

Lúnes, martes y miércoles tres: Hechiceras y ritos de mujeres en Lima ante el Santo Oficio de la Inquisición (Siglo XVIII)

BUSSMANN, Victoria / Área de Investigaciones Performance – vicbussmann@gmail.com

Eje: Artes Performativas - Tipo de trabajo: ponencia

» Palabras claves: Mujeres, ritos, hechicería, performance, género, etnia

» **Resumen**

Entre los siglos XVI y XIX bajo el lema *Exurge, Domine et judica causam tuam*¹, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima llevó adelante numerosos juicios contra herejes, blasfemxs y hechiceras. La detallada descripción de los casos y condenas de las últimas habilita una revisión que ponga el acento no tanto en las resoluciones judiciales, sino en la problematización de la categoría de *hechicera* y sus prácticas.

Buscando trazar trayectorias compartidas entre los casos, sin desatender la especificidad de cada uno, se propone estudiar a dichas prácticas de hechicería como actos performativos, y a partir de allí intentar reconstruirlas y ponerlas a dialogar con su entorno social. Con este objetivo, se sugiere un análisis que parta de dos ejes en comunicación: por un lado, un primer dibujo físico de estas mujeres-hechiceras, que considere variables etarias, étnicas y (en los casos en que sea posible) económicas y sociales. Por otro lado, se pondrá el acento en sus ritos y prácticas, analizando los motivos de dichos conjuros, los materiales empleados, el *modus operandi* y las oraciones e invocaciones.

» **Presentación**

El proyecto de investigación surge de haber estado trabajando a lo largo del año pasado con el archivo de José Toribio de Medina “Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Lima”², donde se recopilan casos, sentencias y juicios hechos por el Tribunal durante los siglos XVI y XIX en diferentes ciudades virreinales. Al observar la vasta cantidad de mujeres acusadas de hechicería (o de *ser* hechiceras) y la exhaustividad en el desarrollo de sus causas a lo largo del siglo XVIII, se propone indagar en sus prácticas y conjuros, rastreando sus historias y reconstruyendo un posible “devenir hechicera”. Al poner

¹ *Álzate oh, Dios, a defender tu causa* (Salmo 73, 74)

² José Toribio de Medina, “Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820), vol. 2, Santiago, Imprenta Gutenberg, 1887

el foco en los *devenires* y estudiar a los actos de hechicería como *actos performativos*, se busca poder articular las distintas expresiones de los ritos con estructuras sociales y discursivas de la Lima virreinal del XVIII sin subordinar las prácticas a meras representaciones o “correlatos” del entramado histórico político. Sumado a ello, problematizarlas como actos performativos subraya el valor de que “en su carácter de práctica corporal en relación con otros discursos culturales, (...) ofrece una manera de *generar y transmitir conocimiento* a través del cuerpo, de la acción y del comportamiento social”³ (la cursiva es mía).

En esta instancia, se presentarán los primeros análisis sobre los casos comparados de hechiceras del Tomo II de Medina, su vinculación con aportes teóricos de otras autoras y los interrogantes que guiarán el curso futuro de la investigación.

› ***Hechiceras y actos performativos ante el Santo Oficio***

Al tomar como fuente el archivo del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, es necesario hacer algunas observaciones respecto a su funcionamiento. Cuando se lo problematiza, nos encontramos con una institución “símbolo de orden” que operaba principalmente en el campo ideológico⁴, regida por la concepción católica de un mundo dividido entre *el bien* y *el mal*. En consecuencia, su labor ha sido la de definir por medio de la palabra y escritura -el juicio y la sentencia- qué prácticas, actitudes o costumbres pertenecían a una u otra esfera. De este modo, desde los siglos XV y XVI, se ha ido construyendo y constituyendo la idea de *hechicería* en Latinoamérica, transformándola en una realidad a-temporal observable y *sentenciable* en el territorio. No obstante, este discurso borra el hecho de que como categoría, posee una temporalidad rastreable, que surge como parte de la conquista epistemológica sobre las sociedades amerindias o indígenas, definiéndose, redefiniéndose y reproduciéndose en la propia práctica con el correr de los siglos. En ese sentido, el XVIII resulta una propuesta cronológica interesante, dado que al entender a los ritos como prácticas inmersas en la idea de una “repetición estilizada de actos”⁵, podremos encontrar allí una práctica que fue definiendo y definiéndose en movimiento por más de dos siglos.

Una primera etapa de trabajo en esta temática implica intentar desentramar quiénes eran las mujeres hechiceras y cómo eran sus ritos, pretendiendo trazar tendencias generales entre ellas sin desatender las particulares de cada historia, buscando así generalidades y especificidades. Para ello, se recopilaron 25 casos del Tomo II de Medina que fueron sistematizados en ímpetu de construir teóricamente parámetros

³ Diana Taylor, "Performance", Buenos Aires, Asunto Impreso, 2012, pág. 31

⁴ Solange Alberro, “Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España”, en Ramos Escandón, C. (Ed.) Presencia y transparencia, México: Colegio de México, 1987, pág. 83

⁵ Judith Butler, “El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad”, Barcelona, Paidós, 2007

de comparabilidad. En primer lugar, se consideraron las variables de etnia, edad, estado civil y oficio, intentando reponer una aproximación de a qué sector social pertenecían y qué factores influían en su marginalización (ser viudas, mulatas, pobres, viejas). Para indagar en las prácticas en sí, se rastrearon las oraciones que invocaban, los elementos que utilizaban, los motivos de los hechizos y la disposición en el espacio.

En líneas generales, encontramos que la media etaria era de 45 años, en la mayoría de los casos eran mujeres viudas o solteras, zambas, cuarterona de mulatas, esclavas y algunas españolas; conclusiones también hechas por María Emma Mannarelli para Lima en el siglo XVII⁶. Los oficios variaban entre lavanderas y costureras principalmente, aunque también se encontraron mujeres que decían ser “maestra de sortilegio”, lo cual podría indicar la institucionalización de la práctica y una forma de transmisión corporal y verbal del conocimiento. En cuanto a los conjuros, la gran mayoría se nuclean en “sortilegios amatorios” o en la combinación de ellos con la buena fortuna y salud, solicitados principalmente por mujeres subalternas. Es decir, quienes acudían a las hechiceras pedían que las “ligaran” a sus *galanes* para toda la vida. Aquí deben hacer dos comentarios centrales: quienes pedían los conjuros eran en su mayoría mujeres y no necesariamente se referían a *galanes* de su misma casta o sector social.

En este punto ya nos encontramos con un nudo interesante: estas mujeres -en el centro del entramado urbano colonial- se desempeñaban como “nexos” entre mujeres subalternas (esclavas, mestizas, lavanderas) y sectores más altos. Así, el fin de los sortilegios amatorios podría entenderse como uno productivo y no destructivo, como el de “conseguir la adecuación simbólica entre los deseos y la realidad (...) eludi[endo] las reglas del juego social vigente”⁷. En otras palabras, las hechiceras tenderían a suavizar las imposiciones o reglas coloniales, mestizándolas.

Para poder *ligar*, era extendido el uso de la piedra imán, gotas de aceites y sangre cabellos, uñas y hacer círculos en masas de agua para ver el rostro del *galán*:

Ana de Castañeda, cuarterona (...) confesó haber hecho conjuros con invocación de demonios i de Dios i de sus santos (...) i tomando simiente de varon i un candil i sogá de ahorcado, i gotas de aceite i sangre i sal i culantro, para que apareciesen en el agua de una redoma, haciendo cruces, las figuras de los hombres con quienes se habian de casar las mujeres que se valian de ella para sus consultas⁸

En el estudio de los casos se puede advertir una idea aditiva en cuanto a los elementos a emplear: en varias prácticas, las hechiceras complementan el ligado con el uso de membrillos, sacudidas de gallinas y ungüentos para traer la buena fortuna o para que sus *galanes* les den dinero. Esto se puede ver en la

⁶ María Emma Mannarelli, “Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII”, *Revista Andina*, no. 3, 1985

⁷ Solange Alberro, Op. Cit., pp. 91-92

⁸ José Toribio de Medina, Op. Cit., pág. 7

entrada de Josefa Mudana (cuarterona de mestiza) quien en los ritos de ligación también “les refregaba los cuerpos con membrillos diciendo ‘venid fortuna’”⁹ o en la de Teresa de Lanos Gonzalez (cuarterona de mulata) quien

confesó varios hechos supersticiosos practicados con piedra iman, polvos y yerba de la perilla, que decia ser buena para que los hombres quisiesen y no maltratasen a sus amigas, y que habia usado traer en una bolsita una mano de cuy y ala de cierto pajarillo para que sus amantes le diesen plata¹⁰

Por otro lado, llama la atención la combinación de elementos y oraciones católicos y andinos (o *paganos* a la vista del Santo Oficio), en una suerte de “sincretismo cultural” muy particular del territorio americano. La invocación al Inca, el mascado de coca junto a oraciones al Diablo, Santos y adoraciones a figuras de la virgen, podría mostrar la forma en la que sobrevivieron rasgos culturales precolombinos y cómo se fueron relacionando con la cultura cristiana impuesta:

Cecilia de Castro (zamba, maestra de sortilegios) ejecutaba unas veces mascando la coca i hablando sobre ella secretamente, haciendo movimientos con la cabeza i manos i diciendo que lo que recitaba eran los evangelios; i siempre que mascaba la coca, la encendia la luz i se santiguaba con demostraciones en forma de cruz, i después echaba a arden en aguardiente el zumo de dicha coca ejecutando varias suertes, en que acostumbraba encender dos luces, compuestas con los cabellos de los galanes de la mujer, i a medio arder los apagaba i echaba en la olla del aguardiente, haciendo que dichas mujeres por quienes se hacían los sortilegios no comiesen cebolla (...) i dijese ‘chasque, chasque’ i tuviesen fe¹¹

En cuanto a las oraciones e invocaciones, el recitado de Evangelios u oraciones como la de Santiago y Santa Marta¹² junto a invocaciones populares como la que le da el título a este trabajo “de viga en viga, sin Dios ni Santa María, lunes, martes y miércoles y tres”¹³, plantean otras relaciones entre las prácticas de hechicería, las hechiceras y la cultura popular de la brujería. Por un lado, la posibilidad de enunciación que toman las hechiceras al recitar el Evangelio debe ser notada como un posible “intento de apropiación del lenguaje”¹⁴ que había sido vetado a las mujeres durante el período colonial¹⁵. En este punto, el caso de Cecilia da un giro más: es ella quien *enuncia el Evangelio* y es ella quien pide que las solicitantes *tengan fe*, lo cual termina siendo una completa subversión del orden discursivo católico-colonial. Por otro lado, muestran la comunicación temporal y transatlántica entre las prácticas de brujería en Europa y las de

⁹ José Toribio de Medina, Op. Cit., pág. 220

¹⁰ José Toribio de Medina, Op. Cit., pág. 219

¹¹ José Toribio de Medina, Op. Cit., pp. 220-221

¹² Que se observa con claridad en el caso ya mencionado de Josefa Mudana

¹³ José Toribio de Medina, Op. Cit., pp. 221-222

¹⁴ María Marannelli, Op. Cit., pág. 147

¹⁵ Para un mejor desarrollo, puede consultarse Silvia Federicci, “El Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria”, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015

hechicería en Lima, dado que el conjuro de “de viga en viga...” era popularmente utilizado en Europa a mediados del siglo XV por brujas que intentaban volar¹⁶.

Por otra parte, la mención a las “demostraciones en forma de cruz”, reiterada también en el testimonio de Ana de Castañeda (“haciendo cruces”) y en tantos otros, permite mencionar algunas prácticas corporales y de disposición del espacio a lo largo de los casos. En varios de ellos, formar círculos entre personas o con los elementos parece ser central al momento de poder invocar al Inca, afianzar los conjuros y potenciar su efectividad, que se combinan con “incienso y otros olores y perfumes”¹⁷. Algunas hechiceras o testigxs mencionan la preferencia de ciertos días y momentos de la semana para hacer sus hechizos, siendo las más promovidas las noches de luna llena o la de los viernes. Sumado a esto, hay otros ritos donde sucede la completa transmutación de figuras humanas, como en el de María de Jesús Cornejo, a quien “una noche se la había encontrado en una rueda de indios, en figura de tigre, bailando y mochando en lo oculto de unos bosques”¹⁸. La mención al baile, la rueda, la interseccionalidad, los bosques como márgenes del tendido ecuménico urbano colonial abren aún más ventanas para su análisis como acto performativo, ¿la pérdida de figura humana refiere a un baile en contacto con la tierra?, ¿por su interacción *circular* con comunidades indígenas?

› **A modo de cierre**

Esta primera etapa de indagación en lxs sujetxs, los elementos y prácticas de hechicería ha intentado no ser una descripción “objetiva” y “cuantificable”, sino una que permita relacionar, (re)anudar y entrelazar las distintas experiencias de las hechiceras y sus ritos. Pretender abordar con las herramientas de los estudios de performance un archivo judicial plantea algunos disparadores y limitaciones particulares para próximos pasos de abordaje. A lo largo de los 25 casos analizados, llama notablemente la atención la autopercepción de las mujeres como “*hechiceras*”. Si bien debían declararse culpables y estar arrepentidas ante el Tribunal para tener menores penas, la apropiación de la categoría permite preguntarnos *cómo* dichas prácticas constituían su identidad. Este interrogante dispara a vincular sus prácticas con las nociones de género y cuerpo¹⁹ imperantes para ese momento, incentivando a su vez salir de discursos escritos *desde* el Santo Oficio e indagar en cartas, imágenes u otros registros.

¹⁶ Cecilia López Riadura, "'De Villa en Villa, sin Dios ni Santa María', un conjuro para volar", en Carranza C. (ed) La Ascensión y la Caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa, San Luis Potostí: Colegio de San Luis, 2013

¹⁷ José Toribio de Medina, Op. Cit., pág. 37

¹⁸ José Toribio de Medina, Op. Cit., pág. 377

¹⁹ Para esta línea, se reconocen los trabajos de Carolyn Merchant, "The Death of Nature. Women, Ecology and the scientific revolution", San Francisco, Harper & Row, 1983, y el ya citado de Silvia Federici

Bibliografía

- Alberro, S. (1987). "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España", en Ramos Escandón, C. (Ed.) *Presencia y transparencia*, México, Colegio de México, pp. 83-97
- Butler, J. (2007). "El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad", Barcelona, Paidós
- Federicci, S. (2015). "Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria", Buenos Aires, Tinta Limón
- López Riadura, C. (2013). "De Villa en Villa, sin Dios ni Santa María', un conjuro para volar", en Carranza C. (ed) *La Ascensión y la Caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, San Luis Potostí, Colegio de San Luis
- Mannarelli, M. (1985). "Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII", *Revista andina* no. 3,
- Merchant, C. (1983). "The Death of Nature. Women, Ecology and the scientific revolution", San Francisco, Harper & Row
- Medina, J. (1887). "Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820), vol. 2, Santiago, Imprenta Gutenberg
- Poderti, A. (2005). "Brujas Andinas", Sydney, Cervantes Publishing
- Taylor, D. (2012). "Performance", Buenos Aires: Asunto Impreso