cocalero y de narcotráfico, causando una paralización casi general a la agricultura, limitándose al cultivo extensivo de café, cacao y algunas plantas frutícolas. Las poblaciones asentadas en la zona adquirieron perfiles específicos; la comunidad nativa se replegó hacia el interior del valle, evitando el contacto con los colonos y mestizos. En este proceso también la lengua asháninka se restringió a sus hablantes originales, debido al rechazo al ser considerada la lengua de los kampak⁷. La coyuntura de entrega de tierras de montaña otorgó legitimidad social y política a los colonos y éstos, entre otras cosas, imprimieron una particular relación con los asháninkas.

Con respecto a la lengua, de acuerdo con la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura (BDPI)⁸, los Asháninkas representan demográficamente la mayor población amazónica en el Perú y ocupan la zona alta del bosque tropical del oriente peruano. Su área de asentamiento se dispersa entre las regiones de Ayacucho, Junín, Ucayali, Cusco y Huánuco, en las riberas de los ríos Ene, Mantaro, Pichis y Tambo. De acuerdo con los datos del Ministerio de Cultura, existe un grupo en aislamiento voluntario (y en contacto inicial) en el Parque Nacional Otishi, así como en la reserva comunal Asháninka. Este proceso de aislamiento tiene sus orígenes a fines del siglo XIX cuando los caucheros iniciaron las correrías capturando y esclavizando a distintos grupos étnicos para la obtención del caucho (*Hevea Brasiliensis*). Como es bastante conocido, el resultado de este proceso de explotación del caucho, diezmó a varias poblaciones en la amazonia. Asimismo, este proceso violento contra la población asháninka llevó a un desplazamiento forzoso para protegerse del incremento de colonos y caucheros en su región. Las continuas agresiones generaron reacciones contra los "choris" (*tsoris*, "colonos" en asháninka), así como contra los misioneros de la orden franciscana, quienes llegaron a la selva central, hasta surcar el río Tulumayo, "para robar jóvenes asháninkas que pudieran estar a su servicio" (Espinosa, 2016)⁹. No obstante, aún con la resistencia de este grupo étnico, disminuyó su población y se

7 Vocablo quechua Tampa: cabello desordenado, enredado. Adjetivo peyorativo con el que se designaba a la etnia asháninka.

8 BDPI, La lengua ashaninka

9 Oscar Espinosa, "Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 45(1), (2016). Publicado en línea el 08 de abril de 2016. Consultado el 28 de octubre de 2023, en: <http://journals.openedition.org/bifea/7891>. DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.7891>

vieron forzados a huir a zonas inaccesibles, ocupando territorios de otros grupos con los cuales también se vieron enfrentados por los pocos recursos a los que podían acceder.

En la localidad de Gran Shinóngari, en la ribera del río Ene¹⁰, región Cusco, el tránsito de la endogamia hacia la exogamia se puso de manifiesto en función a la disminución poblacional causado por varios factores: a fines del siglo XIX, las correrías de los caucheros y, en la década de los años 80, el proceso de violencia política que asoló comunidades enteras colocándolas en una espiral de violencia brutal. Según Villasante (2014, 10)¹¹, “durante la guerra civil, por lo menos 5 000 Ashaninkas de los ríos Ene y Tambo fueron hechos prisioneros en los campos de Sendero Luminoso en el Río Ene, y hubieron cerca de 10 000 desplazados.”

El grupo étnico asháninka, como dijimos, constituye el más numeroso de la amazonia peruana¹² y su ubicación al pie de monte facilitó la ocupación de tierras por colonos andinos quechuahablantes; lo cual acentuó más elementos de la lengua quechua en el vocabulario asháninka.¹³ Asimismo, por el alto índice de migración en oleadas sucesivas posibilitó el asentamiento de mestizos en territorio indígena y la fundación de poblados, generando conflictos interétnicos que se vieron expresados en la marginalización de la población nativa. Los episodios de violencia durante las correrías en el boom cauchero¹⁴ dejaron una impronta en la memoria de la población afectando su identidad.

Al respecto, un elemento interesante que se encontró en el trabajo de campo fue la reconstrucción de una identidad relacionada a la diáspora china; nuestros interlocutores mencionaban que sus abuelos -siglo XIX-

10 Las aldeas localizadas en la ribera del río Ene pertenecen política y administrativamente a la región Cusco, no obstante, para los asháninkas el territorio se entiende bajo otra lógica, se sustenta en sus memorias de ancestralidad, lo que ha llevado a conflictos territoriales con otros asentamientos, más aún por el incremento de colonos quechuas, el narcotráfico y terrorismo.

11 Mariella Villasante, *La violencia senderista entre los Ashaninka de la selva central*. Documento de trabajo de IDEHPUCP. Seminario del 30 de abril de 2014. Consultado el 10 de octubre de 2023, en: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2014/05/Seminario-ashaninka-idehpucp-Mariella-Villasante1.pdf>

12 De acuerdo con los Censos Nacionales de 2017, la población de dichas localidades asciende a 117,955 personas aproximadamente. Asimismo, a nivel nacional, 55,493 personas se sienten o consideran parte del pueblo Asháninka. BDPI. Consultado en: <https://bdpi.cultura.gob.pe>.

13 Hay un diccionario multilingüe publicado en 2019, una iniciativa interesante de profesores de escuela rural, que presenta vocablos quechua incorporados la lengua asháninka como préstamos debido al fenómeno de contacto lingüístico.

14 Oscar Espinosa, “The Ashaninka and the violence of correrías during the rubber boom and afterwards,” *Bulletin De L’Institut Français D’Études Andines*, no. 45 (1) (April 1, 2016): 137-55, <https://doi.org/10.4000/bifea.7891>.

fueron chinos culíes que participaron como mano de obra en la construcción del Ferrocarril Central del Perú, que al finalizar esta obra se asentaron dentro de espacios en la amazonia y generaron alianzas de parentesco con la población asháninka: “Narojeini maroni noki orijaniki, aisati naboyroteni noshiyari iriyorini ikantani iroki orijaniki, chorani aparopeni ñantsi pocatsiri anta china. Ora naboyrate oñanatiro japonés, ari antyarotakeri anta inampiki tsompoinaki selva.”¹⁵

Es importante mencionar que existen por parte de los colonos y mestizos discursos discriminatorios que caracterizan de manera negativa al pueblo asháninka: “Los nativos son flojos; no les gusta trabajar tienen otra forma de vida; son conformistas; son pequeños¹⁶”. Los rasgos fenotípicos también son cuestionados dentro de este discurso, al reforzar el vínculo con el ideario del *salvaje*, es decir, este racismo discursivo representa a los nativos de forma negativa y busca descalificarlos como ineficientes y en algunos casos infantilizarlos (“son inocentes como niños”); esto se define, según Nila del Carmen Vigil como concesión aparente: “La concesión aparente es una estrategia que consiste en presentar afinidad, o una actitud positiva hacia el exogrupo pero al mismo tiempo argumentar contra ellos.”¹⁷ en este caso, se busca validar la argumentación racista respecto a los asháninkas. Esta manifestación, también se puede observar en la forma de vestir, tanto para los hombres como para las mujeres, la ropa (*matsaantsi*) se manifiesta como un acto civilizatorio, separando lo habitual- tradicional-étnico frente a las prendas de vestir de la ciudad:

- Perani narointi ashaninkasanori meka naro civilizados kapityaji, meka naro nosaikajeiti niyankiniki poiboro.¹⁸
- Akantyané aitsatyaro ora kushma airika añero apatorentsi aisati ajaterika ante gestión. Meka noitsataro kitsarentsi kari kushma.¹⁹

15 “Nosotros somos así chinitos porque descendemos, nuestros abuelos eran chinos, también hay algunas palabras que vienen del chino. Mi abuelita habla japonés porque ella ha crecido con ellos adentro en la selva.” Entrevista a un nativo asháninka (Paolín, 53 años) en Gran Shinongari.

16 Información recogida durante el trabajo etnográfico en Puerto Ene, 2021.

17 Nila del Carmen Vigil, “El racismo discursivo de las élites, la colonización mental a los jóvenes asháninkas y la lucha contradiscursiva. Una investigación desde el Análisis Crítico del Discurso”. (Tesis de Magister, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2016)

18 “Antes éramos más nativos, ahora ya nos hemos civilizado un poco, porque vivimos en medio de la ciudad.” Entrevista al líder de la comunidad nativa en Gran Shinongari, 2021.

19 “Debemos estar vestidos con nuestra kushma cuando tenemos reuniones o vamos a salir para alguna gestión. Normalmente estamos vestidos de civil.” Entrevista al líder de la comunidad nativa en Gran Shinongari, 2021.

El estilo en la decoración corporal en los varones se reduce a espacios de carácter protocolar en la ciudad, mientras que las mujeres sí se pintan el rostro con achiote y visten regularmente con las túnicas elaboradas en algodón:

- Tsinanepe, irointitya okantani oitsataro, opotsota ora potsoti okametsatantaryari te oitsanetyaro kitsarentsi civil te ametyariji ojaterika inchatoshiki.²⁰

Cuando las mujeres crean vínculos matrimoniales con los *tsori* -colonos- y salen de sus comunidades hacia las grandes ciudades como Cusco, Ayacucho o Lima cambian su forma de vestir por prendas urbanas, debido al rechazo y constante asedio frente *al nativo exótico*. Esta práctica discriminatoria y de desprecio se sustenta en una forma de pensamiento con tendencias hegemónicas y homogeneizantes que niega el reconocimiento de la otredad basada en el respeto a su identidad, en este caso, a lo asháninka. Durante el trabajo de campo en el distrito de Pichari pudimos observar que, al realizar gestiones en algunas instituciones de esta ciudad, los varones de las distintas comunidades nativas van vestidos con traje *civil*, mientras que las mujeres llevan su indumentaria propia y se ubican en espacios periféricos, lejos de la mirada del poblador colono porque se refieren a ellas como: “Nativitas”, “kam-pitas”, “chunchas”. Estas formas de expresión generan en ellas inseguridad, manifiestan no sentirse parte del territorio *tsori*; las expresiones orales de los colonos rompen el escaso vínculo formado en estos años de ocupación del pie de monte. Entonces nos preguntamos ¿cómo comparten estos dos mundos, ajenos uno del otro, cuál es el vínculo socio-cultural? Pensamos que la economía cocalera y cacaotera, de alguna manera, contribuye en este proceso. Cuando hay buena producción los precios se incrementan, así como la fuerza de trabajo, entonces se contrata colonos de distintas regiones para la cosecha. Es en este entorno donde se van formando vínculos de parentesco entre la población asháninka y los colonos. También este periodo es importante porque les permite vender sus productos en la capital del distrito para así obtener recursos básicos. La venta de cultivos alternativos como el café, piña, plátanos o la extracción de madera es mucho menor, siendo las hojas de coca el medio de subsistencia principal. Las mujeres, niños y niñas trabajan en la fase de secado de las hojas de coca y de las semillas del cacao:

20 “Las mujeres, ellas sí se visten, se pintan con achiote para verse bonitas, casi no usan ropa civil porque en el monte es incómodo”. Entrevista al líder de la comunidad nativa en Gran Shinongari, 2021.

Nopanquijeiti antamishi iro noventetiri, te añeroji antaverentsi yora ashaninka eiro añiritsi antaverentsi. ora antamishi omatiro amanantanyari tela nantanyari noitsare. aisati nopimanti irariki, samentotsa, kamarampi, ivenki, te nantanetyaroji osheki kireki, irointitya ora antamishi.²¹

Los precarios asentamientos humanos en la rivera de los ríos y carreteras han modificado la economía local con pequeños servicios de abastecimiento; venta de combustible, abarrotes, droguerías, en su mayoría pertenecientes a colonos o algunos matrimonios con familias asháninkas. Las actitudes socioculturales en comunidades de frontera continúan en conflictos de aceptación e integración, que no se reflejan equitativamente para colonos y nativos.

Nopaviatakeri: enseñar para hacer brujería

Comenzaremos señalando la dimensión cósmica de los ashaninka para luego comprender la brujería. En efecto, el pueblo asháninka configura su mundo a partir de dos espacios que se interconectan a través de entidades liminales: el agua “nija”, tierra/mundo “kipatsiki” (flora y fauna) y cielo “inki”; se entiende que este mundo está sostenido por montañas sagradas y seres liminales poderosos que habitan en el eje alto “janabeni”. La fauna fantástica “amenpori kitamarori”, “Tsomiri” reina en cielo y “nija” pueden transitar esos niveles comunicándose directamente con los “asháninkas” humanos. Existe un panteón importante de divinidades: el Dios creador y transformador “Tasorensi, Nabireri”, el Dios sol “Oriatsiri”, la Diosa Luna “kashiri”, la Madre natura “Mamantsiki”, entre otros. Existe varios mitos correspondientes al proceso genésico, la creación, transformación, desobediencia y castigo; se trata de relatos que intentan interpretar el origen de la sociedad asháninka, otorgándole significados a distintos procesos referentes a relaciones exogámicas y endogámicas. Estos mitos se usan para responder al principio de existencia de lo humano, por ejemplo, cuando el Dios sol “Oriatsiri” y la Diosa Luna “kashiri” se vieron confrontados porque otra divinidad, dueño de los animales de caza “Maninkariti”, se enamoró de la Diosa Luna y transformó al Oriatsiri en el astro sol; no obstante, el Dios sol antes de convertirse en un astro transformó a la Diosa Luna también en un astro para así evitar que

21 “Sembramos coca para poder vender, porque no tenemos trabajo. Los nativos difícilmente encuentran trabajo. Con la coca podemos comprar tela para hacer nuestra ropa. También vendemos sangre de grado, uña de gato, ayahuasca, ivinki, pero con eso no sacamos mucha plata, más es con la coca.” Entrevista a Diana, pobladora de Otari, 2021.

“Maninkariti” pueda embarazarla. Esta narración explica las prácticas de unión entre grupos étnicos distintos, para evitar la ascendencia con sus vecinos Matsigenka o los “tsori” colonos de los andes asentados en territorio asháninka. Sin embargo, en otras narraciones, como la de Weiss (1975), la Luna es más bien una divinidad masculina que toma por mujer a una humana y procrean al Dios sol, por ello como dádiva dejó la yuca “kaniri” como principal alimento entre los asháninkas.

El equilibrio cosmogónico está referido en un espacio de tiempo “pairani” y es “Tasorentsi, Nabireri” el transformador quien se encarga del ordenamiento de la vida: humanos, animales, plantas y otras divinidades. Este tiempo “pairani” está compuesto por eventos positivos, negativos o ambos, lo que permite el equilibrio entre sus ejes cósmicos y constituye la esencia de la naturaleza asháninka. El principio es cíclico, las interacciones humano-animal-planta se revierten en los distintos planos de su mundo. Es entonces cuando en esta lógica surgen algunos personajes que rompen el equilibrio en la aldea:

Hechizar	Hechicero/a	Brujo	Bruja
Yoitsaviantiri	Seripiari Hechicero falso	Matsi matsivenki amojonkari	Matsi Nainti matsi

Fig.1. Carmen Cazorla, *Morfología*, elaboración propia en el trabajo de campo VRAEM, 2021.

Entre los asháninkas se entiende que las enfermedades son el resultado de un desequilibrio en las relaciones con la naturaleza y sus divinidades o cuando una persona causa un daño a otra: “noatsiakeri”, “noatsiatakeri”, dañar debilitando “aajakena” “oimantsiakeri”. Por ello la importancia del cumplimiento de las normas establecidas dentro de la comunidad, porque tiene una relación directa con la salud individual y colectiva; la transgresión conduce al desequilibrio cosmogónico que se traduce en alguna enfermedad. Es común la idea de que los “matsi” puedan estar dentro del vínculo familiar y sean quienes originen las enfermedades o la muerte de la persona. Las enfermedades son interpretadas por el especialista o la Seripiari, como castigos por efecto de la interacción social inadecuada dentro de la familia o la aldea. En este sentido, los brujos y brujas, quienes pueden ser personas adultas o niños, se manifiestan a través de ataques, especialmente en las noches cuando el espíritu está reposando. El término brujo o bruja se entiende como una entidad que causa daño, es decir el procedimiento dañino que es causado por

estos personajes, es distinto al concepto de brujería en Europa²². Si bien se han construido términos que identifican al brujo o bruja, éstos se entienden en oposición a espíritus benefactores “kametsa”.

Para designar el género en la praxis de brujería la lengua asháninka clasifica a los seres animados como humanos, no humanos y animales, cada uno de los cuales tiene su propia marca, dada por los morfemas “ri” masculino y “ro” femenino en la tercera persona. Al respecto, el género en la lengua asháninka es una categoría nominal que está especificada desde el léxico como femenino o masculino. Es decir, se determina por el contexto del enunciado. Si se nomina a seres animados no humanos, animales y plantas el género se marca en la acción verbal. Podemos ver algunos ejemplos en los cuales se marcan los morfemas “ri” o “ro” como masculino y femenino, sin embargo, existe un grupo reducido de nombres (animados) marcados por el masculino “-ri”, como el término “seripiari”, que significa curandero o curandera:

Masculino	Femenino
Luna “kashiri”	Esposa de la luna “mabitaro”
Sol “Oriatsiri”	-
Curandero “seripiari” Brujo “Matsi” Niño brujo “aparoni japaneki matsinti”	Curandero “seripiari” Bruja “Matsi” Niña bruja “aparoni japaneki matsinto”

Fig.2. Carmen Cazorla, *Morfología y género*, elaboración propia en el trabajo de campo VRAEM, 2021.

Incluso para definir la palabra brujo “matsi” se fija el género por la incorporación del concepto cristiano de diablo, brujo, pecado etc. Al respecto, Romani (2004)²³ menciona que la marca del masculino -ri (animados)

22 Edward Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (Barcelona: Anagrama, 1972), 62: Al respecto, el antropólogo inglés, desde su experiencia pionera nor-africana, expresaba algunas definiciones interesantes que tienen cierta similitud con nuestro caso: “Al hablar de brujos y de brujería es necesario explicar que los azande normalmente piensan en la brujería de forma bastante impersonal y al margen de los brujos concretos. Cuando un hombre dice que no puede vivir en determinado lugar por la brujería, quiere decir que ha sido advertido sobre este punto por los oráculos. Los oráculos le han dicho que si vive allí será atacado por los brujos y él piensa en este peligro como un peligro general de la brujería. De ahí que siempre hable de *mangu*, de brujería. Esta fuerza no existe fuera de los individuos; de hecho, es una parte orgánica de ellos, pero cuando no se especifican los individuos concretos y no se pretende identificarlos, entonces debe concebirse como una fuerza generalizada. Por tanto, brujería quiere decir uno o varios brujos. Cuando un zande dice de un accidente, «Es brujería», quiere decir que se debe a un brujo, pero no sabe cuál concretamente. De la misma forma dice en el conjuro mágico, «Que muera la brujería», refiriéndose a cualquiera que pueda intentar embrujarle. El concepto de brujería no es el de una fuerza impersonal, que puede vincularse a las personas, sino es de una fuerza personal que se generaliza en el lenguaje, pues los azande si no particularizan se ven forzados a generalizar.

23 Maggie Romani y Edinson Huamancayo, “Análisis morfológicos de los topónimos asheninkas con terminación ‘ni,’” *Lengua Y Sociedad*, no. 5 (January 20, 2003): 53-61, <https://doi.org/10.15381/>

posiblemente este asociado a la percepción del mundo asháninka, por lo que se fija el género según algunas tradiciones míticas: Estos seres inanimados (kiri “pijuayo” y shinki “maíz”) son considerados masculinos porque según la tradición oral esos vegetales antiguamente eran varones antes de convertirse en plantas.²⁴

En el caso de las mujeres, especialmente las que se encuentran marginalizadas, ellas afrontan y defienden de manera decisiva su trabajo para no ser confundidas negativamente. “Matsi, layqakuna, brujas de magia negra y blanca”, implica a veces estigmas debido a la complejidad de sistemas en el que se desenvuelven. Esto implica también la necesidad de investigaciones que avancen en una filología que tome en cuenta el multilingüismo peruano. No solo a inicios de la colonia donde hubo dificultades para explicar las prácticas religiosas del mundo andino, sino incluso la persistencia hasta hoy por parte de sectores de poder de la sociedad que mira displicente el mundo indígena. Los términos de “Matsi, layqa hechicero laykaru ichusitha” tiene un significado variado y está asociado a la brujería occidental²⁵, sin embargo, en el área andino-amazónico tienen sus propias características asociado a la superstición popular atribuyendo sus poderes extraordinarios a las entidades panandinas. Por ejemplo, Bernabé Cobo (1964)²⁶ al referirse a los hechiceros y curanderos distingue algunas categorías “Huacanquis, Villac-Umu, Tarpuntaes, Paccharicuc, Pacchacátic, Paccha, Camasca, Soncoyoc, etc.,” y cada uno con sus propias descripciones relacionadas al concepto europeo de sortilegio y hechicerías. Al procurar historiar la terminología empleada en la época prehispánica no existe un consenso con criterios unívocos en la designación de estas prácticas, más bien, tiene que ver con el ejercicio mismo y cómo se han ido adaptando y apropiando en cada grupo étnico.

En el siguiente cuadro podemos ver algunos términos que definen las prácticas de estos entes personificados en adultos, niños o animales:

lengsoc.v1i5.26458.

24 Oscar Augusto Solari Ruiz-Eldredge, “Los términos para el color negro y su desarrollo semántico en las lenguas asháninka y ashéninka,” *Lengua Y Sociedad* 18, no. 2 (December 20, 2019): 35-57, <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v18i2.22328>.

25 Rutilio García, y Efraín Rangel, “La creencia en brujos y brujas deriva parcialmente de un complejo de arraigadas supersticiones populares, como la creencia en hechizos y demonios familiares; son individuos que han establecido un pacto con el diablo y por ello disponen de poderes sobrenaturales.” (2015), 8.

26 Bernabé Cobo, – Historia del Nuevo Mundo. En: Obras del P. Bernabé Cobo (Francisco Mateos, ed.), 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, LXXXI - LXXXII: 1-275 (Madrid: Atlas, 1964 [1653]).

Brujo : "Matsi" "amojonkari" "Nainti matsi"	
	Hacerse brujo: "Nokantimentaja"
	Aprendiz de brujo: "Noaviari"
	Magia realizada por brujo "Itsimaventake"
Formas de expresión:	Ipeonpiti "cantar de brujo, marentantsi"
	Espíritu malvado: "Tsaveretantsivenki"
	Magia de un brujo: "Itsimayentake"
	Medicina contra la brujería: "Matsivenki"
	Canto de brujo con ayahuasca: "Imarentaka"
	Enseñar para hacer brujería: "Nopaviatakeri"

Fig.3. Carmen Cazorla, *Morfología*, elaboración propia en el trabajo de campo VRAEM, 2021.

El concepto de la brujería está relacionado al daño que se materializa como enfermedades y se manifiesta de distintas maneras: muerte súbita si el brujo/a es eficaz con la solicitud del consultante, dolores de cabeza, adormecimiento del cuerpo, delirios, infertilidad, abortos, enfermedades crónicas. El o la "sheripiarí", "shinpokantantantisro", "noshipokaka", "vaporeadora" son los especialistas en desentrañar las causas de las enfermedades, si son de origen patológico o resultado de la brujería o daño. Si la enfermedad no es reconocida y tratada de inmediato puede ocurrir la muerte de la persona.

La brujería puede afectar a cualquier grupo etario, así como cualquier persona o animal puede transformarse en un brujo²⁷. "casi siempre se transforman en tigres [otorongo]" esta versión también es recogida por Víctor Martel con los ashanikas del Bajo Perené²⁸. Este proceso tiene varias fases, desde el diagnóstico, la interpretación de la enfermedad, el tratamiento, hasta identificar al brujo/a para eliminarlo/a de la comunidad. En el caso de los niños y niñas brujo su iniciación puede darse mientras duermen o cuando entran en contacto con algún objeto que ha sido tocado por un "kamari matsi": la espina de algún pescado, plumas de aves, insectos o algunas serpientes, tallos, etc. En el espacio onírico, los espíritus de otros brujos/as se presentan al niño o niña como personajes conocidos pueden ser sus padres, tíos o hermanos, estos depositan en la palma de la mano de los niños algunos objetos que en

27 Beatriz Umaña Chiricente, «Narrativa De Los Seres Espirituales: Cosmovisión Y Cultura asháninka», *Amazonía Peruana*, n.º 34 (julio): 149-64. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi34.270>. 2021

28 Víctor Martel Paredes. "Cambios semánticos en el léxico relacionado a la cosmovisión ashaninka del Bajo Perené generados por el adoctrinamiento de la iglesia adventista". Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009, 108.

el universo animista asháninka se trata de una compleja red simbólica que interrelaciona a los seres vivos con los objetos, así como la vida y la muerte, así mismo permite materializar las dimensiones simbólicas. El proceso de identificación de un brujo/a se realiza con el uso de algunas plantas medicinales: "Navijakeri" dar coca en la boca, ivenki/piri piri, jatsike maranki "*Eleutherive bukvisa*" y alapa "*Tagetes erecta*" se usan para el "mal aire" causado por un mal espíritu, por el diablo o el soplado de un brujo/a.

Con respecto al diablo, éste no existe como tal en la cosmovisión asháninka, sino que se trata de espíritus que habitan el eje del mundo (flora y fauna) y que pueden causar daño, tienen la habilidad de ingresar al cuerpo y transformar en brujos/as, generando enfermedades mortales, desequilibran la armonía familiar y comunal. Existen varios relatos acerca del diablo y están relacionados, entre otras cosas, con el control de las alianzas de parentesco exogámico de las mujeres. Entre los relatos que recogimos en Puerto Ene describen lo siguiente: "las mujeres son raptadas por el diablo al salir a la chacra"; "las mujeres jóvenes son engañadas por el diablo cuando van a cazar"; "las mujeres con la menstrea no deben salir a cazar porque el diablo puede raptarlas siguiendo el olor de la sangre"; "el diablo vive en una cueva, se presenta en forma de animales". El diablo, es una entidad que puede manifestarse causando acciones dañinas a los ashánikas, el especialista puede controlar, dominar esas acciones negativas a través de rituales y uso de plantas medicinales. No obstante, la presencia de grupos religiosos cristiano-protestantes son quienes demonizan las prácticas culturales de sanación de la población asháninka. Al respecto, Laserna (2011)²⁹ tiene un artículo interesante desde la percepción de misioneros adventistas en comunidades asháninka.

Durante el trabajo de campo en el VRAEM elaboramos un listado de las manifestaciones del mal espíritu y cómo se denominan a estas:

29 Juan Carlos La Serna Salcedo, "Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 40 (1) | 2011, 81-121.

Diablo "kamari"	
Diablo en forma de:	Diablo-mujer "korinto"
	cabra "Amimirite"
	mula "Amimiro"
	venado "Kasonkati"
	Tucán "Iranpavato"
	come persona "Katashireri"
	Espíritu malo, mujer "Kamaro"

Fig.4. Carmen Cazorla, *Morfología*, elaboración propia en el trabajo de campo VRAEM, 2021.

Estos espíritus se manifiestan de manera distinta, solo los *seripiarí* tienen la capacidad de distinguir, si son seres animados-animales o si se trata de un *diablo*. El especialista actúa de manera inmediata, purificando el espacio, la maloca familiar o la aldea. Si se trata de un animal, este es capturado y sacrificado, no podrá ser ingerido ni enterrado se debe dejar en la corriente del río para que su cuerpo pueda ser purificado. Si el causante de estos males es una persona (adulto o niño) se le expulsa de la comunidad y pierde los vínculos familiares y comunales. En las tres comunidades nos mencionaron que hay pocos niños brujo/a el último caso que mencionan es de 1995 cuando el nieto de un curandero un niño de 10 años se enfermó lo cual debilitó su cuerpo lentamente por casi tres meses hasta que murió, nos mencionaron que el lugar donde el niño pasó esos meses el suelo se fue tornando de color negro y los animales que pisaban ese espacio morían. El curandero tuvo que limpiar, purificar la casa para sacar al mal espíritu que había contaminado la casa, el niño fue enterrado fuera del cementerio de la comunidad. Una vez muerto el niño el mal espíritu no se aleja, sino que se enraíza en el suelo y empobrece el lugar y no permite que otras plantas puedan crecer.

Diablo kamari/shashinti	
	Habita en un abrigo rocoso "Mamoroniro" "katatsireri"
	silbido del diablo para engañar "Konkatsiri"
	maldad, envidia, pecado "Kamaro"
Diablo y sus representaciones	en trance poseso "Kamanatatsiri" "Yatajeonkeri" "shinkiventikari"
	visiones influencia del diablo "Notsaviatake"
	visiones diabólicas "Noneamemteakari"
	diablo en forma de animal "katsiborenki"
	Infierno "sharinkaveni"

Fig.5. Carmen Cazorla, *Morfología*, elaboración propia en el trabajo de campo VRAEM, 2021.

Yo soy curandera: “Nainti sheripiaro” “Antiaviari” “sheripiaro”

El acto de curar en las regiones andino-amazónicas del VRAEM se realiza en un contexto complejo y explícitamente cosmogónico cuya parafernalia se compone de objetos sagrados, plantas y animales fantásticos, oraciones y cánticos religiosos; esto debido a la presencia de una evangelización temprana en la zona que ha impregnado de elementos cristiano-protestantes. Los rituales que involucran curaciones reflejan una relación directa con el espacio mágico-religioso, representado en el bagaje santoral al cual rinde culto el especialista, así como un amplio conocimiento de la farmacopea natural.

Las curanderas recurren a la tradición oral para validar la línea de transmisión de saberes. En este sentido, la ancestralidad es el recurso principal en la narrativa. Cabe recalcar que las relaciones de parentesco se expresan en el entendido de un tiempo mítico, “abuela, abuelo” se asumen como ancestros prehispánicos: “mamaymi, abulaymi yachachiwarqan”, “ñawpa machukunamantaraqmi kay yachaykunaqa hamuwanku”³⁰. “Yora intakantaroriri yovamete jaka akantyarori antero inchashi ovavisakotantatsiri. Nainti ceripiaro navakero irantanenei chainepe”, “Apa yoametina orape abintsisi inchatosipe”³¹.

La autopercepción y definición son subyacentes a la concepción cosmológica de sus prácticas, lo que nos parece sumamente importante en los especialistas. Al reconocerse en las interacciones con la población consultante a partir de la transmisión de saberes por su línea materna, hay un rol jerárquico tácito atribuido a los curanderos; sin embargo, las *tsinani* se convierten en actoras y desempeñan un rol social importante en su comunidad.

Las curanderas buscan ser reconocidas y diferenciadas de sus pares masculinos en la práctica cultural de la sanación; el género es un atributo importante en la estructura de poder, concedido formalmente a los varones, que muchas veces limita a las mujeres en el ejercicio de ser curanderas fuera de la aldea. Los curanderos salen de la región para poder ejercer su práctica; las curanderas que habitan las aldeas o comunidades nativas no pueden salir solas.

30 “Estos saberes viene desde nuestros ancestros”, “mi madre, mi abuela me ha enseñado”. Entrevista a Matías, curandero de Llochegua que habla quechua, asháninka y castellano. Otari, septiembre de 2021.

31 “Yo sé curar porque aprendí de mis abuelas”, “mi papá me enseña el uso de plantas medicinales”. Entrevista a Adela, curandera de Otari, que habla asháninka y castellano. Otari, septiembre de 2021.

Un aspecto importante es que, durante su praxis, ellas remarcan la importancia de ser identificadas con precisión a partir de su trabajo y conocimiento, éste es su capital simbólico. Por ejemplo, las especialistas en las comunidades asháninkas de Gran Shinongari y Pichari, en la región del Cusco, se identifican de acuerdo con sus especialidades:

Curandero/a. "Antiaviar" "seripiar" "seripiaro" "sheripiar"	
	Curandero: "Antiaviar" "seripiar"
	Yo soy curandera: "Nainti seripiaro"
	Vaporeadora "shinpokantantantisro",
	el que medica: "Hampitantatsiri:"
Curanderismo y sus expresiones:	Yo soy sabia: "Nainti iyotinkaro"
	Sabio/a: "Yotanitatsini"
	Yo me dedico a curar, no veo suerte: "Nainti amenirori kiariri, te novasakotante"
	Yo sólo veo la suerte, no sé curar: "Naro apinto noyoti nameniro isoyritete, te noyote novavisacotante."
	Médico: "Avintantatsiri"

Fig.6. Carmen Cazorla, *Morfología*, elaboración propia en el trabajo de campo VRAEM, 2021.

Otro aspecto importante son las relaciones de género asignadas a las actividades de la curandería. Las mujeres entrevistadas mencionan que hay una relación directa con sus pares en el ejercicio de las curaciones: "Tsinanepee ari amenavakajeitya otsinaneronka iri shirampari yamenavakajeitya iriyori."³² Las curaciones y "vaporeadas" se realizan en espacios abiertos en el que transitan todos los miembros de la familia, sin embargo, la práctica de la curación está restringida por analogías de género, bajo la premisa de la reciprocidad y la magia simpática.

Las estrategias que han planteado las mujeres frente al desafío de ejercer como curanderas, parteras³³, brujas, kamayuq, sheripiaro es compleja. En la cura de padecimientos físicos y del alma intervienen factores de índole socio-cultural, expresa una transgresión a los roles normalmente impuestos por la sociedad occidental, la cual es más flexible para la contraparte masculina. Por ello consideramos muy valioso dentro de la narrativa de estas mujeres la especificidad en sus denominaciones. Ante este complejo proceso,

32 "Las mujeres atendemos a las mujeres y los hombres entre ellos". Reina. Otari, 2021.

33 Algunas mujeres que ayudan en los partos son también conocedoras de plantas medicinales, otras son hijas de parteras de otras comunidades. (Araujo, B. 2018;113)

la significación que se produce en el entorno del discurso, los gestos, la lengua, la representación en la vestimenta, etc., son elementos representativos de su cultura, tal es así que la figura relevante en torno a las curanderas se construye a partir del discurso mágico-religioso, siendo ellas quienes han propuesto esa particularidad dentro de una sociedad global homogeneizante. Plantean la posibilidad de reconocerse a partir de su autonomía dentro de una relación complementaria con sus pares masculinos.

Entrevistamos a la señora Reina Barboza, hija de un maestro curandero muy reconocido, don Mateo Barboza, quien posee un prestigio regional cuyo capital simbólico es su identidad ashaninka como "*Sheripiri*". La señora Reina nos cuenta que este cargo puede ser asumido por hombres o mujeres y requiere de un largo proceso de preparación guiado por un experto. El aprendizaje se inicia a muy temprana edad, como ocurre con el nieto de Reyna, *Ina*³⁴ quien se halla en el proceso de transferencia de conocimientos sobre las plantas medicinales y su aplicación, así como la identificación de enfermedades. El entrenamiento involucra muchos años de preparación y comprende periodos de dieta rigurosa: evitar el consumo de yuca, pescados y algunos frutos. A medida que el futuro *Sheripiri* va creciendo también deberá evitar el consumo de sal y ají en ciertas temporadas y, tras su mayoría de edad, abstenerse de relaciones sexuales. El consumo de carne de vacuno, ovino y porcino tienen un carácter atávico, quiere decir que no es habitual históricamente, por lo que se procura evitarlas dentro de la dieta habitual incluso para quienes no forman parte de la preparación para ser curanderos.

La *sinqada*³⁵ *Tsame antsimikero pocharo*³⁶ de tabaco o su masticación está relacionada también a la formación del *Sheripiri*, le permite entrar en contacto con un mundo sobrenatural; "*puede volar*" y se transforma en un mediador entre dos mundos, puede transformarse en los depredadores principales de la floresta amazónica o algunas aves, dependiendo de la naturaleza de la acción a resolver por parte del curandero. El espíritu del tabaco se une con el *Sheripiri* y le permitirá dialogar con las plantas principales -de acción farmacológica y/o mágicas- como el *piri piri*³⁷, la *ayahuasca*, el tabaco, entre otras. Las mujeres también colocan el tabaco molido entre las encías "*sheri*", esto les permite relacionarse con los espíritus femeninos de las plantas principales:

34 /madre, señora/ en asháninka.

35 Del quechua *sinqa-sqa* /aspirado/.

36 Aspirar tabaco por la nariz.

37 En los nuevos asentamientos el *piri piri* (*Cyperus piri*) se cultiva cerca de las casas, porque sirve de protección contra las entidades que causan daño a las familias.

Ora tsinanepe ameniro otsinanerope, ora inchashi chorani oshire apinto aretari sheripiarí yamenantari. Ora nija ashiyaro tsinane, ora inchashi ari akero oshire tsinanejaniki airika otinanake aisati ojaterika apaniro inchatoshiki ari aipiyajero. Yora matsi³⁸ ipoki pivankoki ari ipakempi paitaperika, ora ayari pavakerorika ari imatsitakempi. Yora sheripiarí irinti iyojeiti janika matakériri, ari ivavisakotake, airika inetakeri matsi o aisati tsinane ari ijoketakeri aka nonampiki o aisati yoyetakeri. Yora pinkatsari ari isampitakeri yantakerorika otimatiye ikamante jaka yantakerori, otimatiye ikitavariajero impoji ari itiyanketeri ijate jakarika irosati eiro ipiyajatsi.³⁹

Las Sheripiaris y el *antiyavari* entran en trance al beber el *sheri* del tabaco y pueden distinguir quién es el brujo causante de las enfermedades y daños en los miembros de la comunidad:

Yora matsi ityei tsitenitiki, te yatinete ipia tsitsio o aisati maranke iriotya yameniri irijaniki shirampari aisati tsinane ari yantakero noviare ari ojenkanake, ira maroni tsiteniriki te ikoye yoya. Matsi ikantani yameneri, tekatsi yotatsine ikoi itsireka tantotsiki, ishiyari shikiri yameniri irijaniki aisati irojaniki, yameniro iriniro airika omateri ovavisakoteri impoji anakeri anta sheripiariki iriyo yameneri ipiempa matsi. Yora matsi yainiri yovari, irintitya tsitsio, katitori yovari irijaniki ari ipianakea nokantimentaja.⁴⁰

En algunos casos, pueden derivar a la persona al hospital qampi-tantatsiri⁴¹ para la detección de la enfermedad, sin embargo, mencionan que si la afección es mágica es imposible el tratamiento médico hospitalario y conllevará a la muerte del niño o niña.

Las “tsinanis” entran en trance al consumir pasta de tabaco, ayahuasca y a través de cánticos “imarentaca” -no tienen términos específicos, las letras se van componiendo en el momento- van describiendo la experiencia

38 Matsi: brujos. Estos personajes están asociados a las acciones que causan daño por envidia. Los brujos que han sido identificados en Otari han sido expulsados de la comunidad.

39 “Las mujeres ven las cosas de las mujeres, las plantas tienen espíritu y solo las que han llegado a Sheripiarí pueden ver. El agua es mujer también, las plantas hay de ellas, a veces se roban su espíritu de las niñas cuando se levantan y salen solas al monte, entonces hay que devolverles. Los brujos pueden venir a tu casa y te invitan algo, una comida y tú recibes, entonces ahí está la brujería. Las Sheripiarí sólo ellas saben quién ha sido, y saben curar, si lo encuentran al brujo o bruja lo sacan de la comunidad, hasta lo pueden matar. El jefe les habla y le dice que si han hecho deben contar y decir dónde ha hecho, eso lo limpian y le dicen que se vaya lejos, que ya no regrese”. Entrevista al curandero Lucio “Chapo”. Otari, 2021.

40 “El brujo entra por las noches, no es siempre persona, a veces es un gusano o una culebra, y busca siempre niños o niñas y quiere hacerles *Noaviare*, a la vista se pone mal, llora toda la noche, no quiere comer. Matsi lo está mirando siempre, nadie se da cuenta, puede estar en la pared como una mosca y le vigila al niño o niña, le está probando, entonces si su mamá no se hace curar y dice ‘vamos a llevarlo al curandero’ entonces él ya va a crecer como brujo si aguanta. El Matsi le lleva comida, pero es gusano, hormiga, esas cosas le hace comer al niño y ya se está volviendo *nocantimentaja*”. Entrevista al curandero Lucio “Chapo”. Otari, 2021.

41 Qampi: /medicina/ en quechua; tantatsiri: /medicar/ en asháninka.

de la “sheripiari” o “ípeompiti” con el mundo mágico. La narrativa con respecto a las enfermedades parte de la interpretación del desequilibrio en las interacciones de la comunidad y la naturaleza, en este sentido es frecuente el concepto del daño manifestado en enfermedades o de magia simpática, como el mal del arcoíris: “Ora inkhashi ovavisakotantsi airika yaye shiviarentsi saikatsiri kipatsiki⁴²”. Pueden enfermar niños, adultos y ancianos, se manifiesta en dolores de cabeza, vómito, diarrea, falta de apetito, pesadillas, etc.; sólo las vaporeadoras⁴³ “Ishipokempa” ofrecen el diagnóstico y tratamiento de la enfermedad y limpiar “pitekero” con diversas plantas cuyas propiedades están clasificadas para cada caso.

Iranpavanto diablo que se presenta en forma de mujer:

Ari⁴⁴ piñashiyetya aparini tsinane, irointi kariperori, amatavitimpi chorani katsirikaitei, airika pijate pivaneke pimajerete pijate eiro piñanati. Aisati pijina. Perani eiro pikenkitsatakayetiritsi yora tyapa aisati otsiti, ari ipianakea atiri ivoro meka nosaiki kariteraki narointi civilizados meca te añajero, aririka ipoke inashiyeta.⁴⁵

La relación “diablo-mujer” aparece como una de las características en la descripción de los personajes fantásticos en la cosmovisión amazónica. Es interesante porque este rasgo atribuido a las mujeres deviene de los discursos de las distintas órdenes religiosas en el proceso de evangelización. La imagen de la mujer expresada como símbolo de erotismo y tentación, subsumida en un aspecto exótico, está presente en la narrativa prohibitiva en las relaciones sociales. La “Iranpavanto” ordena el caos, las divergencias y desequilibrios dentro del grupo, evita las relaciones incestuosas o exogámicas con *choris* u omatsigenga asentados en la frontera con el territorio asháninka, pero no es la figura demoniaca del cristianismo, ésta es una adaptación posterior.

En el imaginario local, la gallina y el perro están asociados a la diversificación económica e incorporación en la dieta alimenticia de especies nuevas. La gallina -*Tyaapa*- es un ave exógena que ha logrado adaptarse al territorio y se le confieren poderes sobrenaturales. Algunas de nuestras entrevistadas han mencionado que ésta tiene la “capacidad de ver en la noche”

42 Una mujer embarazada se expone al arcoíris se puede enfermar también el niño. Entrevista a la curandera Reina Barboza, Otari, 2021.

43 En el léxico verbal de la población indígena bilingüe de la Amazonia se usa el término “vaporear”: acción vinculada con una actividad curativa basada en baños de vapor con plantas medicinales.

44 /si/ en quechua. Hay una marcada influencia del quechua en la lengua asháninka en esta parte del valle.

45 “A veces te hace aparecer una mujer, pero no es de verdad, te engaña y tienen su hora, cuando vas al chacra calladito debes de ir sin hablar. Igualito a tu mujer se presenta. Antes no se podía hacer bromas con la gallina o con el perro, porque se hace humano, con su cara. Pero ahora ya vivimos en la carretera, somos civilizados, ya no pasa eso, pero sí se presenta de otras formas”. Entrevista a Reina Barboza. Otari, 2021.

y por lo tanto está emparentada con las aves nocturnas, “nos cuidan que no nos pique las serpientes”, “las gallinas cacarean cuando ven un brujo en la noche”, “la gallina negra es medicina, su sangre y sus plumas se queman”, “las culebras dejan sus huevos junto a las gallinas, de ahí puede nacer un brujo.”

Con respecto al perro -otsiti- “nomishireki noñaka yatsikakena/kas-huwan/ otsiti”⁴⁶, el verbo morder /atsikaantsi/ se usa el verbo /kachuy/ /kas-huy/ de la variante quechua del Urin Kichwa Cusco-Collao, ha ingresado como préstamo lexicográfico al asháninka. Sin embargo, dentellar /kaniy/ es el verbo que usan los colonos quechuas para referirse a la mordida del perro. Esto es posible porque el territorio se comparte entre Cusco, Junín y Ayacucho, los colonos provienen en su mayoría de estas regiones. Las interacciones humano-animal con el perro tienen una larga data y ocupan el mundo socio-cultural a partir de la narración oral y la evidencia en contextos arqueológicos. Los perros pueden jugarles chanzas a los pobladores o ser un psicopompo de algún brujo, se presentan y a través del juego van llevando al niño o niña dentro del monte para luego desaparecerlos. “Notomi irijaniki yora matsinti yamatavitakeri, iro ikameme matsani yovavisakoyetajiri inchatomashiki yora Mateo apinti irio ovavisakotajiriri.”⁴⁷ Las relaciones con seres de la naturaleza son invisibles para el colectivo, más no para especialista que tienen la capacidad de mediar: “man-aantsi, esconder; esconderse”⁴⁸

Seres de la naturaleza “Antiaviar” “seripiar” “seripiaro” “sheripiar”	
	espíritu: “maninkari” “sankaarite”
	Espíritu malo: “koroshipire”
	Espíritu que causa daño “kamari” Que enferma, envidioso
	Espíritu que no se ve “irampabanto” Espíritu en forma de animal Espíritu en forma de ave
Curanderismo y sus expresiones:	Espíritu que aparece en forma de animal “peyari”
	Espíritu del tabaco “sherimpiyari”
	Espíritu creador “oriatsiri”

Fig.7. Carmen Cazorla, *Morfología*, elaboración propia en el trabajo de campo VRAEM, 2021.

46 El perro me ha mordido en mis sueños.
47 “A mi hijo de chiquito el brujo le engañó, y casi se muere de flaco y lo han sanado adentro en el monte, don Mateo él único que lo ha salvado”. Walter. Shinungari, 2021.
48 Martel Paredes, “Cambios semánticos en el léxico relacionado a la cosmovisión ashaninka,” 68.

La Consultante Mariana P. de la comunidad campesina de Paccupampa, Ayacucho, acudió a solicitar los servicios de la “shinpokan-tantantiso” “sheripiaro” en Otari⁴⁹ porque el mal que adolece “es propio de mujeres” y no había conseguido un diagnóstico en el hospital. Al final de su tratamiento, conversé con la señora Mariana y ella comentó que había acudido al hospital en Huamanga y Lima, pero los médicos no encontraban la razón de sus dolencias: dolor intenso de la cabeza, adormecimiento, falta de sueño y dolor intermitente en sus ovarios. Después de acudir a curanderos andinos en Ayacucho, le recomendaron que viaje a la selva porque “los kampakas saben mucho y tienen secretos, ellos son mejores”:

kampachakunamam riykuy, nispam niwarqanku. Paykunaqa allintam imatapas yachanku, yunka qurankunawanmi, chaymanta waspiykachiptinkum sanuyarachisunki. Patintim nanaywan, iquyarqani hinaspa qusayta niykurqani: hakuchikyá ichapas paykunawan allinyaymanpas. Chaymi hamurqaniku, mana riqsispa tapukuspallam. Kimsa kutiñam hamuni, manam simintaqa yachanichu rimayta, siñurallam makiymanta mullkaykuwaspa yachañam ima kasqanta. Qusallamni runasimitaqa riman.⁵⁰

Cuando preguntamos cómo es que realizan las consultas y curaciones con personas que no hablan la lengua asháninka, nos comentan que:

Yora pokatsiri anta sierraki noñanatiro quechua añanayetirori, aintitya añanatiro osheki ora cashitellano. te nosampineteri noyotaquero nainti paitani ovakeriri ikatsitantari ari namenavakeri. nojime ipoñari yochegua irinti iyotiro iñanatiro quechua, wiracocha aisati ashaninka naro noyoti apiteni, ari aparopeni ora quechua.⁵¹

En esta parte de la región el quechua, castellano y asháninka confluyen en los procesos comunicacionales, permitiendo a la sheripiaro realizar su práctica de manera empática y crear vínculos sin que la lengua represente un obstáculo.

La hija del curandero Lucio Vargas, reconocido curandero en la comunidad nativa de Otari (La Convención, Cusco) es guiada en su proceso de aprendizaje. El sheripiaro la lleva al monte y enseña las cualidades “secreto” de las plantas medicinales para la administración y tratamiento en cada una

49 *Sheripiaro*: curandera; *sheripiaro*: curandero.

50 Con los kampakas te puedes hacer curar, ellos son sabios, con sus plantas medicinales te van a vaporar y te vas a sanar. He sufrido de muchos dolores, entonces le dije a mi esposo ‘vamos, tal vez ellos puedan sanarme’ y preguntando hemos llegado. Es la tercera vez que llego, no sé hablar su lengua, pero ella no necesita saber mi lengua con solo tocarme las manos sabe qué me pasa. Su esposo sí sabe hablar quechua.

51 “Cuando vienen de la sierra les hablamos en quechua los que sabemos, pero más hablamos en castellano. A veces no se habla porque ya sabemos de qué cosa está enferma y les atendemos. Mi esposo es de Lochehua él sabe hablar en quechua, castellano y asháninka. Yo solo sé dos, algunas cosas en quechua también, pero poco”. Entrevista a la Sheripiaro. Otari, 2021.

de las enfermedades. Su proceso de aprendizaje se inició a temprana edad (7 años) y su rito de paso fue asistir a su madre cuando estaba en las labores de parto de su hermano menor: "*Ora noshinto amitakotana, iro oyotake ari meka yora iri. oyoti ayati inchashi anta inchatomashiki ora ovavisakotantatsiri*"⁵². La selección de aprendiz va a depender del *sheripiari*, quien observa las condiciones del niño o la niña, y puede ser manifestada desde el espacio onírico o de alguna señal especial cuya interpretación recae en el especialista. Las ancianas -*Ina*- son quienes fortalecen el proceso de enseñanza: "*Antyashiparo ovamete intakantarori ora ovavisakotantyari, irointi oyoti ovajiropo aparopeni inchashi. noyojeiti namenavaka eiro itimanta norijani nirerorika inchashi ora antyashiparo oyotiri*."⁵³

En general, las mujeres no salen al monte a buscar recursos cuando se encuentran en su periodo menstrual, por ello el aprendizaje comienza desde que son niñas, mientras no han iniciado su ciclo menstrual, así pueden acompañar a sus padres durante temporadas extensas recolectando plantas medicinales: "*Tsinanepe eiro ojati intsatoshiki airika oñavetempa ojenkane ari ityantakearo katitori, okantani osaiki pankotsiki, antavete pankotsiki, ora ampeji, ampatsaveti, otsiparairo, ovetsikaveti ñoko*"⁵⁴. En la menstrea las mujeres restringen su dieta evitando el ají o algunas carnes. Se quedan en las malocas familiares realizando labores de tejido, selección de algodón y de plantas medicinales. También sucede en periodo puerperal, los hombres asumen las actividades de caza, recolección y siembra: "*Airika otimajanite, antajeitiro maroni, nojajeiti inchatoshiki amenero, nopero ivenkipe. Eiro ojati nijaki, eiro okatitsi aisati, irointi apatote inchashi oshipokempa otekatsitanyari*"⁵⁵. El cuidado parental es asumido por ambos padres, dependiendo de cuál es la vocación del niño o niña. No obstante, si la niña a temprana edad muestra inclinaciones para ser curandera el *sheripiari* se encarga de guiar el proceso apartándola a la maloca del padre para su formación.

52 Mi hija nos ayuda, ella está aprendiendo, pero más de su papá. Sabe sacar las plantas del monte para poder curar. Entrevista a Diana seripiari en Otari, 2021.

53 Las ancianas nos enseñan las tradiciones para curar, ellas saben para qué sirve cada planta. Nosotros nos cuidamos para no tener hijos tomando unas plantas que solo las señoras ancianas conocen.

54 Las *tsinanis* no salen cuando están menstruando al monte porque por el olor algún animal les puede entrar, ellas se quedan en la casa, haciendo labores, con algodón, hilando, separando, pueden estar preparando masato.

55 "Cuando ellas están en labor de parto, nosotros hacemos todo, vamos al monte, les atendemos, les damos sus remedios. No pueden salir al río, no se pueden bañar afuera, tenemos que juntar plantas, hacer vapor para que estén sanas". Entrevista a Lucio. Otari, 2021.

Conclusiones

Como una reflexión final, proponemos que la brujería y hechicería “daño” para la población asháninka se configura a partir de las acciones negativas que se presentan como aspectos colaterales al desequilibrio en la cosmovisión. Dichas manifestaciones implican soluciones de carácter ritual y simbólico. Es así que el diagnóstico de las enfermedades de los seres animados-humanos y no humanos va a depender del desarrollo narrativo de los hechos que forman parte de la vida cotidiana representada en seres numínicos exógenos o endógenos. Se han creado términos para referirse a esta práctica, sin embargo, es flexible, amplia e integra acciones negativas de confrontación entre las personas. Los brujos y brujas pueden ser adultos o niños, así como animales dependiendo de la entidad que ingrese al cuerpo. Estas entidades, causan desequilibrio, generan daños físicos en los pobladores. Con la presencia de movimientos religiosos protestantes y cristianos la brujería está relacionada más bien a la praxis de la curandería como artes hechiceras y demoniacas.

La brujería, es entendida como un conjunto de procedimientos específicos que se manifiesta en seres humanos como acciones concretas. El brujo/a adulto aprende a desarrollar el poder de causar daño, puede elegir instruirse en las técnicas y procedimientos, esta decisión puede manifestarse en el espacio onírico. El proceso iniciático con otro brujo/a o una entidad numínica encaminará a realizar el daño con eficacia lo cual también se transforma en un capital simbólico en la región. Si bien, al ser identificado el brujo/a la comunidad buscarán expulsarlo -eliminarlo si se trata de un animal- no obstante, este personaje fuera de su comunidad de origen adquiere un poder social, la expulsión garantiza de alguna manera su eficacia. En la lengua ashánika no existe una palabra que defina específicamente al brujo/a sino más bien describe un personaje con capacidad de generar acciones negativas contra la comunidad y sus habitantes. La traducción de la palabra brujo/a “matsi” está vinculada a la práctica social de las comunidades ashánikas como códigos regulativos especialmente por la gran presencia de colonos en su territorio.

En cuanto a la relación que se establece entre las curanderas y la población reviste características especiales en su contenido y desarrollo de la medicina tradicional en la región andino-amazónica. Tanto hombres como mujeres ejercen este oficio, aunque en el caso de los varones existe mayor apertura y las mujeres deben lidiar entre las actividades domésticas, cuidado de los hijos y el oficio curanderil. La identidad de género, es un aspecto valio-

so porque en ellas han construido categorías de acuerdo a su especialidad, problematizan dinámicas de poder con sus pares masculinos y se apropian de sus oficios como complementariedad. Las estructuras regionales de poder las ha marginalizado y ellas han respondido creando un sistema propio aprovechando la coyuntura económica cocalera y cacaoatera. La circulación de los objetos rituales en la red de las curanderas genera ingresos económicos porque ellas son las especialistas y conocedoras de los insumos que circulan y redistribuyen entre ellas. Finalmente, debemos mencionar que la lengua es una herramienta comunicacional importante que les permite tener una conexión directa entre el consultante y los especialistas, es frecuente el uso del asháninka-quechua-castellano debido a la presencia de colonos en su territorio. El campo semántico heteroglósico de la brujería posee características contextuales: son códigos adquiridos como resultado de las lenguas de contacto, la brujería también está asociada a fenómenos sociales en los que se evoca esta interpretación a acciones violentas sobre la comunidad asháninka y con mayor frecuencia la presencia de los movimientos religiosos cristiano-protestantes quienes han influido en una gama representativa de pensamiento y discurso del significado de brujo/a "Matsi".

Bibliografía

- BDPI. Base de Datos de Pueblos Indígenas, del Misterio de Cultura del Perú. La lengua ashaninka ISO (CNI, PRQ) Consultado el 15 de noviembre del 2023. (<https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/ashaninka>).
- Cobo, Bernabé. Historia del Nuevo Mundo. En: Obras del P. Bernabé Cobo (Francisco Mateos, ed.), 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, LXXXI - LXXXII: 1-275; Madrid: Atlas. 1964 [1653]
- García Pereyra, Rutilio, y Efraín Rangel Guzmán. 2015. «CURANDERISMO Y MAGIA: Un análisis semiótico Del Proceso De sanación». *Cultura Científica Y Tecnológica*, n.º 39 (abril). <https://revistas.uacj.mx/ojs/index.php/culcyt/article/view/287>.
- Gazzolo, Luis Alberto, and Universidad Nacional Mayor De San Marcos Facultad De Derecho. *Manual de derecho rural*, 1966. http://books.google.ie/books?id=vM6HmgEACAAJ&dq=Gazzolo,+Luis.++%E2%80%9CEI+R%C3%A9gimen+legal+de+tierras+de+monta%C3%B1a%E2%80%9D.+Derecho+PU+CP,+16,+86.&hl=&cd=2&source=gbs_api.

- Espinosa, Oscar. "Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea] 45 (1). Consultado el 28 de octubre de 2023, en: DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.7891>. 2016
- Evans-Pritchard, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama, 1972. ISBN 978-84-339-0607-6.
- La Serna, Juan Carlos. "Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista". *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 40 (1), 81-121. 2011."
- Martel Paredes, Víctor. A. Cambios semánticos en el léxico relacionado a la cosmovisión ashaninka del Bajo Perené generados por el adoctrinamiento de la iglesia adventista. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.
- Relucé, Gonzalo Espino, and Mauro Mamani Macedo. "La literatura indígena amazónica. Aproximaciones a una cartografía." *Letras* 93, no. 138. 54-74. Consultado el 12 de diciembre del 2022) <https://doi.org/10.30920/letras.93.138.5>. 2022.
- Romani, Maggie. "Morfología del nombre en Asháninka. Documento de trabajo presentado en el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana." Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- Ruiz-Eldredge, Oscar Augusto Solari. "Los términos para el color negro y su desarrollo semántico en las lenguas asháninka y ashéninka." *Lengua Y Sociedad* 18, no. 2 (December 20, 2019): 35-57. <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v18i2.22328>.
- Umaña Chiricente, Beatriz.. «Narrativa De Los Seres Espirituales: Cosmovisión Y Cultura asháninka». *Amazonía Peruana*, n.º 34 (julio):149-64. 2021 <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi34.270>.
- Villasante, Mariella. *La violencia senderista entre los Ashaninka de la selva central*. Documento de trabajo de IDEHPUCP. Seminario del 30 de abril de 2014. Consultado el 10 de octubre de 2023. <https://lum.cultura.pe/cdi/sites/default/files/documento/pdf/La%20violencia%20senderista%20entre%20los%20Ashaninka%20de%20la%20selva%20central.%20Documento%20de%20trabajo%20%281%29.pdf>
- Vigil, Nila del Carmen. "El racismo discursivo de las élites, la colonización mental a los jóvenes asháninkas y la lucha contradiscursiva. Una investigación

desde el Análisis Crítico del Discurso". Tesis de Maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2016.

Weiss, Gerald. *Campa cosmology. The world of a forest tribe in South America*. 1975.

De turismo y brujería: el mercado de Sonora

Tourism and Witchcraft: The Sonoran Market

Jesús Enciso González

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México

jesus_enciso@uaeh.edu.mx

ORCID: 0000-0003-1784-0973

Resumen

En el imaginario popular, en el Mercado de Sonora se encuentra uno de los centros principales de la brujería en la Ciudad de México. Aunque ciertamente en este lugar se ofrece una gran cantidad de mercancías dirigidas a resolver problemas de salud, sentimentales e incluso económicos, también lo es que este espacio se ha convertido en un lugar pluricultural, un foco de atracción para muchas personas que buscan saciar su curiosidad sobre los “saberes ocultos”, y se concibe actualmente por muchas personas como un mercado turístico. El escrito propuesto aborda dos fenómenos que se presentan en la capital, y quizá en muy diversas ciudades del país: por un lado, la “turistificación de la vida urbana”, con su cadena de mercantilización de bienes culturales y no culturales; y por otro lado, la reproducción de saberes, mitos y tradiciones ligados a lo esotérico: un modernizado pensamiento mágico. Ambos fenómenos, conforman y alimentan un sistema de creencias que coadyuvan a ciertos grupos sociales a afrontar la violencia, la desigualdad y la incertidumbre que ya son comunes a toda gran urbe latinoamericana contemporánea.

Palabras clave: brujería, mercado, Sonora, Turismo, pensamiento mágico, modernidad.

Abstract

In the popular imagination, the Mercado de Sonora is one of the main centers of witchcraft in Mexico City. Although it is true that this place offers a large number of goods aimed at solving health, sentimental and even economic problems, it is also true that this space has become a multicultural place, a focus of attraction for many people who seek to satisfy their curiosity about "hidden knowledge", and is currently conceived by many people as a tourist market. The proposed paper addresses two phenomena that occur in the capital, and perhaps in very different cities of the country: on the one hand, the "touristification of urban life", with its chain of commodification of cultural and non-cultural goods; and on the other hand, the reproduction of knowledge, myths and traditions linked to the esoteric: a modernized magical thinking. Both phenomena shape and feed a system of beliefs that help certain social groups to confront the violence, inequality and uncertainty that are already common to all large contemporary Latin American cities.

Keywords: witchcraft, market, Sonora, Tourism, magical thinking, modernity.

Introducción: brujería y pensamiento mágico en la modernidad

Estamos ciertos en que no podemos hacer equivalentes siempre brujería y magia. Aunque están interrelacionadas, una y otra pueden hacer referencia a cosas distintas. Curiosamente la segunda puede incluir a la primera; es decir, con el término magia se puede entender un amplio espectro de creencias y prácticas rituales que incluyen el fetichismo, el animismo, el chamanismo, el maná o la brujería. Y es que el pensamiento mágico conlleva a pretender controlar aspectos naturales y sobrenaturales; implica, por tanto, "la creencia en el potencial que tienen los seres y los objetos de transformarse y, muchas veces, la presencia de una conciencia participativa y/o relacional que vincula los seres humanos con otros elementos material simbólicos de su entorno."¹ Así, también es posible entender a la magia como un aspecto universal de la experiencia humana, una práctica que está presente de manera subrepticia en la historia del hombre. En este sentido, en la actualidad, la magia incluso puede ser comprendida según su finalidad y por tanto, quizás haciendo una metáfora, clasificarla según su tonalidad: hay magia blanca, negra, roja,

1 Anne Johnson, "Introducción. Magia y modernidad", *Dimensión Antropológica*, 7-16, (2013), 8.

verde entre otras. Tal vez, las más conocidas sean las dos primeras, pues hacen alusión a la polaridad del sentido de la vida: lo bueno y lo malo, el bien y la maldad. Así, en el pensamiento occidental contemporáneo, monoteísta y racionalista, marcado por su antropología evolucionista del siglo XIX, lo mágico pareciera ser lo contrario a ciencia y religión.

La brujería, en esta acepción europea ya decimonónica, se le ha afiliado a la práctica de la magia negra, al mal, a las intenciones de perjudicar y provocar (en calidad de venganza o perversidad) enfermedades, perjuicios económicos, calamidades o la misma muerte, en el caso más extremo. La terrorífica historia de la quema de brujas en el occidente medieval, por ejemplo, tiene como base legal la acusación de la práctica de la magia negra, que implicaba la posesión de saberes ocultos (y otros no tan ocultos aunque de monopolio eclesiástico), de rituales prohibidos, pero también, en el caso de las mujeres, de la imputación de convocar sexualmente al demonio y actuar con él en consecuencia. Es decir, en la práctica de magia negra hay elementos de orden cognoscitivo y de orden sexual: dos aspectos que la iglesia se cuidaba de controlar muy bien para efectos de dominar mentes y cuerpos de los feligreses². De esta manera, la brujería se asoció con la maldad y la magia negra.

Sin embargo, en México tendencialmente se practica la brujería con un sentido de magia inofensiva (para desatar lluvias, aliviar enfermedades, cuestiones amorosas o alejar peligros), sin necesariamente llegar a lo satánico³. Y este es quizá lo paradójico con lo que nos encontramos en la cultura mexicana, una cultura colonizada por el occidente europeo y que por años tuvo rituales de resistencia al poder, primero a la conquista y hoy en día a la modernidad y a la globalización. En México, por ejemplo en el Mercado de Sonora, llaman brujos a aquellos que, a través de rituales y pociones, tratan de ayudar en la recuperación de la salud, a restablecer la economía familiar o quitarse de encima maldiciones y hechizos. Si es o no un error de terminología, para nosotros es lo de menos, la brujería la hacen los pueblos, con su muy particular concepción de su entorno, de su vida social, económica, sentimental o biológica. Es una especie de patrimonio construido con la cultura que al paso de siglos han edificado los pueblos⁴. De tal modo, en el Mercado

2 Virginia Gutiérrez de Pineda, "Función de la magia en situaciones de conflicto" *Universitas Humanitas*, vol. 18 No. 30, (enero-junio 1989).

3 Abraham Yebra, "Análisis de la magia en la historia de México" *Estudios Filosóficos Tomás de Aquino*, (2022), 5-13.

4 Alfredo López Austin, Alfredo. «Magia y adivinación en la tradición mesoamericana.» *Arqueología mexicana* No. 69 septiembre-octubre, (2004), 20-29.

de Sonora, en Catemaco o en todas las ciudades del país, se entiende por brujería las limpias o los amarres amorosos, por poner dos ejemplos comunes.

Una tendencia actual, muy ligada a una especie de “teología de la superación”, contraparte neoliberal de la teología de la liberación, característica de los años sesenta y setenta en Latinoamérica, es vincular cada vez más la brujería al proceso económico de producción, distribución, cambio y consumo (la llamada sanación de negocios). Por ejemplo, se acude al brujo para equilibrar las finanzas o buscar ventajas en la competencia económica⁵. Y es que, finalmente, el proceso de la economía garantiza la vida material de las personas: asegurar su óptimo funcionamiento, aún con medios sobrenaturales, es una de las aspiraciones del habitante de toda sociedad capitalista, más aún del habitante de una sociedad donde el Estado de bienestar ha decaído y las fuerzas del mercado se convierten en hegemónicas. El que un sinnúmero de personas acuda diariamente al mercado de los brujos y los animales, el Mercado de Sonora en la Ciudad de México, pareciera decir: “si el mercado me sojuzga, que el mercado también me salve”. Pero lo cierto es que, así como gran cantidad de personas llegan buscando una cura, una solución a su problema, también muchos llegan a observar, a curiosear, a alimentar la imaginación, a “turistear”. Visto así, con los ojos del *homo economicus*, este mercado de la brujería es un espacio de transacción mercantil como cualquier otro, un lugar donde la moneda de cambio es la ganancia y donde pueden incluso correr sumas millonarias por hacer o recibir servicios de brujería⁶.

Desde un punto de vista económico, turismo y mercado son lo mismo: ambos son mecanismos para movilizar personas, mercancías y saberes. Y ambos también han acompañado al ser humano durante buena parte de su historia, aunque quizás en los últimos dos siglos se haya acelerado su presencia y su importancia⁷, trascendencia advertida y revalorada recientemente por el pensamiento socio-antropológico⁸. La precaria situación de muchos habitantes de las grandes ciudades, con el desempleo, el subempleo, la inseguridad o la pobreza en sus diversos grados, ha hecho que las personas busquen soluciones en lo sobrenatural⁹. De este modo, aún y con el gran desarrollo del pensamiento racional del capitalismo, las crisis sociales en

5 Isabelle Stengers y Philippe Pignarre, *Brujería capitalista* (Madrid, España: Hekht), 2018.

6 Mariano Rubio, “Acumuló 7 denuncias estafa millonaria de ‘Hermanos de la fe’,” *Su local en Las Américas está vacío y sin muebles*, (12 de abril, 2020), 1-2.

7 Víctor Delgadillo, “La dimensión económica y cultural de los mercados de abasto” *Andamios*, Volumen 17, número 44, septiembre-diciembre, (2020), 351-355.

8 Emilio Duhau y Angela Giglia, *Metrópoli, espacio público y consumo*. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

9 Daniel Miller, *Ir de compras: una teoría*. (México D.F.: Siglo XXI editores).

las que se ha inmerso la humanidad en estos dos siglos han generado un incremento constante del pensamiento mágico y de su mercantilización a niveles masivos y por muy diversos medios, tanto físicos como electrónicos.¹⁰ En esta investigación nos interesa analizar uno de estos medios físicos, un espacio con una geografía precisa en una metrópoli específica; se trata de un mercado popular, un lugar de importante circulación muy cerca del centro histórico de la ciudad de México.

Con la aparición del mercado de Sonora en la capital del país, el mexicano dejó atrás el mito de que los brujos son los depositarios de la sabiduría oculta del medio rural¹¹. En la ciudad hay lugares con una fuerte indexicalidad¹², un fuerte sentido emosignificativo¹³. Comúnmente son nodos, lugares de encuentro, ya que la confluencia genera placer o displacer¹⁴, espacios donde se cruzan historias, dramas, conflictos, miedos, alegrías, decepciones, añoranzas y esperanzas¹⁵. Hablamos de plazas públicas, cines, parques, museos, cementerios o mercados... zonas que, por otra parte, son sitios privilegiados de la actividad turística. El atractivo turístico es precisamente, además de las posibles cualidades paisajísticas, la indexicalidad que provocan.

Aunque hay muchas interrogantes en nuestro trabajo, partimos de la siguiente pregunta de investigación: ¿cuál es la principal razón emosignificativa de la visita al mercado de Sonora? La hipótesis es que hay tres tipos de actores: los brujos, que brindan el servicio o hacen la venta del producto mágico, los consumidores de las mercancías o usuarios de servicios que ahí se expendan; y, en tercer lugar, los curiosos que, cual turistas, quieren adentrarse, dígame explicarse y hasta compartir, en el conocimiento de un sistema de creencias y una forma de vida. Para los tres, se trata de compartir un "lugar mágico" donde se encuentran respuestas a conflictos personales centrados

10 Luis Bahamondes, Florencia Diestre de la Barra, Nelson Marín, Wladimir Riquelme, "Espiritualidad y territorio: la emergencia de nuevos mercados religiosos en Pisco Elqui (IV Región, Chile)", *Revista de Estudios Sociales* No. 61, Julio-Septiembre 69-84, W. (2017). Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/148141/Espiritualidad-y-territorio.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

11 Murray, M. *El culto de la brujería en la Europa occidental*. (Madrid, España: ePublibre, 1921).

12 Llamamos indexicalidad a la capacidad de evocar emociones recordando hechos trascendentes de la vida personal. Es un concepto muy usado por Abilio Vergara en su texto "Etnografía de los lugares: una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad" ENAH, INAH, Navarra, 2013,

13 Abilio Vergara, *Etnografía de lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. (Ciudad de México: INAH- ENAH- Navarra 2013). Disponible en https://www.academia.edu/36813859/Redalyc_Abilio_Vergara_Etnograf%C3%ADa_de_los_lugares_Una_gu%C3%ADa_antropol%C3%B3gica_para_estudiar_su_concreta_complejidad_M%C3%A9xico_ENAH-INAH-Navarra_2013_199_pp.-ISBN-978-607-484-388.

14 Holahan, D. *Psicología ambiental*. (México D.F.: Limusa, 2012).

15 Carlos Pérez, "Ligo, amarro, encadenó. Ensayo sobre el mercado esotérico del amor." *Semiosis Infinita* 1-12, (2012). Disponible en <https://semiosisinfinita588655665.files.wordpress.com/2019/11/doble-version-consolidada.pdf>.

en la salud física o emocional. Así, su interrelación inicia con socializar un espacio y sigue con establecer una transacción económica u otra casi de índole publicitaria (es el caso de los turistas y reporteros que se acercan a los negocios de servicios de brujería y de manera voluntaria o involuntaria les hacen promoción) .

En la primera parte de este trabajo exponemos la lógica que, desde las teorías de la antropología urbana, une las categorías de turismo, brujería y mercado. Posteriormente, nos adentramos al conocimiento del mercado de Sonora, particularmente en su sección de brujería y esoterismo, su historia pasada y presente. Con una metodología cualitativa de relatos y etnografía de lugares, rescatamos las razones de sus visitantes así como algunos que se manifiestan o que se prescriben. Las conclusiones darán respuesta a las preguntas de investigación y confirmarán o replantearán la hipótesis de trabajo.

Turismo y brujería: fenómenos de iniciación

En términos antropológicos, brujería y turismo tienen puntos de confluencia. En la historia de cada uno se halla el fenómeno del viaje de iniciación. Para el turismo, desde el siglo XVIII, una forma de ingresar al joven aristócrata británico al mundo adulto era costearle un viaje que duraba varios meses: el *grand tour*¹⁶. En este viaje, el adolescente se enfrentaba a situaciones adversas que lo harían madurar, adquirir ciertos conocimientos de vida, descubrir otra realidad, convertirse en otra persona. Por su parte, la brujería es también un desplazamiento a los adentros, a obtener un saber que pocos poseen, un viaje iniciático sin necesariamente cambiar de ciudad o país. Carlos Castaneda¹⁷ en toda su obra nos describe este viaje de convertirse en brujo, de ingresar a “una realidad aparte”, de apropiarse de un “conocimiento silencioso”¹⁸.

Interesa en este apartado explicar de qué manera la brujería se ha estudiado y cómo se le ha relacionado con los viajes iniciáticos físicos o mentales. Quizás lo primero a señalar es que en los estudios académicos se ha relacionado la brujería con el ejercicio de la magia¹⁹. Así, en este trabajo

16 Eugenia Popeanga, Eugenia. “El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos.” *Revista de Filología Románica, Universidad Complutense de Madrid*, (1991), 27-37. Disponible en file:///C:/Users/usuario/Downloads/El_viaje_iniciatico_Las_peregrinaciones_itinerario.pdf

17 Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan*. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

18 Marín, Carlos, *Para leer a Carlos Castaneda* (México D.F.: Colofón, 1996).

19 Zúñiga, Iván. «La magia, hechicería y brujería como parte del proceso salud/enfermedad en el México de nuestros días.» *Salud en Chiapas* (2018), 102-105.

comprenderemos a la brujería como el cultivo de la magia en todas sus tonalidades. Sin embargo, no toda la magia es igual ni por tanto todos los y las brujas son iguales.

En el centro de la ciudad de México, la magia que se practica se identifica, metafóricamente, por sus diversos colores. Está la magia blanca, la cual tiene un sentido benéfico, curativo, limpiador; es la magia que pretende rescatar armonías sociales e individuales. Un tipo de magia complementaria es la magia verde, (dedicada más bien a impulsar a que crezcan las plantas, los jardines, a restablecer el orden en los nichos ecológicos humanos) o la magia rosa, enfilada a fortalecer empatías entre seres humanos. Pero también se encuentra la magia roja, dedicada tanto a hacer amarres amorosos como a desatar pasiones que involucran sangre (de ahí que se le llame también hematomanía) llegando en casos extremos al canibalismo. La magia roja es, dicen muchos, la faz más conocida de la magia negra. Y, finalmente, se encuentra la magia negra, la hechicería, la cual está relacionada con los perjuicios que una persona quiere generarle a otra. Dado que la magia blanca y negra son contrarias, también se pretende que existe una magia gris, neutra, ambivalente, propia de quienes están aprendiendo y no desean causar daño pero si tener cierto control sobre la gente a su alrededor²⁰. Otra clasificación de la magia que se realiza en esta zona urbana es la llamada magia simpática. En este tipo de magia, muy común en el pasillo más importante del MS, se hacen rituales y se venden hierbas o amuletos que facilitan la transformación de la voluntad de un sujeto para acceder a las peticiones de otro. Ahí radica la simpatía, en la inducción del comportamiento sin necesariamente tener contacto físico; radica en la fuerte influencia sobre una persona o una situación que es literalmente una materialización de la voluntad que quien ejerce el embrujo: dicho académicamente, puede ser una brujería imitativa o de contagio²¹.

De este modo, paseando por los pasillos del mercado, es posible observar, de qué manera, con la dirección el brujo, lo semejante produce lo semejante, o el cómo se provocan efectos deseados. Un ritual muy común, según lo explica un brujo²², es aquel en el cual se intenta atraer a una persona

20 Editorial. «¿Qué significado tienen los colores en la magia y brujería?» *La Opinión*, 19 de Febrero: 1-2, (2020), Disponible en <https://laopinion.com/2020/02/19/que-significado-tienen-los-colores-en-la-magia-y-brujeria/>.

21 Antón Alvar Nuño, "Magia simpática y mentalidad mágico-religiosa entre Antigüedad." *Dialogues d'histoire ancienne* 40/1 (2014), 147-162, Disponible en https://www.academia.edu/14106415/Magia_simp%C3%A1tica_y_mentalidad_m%C3%A1gico_religiosa_entre_Antig%C3%BCedad_y_mundo_moderno_Una_estructura_mental_de_muy_larga_duraci%C3%B3n.

22 Arturo, entrevista de Jesús Enciso González. *Amarres de amor* (7 de mayo 2022).

en especial: el procedimiento consiste en redactar los nombres de las dos personas en papeles y luego atarlos con un cordón rojo como un símbolo de unión amorosa. Se trata de anclar en la mente de la persona usuaria el servicio la eficacia simbólica²³ de este “tratamiento” a fin de que se produzca un acercamiento natural, un vínculo fundamentado en la semejanza. La magia emerge de nuestra creencia y convencimiento que el efecto se producirá, en tanto los brebajes, hechizos, hierbas, amuletos o lo que se use, serán los facilitadores para que la magia surta efecto.

En la magia de contagio que se practica en este lugar se utilizan partes del cuerpo de ambas personas para promover que sigan juntas o que se mantengan unidas. En el ritual, se amarran mechones cabello, o se usan los cabellos a modo cinta de atar, se reúnen en frascos uñas de ambos, se escribe en la prenda de vestir los nombres de ambos: la idea es promover el “contagio”. Visto racionalmente, la idea es manipular ciertas cargas energéticas que las personas han dejado en los objetos con los que tienen contacto; esta influencia se ejerce sin importar la distancia²⁴. Quizá el principio de la simpatía y el contagio en la magia sean los elementos centrales y los más utilizados en el Mercado de Sonora: son los más escudriñados por los usuarios y por los observadores o turistas.

Sin embargo, las anteriores explicaciones racionales poco importan a quienes buscan a los brujos de este mercado. Quienes visitan el mercado, quieren alivio a sus males materiales, dolencias físicas o sentimentales, no explicaciones racionales. Hemos sostenido que el Mercado de Sonora es visitado debido a que es un lugar que tiene tres características básicas. En primer lugar, es un espacio emosignificativo: interpela a las emociones y convoca a lo mágico como nudo de impresiones, de sensaciones e impactos psicológicos. Esto no es nuevo. En la literatura socioantropológica clásica (de Frazer a Boas, de Malinowski a Harris, de Durkheim a Bourdieu) se ha explicado la magia como un asunto de orden emocional, un mover fuerzas sociales que parecen no tener conexión con problemas cotidianos y que, sin embargo, se nutre de ellos y les imprime su sello. Por ejemplo, dice Malinowski en *Ciencia, Magia y Religión*²⁵ que el brujo es capaz de movilizar impulsos comunitarios de tal modo que empuje a crear situaciones. Bourdieu será de la misma opinión

23 En la perspectiva de Levi Strauss se trata de la eficacia de las estructuras del mito, del rito y del inconsciente (González Requena 2009).

24 Arturo, entrevista de Jesús Enciso González. *Amarres de amor* (7 de mayo, 2022).

25 Branislav Malinowski. *Ciencia, Magia y Religión*. (Barcelona: Planeta, 2017).

y llevará la magia a un asunto no de orden místico sino fundamentalmente cotidiano, de lógica social particularmente mercadológica²⁶

En segundo lugar, se trata de un lugar misterioso, impredecible aunque popular. Podemos deambular por los pasillos y observar la gran cantidad de amuletos, hierbas e imágenes que aluden a lo sobrenatural. Parece paradójico hablar de impredecibilidad, cuando de antemano sabemos que la mercancía es la brujería, pero la incertidumbre viene de no saber si saldremos sanos y salvos, si no nos vamos a contagiar al transitar entre tantas “energías” extrañas. Si, en fin, no estamos abriendo una puerta a un mundo que desconocemos; una puerta que después será difícil cerrar. Finalmente, en tercer lugar, se trata de un sitio turístico *sui generis* donde el oferente tratará de seducirnos con la promesa de arreglar ese problema existencial que venimos cargando por años (o al menos así lo entienden muchos visitantes). En esencia, es una visita que puede cambiar nuestra vida para siempre; atendiendo al decir de una antropóloga mexicana, es una experiencia que nos hace personas cautivadas y cautivas, pues si caemos en ella nos encierra pero nos mantiene en cierto éxtasis²⁷.

Durante un tiempo se creyó que la brujería era una característica del mundo rural, de los pueblos que existen por cientos en las pequeñas provincias. En este sentido, la brujería se asoció con el mundo tradicional, el premoderno, el que no está influenciado por lo metropolitano. No obstante, el Mercado de Sonora parece argumentar lo contrario: actualmente la brujería y el pensamiento mágico son también propios de las grandes urbes. Con toda razón decía Henry Lefebvre y otros autores que en las ciudades se daban pervivencias de mundos anteriores o pre-urbanos²⁸. Aunque en la Ciudad de México la brujería parece hacer referencia a indigenismo y zonas rurales, desde hace mucho tiempo, particularmente los cincuenta del siglo pasado, el mercado que aquí estudiamos se considera la “catedral” de la brujería, como en Veracruz puede serlo el pueblo de Catemaco. Además de ser un espacio liminal, el Mercado de Sonora es un lugar multicultural donde se dan cita una pluralidad de clases sociales, de creencias y de religiones. Y es que, sin importar que se trate de una urbe moderna, cada uno de sus habitantes vive con la incertidumbre para conservar su empleo, su casa rentada, su

26 Jiménez, Isabel (Coordinadora). *Bourdieu, capital simbólico y magia social*. (Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 2013)

27 Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres. Madre-esposas, monjas, putas, presas y locas* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores. 2015).

28 Juan Diego Demera. «Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak.» *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), (2021), 173-195 Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/89860/82541>.

seguridad personal al salir a las calles, el amor de su pareja o la aspiración de tenerla, entre otras tantas preocupaciones. Tales intranquilidades parecen connaturales a las ciudades saturadas y violentas como muchas que existen en América Latina y, más aún, diría Heidegger²⁹, la incertidumbre es connatural a la existencia moderna del hombre. Por eso, al menos en la Ciudad de México, vemos un sinnúmero de prácticas mágicas y esotéricas en el centro histórico: conviven en un mismo espacio central la catedral metropolitana, las danzas aztecas, las limpias indígenas, la lectura del tarot, los adoradores de la virgen de Guadalupe, de San Juditas o de la Santa Muerte, eventualmente los Hari Krisna, los budistas... y es que dicho espacio se ha convertido en un mercado informal, improvisado, un verdadero mosaico del siglo XXI³⁰. Y sin embargo, la brujería también cuenta en la ciudad con sus espacios, sus mercados formales y sus instituciones. Y es que los mercados físicos y populares, sin importar a qué tipo de mercancías circulen³¹, son también una forma de institucionalidad que cuentan con sus normas, reglas, autoridad y lógica propia. No es algo nuevo decirlo, en el capitalismo el mercado es una institución³² que regula aspectos de la sociedad. La pregunta que nos hacemos es: ¿puede regular también aspectos de las relaciones humanas como el amor, la envidia, la venganza o la aspiración de ascenso socioeconómico? Mercados como el de Sonora parecen tener esa función. Quizá tenía razón la socióloga Marroquí Eva Illouz y un conjunto de autores³³ al mencionar que el capitalismo que vivimos es un "capitalismo emocional", un sistema que ha hecho de la regulación del estado de ánimos de las personas un negocio basado en terapias psicológicas, literatura y congresos de autoayuda, una "teología de la superación", cursos de *couching* ontológico o incluso el ofrecimiento de magia y brujería.

29 Martín Heidegger. *Ser y tiempo*. (Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2022).

30 Alejandro Suárez Pareyón, "El Centro Histórico de la Ciudad de México al Inicio del Siglo XXI" Revista INVI vol. 19, núm. 51, agosto, 2004, pp. 75-95, Universidad de Chile, Santiago, Chile

31 Existen en la CDMX mercados especializados de informática, sexo, brujería, artesanías, arte entre otras rarezas.

32 Ricardo Uvalle. «Estado y mercado: instituciones fundamentales para la gestión pública en una sociedad democrática.» *Revista Venezolana de Gerencia* Año 7 No. 18, (2002), 309-324 Disponible en file:///C:/Users/EQUIPO%20DELL/Downloads/Estado_y_mercado_Instituciones_fundamentales_para_.pdf

33 María Tocino. *El capitalismo emocional. De Eva Illouz a los teóricos del biocapitalismo*. (Madrid: DYKINSON, 2023).

Turismo y brujería: *Scream Tourism* y turismo *Dark*

En una sociedad basada en el intercambio de mercancías, con un Estado que cada vez más es garante del movimiento mercantil, con legislaciones que defienden la propiedad y en donde hay una brecha entre lo legal y lo justo; con todo ello, decíamos, no es casual que la brujería ingrese a las transacciones económicas. A esto le aunamos, decía Debord³⁴, la característica posmoderna de ser una sociedad del espectáculo, promotor de una vida cotidiana no sólo "turistificada"³⁵ sino además hecha para que la capten los aparatos electrónicos y para alimentar el entretenimiento. Bajo este contexto, espacios como el Mercado de Sonora, con su ejército de brujos, se convierte en lugar turístico, donde lo que se vende es el miedo cuando no el terror, en pantalla del mundo subterráneo, en documental casero, en etnografía improvisada.

El miedo como preciada mercancía: a eso aspira el turismo de terror. Por eso, esta "industria sin humo" busca espacios siniestros, temibles, que provoquen experiencias límite de temor. Y eso ofrece el *scream tourist* o el *dark tourism*. Hay en muy diversos lugares del mundo sitios y rutas del misterio, el terror y la brujería. En Europa podemos citar las ciudades de Londres, Turín, Liguria, Lyon, varias ciudades españolas, de Islandia, de Países Bajos, De Bélgica y república Checa y Eslovaquia. Finalmente, fue en el continente europeo donde el mito de las brujas sale a relucir. Sin embargo, también lo ha sido en Estados Unidos, por ejemplo, Nueva Orleans, Massachussets, Salem y en América Latina. En estas rutas o itinerarios terríficos, el turista comúnmente va seguro de sólo ver sin correr riesgo alguno.

Y quizás eso también buscan quienes van al Mercado de Sonora, vivir gratuitamente el miedo que provocan esos lugares "mágicos". El turismo de terror se vive cuando se visitan las casas o palacios embrujados, cuando se va a la zona de avistamiento de bolas de fuego en Huichapan, cuando se entra a una sala de tortura de la inquisición, cuando se visita por la noche un cementerio, cuando se asiste a un lugar donde hubo una muerte o muchas muertes, cuando se camina por un lugar donde hay "presencias" ocultas. Queremos conocer la historia de lo sobrenatural para ir preparando nuestra mente a lo extraordinario, a lo no cotidiano, a lo fantástico en el sentido lite-

34 Guy Debord. *La sociedad del espectáculo*. (Santa Fé, Argentina: Kolectivo Editorial "Último Recurso" 2007) Disponible en GuyDebord/sociedad%20del%20especta%CC%81culo%20-%20Guy%20Debord.pdf.

35 Adrián Hernández. «Gentrificación y turistificación: origen común, efectos diferentes.» *Dimensiones Turísticas* Vol.5 No. 9, (2021), 128-137.

rario del término³⁶. Pero también están los que buscan el miedo en lugares menos arriesgados:

Por cada persona que busca el miedo en un sentido real o personal, hay millones que lo buscan indirectamente, en el teatro o en el cine. En auditorios oscuros se identifican con los protagonistas ficticios que están experimentándolo, y ellos mismos tienen una experiencia de miedo similar (el pulso más rápido, la palma de la mano alternativamente húmeda y seca, etc.), aunque no pagan el precio real. Que no tengan que pagar el precio es el factor clave³⁷.

Subrayamos la expresión “vivir gratuitamente el miedo” y en el texto citado se recalca que el factor esencial es que no se tiene que pagar el precio. Este es el sentido principal que vive el turista, el puro observador, el “voyeur”, en el Mercado de Sonora: la posibilidad de experimentar sin riesgo una emoción que, si fuera totalmente inesperada y real, nos generaría una alteración, un sentimiento desagradable. La comodidad de hacerlo en el cine, en la casa o bajo un guía, esa aureola de seguridad nos permite segregar las sustancias cerebrales del placer³⁸.

Los servicios más solicitados: algunos rituales y amarres amorosos y sexuales

En tanto espacio público, el mercado convoca al encuentro con los demás e incluso consigo mismo. La razón es simple, son lugares nodales, sitios donde lo más común es ofrecer, calibrar, comparar, rechazar o aceptar. El mercado es el mundo de la toma de decisiones, unas son espontáneas y otras, cuando los bienes son muy caros, son decisiones que se han pensado mucho. Frecuentemente, las decisiones que se toman en el mercado de la brujería son de las segundas: ha costado trabajo y valor decidirse, pues para una mayoría de la gente primero se acude a otras alternativas: tomar opinión al médico, al psicólogo, al consejero matrimonial, al amigo o amiga “del alma”. Esto fue así hace setenta años y lo es hoy en día, es decir, desde que se abrió el mercado la dinámica parece que no ha cambiado.

36 En la teoría literaria lo fantástico es la ruptura con la cotidianidad, una grieta con la “aburrida” vida que nos envuelve día tras día.

37 Hitchcock, 1999, pág. 109.

38 Tania Alba. «La atracción por lo siniestro: del «horror plácido» al «más allá del principio de placer»». *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 34 (2020) 8-31.

El mercado fue establecido en los años cincuenta, más precisamente fundado el 23 de septiembre 1957, como una extensión del mercado de la merced. Sin embargo, el hecho de que allí se hayan establecido los puestos de los brujos, quizá tenía que ver con que también se expendían en esa zona los objetos a utilizar en los rituales: yerbas, animales, artesanías. ¿O porqué se establecieron allí? Con toda seguridad ya desde la colonia existía esta tradición, en mercados como El Parián u otros parecidos, ya se colocaban allí de manera subrepticia los nigromantes.

En referencia al mercado de Sonora, algunos de los pasillos que son más visitados en este mercado son los de los llamados “brujos o chamanes”, ya que la mayoría de la gente acude aquí para que ellos les lean las cartas o les hagan limpias. También se venden animales que pueden entenderse como mascotas: tortugas, gatos, perros, gallos, gallinas, palomas, patos, chivos, e incluso aves exóticas como pavorreales y tucanes. También se comercia con plantas y hierbas medicinales: albahaca, hierba buena, romero, toronjil, manzanilla, abre camino, gordolobo, menta, epazote morado, hinojo, rompe saragüey. Son muy solicitadas aquellas que neutralizan las maldiciones: la hierba santa, peregün, antipola, hierba fina, pata de gallina, almendra, hierba de la niña, uña de gato, garambullo. Algunas de este tipo de hierbas son poco comunes, lo cual todas tienen algún beneficio, y muchos de los que hacen limpias dentro de este mercado las usan para quitar algún malestar de sus clientes. Entre los productos más demandados se encuentran los pollos, gallinas, palomas y gallos, chivos, borregos. Cabe llamar la atención, según informa un vendedor, que muy poca gente ocupa este tipo de animales para comer: en un porcentaje alto, se usan para cuestiones religiosas.

Existen brujos cultos y otros que son simplemente repetidores de fórmulas y frases hechas, montan escenarios para que la gente les crea. Entre los que son cultos, explican el uso de animales debido a que éstos ya tenían connotaciones de avivamiento de la sexualidad y la fertilidad desde épocas prehispánicas. Por ejemplo, el colibrí era símbolo de potencia sexual entre los mexicas:

El colibrí libando a la flor es una expresión metafórica para el acto sexual. La flor es la representación de la sexualidad femenina debido a que sus pétalos simbolizan la vulva, en tanto, el colibrí es símbolo de la sexualidad masculina y, específicamente, del pene, 4) el uso del ave como amuleto para el cortejo durante la época colonial y siglos posteriores puede deberse a su vínculo con el sol como potencia masculina. Así, el ave es el aspecto fecundante del sol. (López, 2015, pág. 79)

Cadáveres de colibríes son usados por los brujos del Mercado de Sonora, y de todas partes de México, a fin de hacer amarres y darle fuerza a la

magia blanca, negra y rosa. A tal grado ha llegado esta práctica actualmente que, en varios medios impresos y electrónicos ya se advierte que la brujería es una amenaza para esta especie en extinción³⁹. Pero, esto es hoy en día, el uso del colibrí para efectos mágicos, como ya se dijo, viene de tiempos muy remotos. Particularmente en la colonia:

Los indígenas eran quienes tenían el control de la producción y distribución de colibríes como objetos mágicos, pero todos los grupos coloniales conocían la práctica y la usaban: español, mestizo, mulato y negro. La utilización del ave seguía instrucciones precisas: se escogía el sexo del ave contrario a la persona que realizaba a consulta. Así, para una mujer se ocupaba un macho y para un hombre una hembra. En su preparación se utilizaba sal, pero se cuidaba de no estropear las plumas que eran lo más apreciado el animal. Después de disecharlo le colocaban en el pecho hierbas mágicas y lo envolvían con un hilo de seda de todos los colores. Terminaban el adorno con perlas, corales y otras piedras. Su uso más frecuente era hacerlo un amuleto envuelto en una tela o bolsa. Los nidos y los huevos del pájaro también se consideraban cargados con virtudes mágicas. (López, 2015, pág. 92)

Pero el colibrí no es el único animal que es utilizado para efectos de realizar hechizos de amor. También el alacrán ha sido utilizado para realizar limpias y amarres. Al igual que el colibrí, el uso del alacrán tiene antecedentes prehispánicos y coloniales:

Para los pueblos mesoamericanos los animales fueron un importante vehículo para que las fuerzas sagradas actuaran sobre la tierra; por ello fueron considerados representantes de los dioses y símbolos de diversos conceptos. Este trabajo está dedicado a exponer algunas ideas sobre el simbolismo de un animal del que existe poca información en las fuentes: el alacrán. No obstante, en esta ocasión sólo se analizan dos aspectos de la forma en que fue concebido. Por una parte su identificación como transgresor sexual, que lo vinculó a conceptos como la lascivia, el pecado y el adulterio. Por otra, su carga negativa, que lo relacionó con el castigo, el dolor corporal el anuncio de la muerte y de las situaciones conflictivas de la vida. (Vázquez, 2015, pág. 101)

En los rituales de brujería en el Mercado de Sonora, la aparición de alacranes es síntoma de la presencia de traiciones y engaños ya sea en la relación de pareja, de familia o de simple amistad. En tanto el alacrán es símbolo de transgresión, también su presencia o su uso (como cadáver) se utiliza para conjurar acosos sexuales, eliminar lascivias que ofenden, controlar conductas pecaminosas que son ya incontrolables por la voluntad. Si después de un tiempo, el alacrán sigue apareciendo en la casa en la persona,

39 Andrea Fisher. «La brujería y la pérdida del hábitat están acabando con los colibríes en México.» *National geographic*, (2023), 5-10.

en sus enseres, sus muebles y su presencia es continua, puede augurarse la próxima muerte de la persona.

Otros animales que también son usados para representar problemas de la existencia humana, relacionados con la sexualidad son las lagartas, las lagartijas o los venados. Como se dijo anteriormente, en el mundo mesoamericano, antiguo y tal parece también en el contemporáneo, la fauna ha sido un factor de representación importante de los conflictos humanos.

Testimonios: brujería, magia e incertidumbre de la vida urbana

Se ha dicho que turismo y brujería, conforman y reproducen un sistema de creencias que coadyuvan, en ciertos grupos sociales, a afrontar la violencia, la desigualdad y la incertidumbre que son comunes a toda gran urbe latinoamericana. En este último apartado del trabajo vamos a dejar registro de las opiniones, impresiones y percepciones de algunos personajes que habitan el Mercado de Sonora. Estos personajes son de tres tipos: el brujo, el usuario, el turista. No mencionamos sus nombres para guardar la confidencialidad de sus identidades. Hipotéticamente, cada uno de ellos tiene una percepción distinta, pues se sitúa en momentos distintos del acontecer del mercado. Respecto a la preguntas, algunas de ellas son:

- a) ¿Qué es para usted el mercado de Sonora?
- b) ¿Cree usted en la brujería? ¿Su existencia depende de su creencia?
- c) ¿Cuál es su principal expectativa al venir aquí?
- d) ¿Se han cumplido sus expectativas?

No vamos a exponer las respuestas que nos dio cada uno a todas estas preguntas, seleccionaremos las que nos han parecido más ilustrativas. Por ejemplo, respecto a la primera pregunta es notoria una diferencia de percepción y significado. Veamos la visión del brujo:

El mercado es para mí, la vida. De aquí saco para mantenerme y mantener a mi familia todos los días. Pero, aunque vendo y cobro, estar aquí es una misión que debo realizar porque tengo un don que se me dio pero no para guardármelo sino para servir. Que lo cobro... ¡Pues sí! Pero eso nada tiene que ver con una misión que se me ha encomendado. Yo no engaño ni hago mal a nadie, sano, alivio, ayudo." (Joaquín, 2022)

En esta respuesta, es patente un cierto tipo de conciencia comunitaria. En este sentido, para el informante, el cumplimiento de una “misión” implica que la brujería y quien la ejecuta cumplen una función social, contraprestación de un don que se ha recibido de un ente sobrenatural. En el Mercado hay santería, vudú, y variadas tendencias esotéricas. Sin embargo, para este brujo, lo esencial es “la misión”.

Para el usuario del servicio de brujería, las cosas pueden ser un tanto distintas:

El mercado es la última opción. Ya había consultado varios médicos y nadie me daba respuesta a lo que tenía. Un amigo me dijo que aquí había una señora que me podía ayudar. Cuando me dijo que la encontraba en el Mercado de Sonora, yo pensé que estaba bromeando, pero hubiera sido muy cruel ¿No? Entonces me dije: ¿Qué más puedo perder? Ya me habían desahuciado. Era la última tablita de salvación. Me costó trabajo tomar la decisión, pero lo hice y no me quejo. (Gabriela, 2022)

En la visión del turista, la percepción también cambia:

El mercado de Sonora para mí era un mito. Y a lo mejor lo sigue siendo en cierto sentido. Desde hace mucho quería venir y observar cómo eran los brujos que dicen que aquí hay. Creo que al principio me sentí defraudado, pues son gente común y corriente, como cualquiera de nosotros. Tal vez yo estaba esperando algo parecido a lo que nos cuenta el cine. De cualquier modo, darse la vuelta por los pasillos, ver los amuletos o a la gente recibiendo sus limpiezas es animado. Para pasar una mañana entretenida. Algunas cosas me han impresionado, pero no tanto para asustarme, pues no es a mí a quien se lo hacen. (Alicia, 2022)

Al preguntar si se cree en la brujería, también las respuestas fueron sintomáticas. Dice el Brujo:

Por supuesto. Me dedico a ella. La brujería existe creas o no porque, si quieres verlo así, son fuerzas naturales que se mueven, que te impactan, que te afectan. Son energías que convocas, controlas, orientas. Por supuesto que creo en la brujería. Alguien dice que siempre es magia negra, magia de destrucción. Si fuera así no existiría la magia blanca que usamos muchos brujos aquí en el mercado. (Martín, 2022)

En la opinión del usuario del servicio:

Yo no creía en la brujería y sin embargo me cayó. Me dijeron que por envidias y por venganza. Tal vez, como tenía mis dudas sobre su existencia, por ahí, por no estar seguro, se abrió una rendija para ser afectado; por ahí se coló la brujería. Pero, aun así, a veces creo que decir que la brujería existe sólo si crees en ella es como decir que el mal (o el bien) existe según tu voluntad o convicción... y la realidad no funciona así. O al menos creo que hay cosas que existen fuera de ti. Tu las ves como sobrenaturales, pero más bien son de otra naturaleza, extraña para ti. (Raquel, 2022)

Para el observador, el turista, la brujería parece ser una pregunta que exige respuesta:

Yo no sé. Tengo mis dudas, pero de lo que estoy seguro es que no quiero someterme a ningún ritual brujo. Vengo al mercado a ver las brujerías, de lejitos: los toros, desde la barrera, decía mi madre. Es como ir a ver una película de terror al cine: tal vez te asustes, pero estás sentadito, con el amigo, la amiga o la novia comiendo palomitas. El susto es pura chabacanería. Finalmente, al mercado de Sonora yo no vengo a sanarme de nada, vengo porque me da curiosidad, pero no busco resolver nada. Si acaso satisfacer mi morbo. (Alicia, 2022)

Respecto a la pregunta acerca de la expectativa de asistir al mercado de Sonora, las repuestas fueron también diversas. El brujo comentó:

Pues ya te había dicho. Sacar un ingreso y cumplir una tarea; no son cosas incompatibles. Cuando alguien arregla su vida, consigue a la persona amada, se mejora su negocio, los dejan de engañar en su matrimonio y llegar a regresa para contarme, me siento satisfecho. Creo que ese sentimiento es mi expectativa. Nunca he hecho magia negra, nunca me lo han pedido, y si lo hicieran no aceptaría. Pero la se hacer... (Violeta, 2022)

El usuario del servicio tenía una opinión diversa:

La verdad vine a curarme. Ya había consultado todos los médicos. Me dijeron que tenía vasculitis cerebral o algo así. Pero tenía fuertes y permanentes dolores de cabeza, "desguanzamientos", adormecimientos de extremidades, manchas, dolor muscular, llagas... a veces ni siquiera podía mantenerme en pie. Y me fui deteriorando cada vez más. Después de meses los médicos me desahuciaron. Fue cuando me dijeron que en el Mercado de Sonora había brujos que me podían quitar la maldición de alguien que no me quería. Yo dije, ya qué pierdo. Y vine, me iban a cobrar muy muy caro. Pero me dijeron que me curaban. No sé qué eran, si santeros, yorubas, espiritistas, quién sabe. Pero me hicieron una operación sin bisturí y sin nada, con las puras manos. Aunque sentía como me abrían y me sacaban del estómago unas cosas gordas y largas como grandes gusanos negros. Me endrogué a morir, pero, decía yo, ya muerto qué me va a importar estar endrogado. (Rogelio, 2022)

Para la visión del turista, también la respuesta varía:

Yo espero ver cosas que me sorprendan, quién sabe si quiero asustarme, pero sí quiero salir maravillado. Es como cuando sales de un espectáculo que te impresiona, es como un buen hallazgo. Quizás algo que te saca de la rutina ¿no?. A lo mejor es una tontería, pero yo quiero que la visita al mercado de Sonora sea algo que recuerde por muchos años... y no porque me perjudique sino porque me haga ver, dice un libro que leí hace mucho, "una realidad aparte". (Enrique, 2022)

Finalmente, en la última pregunta (¿se han cumplido sus expectativas?) también tuvo sus respuestas divergentes. Opina el brujo:

Sí, mis expectativas se han cumplido. Puedo decir que no me faltan los clientes y que éstos salen satisfechos. Siento que no hago mal uso del don que se me ha proporcionado. No creo defraudar ni engañar a nadie. No me dejo tentar por hacer la magia negra para perjudicar a alguien. Mi vida corre tranquila, cumplo yo mi misión y por lo demás dejo que la gente hable, finalmente mi trabajo me recomienda (Martín, 2022)

El usuario del servicio comenta:

Me habían ocurrido cosas muy extrañas en mi casa. Estando solo, me empujaban por la escalera, tenía que estar agarrado de los pasamanos. Me tiraban a la cabeza tazas y objetos de la cocina. Vivía aterrorizado y adolorido. Ahora ya no tengo dolores de cabeza, ya puedo caminar y no tengo esos entumecimientos tan prolongados. Me horroricé al ver los grandes animales que me sacaron del estómago, aunque no creo que me hayan engañado al mostrarme esos frascos con lo que supuestamente me habían extraído. No voy a dejar de acudir al médico y tomar cuantos medicamentos me receten. Pero no estoy muerto. Vivo tranquilo en mi casa. Puedo entonces decir que se han cumplido mis expectativas. Ahora veo de distinta manera la brujería, la magia o como le quieran llamar. Creo que ella llega hasta donde la ciencia no puede entrar. Tiene ya otro significado para mí. (Erika, 2022)

La resignificación que el usuario hace de la brujería, evidentemente está condicionada por la eficacia simbólica de los tratamientos mágicos. El turista, parece escéptico todavía:

Yo veo todo de lejos. Veo las limpias, el humo, las yerbas. Pero todavía no he presenciado eso que me maraville, que me sorprenda. También creo que todavía no tengo la necesidad de creer. Quizás en un momento de mucha urgencia o desesperanza la brujería sea algo que tenga más sentido para mí. De todos modos, me gusta venir al mercado a observar, a preguntarme si todo será cierto. Pero sea cual sea la respuesta, quiero darme cuenta de todo en la comodidad de sentirme afuera de las ceremonias. (Alfonso, 2022)

Esta explicación pinta de cuerpo entero, el extrañamiento de la experiencia turística. Vivir la otredad en su sentido más extremo, como una realidad a la que no se pertenece ni se quiere pertenecer. En la posmodernidad, tiempo que aún vivimos, la realidad es espectáculo, entretenimiento, pura ligereza.

Conclusión

Comentaba Jorge Luis Borges que hay dos clases de poetas, los que inventan cuentos y los que creen en ellos. Es decir, para situarnos en lo nuestro,

parece que con la brujería ocurre lo mismo. Para que la brujería funcione se requiere la participación del otro, se requiere de su creencia a fin de echar a andar su eficacia simbólica. Pero esta participación tiene sus límites. Todavía hay que encontrar cuáles son éstos y hasta donde la brujería es un fenómeno independiente de las creencias y emociones.

En los tiempos que vivimos, tan inestables, tan llenos de feminicidios, secuestros, subempleo o con las nuevas marginalidades resultantes de la globalización y la posmodernidad, el pensamiento mágico cobra realce como una luz al final del túnel. Este pensamiento mágico, en la Ciudad de México se presenta con tintes de religiones híbridas y ceremonias sincréticas en el mercado de Sonora. No descartamos ninguna de las tres opiniones de los personajes que entrevistamos. El brujo cree en una cierta tarea, obligación por haber recibido un don. Con él tenemos una visión esotérica de una cierta función social de la brujería. Con el testimonio del usuario del servicio de brujería, obtenemos un argumento no teórico, ni ético o sociológico de la brujería: es la evidencia de una curación que resignifica la práctica médica de los brujos. Finalmente, con la visión del turista, presenciemos el *modus operandi* de un sistema económico que ha vuelto espectáculo algo misterioso, quizás terrorífico, pero siempre comercializable. Es aquella vieja categoría de la economía política llamada subsunción: el capitalismo es capaz de subordinar a sus fines de obtención de ganancia cualquier cosa: hasta la brujería.

Bibliografía

- Alba, Tania. «La atracción por lo siniestro: del «horror plácido» al «más allá del principio de placer».» *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 34 (2020) 8-31.
- Alfonso, entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *Necesidad de creer* (7 de mayo).
- Alicia, entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *Una mañana entretenida* (7 de mayo).
- Alvar Nuño, Antón. 2014,. "Magia simpática y mentalidad mágico-religiosa entre Antigüedad." *Dialogues d'histoire ancienne* 40/1 147-162. Disponible en https://www.academia.edu/14106415/Magia_simp%C3%A1tica_y_mentalidad_m%C3%A1gica_religiosa_entre_Antig%C3%BCedad_y_mundo_moderno_Una_estructura_mental_de_muy_larga_duraci%C3%B3n.

- Arturo, Sr., entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *Amarres de amor* (7 de mayo).
- Bahamondes, Luis, Diestre de la Barra, Florencia, Marín, Nelson y Riquelme Wladimir, "Espiritualidad y territorio: la emergencia de nuevos mercados religiosos en Pisco Elqui (IV Región, Chile)." *Revista de Estudios Sociales* No. 61, Julio-Septiembre 69-84 (2017). Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/148141/Espiritualidad-y-territorio.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Castaneda, Carlos. *Las enseñanzas de Don Juan*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Debord, Guy.. *La sociedad del espectáculo*. Santa Fé, Argentina: Kolectivo Editorial "Último Recurso" 2007. Disponible en <https://ia601606.us.archive.org/16/items/SociedadDelEspectaculoGuyDebord/sociedad%20del%20especta%CC%81culo%20-%20Guy%20Debord.pdf>.
- Delgadillo, Victor. "La dimensión económica y cultural de los mercados de abasto." *Andamios*, Volumen 17, número 44, septiembre-diciembre 2020, 351-355.
- Demera, Juan Diego. "Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak." *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), 2021. 173-195 Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/89860/82541>.
- Duhau, Emilio, y Giglia, Angela. *Metrópolis, espacio público y consumo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Editorial. "¿Qué significado tienen los colores en la magia y brujería?" *La Opinión*, 19 de Febrero 2020: 1-2. Disponible en <https://laopinion.com/2020/02/19/que-significado-tienen-los-colores-en-la-magia-y-brujeria/>
- Enrique, entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *Una realidad aparte* (7 de mayo).
- Erika, entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *Me horroricé* (7 de mayo).
- Fisher, Andrea. 2023. «La brujería y la pérdida del hábitat están acabando con los colibríes en México.» *National geographic* 5-10.
- Gabriela, entrevista de Jesús Enciso González. *La última opción* (7 de mayo de 2022).
- González Requena, Jesús. *La eficacia simbólica*. Madrid: Trama y Fondo, 2009.
- Gutiérrez de Pineda, Silvia. «Función de la magia en situaciones de conflicto.» *Universitas Humanistica*, volumen 18, no. 30, 1989. 25-38.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2022.
- Hernández, Adrián. "Gentrificación y turistificación: origen común, efectos diferentes." *Dimensiones Turísticas* Vol.5 No. 9, 2021.128-137.
- Hitchcock, Alfred. «El placer del miedo.» *Nueva Revista* No. 65, Octubre-Noviembre 1999. 109-115 Disponible en <http://repositorio.fundacionunir.net/items/show/1402>.
- Holahan, D. *Psicología ambiental*. México D.F.: Limusa, 2012.
- Jiménez, Isabe (Coordinadora). *Bourdieu, capital simbólico y magia social*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 2013.
- Joaquín, Sr., entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *La misión* (7 de mayo).
- Johnson, Anne. «Introducción. Magia y modernidad.» *Dimensión Antropológica*, 2013. 7-16.
- Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres. Madre-esposas, monjas, putas, presas y locas*. . Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2015.
- López Austin, Alfredo. "Magia y adivinación en la tradición mesoamericana." *Arqueología mexicana* No. 69 septiembre-octubre 2004, 20-29.
- López, Miriam. "El colibrí como símbolo de la sexualidad masculina entre los mexicanos." *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, volumen 21 2015. 79-100.
- Malinowski, Bronislaw. *Ciencia, Magia y Religión*. Barcelona: Planeta 2017.
- Marín, Carlos. *Para leer a Carlos Castaneda*. México D.F.: Colofón, 1996.
- Martín, entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *Lo creas o no* (7 de mayo).
- Miller, Daniel. *Ir de compras: una teoría*. México D.F.: Siglo XXI editores, 1999.
- Margaret Murray, *El culto de la brujería en la europa occidental*. Madrid, España: ePublibre, 1921.
- Pérez, Carlos. «Ligo, amarro, encadenado. Ensayo sobre el mercado esotérico del amor.» *Semiosis Infinita* 2012. 1-12 Disponible en <https://semiosisinfinita588655665.files.wordpress.com/2019/11/doblego-version-consolidada.pdf>.
- Popeanga, Eugenia. "El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos." *Revista de Filología Románica, Universidad Complutense de Madrid* 1991. 27-37 Disponible en file:///C:/Users/usuario/Downloads/El_viaje_iniciatico_Las_peregrinaciones_itinerario.pdf.
- Raquel, entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *Otra naturaleza* (7 de mayo).

- Rogelio, entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *Endrogado a morir* (7 de mayo).
- Romero, Jacqueline. *Un análisis antropológico sobre: "El mercado de Sonora en la Ciudad de México". Un espacio de condensación de miedos urbanos(2013-2014)*. Ciudad de México: ENAH- INAH, 2016.
- Rubio, Mariano. "Acumuló 7 denuncias estafa millonaria de "Hermanos de la fe"." *Su local en Las Américas está vacío y sin muebles*, 12 de abril 2020: 1-2.
- Stengers, Isabelle; Pignarre, Philippe. *Brujería capitalista*. Madrid, España: Hekht, 2018.
- Suárez Pareyón, Alejandro, "El Centro Histórico de la Ciudad de México al Inicio del Siglo XXI" *Revista INVI* vol. 19, núm. 51, agosto, pp. 75-95. Santiago, Chile: Universidad de Chile, 2004.
- Tocino, María. *El capitalismo emocional. De Eva Illouz a los teóricos del biocapitalismo*. Madrid: DYKINSON, 2023.
- Uvalle, Ricardo. "Estado y mercado: instituciones fundamentales para la gestión pública en una sociedad democrática." *Revista Venezolana de Gerencia* Año 7 No. 18 2002. 309-324 Disponible en file:///C:/Users/EQUIPO%20DELL/Downloads/Estado_y_mercado_Instituciones_fundamentales_para_.pdf.
- Vázquez, Sergio. "El alacrán en Mesoamérica: transgresor sexual y símbolo negativo." *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, vol. 21 2015. 101-122.
- Vergara, Abilio. *Etnografía de lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. Ciudad de México: INAH- ENAH- Navarra, 2013. Disponible en https://www.academia.edu/36813859/Redalyc_Abilio_Vergara_Etnograf%C3%ADa_de_los_lugares_Una_gu%C3%ADa_antropol%C3%B3gica_para_estudiar_su_concreta_complejidad_M%C3%A9xico_ENAH_INAH_Navarra_2013_199_pp_ISBN_978_607_484_388.
- Violeta, entrevista de Jesús Enciso González. 2022. *La se hacer* (7 de mayo).
- Yebra, Abraham. "Análisis de la magia en la historia de México." *Estudios Filosóficos Tomás de Aquino*, 2022. 5-13.
- Zúñiga, Iván. "La magia, hechicería y brujería como parte del proceso salud/enfermedad en el México de nuestros días" *Salud en Chiapas* 2018. 102-105.

La bruja en la ficción audiovisual del siglo XXI: transformaciones del estereotipo en las producciones televisivas de terror pos-11S

The witch in 21st century audiovisual fiction: transformations of the stereotype in post-9/11 horror television productions

M^a Dolores Clemente Fernández

UDIT - Universidad de Diseño, Innovación y Tecnología, España

lola@lasepia.com

ORCID: 0000-0002-8554-4263

Resumen

Bajo una mirada patriarcal, la bruja ha representado lo perverso femenino, erigiéndose como la antítesis del modelo normativo de femineidad. La construcción de este estereotipo en el género de terror ha enfatizado su rol de villana con poderes sobrenaturales, aunque sin olvidar su condición histórica de víctima del patriarcado, una doble cualidad contradictoria que se ha exacerbado en las producciones audiovisuales estadounidenses pos-11S. ¿Cómo se fabrica una bruja en el siglo XXI? Este texto se aproxima a las transformaciones iconográficas y a las resignificaciones que ha sufrido dicho estereotipo en la ficción televisiva, explorando sus dimensiones políticas desde una perspectiva feminista en tres series: *Salem* (2014-2017), *True Blood* (2008-2014) y *American Horror Story* (2011-), temporadas *Coven* (2013) y *Apocalypse* (2018).

Palabras clave: monstruosidad femenina; brujería; género de terror; estereotipo; 11 de septiembre; series televisivas.

Abstract

Under a patriarchal gaze, the witch has represented the feminine perverse, establishing herself as the antithesis of the normative model of femininity. The construction of this stereotype in the horror genre has emphasized her role as a villain with supernatural powers, although without forgetting her historical condition as a victim of patriarchy, a contradictory double quality that has been exacerbated in post-9/11 American audiovisual productions. How is a witch made in the 21st century? This text approaches the iconographic transformations and the resignifications that this stereotype has undergone in television fiction, exploring its political dimensions from a feminist perspective in three series: Salem (2014-2017), True Blood (2008-2014) and American Horror Story (2011-), Coven (2013) and Apocalypse (2018) seasons.

Keywords: female monstrosity; witchcraft; horror genre; stereotype; 11 of September; television series.

Introducción: la bruja, víctima y victimario

Con raíces en la historia, el folklore y las creencias religiosas, la iconografía brujo cinematográfica se alimentó desde los inicios del medio de modelos plásticos, literarios y procedentes de las artes escénicas, aplicándose tanto a brujas propiamente dichas (consideradas practicantes de la brujería) como a mujeres fatales, fijando los rasgos de una galería de semblanzas de la bruja que todavía siguen estando presentes en la actualidad. Por ejemplo, en *Vampyr, la bruja vampiro* (*Vampyr - Der Traum des Allan Grey*, 1932) de Carl Theodor Dreyer se amalgama la apariencia de la bruja anciana con una naturaleza sobrenatural con el tropo de la madre terrible (espectral, vampírica) de la literatura romántica.¹ En la filmografía de Dreyer no solo está presente el modelo de la bruja monstruosa, sino que también se puede encontrar el estereotipo de la mujer acusada de brujería como víctima histórica: *Las páginas del libro de Satán* (*Blade af Satans bog*, 1920), en donde un inquisidor aprovecha su posición para abusar sexualmente de una joven noble con la que se había obsesionado; *La pasión de Juana de Arco* (*La Passion de Jeanne d'Arc*, 1928), cuyo mismo título evidencia la analogía entre el martirio de la protagonista y la pasión de Cristo; y *Dies Irae* (*Vredens dag*, 1943), que representa la

1 María Tausiet, "Madres espectrales. *Vampyr* (Carl Theodor Dreyer, 1932) y sus antecedentes literarios," en *Brujas de cine*, ed. María Jesús Zamora Calvo (Madrid: Abada, 2016), 93-98.

caza de brujas como una trama de luchas de poder en donde “la intolerancia puritana contamina a las personas, arruina su inocencia y las envilece antes de acabar con ellas, sobre todo si son mujeres.”² En *Fausto* (*Faust – Eine deutsche Volkssage*, F. W. Murnau, 1926) asistimos al ensañamiento con el personaje de Gretchen (Camilla Horn), una mujer acusada de infanticidio, un delito achacado tradicionalmente a las brujas: su cabellera es rapada, es obligada a vestir con una tela de saco y finalmente es condenada a morir en la hoguera, aunque la película remarca su inocencia mediante el uso de una iconografía mariana y de las mártires cristianas. Pero la obra sobre brujería del cine mudo más destacable es *Häxan. La brujería a través de los tiempos* (*Häxan*, Benjamin Christensen, 1922), al compendiar de manera exhaustiva y temprana todos los tratamientos del estereotipo con un afán documentalista que aunaba el interés científico con el artístico, constituyendo una “exposición visual sobre la brujería y la superstición a través de la historia” en la que se incide en tres modelos de brujas: 1) las “hechiceras eróticas” al estilo de la Celestina, ancianas solas y pobres que sobreviven vendiendo ungüentos, cosméticos y pociones amorosas; 2) la doncella cuya juventud y belleza es vista como tentación, de forma que su misma condición femenina supone una amenaza que debe ser desactivada y denigrada; 3) la poseída por el Diablo como mujer con problemas de salud mental (y sexual), mediante la conexión con la “histórica” moderna.³

2 Pilar Pedraza, *Brujas, sapos y aquelarres* (Madrid: Valdemar, 2014), 177.

3 Roberto Morales Estévez, “Las brujas de Christensen. Del cine a la historia,” en *Brujas de cine*, ed. María Jesús Zamora Calvo (Madrid: Abada, 2016), 62-63, 76.

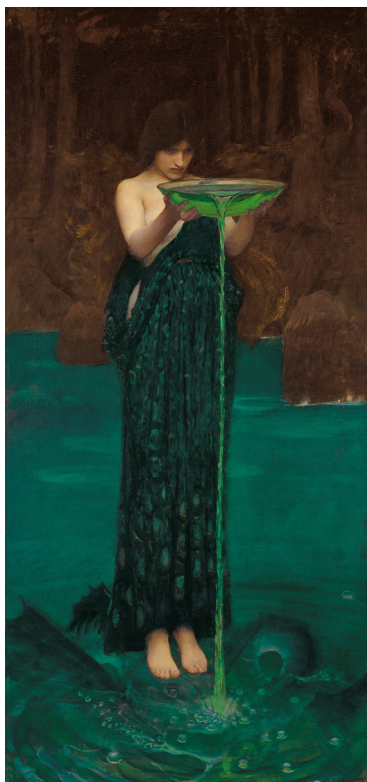


Fig. 1. John William Waterhouse, *Circe Invidiosa*, 1892. Óleo sobre lienzo, 180,7 x 87,4 cm. Art Gallery of South Australia, Adelaida. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:J._W._Waterhouse_-_Circe_Invidiosa_-_Google_Art_Project.jpg.



Fig. 2. Fotograma de Håxan. *La brujería a través de los tiempos* (Håxan, Benjamin Christensen, 1922). Anna (Astrid Holm) es torturada por la Inquisición. Danish Film Institute. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A4xan_\(1922_film\)_-_Superimposed_view_of_a_torture_scene.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A4xan_(1922_film)_-_Superimposed_view_of_a_torture_scene.jpg).

El caso de *Häxan* resulta pertinente para esta introducción porque permite ilustrar una serie de cuestiones relevantes. En primer lugar, que ya desde el mudo se manejan varios de los tratamientos más importantes del estereotipo, a menudo contrapuestos: la bruja como amenaza sobrenatural que suscita terror (combinada con otras figuras monstruosas como la vampira), la bruja como víctima de la misoginia histórica y del fanatismo (en tratamientos de corte más dramático y realista), la doble iconografía de la “vieja bruja” y de la bruja joven y hermosa, el uso del erotismo como recurso, etc. En segundo lugar, pone de relieve las contradicciones de la mirada en un contexto patriarcal: la película destaca por una ambigüedad visual en la que la estética de lo abyecto se combina con lo abiertamente erótico, aunque evita acudir a la iconografía misógina de “la tópica vamp nórdica”⁴ en el retrato del personaje de la mujer falsamente acusada. El cine mudo euroamericano recogió el tratamiento negativo y fuertemente estetizado de la mujer fatal decimonónica y lo explotó a través de una galería de divas como Theda Bara, Pola Negri, Louise Brooks y muchas más; la apelación a la imaginería de lo monstruoso femenino –bruja, vampira, diablesa, *vagina dentata*, esfinge, animal depredador, etc.– fue determinante igualmente para la conformación de la bruja como mujer fatal que ejerce un rol activo y utiliza su poder para seducir (tentar) y obtener y/o conservar una apariencia hermosa. Sin embargo, uno de los grandes hallazgos de *Häxan* radica en enfatizar que la consideración de una mujer como “fatal” es una cuestión interpretativa, en concreto una percepción fruto de un clericalismo misógino que relega a la mujer a la categoría de recipiente en el que volcar la represión sexual, los miedos y las fantasías masculinas. Esto se relaciona igualmente con otro tercer aspecto de interés: la pervivencia de los modelos pese al constante cambio, de forma que la continua resignificación de los rasgos contribuye a su persistencia. Así, *Häxan* toma la persecución medieval de las brujas para reflexionar sobre la misoginia histórica y sobre la perpetuación cultural de varios estereotipos femeninos negativos en el presente. Es preciso incidir en que esta perpetuación siempre implica una transformación y nunca una mera repetición, de modo que puede suponer tanto un reforzamiento de modelos hegemónicos como su subversión. Por otro lado, los cambios culturales siempre son incompletos, no implicando la sustitución de un modelo por otro sino una superposición o adición de modelos y una combinación de sus rasgos. Esto tiene relación con un último punto, referido a la utilización política de la bruja: *Häxan* es un ejemplo temprano de posicionamiento “al servicio de la mujer con una especie de feminismo burgués ilustrado, denigrando al clero, sus vicios y su hipocresía,”⁵ ya que con más frecuencia el estereotipo cinematográfico de la bruja ha servido

4 Morales Estévez, “Las brujas de Christensen,” 70.

5 Pedraza, *Brujas, sapos y aquelarres*, 91.

para representar, desde una óptica patriarcal, lo perverso o monstruoso femenino mediante una exacerbación de sus cualidades antinormativas. Esta monstruosidad se ha visto además potenciada en el género de terror, al partir de la premisa de la existencia real de las brujas, aunque sin obviar completamente su (paradójica) condición de víctimas históricas. No obstante, ese mismo tratamiento de villana dotada de poderes sobrenaturales también ha favorecido su utilización como icono subversivo en las diversas artes a partir de la década de 1960, que es cuando la figura de la bruja comienza a cobrar un sentido político abiertamente feminista resignificándose como icono de empoderamiento femenino y de rebeldía ante el patriarcado.



Fig. 3. Fotograma de Häxan. La brujería a través de los tiempos (Häxan, Benjamin Christensen, 1922). Escena de un sabbat, que ilustra la confesión forzada de Maria (Maren Pedersen), una anciana acusada de brujería. Danish Film Institute. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A4xan_\(1922_film\)_-_Tempted_by_Satan.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A4xan_(1922_film)_-_Tempted_by_Satan.jpg).



Fig. 4. Nelson Evans, Retrato de la actriz Louise Glaum, ca. 1918. Fotografía. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Louise_Glaum_by_Nelson_Evans_L.A.jpg.



Fig. 5. Franz von Stuck, *Sphinx*, 1904. Óleo sobre lienzo, 83 x 157 cm. Museo estatal de Hesse, Darmstadt. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Franz_von_Stuck_Sphinx.jpg.



Fig. 6. Fotograma de Häxan. La brujería a través de los tiempos (Häxan, Benjamin Christensen, 1922). El monje (Elith Pio) teniendo "pensamientos pecaminosos" con Anna (Astrid Holm). Danish Film Institute. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A4xan_\(1922_film\)_-_Superimposed_view_of_a_woman_seducing_a_monk.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A4xan_(1922_film)_-_Superimposed_view_of_a_woman_seducing_a_monk.jpg).

En este sentido, los medios cinematográfico y televisivo exploran (y explotan) las inquietudes y ansiedades culturales, caso de las relativas a las transformaciones de los conceptos de femineidad y masculinidad y de los roles y relaciones de género, proceso en el cual construyen realidades y producen cambios. Este texto tratará de aproximarse desde una perspectiva feminista a algunas de estas inquietudes contemporáneas, tomando como objeto de estudio las dimensiones políticas que se desprenden de los diversos tratamientos del estereotipo (entre ellos, los iconográficos) en el panorama audiovisual del siglo XXI. Los productos seleccionados para el análisis son *True Blood* (2008-2014), principalmente la cuarta temporada (emitida en 2011),

Salem (2014-2017) y *American Horror Story* (2011-), en concreto las temporadas 3 (*Coven*, 2013) y 8 (*Apocalypse*, 2018), estrenadas respectivamente en las cadenas de televisión por suscripción HBO, WGN America y FX. Su elección se debe a varias razones, entre ellas la época de emisión –entrado el siglo XXI, cuando el 11S ya se había integrado plenamente en los imaginarios culturales–, su adscripción al género de terror y su repercusión mediática y cultural. Así, según Ho, las buenas audiencias de *American Horror Story: Coven* y *Salem* fueron determinantes para el posterior auge del estereotipo de la bruja en el panorama televisivo,⁶ con series como *Las escalofrantes aventuras de Sabrina* (*Chilling Adventures of Sabrina*, 2018-2020) y *Embrujadas* (*Charmed*, 2018-2022) –respectivos *reboots* de *Sabrina, cosas de brujas* (*Sabrina, the Teenage Witch*, 1996-2003) y *Embrujadas* (*Charmed*, 1998-2006)–, *Legacies* (2018-2022), *Motherland: Fort Salem* (2020-2022), *Nuevo sabor a cereza* (*Brand New Cherry Flavor*, 2021) o *La rueda del tiempo* (*The Wheel of Time*, 2021-), por citar algunos ejemplos. Ho habla de una renovación en la representación mediática de la figura de la bruja más acorde al feminismo de la tercera ola (tal y como este es definido desde el ámbito anglosajón), en un contexto de incremento de la sensibilidad hacia la representación de las minorías y de la diversidad en la pantalla.⁷ Este fenómeno también se puede poner en relación con la creciente visibilización (y mercantilización) de subtextos feministas en los medios de comunicación y en las marcas comerciales, proceso que, en el caso de los productos audiovisuales, ha sido favorecido por la proliferación de audiencias de nicho asociada al desarrollo de las televisiones a la carta.⁸

Ambientada en una pequeña localidad ficticia de Louisiana del presente, *True Blood* apela al gótico sureño⁹ “to portray the South as more diverse than it is stereotypically believed to be;”¹⁰ tomando la “salida del ataúd” de los vampiros y su ingreso en la esfera pública como punto de partida, la serie plantea la diferencia como elemento seductor a la vez que amenazante para los discursos hegemónicos sobre la identidad nacional en general y sureña

6 Aaron K. H. Ho, “Introduction: ‘That’s how I like my witches’: The New Witches on 21st-Century Television,” en *The New Witches: Critical Essays on 21st Century Television Portrayals*, ed. Aaron K. H. Ho (Jefferson: McFarland, 2021), 3.

7 Ho, “Introduction,” 3.

8 Amy Boyle, “They Should Have Never Given Us Uniforms If They Didn’t Want Us to Be an Army’: *The Handmaid’s Tale* as Transmedia Feminism,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 45, nº 4 (2020): 846-851.

9 Pembe Gözde Erdoğan, “American Prime-Time Monsters: An Analysis of The Gothic Other in *True Detective*, *American Horror Story: Coven* and *True Blood*” (tesis doctoral, Hacettepe Üniversitesi, 2014), 162-201.

10 Mikael Toulza, “Louisiana and Southern Identities in *True Blood* (HBO, 2008-2014),” *TV/Series*, nº 18 (2020): 6, <https://doi.org/10.4000/tvseries.4672>.

en particular, que se suma a las tensiones ya existentes de “raza”, género, clase, sexualidad, etc. Aunque la relación entre humanos y vampiros es el hilo conductor, a lo largo de sus siete temporadas desfilan otras figuras alteritarias (licántropos, cambiaformas, hadas y medio hadas, etc.) como las brujas, cuya presencia destaca en la cuarta temporada. En esta, Marnie Stonebrook (Fiona Shaw), una médium wiccana, se erige como la gran villana tras ser poseída por el espíritu de Antonia Gavilán (Paola Turbay), una de las brujas de Zugarramurdi condenadas en 1610 por la Inquisición en Logroño, descrita como una institución infiltrada por los vampiros. En su búsqueda de venganza, Marnie-Antonia declararán la guerra a todos los vampiros, atacando también a los humanos que los apoyan.

La serie *American Horror Story* (en adelante, *AHS*) tiene un formato de antología, de modo que en cada temporada cambian historias, escenarios y personajes; por lo general pueden verse de modo independiente, aunque se introducen conexiones entre unas temporadas y otras para conformar un universo en expansión al que posteriormente se ha añadido la serie derivada *American Horror Stories*. *Coven* se desarrolla en Nueva Orleans –por lo que maneja, igual que *True Blood*, elementos del gótico sureño–,¹¹ tomando como protagonistas a las integrantes de un aquelarre liderado por una Suprema, figura definida como la bruja nacida de cada generación que domina los dones mágicos llamados “las siete maravillas”. En el momento en que arranca la acción, el aquelarre se halla en plena decadencia: apenas hay jóvenes que tomen el relevo y dominan la rivalidad y la descomposición interna. A lo largo de la temporada, las brujas tendrán que enfrentarse a diversos enemigos externos, si bien las principales amenazas provendrán del interior, especialmente cuando la Suprema reinante, Fiona Goode (Jessica Lange), trate de aferrarse al poder aunque ello suponga el fin del aquelarre. *Apocalypse* –continuación de *Coven* y, por ello, la única temporada de *AHS* que, hasta la fecha, no puede entenderse de manera autónoma– supondrá un giro a este respecto, partiendo del escenario de sororidad que ya se había planteado al final de *Coven* con el ascenso como nueva Suprema de Cordelia Goode (Sarah Paulson), hija de Fiona pero con una cosmovisión totalmente opuesta a la de su madre. *Apocalypse* deja atrás las rivalidades entre mujeres –que eran el eje de *Coven*– para centrarse en la reacción patriarcal al poder femenino, metaforizada en la lucha entre las fuerzas demoníacas dirigidas por el Anticristo (Cody Fern) y el aquelarre de brujas.

11 Erdoğan, “American Prime-Time Monsters,” 118-160.

Mientras las dos series anteriores se ambientan en el presente, *Salem* apela al pasado nacional para dar una versión fantástica de los juicios contra brujería acaecidos entre 1692-1693 en la ciudad de Salem. Alejándose de tratamientos pretendidamente realistas, esta serie parte de la existencia real de las brujas y del Diablo, haciendo girar la historia en torno a la revancha del personaje de Mary Sibley (Janet Montgomery), una mujer que se ve obligada a pactar con el Diablo para protegerse del fanatismo de los puritanos. A lo largo de la serie, el pacto diabólico adquirirá diversas facetas: un método de resistencia frente a la opresión, un instrumento para adquirir poder, otra nueva forma de servidumbre y una herramienta para la venganza que abarcará desde represalias sobre personas concretas hasta la destrucción de toda la colonia, en una espiral de violencia y terror que enfrentará a todos contra todos.

La construcción de la bruja como Otro y su subversión

La construcción de la bruja como representación de lo perverso femenino se apoya en una noción generizada del mal de larga tradición histórica; como destaca Eco, "aunque se reconociera que la magia negra era practicada tanto por hombres (los *brujos*) como por mujeres (las *brujas*), por una especie de misoginia arraigada se identificaba preferentemente al ser maléfico con una mujer."¹² La visión patriarcal de la mujer como ser imperfecto –que legitima su rol subordinado– cristaliza en iconografías misóginas que se recrean en diversos monstruos femeninos¹³ y que, en el caso de la brujería, otorgan primacía visual al cuerpo sexuado de la mujer, que redundando en su deshumanización y cosificación al tiempo que constituye "el sexo femenino –literal y simbólicamente– [...] como la fuente originaria de su poder y maldad."¹⁴ En la Edad Moderna, período en el que fructifican tanto las persecuciones de las brujas como su imaginería,¹⁵ se recogen los discursos medievales que demonizaban la sexualidad femenina¹⁶ y se consolida el tratamiento de la bruja como el re-

12 Umberto Eco, *Historia de la fealdad*, trad. María Pons Irazazábal (Barcelona: Lumen, 2007), 203.

13 Yolanda Beteta Martín, "La sexualidad de las brujas: la deconstrucción y la subversión de las representaciones artísticas de la brujería, la perversidad y la castración femenina en el arte feminista del siglo XX," *Dossiers feministes*, nº 18 (2014): 294.

14 M^{ra} Cristina Hernández González, "Sabías, poderosas, terribles: el conocimiento femenino como (r) evolución," *Revista Aldaba*, nº 44 (2020): 33.

15 Eco, *Historia de la fealdad*, 205.

16 Yolanda Beteta Martín, "Entre conjuros y pactos diabólicos. La proyección simbólica de las mujeres en el discurso demonológico," en *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia*

verso del modelo de mujer normativa y su rol establecido como “tradicional” o incluso como “natural”, de modo que en las representaciones visuales se destacan elementos transgresores como la desinhibición sexual, la desnudez, la cabellera suelta y desordenada,¹⁷ las poses agresivas y/o sensuales, etc. que “quebrantan toda la estructura tradicional de dominio masculino.”¹⁸



Fig. 7. Hans Baldung Grien, *Saludo de Año Nuevo con tres brujas*, 1514. Dibujo, 30,9 x 21 cm. Museo Albertina, Viena. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hans_Baldung_-_New_Year%27s_Greeting_with_Three_Witches,_1514_-_Google_Art_Project.jpg.

Mediante este proceso de alterización, la bruja se configura como un Otro, un ser de naturaleza diferente que se caracteriza por una fealdad exterior

moderna, coord. Eliseo Serrano Martín (Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna/Institución Fernando el Católico, 2013), 874-876. Yolanda Beteta Martín, “El legado de la caída edénica. El carácter animal, voraz e insaciable de la sexualidad femenina según el imaginario patristico y demonológico medieval,” en *Historia, Identidad y Alteridad*, coord. José Manuel Aldea Celada et al. (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012), 1022-1024.

17 Erika Bornay, *La cabellera femenina: un diálogo entre poesía y pintura* (Madrid: Cátedra, 1994), 67-79, 91-102.

18 Hernández González, “Sabias, poderosas, terribles,” 33.

y/o interior que se plasma iconográficamente en sus dos variantes básicas, a menudo entrelazadas, de la bruja vieja y joven, y en donde “The ugliness of aged female bodies [...] relates to a long mediaeval tradition concerning the dangerous foulness of women after the cessation of the menses.”¹⁹ Ambas encarnan las contradicciones de la noción de belleza cuando se aplica a la mujer: como cualidad positiva (acompañada de la juventud, y tan efímera como esta) y como trampa que oculta un interior monstruoso (un engaño de las apariencias para tentar a los hombres, motivo que adquiere especial relevancia desde mediados del XIX con la aparición del estereotipo de la mujer fatal), lo que incide en la mencionada objetualización. La persistencia de esta tradición iconográfica es palpable en el tratamiento visual de la serie *Salem*, que plantea el contraste entre las brujas ciudadinas y las que habitan en el bosque: en las primeras su belleza funciona como un elemento normalizador, una suerte de camuflaje que contribuye a que pasen desapercibidas en la sociedad de Salem, pero también manipulador al ser explotado para seducir y/o controlar a los miembros de la élite puritana. Así, en el episodio “The Wine Dark Sea”, Mary Sibley le dice a su vecina y discípula Anne Hale (Tamzin Merchant) que “We women are utterly defenseless without a man. A woman’s beauty is her only power”, aunque la belleza se conjuga con otros maleficios para atar la voluntad masculina y ejercer el poder tras su sombra. En cambio, la apariencia abyecta de las brujas del bosque (decrépidas, con piel verrugosa, sin nariz u ojos, con voces siseantes, etc.) se corresponde con aquellas que viven en los márgenes, asociadas a una naturaleza ancestral y salvaje que también cobija a la otra gran amenaza de los puritanos, los indios. Sin embargo, esta escisión entre dos tipos diferentes de bruja es solo aparente, ya que en la serie también se afirma que toda bruja, inclusive la más hermosa, alberga una vieja abyecta (*hag*) en su interior. En la primera temporada, ello se plasma en dos tipos de escenas que involucran a Mary Sibley: en las que amamanta a su demonio familiar (un sapo) con una tetilla situada en su muslo derecho, la llamada marca del Diablo (episodio “The Vow”), y en las que se contempla en un espejo revelando la *hag* que lleva dentro (episodios “The Vow” y “Ashes, Ashes”), que remiten al topos de la mujer frente al espejo,²⁰ asociado a iconografías misóginas que vinculan la figura de la mujer con la vanidad y con la muerte. En la segunda y tercera temporadas, es el personaje de la Condesa von Marburg (Lucy Lawless) quien condensa de manera más destacada toda la imaginería de la monstruosidad femenina (bruja, vampira,

19 Deanna Petherbridge, *Witches & wicked bodies* (Edinburgh: National Galleries of Scotland, 2013), 15.

20 Esther Alba Pagán, “Espejos en el arte: una mirada a los espacios especulares de la representación femenina,” en *La visión especular: el espejo como tema y como símbolo*, ed. E. Alba Pagán et al. (Valencia: Calambur, 2018), 39-44. Bornay, *La cabellera femenina*, 148-154.

esposa del Diablo, madre incestuosa, etc.), explicitando que su identidad actual no es más que una de tantas durante su existencia inmortal (entre ellas, Lilith, Hécate, Medea y Báthory).



Fig. 8. Luis Ricardo Falero, *Brujas yendo al Sabbath*, 1878. Óleo sobre tabla, 145,4 x 117,5. Colección privada. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Witches_going_to_their_Sabbath_by_Luis_Ricardo_Falero.jpg.



Fig. 9. Bernardo Strozzi, *Vanitas*, 1630. Óleo sobre lienzo, 135 x 109. Museo Pushkin, Moscú. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Strozzi,_Bernardo_-_Vanitas.jpg.

Al constituir la femineidad una suerte de elemento característico, se produce un cierto deslizamiento entre las categorías construidas culturalmente de bruja y de mujer: si la bruja es concebida como un tipo diferente de ser humano, con poderes que van más allá de “lo natural”, la mujer también posee una calidad diferente de humanidad que la predispone a inclinarse con relativa facilidad a la categoría de bruja. Las series objeto de estudio manejan visiones diferentes de la brujería, aunque esta es considerada siempre una cualidad ontológica cuyas practicantes conforman una categoría especial de personas con claro énfasis en las mujeres. En el universo de *AHS*, los poderes de las brujas se heredan, siendo vistos como una “genetic affliction” que “it doesn’t show up in every generation, or in every girl” (*Coven*, episodio “Bitchcraft”) o como “a gift” (*American Horror Stories*, episodio “Dollhouse”). También existen los brujos (*warlocks*), pero “Men are simply not equal to wo-

men when it comes to magical ability. Testosterone is a known inhibitor. It impedes access to the ethereal realm" (*Apocalypse*, episodio "Could It Be... Satan?"). En lo que respecta a *True Blood*, a lo largo de las temporadas se van introduciendo diversas creencias y prácticas religiosas, mágicas o espirituales, como los cultos a Dionisos y a Lilith, la Iglesia de la Comunidad del Sol, el vudú, la brujería de corte chamánico y la Wicca. Esta última, que es la que interesa en el presente estudio, aparece por primera vez en la tercera temporada mediante el personaje de Holly (Lauren Bowles), una bruja wiccana que elabora remedios de hierbas y que en el episodio "Fresh Blood" invoca el poder de la Gran Madre para ayudar a su amiga Arlene (Carrie Preston) a abortar. Tras esta presentación inicial que incide en la idea de que se trata de un culto esencialmente femenino –como Arlene exclama sorprendida, "I never thought of God as a woman"–, en la cuarta temporada se desarrolla la vinculación entre la Wicca y la brujería de la Europa renacentista mediante la conexión entre Marnie y Antonia. En *Salem*, la primacía femenina en el campo de la brujería –remarcada visualmente en el mismo logo de la serie, que toma el triángulo como elemento central– contrasta con la categorización de las mujeres como una población subordinada. En esta serie las brujas hacen uso de todas las malas artes disponibles (seducción, pacto con el demonio y todo tipo de crímenes) para tratar de subvertir esa situación, partiendo en todo momento de la diferencia radical entre hombres y mujeres: como afirma Mary Sibley (episodio "The Red Rose and the Briar"), "Men think of themselves as rock, hard as stone. So they are. Hard, brittle, easily broken. Women know that we are mostly water. Sea around us, sea inside us. When I hurt, I remember that. I remember what water is, what it does. It flows. It changes. It endures far longer than the rock."

Estas metáforas que refuerzan el binarismo (así como la asunción de que la brujería es una faceta más de la guerra entre los sexos) se apoyan en lo que Baumann y Gingrich denominan (inspirándose en la obra de Edward Said) orientalización, concepto que definen como una de las gramáticas relacionales que subyacen a los procesos de identificación/alterización. La construcción del Otro bajo una lógica orientalizante se concibe como "an operation of reverse mirror-imaging: selfing and othering condition each other in that both positive and negative characteristics are made to mirror each other in reverse", conteniendo por tanto un "double-edged potential of critiquing one's own while still finding the other strange and inferior;"²¹

21 Gerd Baumann, "Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach," en *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, ed. Gerd Baumann y Andre Gingrich (New York/Oxford: Berghahn Books, 2004), 21.

aplicada a la imagen de la bruja, da cabida a elementos contradictorios que seducen y repelen. Un ejemplo de ello se encuentra en las representaciones artísticas que han demonizado y se han fascinado por su figura, componiendo una amplia galería de mujeres lascivas, agresivas, fuertes y poderosas que oscila entre la atracción y la repulsión. Aunque vehiculando distintos mensajes según los contextos históricos y las diferentes tradiciones artísticas –tratando de aleccionar o asustar, efectuando variadas críticas sociales, introduciendo el humor y la sátira, buscando el placer visual, etc.–, la brujería aprovechada como licencia erótica será un leitmotiv en las artes plásticas, una excusa para introducir provocativos desnudos e incluso para estetizar la tortura y la violencia sexual explotándolas como espectáculo. Esto último es patente en *Salem*, en donde Mercy Lewis (Elise Eberle), una muchacha poseída por las brujas, es paseada como un perro por el reverendo Cotton Mather (Seth Gabel): semidesnuda, a cuatro patas y sujeta por una brida de brujas, un instrumento de disciplina corporal y silenciamiento. Otros ejemplos son las escenas en las que los hombres con autoridad escudriñan el cuerpo femenino desnudo en busca de marcas diabólicas, o cuando el burdel de la ciudad se convierte en un espacio donde las acusadas de brujería sufren tortura, también de índole sexual, mediante artilugios como el desgarrador de senos o la pera de la angustia.²²

22 Sobre la historia de este objeto, se recomienda ver Chris Bishop, "The 'Pear of Anguish': Truth, Torture and Dark Medievalism," *International Journal of Cultural Studies* 17, nº 6 (2014): 593-599, <https://doi.org/10.1177/1367877914528531>. Según este autor, la pera medieval, de función desconocida, fue interpretada en la Edad Moderna como un artilugio de violación.



Fig. 10. José de Brito, *Mártir do fanatismo*, ca. 1895. Óleo sobre lienzo, 239 x 295 cm. Museo del Chiado, Lisboa. Disponible en Wikimedia Commons (imagen de dominio público), [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:M%C3%A1rtir_do_Fanatismo_\(c._1895\)_-_Jos%C3%A9_de_Brito_\(MNAC\).png](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:M%C3%A1rtir_do_Fanatismo_(c._1895)_-_Jos%C3%A9_de_Brito_(MNAC).png).

De este modo, a lo largo de su trayectoria histórica, la bruja como Otro orientalizado no solo “ha condensado todos los miedos patriarcales acerca de la sexualidad y naturaleza femenina,”²³ sino que ha dado cabida tanto a críticas de las propias estructuras patriarcales como a fantasías alimentadas por su potencial transgresor. La antinormatividad de la bruja ha sido también apropiada por los discursos feministas que, desde una época temprana, la han interpretado como un modelo de resistencia. La resignificación feminista del estereotipo se ha producido en diferentes ámbitos, caso de los activismos políticos o en la esfera artística en la que las creadoras parten de la iconografía misógina para subvertirla, erigiendo “iconos feministas a partir de símbolos que históricamente han ensalzado la depravación e inferioridad de las mujeres.”²⁴ Pero también de una esfera más religiosa o espiritualista que se ha apropiado de la bruja como símbolo de una exaltación esencialista de lo femenino, caso de cultos como la Wicca, “brujería blanca y religión neopagana artificial” con diversas ramificaciones, influida por las teorías de Margaret

23 Beteta Martín, “La sexualidad de las brujas,” 295.

24 Beteta Martín, “La sexualidad de las brujas,” 296.

Murray (que explicaban la brujería como una supervivencia matriarcal) y con un trasfondo ecologista e igualitarista.²⁵ En el ámbito audiovisual, la conformación del personaje de la bruja no se ha sustraído a estas reelaboraciones y las ha ido recogiendo (y mercantilizando) en mayor o menor medida. Así, la Wicca ha tenido una cierta presencia mediática, siendo un ejemplo de ello *True Blood*, en donde esta además se capitaliza en la ficción a través del Moon Goddess Emporium, tienda en la que se exhibe toda la parafernalia asociada estereotipadamente al ocultismo y se venden objetos mágicos y lecturas adivinatorias (si bien la trastienda, lugar de las reuniones del *coven*, conforma un espacio privado en el que el negocio se entrecruza con las creencias). De esta forma, la misma mercantilización del empoderamiento femenino efectuada por la serie se replica en la narración a través de los modos como los personajes representan y comodifican su propia alteridad.

En líneas generales, "The new witchcraft may then be seen as a form of 'new femininity' that has successfully incorporated feminist resistance –to male violence or excessive patriarchal control– into a modernised subjectivity," aunque este tratamiento no ha desplazado a las visiones más convencionales "in which the potential for transgression is managed and almost inevitably closed off."²⁶ En su análisis de los estereotipos de la bruja en el cine y la televisión de la década de 1990, Godwin menciona como principales estrategias retóricas patriarcales el castigo por transgredir los roles femeninos establecidos o su amoldamiento a estos en virtud del amor romántico, así como la minusvaloración de sus poderes al afirmar que provienen de otras entidades: "the witches reinforce patriarchal control through their frequent use of love spells and glammers as well as by their reliance on external sources of power. Both of these rhetorical strategies construct women as only gaining identity or power from their relationships with patriarchal males or their representatives. Yet witches simultaneously expose the limitations of patriarchal gender roles."²⁷ La convivencia entre tratamientos transgresores y convencionales también se ejemplifica en las actitudes ambivalentes ante la hipersexualización y cosificación de las mujeres. Como exponentes de un terror erótico o erotizado, las tres series estudiadas emplean la hipersexualización femenina como reclamo, a menudo al servicio de un erotismo

25 Pedraza, *Brujas, sapos y aquelarres*, 241.

26 Estella Tincknell, "Feminine Boundaries: Adolescence, Witchcraft and the Supernatural in New Gothic Cinema and Television," en *Horror Zone: The Cultural Experience of Contemporary Horror Cinema*, ed. Ian Conrich (London: I. B. Tauris, 2010), 251-252, 257.

27 Victoria L. Godwin, "Love and Lack: Media, Witches, and Normative Gender Roles," en *Media Depictions of Brides, Wives, and Mothers*, ed. Alena Amato Ruggerio (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2012), 92.

heteropatriarcal, a la vez que la interpretan como señal de agencia femenina –una *performance* que los propios personajes ejecutan para comodificar su belleza y/o atractivo sexual–.

Para Purkiss, “The figure of the witch mirrors –albeit sometimes in distorted form– the many images and self-images of feminism itself.”²⁸ AHS entremezcla diversos enfoques feministas incorporando una visión compleja de sus logros y carencias, a la vez que aplica algunos de sus métodos como la visibilización de las violencias sufridas por las mujeres y el rescate de sus contribuciones públicas, normalmente olvidadas u opacadas. De esta forma, a lo largo de *Coven* y *Apocalypse* se va desplegando una genealogía de la brujería que se inserta en la historia de las mujeres: las brujas que escaparon de los juicios de Salem, las sufragistas, las activistas feministas de las décadas de 1960 y 1970, etc. El uso del antiguo internado Miss Robichaux’s Academy for Exceptional Young Ladies como fachada de “a safe haven where young witches could gather to learn” (episodio “Bitchcraft”) ejemplifica la táctica de apropiación de lugares donde se normaliza a las mujeres y su resignificación como espacios de resistencia y subversión. También se reivindica la agencia de la mujer para erigirse como villana mediante la creación de personajes amorales como la Suprema Fiona, la dama esclavista (y asesina en serie) Madame Delphine LaLaurie (Kathy Bates) o las dos reinas del vudú, Marie Laveau (Angela Basset) y su sucesora Dinah Stevens (Adina Porter). Todas ellas ejercen, “al reclamar algunos de ‘los males del amo’,” su “derecho al mal” en un sentido amplio, que va mucho más allá de “los males que se les habían venido atribuyendo dentro del orden vigente, que constaban en repertorios bien establecidos.”²⁹ Esto es tanto más evidente para los personajes de las reinas del vudú, debido a su pasado de esclavitud: “El deber del subordinado, el principal, del cual derivan todos, es la obediencia. Quien no es dueño de sí mismo tampoco puede tener moral, sino disponibilidad. Los esclavos no pueden mantener una moral; no pueden decir ‘No’. Su dueño los utilizará como quiera y para lo que desee. La moral es [...] para los que tienen poder.”³⁰

AHS refleja otra de las gramáticas identitarias/alteritarias enunciadas por Baumann y Gingrich, la de la segmentación o de fisión y fusión contextual, a través de los distintos juegos de alianzas y rivalidades que se van entretejiendo a lo largo de la serie según la coyuntura: “It is thus entirely a matter of

28 Diane Purkiss, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations* (London/ New York: Routledge, 1996), 10.

29 Amelia Valcárcel, *Rebeldes: hacia la paridad* (Barcelona: Plaza & Janés, 2000), 134-137.

30 Valcárcel, *Rebeldes*, 136.

context who is one's foe and who one's friend at what classificatory level,"³¹ de modo que "The Other may be my foe in a context placed at a lower level of segmentation, but may simultaneously be my ally in a context placed at a higher level of segmentation."³² Esto sucede especialmente en *Coven*, donde se afirma la decadencia del aquelarre: los peligros que amenazan su misma existencia provienen tanto del exterior como del interior, y las alianzas parciales y puntuales entre sus miembros no serán capaces de contrarrestarlos. Esta situación metaforiza la falta de unidad política y el conflicto intergeneracional del posfeminismo, conceptualizado como "white and middle class by default, anchored in consumption as a strategy (and leisure as a site) for the production of the self."³³ De todos los personajes, Madison (Emma Roberts) será quien encarne de forma paradigmática ese individualismo feroz caracterizado por el desprecio hacia los logros de las generaciones anteriores, el hastío ante las luchas colectivas por la igualdad, el culto a la propia imagen, la exaltación de la juventud y la importancia dada a la belleza hipersexualizada como señal de éxito y de empoderamiento personal, todo ello en un contexto de fracaso institucional, representado en la serie por el pésimo liderazgo de una Suprema que solo se debe a sí misma y por la incompetencia del Consejo de brujas.

En cambio, en *Apocalypse*, la auténtica sororidad que caracteriza el liderazgo de Cordelia marca el paso de la lógica segmentaria a una operación de englobamiento o abarcamiento, en la que la identidad se construye "by [...] adopting or co-opting [...] selected kinds of otherness [...]: in reality, or rather viewed from higher-up, the self-styled others are but a subordinate part of an encompassing Us."³⁴ Así, en *Apocalypse*, las brujas son muy diversas, pero para la Suprema todas son "sus chicas": el principio de englobamiento se orquesta combinando el concepto feminista de sororidad con una retórica de parentesco –madres, tías, hijas, hermanas– que pone el foco en la elección (la decisión de integrarse en el aquelarre) aunque sin olvidar del todo la biología (brujas que lo son porque han nacido así). Esta lógica política resulta más acorde con los enfoques feministas contemporáneos y su énfasis en la diversidad y en la interseccionalidad, al tiempo que evidencia un compromiso político en el que puede verse la influencia del movimiento #MeToo, convertido en fenómeno viral en 2017 (aunque sus inicios se sitúan en 2006). En contraste con *Salem*,

31 Baumann, "Grammars of Identity/Alterity," 22.

32 Baumann, "Grammars of Identity/Alterity," 23.

33 Yvonne Tasker y Diane Negra, "Introduction: Feminist Politics and Postfeminist Culture," en *Interrogating Postfeminism: Gender and the Politics of Popular Culture*, ed. Yvonne Tasker y Diane Negra (Durham/London: Duke University Press, 2007), 2.

34 Baumann, "Grammars of Identity/Alterity," 25-26.

que retoma la idea medieval de la servidumbre demoníaca de las brujas, en *Apocalypse* estas serán retratadas como las adversarias del Anticristo; de este modo, el aquelarre o *coven* supondrá una unión política fuerte entre mujeres –como le espeta Cordelia al Anticristo (episodio “Apocalypse Then”), “Satan has one son, but my sisters are legion”– que ejercerán como cuidadoras de todo el planeta, extendiendo la idea del Nosotros a toda la humanidad.

La bruja como icono de la venganza

Al ser inseparables los fenómenos de la brujería y de la caza de brujas, la representación de la bruja como villana en las producciones de terror suele asociarse al tema de la venganza, lo que complica la distinción tajante entre víctima/victimario e introduce cuestiones como la memoria del trauma y la falta de reparación de las injusticias del pasado y del presente. Aunque la bruja vengativa es un cliché bien asentado en el cine de terror –por ejemplo, en *True Blood* pueden trazarse interrelaciones con películas anteriores como *La máscara del demonio* (*La maschera del demonio*, Mario Bava, 1960), obra ya clásica en la que aparecen los temas típicos de la maldición de la bruja antes de morir ejecutada y del retorno de su espíritu furioso para castigar a sus verdugos (y/o a sus descendientes), y *Jóvenes y brujas* (*The Craft*, Andrew Fleming, 1996), que combina la idea de la Wicca como empoderamiento femenino con la revancha de las “raras”, de las marginadas y acosadas por ser diferentes–, como tal cliché ha ido cambiando con el tiempo. En las producciones cinematográficas y televisivas estadounidenses³⁵ del siglo XXI, sus principales resignificaciones tienen que ver con la confluencia de dos procesos y su influencia en la manera de conceptualizar la realidad: 1) la popularización de los discursos y prácticas feministas y poscoloniales; 2) las consecuencias de los atentados del 11 de septiembre de 2001.

Las representaciones cinematográficas y televisivas de las brujas evidencian su interés como objeto de análisis para explorar las diversas visiones mediáticas sobre los roles y relaciones de género, el feminismo y sus reacciones;³⁶ así, el suplicio de Antonia Gavilán de Logroño en *True Blood* –torturada, violada y finalmente quemada por una Inquisición dominada por

35 No obstante, la adscripción nacional de los productos audiovisuales contemporáneos resulta problemática, al tratarse de una industria globalizada. Se recomienda ver al respecto Christina Klein, “Globalization and Transnational U.S.-Asian Genres,” en *American Horror Film: The Genre at the Turn of the Millennium*, ed. Steffen Hantke (Jackson: University Press of Mississippi, 2010), 3-5.

36 Godwin, “Love and Lack,” 91.

vampiros– se pondrá en consonancia con el sufrimiento de algunas de sus aliadas en su búsqueda de venganza, también víctimas de violaciones y abusos, generándose una unión entre las mujeres que han sufrido violencia de género y “all the women you tortured and burned for centuries, all to repress magic” (episodio “And When I Die”). Además, en el caso de las series contemporáneas, dicha prospección adquiere un matiz arqueológico al contarse entre sus características el pastiche y la autorreferencialidad. Más allá de las citas más o menos evidentes o de las referencias directas a clásicos cinematográficos o televisivos –así, *Salem* bucea en producciones de temática satánica como *El exorcista* (*The Exorcist*, William Friedkin, 1973) o *La profecía* (*The Omen*, Richard Donner, 1976) para “focuses on the devilish evil that possesses witches”–,³⁷ las trazas de modelos anteriores están presentes en los personajes de las series estudiadas, a veces con sentido crítico. Por ejemplo, en *Coven*, la presentación inicial de Cordelia como una bruja amable pero débil incluye reminiscencias de brujas domesticadas como la protagonista de la serie *Embrujada* (*Bewitched*, 1964–1972) en su afán por permanecer discreta y utilizar la magia solo en entornos seguros, en el cariño puesto a las labores hogareñas y de cuidado y, especialmente, en su ceguera hacia su marido, que después se revelará como un cazador de brujas infiltrado. *Coven* también introduce otro tipo de tensiones referidas al estereotipo de la bruja televisiva como una mujer blanca y de clase media, lo que se traduce en una falta de referentes para las brujas negras como Queenie (Gabourey Sidibe): “I grew up on white-girl shit like *Charmed* and *Sabrina*, the Teenage Cracker. I didn’t know that there even were black witches. As it turns out, I’m an heir to Tituba. She was a house slave in Salem. She was the first to be accused of witchcraft, so technically, I’m part of your tribe” (episodio “Boy Parts”).

Las figuraciones contemporáneas de la bruja no solo se hacen eco del desarrollo de los feminismos en sus sucesivas olas, sino también del tratamiento que reciben las feministas en los medios de comunicación, tanto de su representación histórica como mujeres “desviadas” –por ejemplo, los medios estadounidenses que a finales de la década de 1960 las tachaban de masculinizadas, histéricas, malhumoradas, poco atractivas físicamente, exageradas y triviales, aderezando sus noticias con un “language that suggested witchcraft or secret cults”³⁸– como de los discursos más actuales, sean favorables o estigmatizadores. El 11S, un evento traumático cuyo impacto ha

37 Anna Faktorovich, “*Salem*: A Horrifying Retelling of the Salem Myth,” *Cinematic Codes Review* 1, nº 1 (2016): 46.

38 Susan J. Douglas, *Where the Girls Are: Growing Up Female with the Mass Media* (New York: New York Times, 1994), 156.

sido palpable en el terror contemporáneo –al igual que sus consecuencias, en especial el fomento “of a state of perpetual domestic crisis and foreign war”³⁹– supuso asimismo un recrudecimiento de los discursos públicos misóginos y antifeministas. Faludi recoge un buen número de mensajes reaccionarios de diversos medios de comunicación estadounidenses que, tratando de buscar sentido a la tragedia en el pasado nacional, apelaron a una vuelta a la Guerra Fría, un período de miedo ante el peligro de posibles enemigos infiltrados que acechaban los hogares americanos pero también de valores focalizados en una masculinidad y femineidad “tradicionales” interpretadas como reconfortantes y que debían ser defendidas a toda costa. La añoranza por una virilidad “a lo John Wayne,”⁴⁰ trufada de referencias al pasado mitificado de la conquista del Oeste, vino acompañada de “la sospecha de que el país y sus hombres se habían vuelto ‘blandos’ [...] y no iban a tener los *cojones* que hacían falta para las confrontaciones futuras,”⁴¹ por lo que los medios neoconservadores orquestaron una suerte de caza de brujas señalando al feminismo como “un enemigo interior manifiesto”⁴² y a sus defensoras como traidoras que debilitaban la patria e incluso como terroristas por defender el derecho al aborto. De este modo, tras los ataques del 11S, la(re)construcción mediática del “mito de la invencibilidad americana”⁴³ se apoyó en un ideario de novias, esposas y madres dependientes vinculadas al hogar y de “hombres dispuestos a infligir ‘tortura’ y ‘brutalidad localizada’, a recurrir a ‘medios sucios y crueles’, a dejarse de esas ‘sutilezas’ de evitar bajas civiles”⁴⁴ para proteger a sus familias, sus hogares y, por extensión, a su país. En esta narrativa, las alusiones a los mitos fundacionales del western se ponen en consonancia con un discurso civilizatorio generizado y consagrado a la domesticación de la otredad, cuando no a su completa eliminación, que justifica su crudeza mediante lo que Bernstein denomina “un abuso del mal:”⁴⁵ un discurso maniqueo, que reprime el sentido crítico, heredero de una tradición de pensamiento puritana “atraída por los absolutos, las certezas morales y la clara dicotomía entre el bien y el mal.”⁴⁶ Para Pérez Ochoa, el 11S desencadena “toda una reescritura de

39 Steffen Hantke, “Introduction: They Don’t Make ‘Em Like They Used To. On the Rhetoric of Crisis and the Current State of American Horror Cinema,” en *American Horror Film: The Genre at the Turn of the Millennium*, ed. Steffen Hantke (Jackson: University Press of Mississippi, 2010), xxv.

40 Susan Faludi, *La pesadilla terrorista: miedo y fantasía en Estados Unidos después del 11-S*, trad. Antonio-Prometeo Moya (Barcelona: Anagrama, 2009), 14, 20, 145.

41 Faludi, *La pesadilla terrorista*, 20.

42 Faludi, *La pesadilla terrorista*, 34.

43 Faludi, *La pesadilla terrorista*, 27 y ss.

44 Faludi, *La pesadilla terrorista*, 14.

45 Richard J. Bernstein, *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, trad. Alejandra Vassallo y Verónica Inés Weinstabl (Buenos Aires: Katz, 2006), 28.

46 Bernstein, *El abuso del mal*, 75.

la mitología nacional” en la que las “angustias históricas” se entretejen con nuevos temores y dilemas morales, lo que en el género de terror se expresa mediante leitmotivs como la desconfianza generalizada, el aislacionismo, la frontera, la violencia y la tortura explícitas, las catástrofes colectivas y el sometimiento de la otredad, contemplada como amenazante.⁴⁷ Así, en *True Blood*, las brujas y los vampiros se interpretarán mutuamente como epitomes de una otredad que resulta aún más peligrosa al ocultarse en las trastiendas y sótanos, al pasar desapercibida bajo apariencias inofensivas y cotidianas o al infiltrarse en los círculos de poder.

En las producciones en las que se aborda la brujería, la inquietud que esta suscita tiene mucho que ver con el miedo a la venganza de los oprimidos, de los esclavizados, de las mujeres y de los diferentes; en definitiva, con el terror que genera que las víctimas se conviertan en victimarios y apliquen la misma pena a sus antiguos verdugos. La construcción de lo malo como lo excluido, conquistado, acallado... es observada críticamente como el miedo que produce la mala conciencia. En *True Blood*, las violencias cometidas contra las mujeres en general y las brujas en particular entran en conexión con las violencias coloniales e imperialistas, trazando una línea de continuidad entre las injusticias históricas y las del presente. Esto se pone de relieve en la serie mediante la sucesión de historias de espíritus vengativos: en la cuarta temporada, el sufrimiento de Antonia se va alternando con el de Mavis (Nondumiso Tembe), una “*négresse*” asesinada junto a su bebé por su amante blanco a principios del siglo XX, y en la quinta temporada se desarrolla la venganza de una mujer iraquí, asesinada junto a su familia y vecinos por un grupo de marines drogados durante la Guerra de Irak. En *Salem*, la recreación de los traumas históricos del pasado plasma igualmente la capacidad del medio para recrear las inquietudes culturales y los terrores actuales en “a new, altered shape, a symbolic, more readable form that might arouse less of a society’s fear than the historical event itself.”⁴⁸ El personaje del ministro puritano Increase Mather (Stephen Lang), para el que “when hunting witches, far better a hundred innocents die than a single solitary witch walks free?” (episodio “Our Own Private America”), es quien encarna principalmente el rol de hombre dispuesto a defender su idea de país bajo el lema Veritas Dolor, combatiendo “Fire with fire” (episodio “The House of Pain”). Su primera prisió-

47 Luis Pérez Ochando, “La ideología del miedo: el cine de terror estadounidense, 2001-2011” (Tesis doctoral, Universitat de València, 2013), 19-21, 133, 293-486.

48 Julia B. Köhne, Michael Elm y Kobi Kabalek, “Introduction. The Horrors of Trauma in Cinema,” en *The Horrors of Trauma in Cinema: Violence Void Visualization*, ed. Michael Elm, Kobi Kabalek y Julia B. Köhne (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014), 10.

nera en el burdel reconvertido en sala de interrogatorios será la esclava Tituba (Ashley Madekwe), de modo que en su cautiverio y tortura física y psicológica se combinarán las heridas del dominio patriarcal, de la persecución religiosa, del exterminio de los nativos y de la esclavitud. En estas escenas, afines a los códigos del *torture porn* –subgénero de terror pos-11S–,⁴⁹ se despliega un tratamiento de la tortura como “a situation in which we are all accomplices to the hideous degradation of a human being,”⁵⁰ lo que retrotrae también a episodios recientes como los de Abu Ghraib y Guantánamo. Pero la complicidad de la instancia del espectador va más allá de su condición de *voyeur* de actos intolerables convertidos en un espectáculo estetizado; al ubicar la narración en un pasado histórico –por muy fantasioso que sea tratado–, se parte de un espectador implícito que es fruto de una tradición cultural construida sobre la dominación y cosificación del Otro, en la que se traza una continuidad entre el pasado colonial y el imperialismo estadounidense contemporáneo haciendo confluir a las víctimas del colonialismo con las del capitalismo salvaje. En este sentido, la conceptualización del burdel como escenario de mercantilización sexual a la vez que de tortura se pone de relieve mediante el retrato de las siguientes víctimas de *Increase*, un grupo de muchachas colonas abusadas sexual y económicamente (y que, igual que Tituba, también se habían tomado la justicia por su mano vengándose de sus explotadores).

Aunque el emborronamiento de límites entre los conceptos de víctima/victimario reafirma la agencia femenina –la capacidad de las mujeres para no ser solo víctimas pasivas, para rebelarse e incluso erigirse como verdugos–, siendo heredero en parte de la idea ya comentada del “derecho al mal,” también conduce a la paradoja de otorgar la razón al cazador de brujas, especialmente cuando ambos parten de la idea de que el fin justifica los medios. Ello resulta especialmente sangrante en *Salem*, donde la violencia se legitima y perpetúa desde los tiempos de los peregrinos hasta la actualidad, normalizando su uso de modo que sus perpetradores, “much like lynchings in the Deep South initiated white women and children into the ways of ensuring white supremacy [...], considered their acts as normal, approved of by someone in authority.”⁵¹ En la serie también se alude a la contradicción de que los puritanos, objeto en su momento de persecución religiosa, empleen contra las supuestas brujas los mismos métodos de aquellos que les tacharon de

49 Aviva Briefel y Sam J. Miller, “Introduction,” en *Horror after 9/11: World of Fear, Cinema of Terror*, ed. Aviva Briefel y Sam J. Miller (Austin: University of Texas Press, 2011), 7.

50 Reynold Humphries, “A (Post)Modern House of Pain. *FearDotCom* and the Prehistory of the Post-9/11 Torture Film,” en *American Horror Film: The Genre at the Turn of the Millennium*, ed. Steffen Hantke (Jackson: University Press of Mississippi, 2010), 66.

51 Humphries, “A (Post)Modern House of Pain,” 70.

herejes. Por otro lado, en *Salem* se afirma –cosa que no sucede en las otras dos series– el vínculo entre las brujas y el Diablo y se presenta un panorama apocalíptico en el que “the beautiful witches are deeply psychotic and are constantly trying to kill each other and all of humanity.”⁵² Así, el personaje de Increase Mather comenta a colación de la condesa Marburg que “she has killed far more witches than I have” (episodio “Dead Birds”), aunque ello podría aplicarse a cualquier otra bruja de la serie. Los numerosos asesinatos acaecidos a lo largo de las tres temporadas (de las personas inocentes acusadas equivocadamente, pero también de brujas y puritanos matándose entre sí) formarán parte de un plan orquestado por las brujas cuya finalidad última es permitir el reinado del Diablo en la tierra. Mary Sibley, su gran diseñadora, los justificará no solo en nombre de la “vengeance for centuries of oppression” (episodio “The Stone Child”), sino también de la ansiada libertad: “There is no world new or old not founded on bones and blood. Imagine a world free of the violent hypocrisy and oppression of the puritans, a new world that celebrates the power of nature, freedom of thought, belief, and feeling. This is our chance. A moment when the future of this land is utterly in doubt. [...] Neither the world, the flesh, nor the Devil himself is like a puritan suit in only black and white. All is gray. And the Devil they fear is not the Devil I know” (episodio “Cry Havoc”). No obstante, el Diablo será un señor cruel y caprichoso y su mundo nuevo solo lo será de muerte y destrucción, por lo que la propia Mary tratará de derrotarle; es más, personajes históricos tan controvertidos como Increase y Cotton Mather se convertirán, en la serie, en piezas fundamentales para vencer a las fuerzas del mal absoluto representado por el Diablo, aunque no por ello dejarán de estar condenados.

En las tres series, la bruja se constituye como una figura transgresora en gran medida por su actitud violenta, lo que remite en última instancia a “la relación misma de las mujeres, como sujeto histórico y colectivo, con la violencia.”⁵³ En la diégesis el recurso a la violencia se produce en situaciones diversas, pero a nivel representacional responde a menudo a una dinámica fetichista en virtud de la cual los personajes femeninos violentos son asimilados como *sexys*.⁵⁴ Tal es el caso de las frecuentes escenas eróticas en *Salem*, en las que las brujas suelen ejercer roles activos y dominantes ciñéndose a una estética sadomasoquista –por ejemplo, el abuso-sedución de Tituba

52 Faktorovich, “*Salem*,” 46.

53 Eire García Cid, “Las mujeres violentas de la posmodernidad cinematográfica: aproximaciones y asimilaciones,” *Asparkia. Investigació Feminista*, nº 37 (2020): 74, <https://doi.org/10.6035/Asparkia.2020.37.4>.

54 García Cid, “Las mujeres violentas de la posmodernidad cinematográfica,” 74, 77-81.

a un prisionero John Alden (Shane West) en la segunda temporada-, o del romance entre Fiona y el asesino serial apodado “hombre del hacha” (Danny Huston) en *Coven*, caracterizado por el vínculo entre crimen y excitación sexual y por la manipulación mutua. Pero también, cuando se introduce el motivo de la venganza, se produce una asimilación formal entre la bruja y la figura del terrorista que a su vez redonda en la orientalización, en conexión con la asociación cultural entre los estereotipos de la mujer y el salvaje⁵⁵ (ambos considerados de una clase diferente de humanidad, minorizados, exotizados y animalizados, por lo que deben ser sometidos por su propio bien). En *Salem*, las brujas emplean tretas similares a las células terroristas al camuflarse en la sociedad de sus perseguidores, avivando la paranoia social e infundiendo el terror ante un enemigo invisible: “The witch hunt has begun, and we will be running the trials [...]. We will use the trials to turn the puritans against each other. They will hunt and kill and drown in their very own blood till there’s no puritans left standing... And Salem is ours” (episodio “The Vow”). En *True Blood*, el plan de venganza ideado por la entidad compuesta por Marnie-Antonia incluirá un atentado en un lugar público con numerosas víctimas colaterales. En *Coven*, la reina vudú Marie Laveau será tanto autora intelectual como víctima de un tiroteo. En los tres casos, la deshumanización del enemigo como paso previo a los actos terroristas acaba desembocando en una espiral de violencia en la que los perpetradores no solo destruyen a los otros sino también a sí mismos.

Conclusiones

Como figura monstruosa, la bruja sigue conservando características consideradas antinormativas desde un punto de vista heteropatriarcal, a pesar de sus transformaciones y resignificaciones como icono subversivo, deudoras de enfoques feministas. En cuanto a los contenidos feministas trabajados, las series estudiadas dejan entrever la variedad de posiciones de los feminismos aunque ponen énfasis en la representación de la diversidad como principal elemento común, observando bajo una óptica crítica los planteamientos de programas televisivos previos, como los mencionados *Embruja*, *Sabrina*, *cosas de brujas* y *Embruja*, centrados habitualmente en “white mostly heterosexual middle-class women who, despite their powerful witchcraft, demonstrate idiosyncrasies of traditional feminine traits that are appealing

55 Pilar Pedraza, “El salvaje interior en el imaginario europeo,” *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, nº 55 (2005): 211, 219-226.

to heterosexual men: They are domestic, beautiful, shy, good-natured, and svelte. No matter how powerful they are, they are portrayed to be vulnerable and needed to be superintended by men, usually a patriarch figure.”⁵⁶ Más al contrario, el rechazo a la tutela masculina es una constante (manifestado en los intentos de las brujas de liberarse de las fuentes que les otorgan poder y/o que tratan de sojuzgarlas: el Diablo en *Salem*, los vampiros en *True Blood* y Papa Legba en *Coven* y *Apocalypse*), aunque ello no siempre redunde en la solidaridad entre mujeres, siendo también una característica la ambivalencia ante las dimensiones colectivas y políticas de los aquelarres de brujas. En estas series se plasman las reticencias posfeministas ante los activismos y los movimientos políticos, aunque puede apreciarse un cambio de actitudes a medida que el movimiento #MeToo va cobrando fuerza y que su influencia empieza a plasmarse en los contenidos de ficción. Más allá de las producciones como *Coven* y *Apocalypse*, en las que la sororidad es la meta y el eje del empoderamiento femenino, dicho cambio es detectable en otras series que contienen más elementos reaccionarios como *Salem*: a pesar del predominio de las rivalidades, odios y engaños entre las brujas, en la tercera temporada se introduce el concepto de sororidad mediante el sacrificio colectivo de las brujas de Essex, un acto final en el que se comportan de modo acorde a su denominación de “colmena”.

Al explicitar la opresión histórica de las mujeres y tratar de remediarse haciendo uso de los poderes sobrenaturales de las brujas, estas series componen fantasías de venganza de las mujeres⁵⁷ en las que los personajes femeninos pasan de ser objetos que sufren violencia a sujetos que la ejercen. No obstante, la asunción de actitudes violentas etiquetadas culturalmente como masculinas resulta problemática, como queda ilustrado en la imagen recurrente de las brujas destruyéndose entre sí y a sí mismas.

En virtud de la interreferencialidad, la figura de la bruja cobra sentido insertada en un discurso construido históricamente,⁵⁸ en el que cada nueva (re)construcción del estereotipo se encuentra en conexión con las anteriores y por extensión con otros regímenes de representación de la monstruosidad femenina. En el siglo XXI, en el que “the figure of the monster is tied inextricably to that of the terrorist,”⁵⁹ el potencial alegórico del género de terror

56 Ho, “Introduction,” 3.

57 Ho, “Introduction,” 5-6.

58 Stuart Hall, “The Spectacle of the ‘Other’,” en *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, ed. Stuart Hall (London: Sage Publications/The Open University, 1997), 232.

59 Pal Ahluwalia, “Afterlives of post-colonialism: reflections on theory post-9/11,” *Postcolonial Studies* 10, n° 3 (2007): 260, <https://doi.org/10.1080/13688790701488148>.

–“that transfigures the ‘real’ into the representational” en un proceso complejo y nunca unidireccional⁶⁰ ha fomentado la reformulación de monstruos clásicos como la bruja integrando nuevos temores. Si bien las series planteadas abordan diferentes visiones sobre un mundo pos-11S, sus distintos abordajes suman facetas a este estereotipo y obligan a repensar las categorizaciones simplistas de víctima/victimario. En el caso de la afinidad entre los campos semánticos de la bruja y del terrorista, el choque civilizatorio argüido en la batalla contra el terrorismo se troca por el planteamiento (igualmente esencialista y orientalizante) de la guerra de sexos, aludiendo a la constitución de la bruja (mujer) como ser humano de una calidad diferente, aunque su consolidación como figura reivindicada por el feminismo dificulta su rol de villana que debe ser destruida. Acudir al imaginario del terrorismo para representar la venganza de las brujas adiciona nuevos elementos, como que las opresiones históricas irrumpen de forma violenta en el presente y que las mujeres han ido incrementando su agresividad, deslizándose peligrosamente la idea de que las posiciones feministas han tenido como consecuencia el paso de la mujer de víctima a victimario, lo que remite en última instancia a una utilización del Otro “as a policing and disciplinary tool”.⁶¹

Bibliografía

- Ahluwalia, Pal. “Afterlives of post-colonialism: reflections on theory post-9/11.” *Postcolonial Studies* 10, n.º 3 (2007): 257-270. <https://doi.org/10.1080/13688790701488148>.
- Alba Pagán, Esther. “Espejos en el arte: una mirada a los espacios especulares de la representación femenina.” En *La visión especular: el espejo como tema y como símbolo*, editado por E. Alba Pagán, M. Albaladejo Vivero, R. Gil Salinas y S. Doménech García, 31-54. Valencia: Calambur, 2018.
- Baumann, Gerd. “Grammars Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach.” En *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, editado por Gerd Baumann y Andre Gingrich, 18-50. New York/Oxford: Berghahn Books, 2004.
- Bernstein, Richard J. *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Traducido por Alejandra Vassallo y Verónica Inés Weinstabl. Buenos Aires: Katz, 2006.

60 Briefel y Miller, “Introduction,” 2.

61 Ahluwalia, “Afterlives of post-colonialism,” 259.

- Beteta Martín, Yolanda. "El legado de la caída edénica. El carácter animal, voraz e insaciable de la sexualidad femenina según el imaginario patristico y demonológico medieval." En *Historia, Identidad y Alteridad*, coordinado por José Manuel Aldea Celada, Paula Ortega Martínez, Iván Pérez Miranda y M^a de los Reyes de Soto García, 1021-1047. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012.
- Beteta Martín, Yolanda. "Entre conjuros y pactos diabólicos. La proyección simbólica de las mujeres en el discurso demonológico." En *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*, coordinado por Eliseo Serrano Martín, 873-886. Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna/Institución Fernando el Católico, 2013.
- Beteta Martín, Yolanda. "La sexualidad de las brujas: la deconstrucción y la subversión de las representaciones artísticas de la brujería, la perversidad y la castración femenina en el arte feminista del siglo XX." *Dossiers feministes*, nº 18 (2014): 293-307.
- Bishop, Chris. "The 'Pear of Anguish': Truth, Torture and Dark Medievalism." *International Journal of Cultural Studies* 17, nº 6 (2014): 591-602. <https://doi.org/10.1177/1367877914528531>.
- Bornay, Erika. *La cabellera femenina: un diálogo entre poesía y pintura*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Boyle, Amy. "'They Should Have Never Given Us Uniforms If They Didn't Want Us to Be an Army': *The Handmaid's Tale* as Transmedia Feminism." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 45, nº 4 (2020): 845-870.
- Briefel, Aviva y Miller, Sam J. "Introduction." En *Horror after 9/11: World of Fear, Cinema of Terror*, editado por Aviva Briefel y Sam J. Miller, 1-10. Austin: University of Texas Press, 2011.
- Douglas, Susan J. *Where the Girls Are: Growing Up Female with the Mass Media*. New York: New York Times, 1994.
- Eco, Umberto. *Historia de la fealdad*. Traducido por María Pons Irazazábal. Barcelona: Lumen, 2007.
- Erdoğan, Pembe Gözde. "American Prime-Time Monsters: An Analysis of The Gothic Other in *True Detective*, *American Horror Story: Coven* and *True Blood*." Tesis doctoral, Hacettepe Üniversitesi, 2014.
- Faktorovich, Anna. "Salem: A Horrifying Retelling of the Salem Myth." *Cinematic Codes Review* 1, nº 1 (2016): 46-52.
- Faludi, Susan. *La pesadilla terrorista: miedo y fantasía en Estados Unidos después del 11-S*. Traducido por Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama, 2009.

- García Cid, Eire. "Las mujeres violentas de la posmodernidad cinematográfica: aproximaciones y asimilaciones." *Asparkia. Investigació Feminista*, nº 37 (2020): 73-91. <https://doi.org/10.6035/Asparkia.2020.37.4>.
- Godwin, Victoria L. "Love and Lack: Media, Witches, and Normative Gender Roles." En *Media Depictions of Brides, Wives, and Mothers*, editado por Alena Amato Ruggerio, 91-102. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2012.
- Hall, Stuart. "The Spectacle of the 'Other'." En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, editado por Stuart Hall, 223-290. London: Sage Publications/The Open University, 1997.
- Hantke, Steffen. "Introduction: They Don't Make 'Em Like They Used To. On the Rhetoric of Crisis and the Current State of American Horror Cinema." En *American Horror Film: The Genre at the Turn of the Millennium*, editado por Steffen Hantke, vii- xxxii. Jackson: University Press of Mississippi, 2010.
- Hernández González, M^a Cristina. "Sabias, poderosas, terribles: el conocimiento femenino como (r)evolución." *Revista Aldaba*, nº 44 (2020): 7-125.
- Ho, Aaron K. H. "Introduction: 'That's how I like my witches': The New Witches on 21st-Century Television." En *The New Witches: Critical Essays on 21st Century Television Portrayals*, editado por Aaron K. H. Ho, 1-7. Jefferson: McFarland, 2021.
- Humphries, Reynold. "A (Post)Modern House of Pain. *FearDotCom* and the Prehistory of the Post-9/11 Torture Film." En *American Horror Film: The Genre at the Turn of the Millennium*, editado por Steffen Hantke, 58-74. Jackson: University Press of Mississippi, 2010.
- Klein, Christina. "Globalization and Transnational U.S.-Asian Genres." En *American Horror Film: The Genre at the Turn of the Millennium*, editado por Steffen Hantke, 3-14. Jackson: University Press of Mississippi, 2010.
- Köhne, Julia B., Michael Elm y Kobi Kabalek. "Introduction. The Horrors of Trauma in Cinema." En *The Horrors of Trauma in Cinema: Violence Void Visualization*, editado por Michael Elm, Kobi Kabalek y Julia B. Köhne, 1-31. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Morales Estévez, Roberto. "Las brujas de Christensen. Del cine a la historia." En *Brujas de cine*, editado por María Jesús Zamora Calvo, 59-90. Madrid: Abada, 2016.
- Pedraza, Pilar. "El salvaje interior en el imaginario europeo." *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, nº 55 (2005): 211-232.
- Pedraza, Pilar. *Brujas, sapos y aquelarres*. Madrid: Valdemar, 2014.

- Pérez Ochoa, Luis. "La ideología del miedo: el cine de terror estadounidense, 2001-2011." Tesis doctoral, Universitat de València, 2013.
- Petherbridge, Deanna. *Witches & wicked bodies*. Edinburgh: National Galleries of Scotland, 2013.
- Purkiss, Diane. *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*. London/New York: Routledge, 1996.
- Tasker, Yvonne y Negra, Diane. "Introduction: Feminist Politics and Postfeminist Culture." En *Interrogating Postfeminism: Gender and the Politics of Popular Culture*, editado por Yvonne Tasker y Diane Negra, 1-25. Durham/London: Duke University Press, 2007.
- Tausiet, María. "Madres espectrales. *Vampyr* (Carl Theodor Dreyer, 1932) y sus antecedentes literarios." En *Brujas de cine*, editado por María Jesús Zamora Calvo, 91-118. Madrid: Abada, 2016.
- Tincknell, Estella. "Feminine Boundaries; Adolescence, Witchcraft and the Supernatural in New Gothic Cinema and Television." En *Horror Zone: The Cultural Experience of Contemporary Horror Cinema*, editado por Ian Conrich, 245-258. London: I. B. Tauris, 2010.
- Toulza, Mikaël. "Louisiana and Southern Identities in *True Blood* (HBO, 2008-2014)." *TV/Series*, núm. 18 (2020): 1-28. <https://doi.org/10.4000/tvseries.4672>.
- Valcárcel, Amelia. *Rebeldes: hacia la paridad*. Barcelona: Plaza & Janés, 2000.

Castigo de Dios: historia de la trasgresión dogmática, sus castigos y condenas en América es una compilación que ha sido construida por un equipo de especialistas que abordan diferentes áreas, períodos y contextos desde un enfoque multidisciplinar. Se analiza, de manera transversal, la noción de “Castigo de Dios”, es decir, la manera en cómo fueron apreciadas y ejecutadas ciertas prácticas, actos, ofensas e insultos a Dios o dioses, y que, a criterio de los autores, fueron dignas de estudio por los tipos de persecución, castigo y condena que los sujetos e instituciones, en cuestión, arrojaron a través de sus fuentes documentales.

El estudio de la argumentada “trasgresión” permite comprender, por ejemplo, su consecuente castigo o pena. Además, los individuos y sociedades la hacen efectiva y varía según la “gravedad” de los hechos, denuncias o actos. Desde una perspectiva de lo jurídico, la penitencia decretada para el cumplimiento de cualquier trasgresión siempre viene a cargo de sujetos “oficiales” designados en cada época y contexto para implementar justicia y resarcir el desorden cometido. Dicho en palabras de René Girard, la existencia misma de un ciclo simbólico entre la violencia y lo sagrado, es decir, entre la trasgresión y la penitencia, es lo que permite que las culturas se mantengan “equilibradas”, ya que son los códigos éticos y socio-culturales establecidos para resolver estos conflictos, los encargados de hacer efectivas las relaciones entre todos los involucrados.