

Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización Irene Silverblatt

Quienes estudian hoy la cosmovisión andina prehispánica reconocen que una lectura acrítica de los cronistas, indujo al error a muchos autores que trataron de analizarla (Urbano, 1979a). Los cronistas interpretaron las sociedades del Nuevo Mundo en base a las creencias y expectativas de sus propios esquemas culturales. Fue el caso, por ejemplo, del “dios creador” que buscaron en los Andes y cuya evidencia creyeron encontrar en los héroes míticos viracochas. Pero un análisis más riguroso de las fuentes etnohistóricas demuestra que la existencia de un “dios creador” no corresponde a las estructuras lógicas y míticas del pensamiento andino precolombino, siendo más bien consecuencia de las preocupaciones evangelizadoras de los primeros españoles y misioneros llegados al Perú (Urbano, 1974, 1981).

Ahora bien, si los españoles reestructuraron el ciclo mítico de los viracochas en función de las creencias judeocristianas en un “dios creador”, cabe suponer también que la existencia de un personaje andino en todo opuesto a él sea otra invención. Porque no debe olvidarse que entre los siglos XIV y XVII, todo el continente europeo vivía convulsionado por la “caza desenfrenada de brujos”, a quienes se consideraba cómplices del Diablo y enemigos natos de la Iglesia católica. Se realizaron juicios con el propósito de erradicarlos. A partir del siglo XVI, los jesuitas —portavoces de la Contrarreforma europea— encabezaron la persecución de los “brujos”. No sorprende entonces que también en el Perú se encargaran de la “extirpación de idolatrías”. La “caza de brujos” europea produjo un profundo impacto en los Andes, alimentando ideológicamente a los “extirpadores de idolatrías” del Nuevo Mundo.

En este trabajo trataré particularmente sobre la imposición de nociones occidentales en la interpretación de las creencias religiosas andinas. Como veremos, la mujer —o, mejor dicho, la definición renacentista de ella— es la clave para el estudio de la demonología católica. La caracterología acerca de

la mujer fue exportada al Perú como parte de la explicación española de las tradiciones idolátricas y heréticas que los evangelizadores intentaban erradicar. Finalmente, presentaré un esbozo de la versión peruana de la “caza de brujos” y la manera como transformó la representación que la sociedad andina poseía de sí misma: conceptos europeos son injertados en nociones andinas durante el período en que se forja —por vía de la colonización— una dialéctica de significaciones.

LA CAZA DE BRUJOS EN EUROPA

Toda la brujería proviene de la concupiscencia carnal, la cual, en las mujeres es insaciable. . . Por eso ellas se juntan con el diablo para satisfacer sus deseos. . . Debe quedar suficientemente claro que no hay que admirarse que se encuentren más mujeres que hombres contagiadas con la herejía de la brujería. . . Y alabado sea Dios quien hasta ahora protegió al sexo masculino de un crimen tan grande. Debemos hablar de la herejía de las brujas y no de los brujos. (Citado por Ehrenreich and English, 1973: 10).

Así escribieron Sprenger y Kramer en el *Malleus Maleficarum*, o *El martillo de los brujos*, libro que servía tanto de referencia principal de la Iglesia sobre demonología, como de guía autorizada en los juicios contra los brujos. El *Malleus* representaba la sistematización de la doctrina católica en torno a la brujería y la herejía. Era también una expresión clara de la actitud y pensamiento eclesiásticos sobre la mujer: vehículo mediante el cual el Diablo actuaba en el mundo. Por sus debilidades intrínsecas, la mujer podía ser fácilmente inducida a juntarse con el demonio. Y no en vano eran las alianzas con éste las que destrozarían el reino de Dios.

Lo característico en la ideología medieval acerca de la hechicería es la noción de pacto con el Diablo. Se pensaba que era precisamente por intermedio de esta alianza que los brujos adquirían sus poderes. Según los teólogos medievales, los actos malévolos que se les atribuían —capacidad de dañar a la gente o de destruir las cosechas— no constituían sus características principales. En los siglos XV a XVII, lo que éstos condenaban en los hechiceros europeos era la base herética de sus supuestos poderes. La brujería implicaba la adoración al Diablo. Significaba el pecado más grave: la negación de Dios y la adhesión a su rival supremo, Satanás, el príncipe de las tinieblas (Thomas, 1971: 438).

El historiador Inglés H.R. Trevor-Roper sostiene que no deben confundir-

se los fragmentos de creencias precristianas, o las tradiciones campesinas, con la doctrina sistematizada de la demonología que se presenta en *El martillo de los brujos*. Esta “nueva mitología” de la brujería, así como la gran herejía de pactos diabólicos y la predisposición de las mujeres a realizarlos, podría haber tenido sus raíces en las creencias campesinas o en la religión popular. Pero su articulación en una doctrina dogmática y coherente fue producto de la Iglesia medieval. Los intelectuales de la Iglesia enunciaron el contenido de esta nueva herejía, especificando la manera como los brujos se comportaban y estableciendo las normas que debían seguirse para extirparlos (Trevor-Roper, 1972: 127-128)

El mismo autor señala que para analizar la herejía, es importante preguntar quién la enunció: los herejes mismos o sus inquisidores. De esa manera establece una relación entre el desarrollo de la demonología y el contexto político de la Edad Media tardía y el Renacimiento. La Iglesia, como portavoz religioso de la sociedad feudal, forjó una ideología en la cual se podía definir como herejía cualquier oposición política. Una denuncia de herejía o brujería se convertía en arma política. Curiosamente, la demonología de la Iglesia, anteriormente establecida e impuesta por el clero, adquiría su propio ímpetu al incorporarse a la visión del mundo de la mayoría de habitantes europeos (Trevor-Roper, 1972: 127).

Según la cosmovisión medieval tardía, el mundo estaba dividido en dos esferas normativas opuestas y claramente definidas: El mundo de la virtud y el mundo del vicio. Los cristianos o servidores de Dios sostenían un orden moral basado en la virtud y la bondad, en oposición a los ataques instigados por los servidores del príncipe de las tinieblas. Dentro de esta concepción del mundo, el Diablo, o encarnación del Mal, era una presencia constante que no cejaba en su afán de suplantar el reino de Dios. En la Edad Media tardía, la figura del Diablo era tan popular y tangible como podían serlo las de los patriarcas y santos (Caro Baroja, 1965: 71).

Entre los siglos XV al XVII y a partir de las confesiones de quienes eran acusados de brujería, emerge un patrón casi estereotipado del Diablo, su reino y las prácticas de sus servidores. Aunque podía asumir diversas formas, era casi siempre una figura repugnante y pestilente. Aparecía frecuentemente como gato, cabra o serpiente —animales a los que se asociaba con ritos perversos de índole sexual (Caro Baroja, 1965: 85). La descripción del *Sabat* diabólico que apareció por primera vez en la Inquisición de Toulouse, también correspondía al mismo modelo durante todo el período de la “caza de brujos”. Untados con la “grasa del diablo”, acudían volando a sus reuniones de *Sabat*, donde se realizaban orgías colectivas y se servían grandes banquetes en que las perversiones sexuales eran frecuentes. Los

seguidores del Diablo eran en su mayoría mujeres y se iniciaban en su servicio a través de la cohabitación, hecho primario por el cual se concretaba el pacto diabólico. El Diablo, por su parte, transmitía conocimiento de tipo esotérico, que comprendían la difusión de saberes medicinales entre sus prosélitos, y eran una promesa de ganancia material a ser disfrutada durante la vida del neófito (Caro Baroja, 1965: 85-87).

Las autoridades eclesiásticas presumían que los prosélitos de sexo femenino no actuaban independientemente y se les acusaba de ser parte de una vasta sociedad demoníaca clandestina. A la mayoría de ellos se les condenó por ser miembros del "partido del Demonio", lo cual explica por qué la literatura demonológica está llena de preguntas tocantes a la índole del *Sabat* de los brujos (Ehrenreich and English, 1973: 10). El *Sabat* diabólico reflejaba una estructura social de tipo feudal, pero a la inversa. Incluso sus reuniones guardaban parecido con la corte de un señor feudal. En ellas el diablo prometía a sus vasallos lo que todo barón ofrecía a sus siervos: protección y ayuda a cambio de una sumisión total (Trevor Roper, 1972: 128; Caro Baroja, 1965: 76). El *Sabat* negro era también una curiosa inversión del orden social feudal: una mujer hacía las veces del sacerdote y su título honorífico era "la vieja" (Michelet, 1973: 104).

La "sacerdotisa de la misa negra" era una vieja harapienta, una pobre paria escarnecida por su pueblo; es decir, el estereotipo de la bruja. La Inquisición nos demuestra, pues, que los condenados fueron, por regla general, pobres y en su mayoría mujeres. Las autoridades eclesiásticas concordaban en que el Diablo prefería conquistar prosélitos provenientes de los niveles más bajos de la jerarquía social feudal. Según un demonólogo sagaz, "La mayoría eran pordioseros". Otros afirmaba que era "la gente más miserable, pobre y ruda" (citado en Thomas, 1971: 520). Además, los ideólogos autorizados de la época estaban convencidos de la predisposición de las mujeres a caer en las tentaciones de Satanás. Por consiguiente, nunca dudaban que entre los rangos de hechiceros, las mujeres excedían de lejos en número a los hombres. Jaime I calculó que la proporción de las brujas respecto a los brujos era de veinte a uno, mientras que otro contemporáneo suyo sostenía que la misma era de cien a uno (Thomas, 1971: 520). En todo caso, el ochenta y cinco por ciento de los ejecutados fueron mujeres (Ehrenreich and English, 1973 :6).

La idea que las mujeres pecaban de brujería debido a sus intrínsecas debilidades físicas y morales estaba profundamente arraigada en la creencia popular. Su justificación y legitimización se hallaban en la doctrina judeocristiana elaborada a partir de la historia de la "Creación y la Caída", de las referencias explícitas a la impureza de mujeres sacadas del Antiguo Testa-

mento, así como en los juicios específicos sobre la subyugación de la mujer contenidos en las Epístolas de San Pablo (Schmitt, 1978: 196-197). Desde el siglo XII, la filosofía escolástica, sacando argumentos de los escritos de San Pablo, venía elaborando aún más estos temas misógenos: la Verdad fue transmitida por Cristo al hombre y del hombre a la mujer; la doctrina diabólica, por el contrario, penetró primero en la mujer, quien “por tener una facultad disminuida de discernimiento” desvió al hombre del camino recto (Schmitt, 1978: 196).

Sin embargo, las creencias en la brujería expresadas en la doctrina judeocristiana no pueden ser comparadas con la teoría demonológica de la Edad Media tardía, como tampoco anunciaban necesariamente las grandes persecuciones de hechiceras llevadas a cabo en la Europa cristiana entre los siglos XIV y XVII. Como se ha dicho, los teólogos de estos siglos fueron los encargados de difundir las nociones preexistentes sobre la incapacidad y debilidad femeninas, con el fin de elaborar una teoría coherente de la demonología. Se sirvieron entonces de los supuestos defectos intrínsecos de la mujer para formular una explicación teológica acerca de la pertinacia del Diablo en este mundo y de la ubicuidad aparente de los pactos diabólicos.

La fatalidad de la mujer residía en su sexualidad voraz. La doctrina romana explicaba cómo la codicia femenina era la fuente de poderes en la hechicería: “toda la brujería proviene de la concupiscencia carnal, la cual en la mujer es insaciable”, escribían Kramer y Sprenger. Hemos visto que el oficio de bruja se iniciaba mediante la cohabitación con el Diablo. Sprenger y Kramer declaran: “*Femina* viene de fe y menos, porque una mujer tiene menos fe que un hombre”. La mujer se volvió “El enemigo”.

Las mujeres, sobre todo si eran pobres y viejas, viudas o solteronas, eran consideradas como el punto débil de una sociedad patriarcal cuyo ordenamiento era divino. Eventuales cónyuges del demonio, no sólo eran vergonzosas e impuras, sino también se volvían vehículos mediante los cuales el orden divino del reino de Dios, reflejado en el orden de la sociedad civil, podría ser destrozado (Thomas, 1971: 520-530).

Las confesiones de las brujas revelan estas imágenes colectivas, compartidas por los inquisidores y sus víctimas. Aunque no existía un culto clandestino de mujeres, es interesante notar que éstas pretenecían en número elevado a las sectas heréticas medievales y renacentistas. Como Thomas señaló, todas ellas fueron apoyadas en alto grado por mujeres (1958: 50). Dadas las condiciones socioeconómicas que definían la mayoría de las biografías femeninas, estos hechos no nos deben sorprender. La Iglesia podría atribuir su conversión a la tentación que Satanás dirigía hacia quienes eran las víctimas más fáciles. Pero para algunos observadores del siglo XVII, este “error feme-

nino” no era tan ingenuo y se interpretaba más bien como el deseo de destruir el orden establecido (Thomas, 1958: 51). En relación al hecho que las mujeres no podían desempeñar un papel activo en la Iglesia, un teólogo del siglo XVII sostenía: “por eso ellas se vuelven descontentas, y a ellas ya no les gusta el estado actual de la Iglesia, tornándose permeables a los engaños de Satanás, quien prontamente se aprovecha de esa situación ventajosa” (Thomas, 1958: 51).

En el siglo XVII, el imperio español empezaba a desmoronarse. Los países protestantes del norte luchaban por su autonomía. Era la época de las grandes batallas entre reformistas y contrarreformistas por el control de Europa. Trevor-Roper analiza el crecimiento de la “caza de brujos” en este período, como el grito de guerra ideológico bajo el cual se llevaron a cabo los combates religiosos y económicos (1972). Los jesuitas fueron los portavoces de estas concepciones en los países católicos europeos. Examinaremos en seguida las luchas contra las idolatrías en el Perú, encabezadas también por los jesuitas.

IDOLOS, DIABLOS Y HECHICERAS

La demonología fue producto de la Europa medieval. La creación del estereotipo social de “la bruja”, figura clave dentro de la armazón ideológica de la persecución sociopolítica, fue desarrollada por la Iglesia en una época de grandes trastornos. Aunque dicho estereotipo fue elaborado en un contexto específico, una vez desarrollado llegó a adquirir vida propia. Al devenir el principio teológico en doctrina oficial por la cual se juzgaba la ortodoxia y la herejía, el estereotipo fue penetrando las creencias europeas populares. Se transformó en un criterio cultural que trascendía los límites del contexto específico donde había sido concebido. Así fue como la conquista española importó a los Andes al Diablo y a su consorte, la bruja.

Todo el proceso de colonización incluyó una campaña de erradicación de la religión indígena, campaña en la cual la Iglesia estaba empeñada. Aunque los clérigos que acompañaron a los primeros conquistadores y funcionarios españoles discutieron la índole del alma indígena y la justificación teológica de la conquista (Lohmann, 1967: V-XXI), casi todos estaban de acuerdo en afirmar que el Diablo vivía sano y salvo en los Andes. ¿Cómo explicar si no la devoción que los autóctonos profesaban a los cerros, los árboles, las piedras, el sol, la luna, los ríos y los puquios? Quizá ni Cristo ni sus discípulos habían cruzado el Atlántico y por eso los indios no podrían ser —estrictamente hablando— acusados de herejía. Pero, con toda seguri-

dad, el Diablo había podido llegar. No sólo los primeros evangelizadores católicos, sino también los primeros conquistadores y administradores creyeron detectar de inmediato la presencia de Satanás en los Andes, acusándolo de inducir a los indios a adorar sus huacas, ídolos y antepasados. En las crónicas más tempranas, descubrimos que la religión nativa era vista como un vehículo más por el cual el Diablo manifestaba sus intenciones de derrocar al reino de Dios. Brevemente: la religión de los indios era la adoración al Diablo (Cieza, 1968: 84-88; Mena, 1968: *passim*; Sancho de la Hoz, 1968: *passim*; Trujillo, 1968: *passim*).

Desde el principio de la conquista, tanto los teólogos españoles como los conquistadores menos eruditos creyeron ver al ejército del Diablo operando en los Andes. Esta percepción, directamente ligada a la cosmovisión europea desarrollada durante la Edad Media, llevaba a algunas conclusiones curiosas sobre la religión andina. Es interesante, también, verificar que estas nociones occidentales, impuestas en los Andes, empezaron a penetrar e injerirse en una visión del mundo precolombino que era totalmente distinta (Taussig, 1977; 1980).

Al vincular la religión indígena con la adoración al Diablo, los españoles empezaron a evaluar en su integridad la práctica y teoría religiosas andinas bajo criterios europeos. Por consiguiente, entre el descubrimiento de la idolatría y el descubrimiento de la hechicería no había un gran paso. Puesto que la brujería, en términos de la lógica del pensamiento occidental, involucraba un pacto con el Diablo, y éste se comunicaba ya con los indios a través de su huacas, la brujería también debía estar corrompiendo a la sociedad andina. Al haber brujería, existían también brujas, con las cuales el Diablo podía asociarse. Acosta describe estas brujas andinas, cuyo parecido con sus congéneres europeas resulta extraordinario:

En el Perú usaron también embadurnarse mucho los hechiceros y ministros del demonio. Y es cosa infinita la gran multitud que hubo de estos adivinos, sortilegios, hechiceros, agoreros y otros mil géneros de falsos profetas. . .

Señaladamente hubo un género de hechiceros entre aquellos indios, permitidos por los reyes Ingas, que son como brujos y toman la figura que quieren, y van por el aire en breve tiempo largo camino, y ven lo que pasa; hablan con el demonio, el cual les responde en ciertas piedras o en otras cosas que ellos veneran mucho. . . Algunos dicen y afirman que éstos usan de ciertas unturas; los indios dicen que las viejas usan de ordinario este oficio. . . (Acosta, 1954: 172).

No debe sorprender entonces que muchos cronistas, al describir la organización religiosa que encontraron en el Perú, insistan en señalar la práctica de brujería. Según el estereotipo social, quienes realizaban las más oscura magia negra, tenían que ser sobre todo mujeres, especialmente pobres y viejas: las brujas más pérfidas, las que eran capaces de matar.

Destos hechizeros, assi como ay mucho número: assi ay muchas diferencias. Y unas yeruas y rayzes para matar al que las dan. Y unas yeruas y rayzes ay que matan en mucho tiempo, otras en poco conforme a la confección y mezcla que hazen. Las que hazen semejantes hechizarias son casi siempre mugeres. . . (Polo, 1961: 28).

Hemos visto que no se puede comprender el desarrollo de la demonología en Europa fuera del contexto político en el cual nació. Se ha sugerido igualmente que el mismo contenido de la herejía estaba relacionado con la posición socioeconómica de la mujer en la sociedad europea. Ese temor ante las mujeres por parte de quienes ejercían el poder, fue proyectado también a las valoraciones que los españoles hicieron de la religión precolombina. Los cronistas dan cuenta que el saber y el poder de las hechiceras andinas eran tales que incluso eran temidas por sus propios curacas. Sus poderes eran tan terribles que los reyes incas las condenaron a muerte,

. . . Por lo qual son estas hechizeras en gran manera temidas aun de los caciques. . . Ni los Indios osan descubrirlas. . . Este género de hechizeros de poncoña castigauan los Yngas matando los tales hechizeros hasta sus descendientes. (Polo, 1916: 28-29)

Obviamente existía una enorme discrepancia entre las descripciones de la práctica religiosa andina que los españoles nos proporcionan y la realidad de la religión andina. Al percibir la vida andina a través de un lente distorsionado por una tradición demonológica arraigada en la cultura popular española, los colonizadores encontraban al Diablo detrás de cada roca y brujas debajo de cada cama. Satanás y sus aliadas primarias fueron así interpretados con iguales motivos y realizando los mismos actos malévolos, tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo.

Si la interpretación española correspondiera a la realidad, tendríamos que suponer que existió en la cultura andina una noción parecida a la de Satanás —es decir—, una entidad que incorporara las fuerzas malévolas para combatir a todas las fuerzas positivas. También tendríamos que suponer que la encarnación del Mal trabajaba en este mundo a través de pactos establecidos con

mujeres fácilmente tentadas y moralmente deficientes. Pero la cosmología andina no comprendía una noción del Mal, ni su encarnación en un ser satánico como en las concepciones occidentales. Por el contrario, uno de los principios que moldeaba su filosofía involucraba una visión del universo en la que se percibían fuerzas de oposición que eran recíprocas y complementarias, necesarias ambas para la reproducción de la sociedad (Earls y Silverblatt, 1977). Tampoco hay evidencia que la mujer, en la cultura andina, fuese concebida como un ser moralmente débil. Al contrario, se le ubica en una relación complementaria al hombre, y su interacción recíproca era precisamente un requisito para el mantenimiento y la reproducción de la existencia social (Silverblatt, 1976; 1978).

La noción de “no orden” o “antiorden” era un componente integral de las teorías andinas de organización social (Urbano, 1979b). Pero esta noción debe ser entendida como un elemento de la lógica dinámica de modelos globales andinos de la sociedad y del universo. Como concepto, es muy distinto de la noción cristiana sobre el Diabolo. De manera similar podría atribuirse cualidades “peligrosas” a las huacas. Como representantes de fuerzas supra-sociales, las divinidades andinas incorporaban poderes que inspiraban temor en la medida en que eran fuerzas destructivas. Sin embargo, estos atributos no eran demoníacos en el sentido cristiano del término.

De otro lado, si analizamos la concepción precolombina sobre la enfermedad, descubriremos que las teorías andinas no definían etimológicamente las enfermedades en términos de complots con fuerzas diabólicas. Más bien, las nociones de salud y bienestar se relacionaban con una estructura normativa en la cual el mantenimiento de un equilibrio entre fuerzas sociales, naturales y sobrenaturales constituía el ideal predominante. La enfermedad era entonces resultado de un desbarajuste de normas culturales que regulaban el balance entre grupos sociales, la sociedad global y la naturaleza, y entre la sociedad y las fuerzas sobrenaturales. El dios *Huari*, por ejemplo, causó enfermedades en las comunidades de la sierra limeña; sin embargo, lo hizo porque la ligazón sagrada entre la humanidad y las divinidades andinas fue rota. En palabras de un idólatra: “. . . nuestro Dios Huari, y criador te ha embiado esta araña, para que te coma, porque no le has adorado, ni servido, y te ha criado muchas culebras dentro de tu cuerpo que son causa de su dolencia” (Duviols, 1971: 387).

No obstante, existían sabios en la sociedad andina precolombina especialistas en el conocimiento medicinal; hombres y mujeres que tenían renombre como herbolarios, hueseros y curanderos. Otros podrían predecir el futuro, utilizando la coca, o el tabaco como instrumentos de adivinación. Los ritos de curación y adivinación involucraban la adoración de deidades nati-

vas (Arriaga, 1968: 116, 32-35; Morúa, 1946; 231; Polo, 1916: 31, 36). En Europa, se decía que el Diablo impartió a sus seguidores conocimientos medicinales así como poderes para adivinar el futuro. ¿Por qué no podían presumir los españoles que la sabiduría de los curanderos y adivinos andinos provenía de pactos diabólicos?

Algunos estudiosos de la religión andina han aseverado que en los Andes existía un tipo de “brujería” antes de la colonización europea (Rowe, 1957: 297-298). Pero por lo que hemos dicho anteriormente, toda la fundamentación de estas afirmaciones debe ser revisada. Es probable que las creencias en encantos, espíritus y magia, que muchos antropólogos imputan a todas las culturas (Garrett, 1977: 461), formasen también parte de las creencias andinas. Pero la hechicería y la brujería descritas por los cronistas como alianzas con el Diablo —explicación de enfermedades, contratiempos y de la muerte— fueron seguramente una invención española.

LAS EXTIRPACIONES DE IDOLATRIAS Y EL SATANAS ANDINO

Los primeros funcionarios y clérigos españoles interpretaron la religión precolombina en términos del Diablo cristiano y crearon brujas donde éstas no existían. A finales del siglo XVI y durante el siglo siguiente, la Iglesia, con apoyo de la Corona, empezó una nueva batalla en el Perú contra los adoradores del Diablo. Organizada por los jesuitas —la misma congregación que estaba a la vanguardia de la Contrarreforma en Europa y que encabezó la caza de brujos en los siglos XVI y XVII—, esta nueva lucha fue igualmente evangélica y política. Pero esta vez los encargados de extirpar las prácticas religiosas indígenas sabían que afrontaban no sólo idolatras sino también herejes: los que habían sido bautizados y habían renunciado al cristianismo por Satanás. Creyeron encontrar las pruebas de una adoración demoníaca en la persistencia de la devoción a las huacas, al igual que en la presencia ubicua de la hechicería y el curanderismo (Acosta, 1954: 181; Pérez Bocanegra, 1631: 389, 390, *AAL*: leg. 2, exp. X; Leg. 5, exp. VIII; Leg. 6, exp. X). Quedó borrada la distinción entre idolatría, curanderismo y brujería. Al igual que en Europa, la campaña contra la herejía tenía evidentes motivos políticos. Era el brazo ideológico del intento de forzar a los indios a vivir en reducciones; para evangelizar, mantener el control político y además facilitar el cobro de tributos.

Puesto que las deidades nativas eran apenas la fachada tras la cual el Diablo actuaba —enemigo del mundo cristiano y de la civilización, y por

ende enemigo de los españoles—, no resulta difícil entender por qué se percibía la perseverante adoración a los dioses indígenas como un desafío no sólo a la Iglesia sino también a la sociedad colonial en su conjunto (*cf.* Taussig, 1980). El prejuicio europeo sobre la debilidad femenina ante las influencias satánicas moldeaba también la nueva campaña de extirpación en el Perú.

Además, en esa misma época la cosmovisión occidental predominante empezaba a asociar simbólicamente “la naturaleza” como una entidad, con definiciones culturales de “lo femenino”: la naturaleza, al igual que la mujer, era caprichosa, emocional, imprevisible, algo que tenía que ser dominado, conquistado, controlado (Leacock y Nash, 1977: 621). La cosmología occidental, al asociar a la mujer con la naturaleza, el paganismo y el demonio, construyó simultáneamente una ideología sobre la mujer en la que ella era definida como débil, incapaz y, como vimos, más permeable a las tentaciones diabólicas (*cf.* *AAL*: leg. 2. exp. XVIII). Esta valoración ideológica quedó reflejada en la legislación española, donde la mujer era considerada como la menor que necesitaba un protector para realizar transacciones comerciales. Cuando esta noción fue aplicada a la Colonia, donde los indios a su vez fueron definidos como menores e incapaces, y por lo tanto con necesidades de “protección”, descubrimos un razonamiento significativo: según la ley española colonial, el testimonio de dos indios o el de tres indias, apenas equivalían al de un español (*Testimonio. . .*, 1950: 345).

Por otro lado, si la mujer era intrínsecamente débil, y por tanto permeable a las tentaciones diabólicas, su responsabilidad era mayor que la del hombre en relación a la magia negra y la hechicería que amenazaban tanto al mundo cristiano como al orden colonial. Así fue como la mujer indígena llegó a ser considerada el enemigo mortal del hombre, de la Iglesia, y del orden político colonial. De ese modo, un estereotipo social que había sido desarrollado en Europa, llegó a ser parte de la justificación ideológica forjada para la persecución especial de mujeres nativas, en la versión peruana de la caza de brujos (Pérez Bocanegra, 1631: 114; *BN*: B1827; *AAL*: leg. 1, exp. VII; leg. 1, exp. XII).

CONCLUSION. LAS TRANSFORMACIONES: EL DIABLO COLONIAL Y LA BRUJA ANDINA

En el siglo XVII hubo mujeres que llegaron a admitir ser culpables de prácticas de hechicería y de haber pactado con el Diablo, por lo que podían

destrozar las cosechas, causar enfermedades e incluso la muerte. ¿Cómo explicarlo? A semejanza de Europa, la campaña de extirpación de idolatrías se valía de la tortura para sacar pruebas. Es así como podríamos anticipar que gran parte del contenido de dichas confesiones se explica por una combinación del mismo tipo de preguntas —preguntas construidas en términos de conocimientos europeos sobre brujerías y herejía — hechas bajo la amenaza de tortura y en un contexto jurídico donde la resolución estaba predeterminada. No obstante, había diferencias importantes entre estos dos tipos de caza de brujos. Mientras el estereotipo social de la bruja orientaba los cargos hechos por los inquisidores y las mismas confesiones de las acusadas en Europa, en el Perú el estereotipo sólo había penetrado parcialmente el pensamiento y conciencia indígenas. ¿Qué significaban, entonces, la brujería y el diablo para las llamadas hechiceras indígenas del siglo XVII?

Para buscar una respuesta, debemos examinar el proceso colonial mediante el cual “la cosmovisión maniquea subyacente a la ideología de la conquista fue injertada en las creencias religiosas indígenas” (Taussig, 1980). Este proceso dialéctico que Taussig llama “aculturación forzada”, implicaba la institucionalización de los conceptos del Mal y del Diablo en estructuras cosmológicas donde no existía una dicotomía entre el Bien y el Mal. La noción andina de *supay* es un buen ejemplo (cf. Taussig, 1980; Urbano, 1980). En los pueblos andinos de la actualidad, *supay* es el vocablo quechua que designa al demonio. Una maldición común toma *supay* como su raíz: *supaypa wawan*, o hijo del demonio. No obstante, en el lexicón quechua compilado por Domingo Santo Tomás en 1560, *supay* es la raíz quechua para los vocablos españoles “angel Bueno” y “angel malo”: *Alliçupa* = angel bueno; *manaalliçupay* = angel malo (1951: 40). *Supay*, en su forma original, era moralmente neutro; sólo en su forma modificada se refería a un espíritu capaz de causar daño o a uno que podría ser benévolo. La ambigüedad intrínseca o la neutralidad de la significación precolombina de *supay* es claramente distinta del Diablo unidimensional que más tarde llegó a significar.

Sin embargo, puesto que *supay* podía expresar el sentido de maldad, los españoles manipularon su significado para hacerlo equivalente al concepto europeo. La inexistencia de un término quechua que expresara adecuadamente sus concepciones, los obligó a escoger uno que incorporaba parcialmente una idea del Mal y después a ajustarlo para significar una noción radicalmente distinta, sinónimo de una fuerza totalmente malévola. Pronto llegaron a reconocer el significado de *supay* en la sociedad colonial andina. Así, cuando Cieza describe el comportamiento de los conquistadores al llegar al Cusco para cobrar el rescate de Atahualpa:

Y como la soltura de los españoles haya sido tanta y en tan poco hayan tenido la honra ni honor destas gentes, en pago del buen hospedage que les hacían y amor con que los servían, corrompieron algunas vírgenes y a ellos tuviéronlos en poco; que fue causa que los indios, por esto y por ver la poca reverencia que tenían a su sol, y como sin vergüenza ninguna ni temor de Dios violaban (a) sus mamaconas, que ellos tenían por gran sacrilegio, dijeron luego que la tal gente no eran hijos de Dios, sino peores que *Supais*, que es nombre del Diablo. (Cieza 1968: 24).

En una forma parecida, el concepto andino de *Hapiñuñu* fue transformado por este proceso de “aculturación forzada de ideas”, la dialéctica entre dos sistemas radicalmente distintos para entender y clasificar el universo gestado durante la colonia. *Hapiñuñu*, que en quechua quiere decir “las tetas que agarran”, fue definido en el lexicón de Ricardo en 1586 como “fantasmas o trasgo” (1951: 42), y por Holguín como “fantasma o duende que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas” (1951: 150). Guamán Poma habla de “hapiñuñu duendes” o espíritus, como los habitantes del mundo durante una época precedente al reino incaico y a la llegada de los españoles (1936: 50).

El cronista Pachacuti Yamqui también se refiere al *Hapiñuñu* como los que poblaron los Andes durante una época anterior a la cristianización del Perú. En 1613, ya no sólo los describe como duendes o fantasmas de una época anterior. Explícitamente los vincula a fuerzas diabólicas vencidas por un apóstol, Santo Tomás, quien antecedió la llegada de los españoles al Nuevo Mundo:

Dizen que en tiempo de purunpacha. . . passaron muchissimos años, y al cabo, después de aber estado ya poblados abian gran falta de tierras y lugares, y como no abian tierras cada dia abian guerras y discordias. . . Y por entonces a media noche oyieron que los hapiñuños se desaparecieron dando temerarios quejas, deziendo: “¡vencidos somos, venzidos somos! ¡Ay que pierdo mis tierras!” A este se entiende que los demonios fueron vencidos por Jesucristo Nuestro Señor. . . porque antiguamente, en tiempo de purunpacha, dizen que los hapiñuños andaban bissiblemente en toda esta tierra, que no abian seguridad de andar en anocheziendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los llebauan arrebatandoles, como tiranos infernales y enemigos capitales del genero humano. . . Y en este tiempo dicen que. . . como antiguamente había llegado un pobre viejo flaco, barbudo y con cabellos como mugeres. . . y les dezia que el hombre se llamaua Ttonapa Vihinquirá. . . el

qual dicen que. . . los habia desterrado a todos los idolos, ymagenes de los demonios hapiñuños. . . Pues se llamó a este baron Tonapa. . . Pues ¿no será este hombre el glorioso apostol sancto Thomas? (1950: 282-283, 293).

El *hapiñuñu* empezó como un fantasma de una edad anterior, que se mostraba quizá algo malévolos por su hábito de aprisionar a la gente con las tetas. Pachacuti Yamqui, sin embargo, lo transforma en una fuerza demoníaca: el enemigo infernal de la raza humana que puede ser vencido, por fin, gracias a los poderes del cristianismo y su apóstol Santo Tomás. En la actualidad, en algunos pueblos serranos, el espíritu con tetas ha sido transformado en una bruja de tipo europeo. El *hapiñuñu*, conocido también como *achikee*, es un monstruo femenino, temido por todos a causa de su deseo de devorar a las criaturas. Los campesinos ancashinos lo llaman "bruja" (Morote Best, 1958: 11-12). Además, se dice que se enfrentó a Dios pues es su enemigo, al igual que el Diablo (Ortiz, 1973: 185).

Siguiendo el argumento de Taussig, yo subrayaría que en los Andes, las nociones de bruja y de brujería que incorporan pactos diabólicos con el enemigo de Dios para dañar a terceros, es el resultado de la "aculturación forzada" de ideas producidas en un contexto colonial. Cualquier valoración cultural de la mujer andina que le atribuya una relación especial con las fuerzas diabólicas, formó parte de este mismo proceso. Ni siquiera Guamán Poma escapó a esta imposición de normas occidentales en las valoraciones sobre la mujer; pese a que fue un defensor constante de la moralidad y capacidades de las indígenas, llegó por otro lado a describirlas como "las enemigas mortales del sexo masculino y de la humanidad" (1956, III: 196).

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS Y CRONICAS

AAL — Archivo Arzobispal del Lima
BN — Biblioteca Nacional de Lima

ACOSTA, José de

1954 *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

ARRIAGA, Padre Pablo José de

1968 *The extirpation of idolatry in Peru*. Traducido por L. Clark Keating. N.P.: University of Kentucky Press.

CIEZA DE LEON, Pedro de

1968 "El señorío de los Incas". En *Biblioteca Peruana*, Serie 1, vol. III: 9-196. Lima: Editores Técnicos Asociados.

DUVIOLS, Pierre

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolatrie entre 1531 et 1660*, Appendice Documentaire. Lima-París: Institut Français d'Etudes Andines.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1936 *El primer nueva crónica y buen gobierno*. París: Institut d'Ethnologie.

HOLGUIN, Diego

1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. . . Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MENA, Cristóbal de

1968 "La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla". En *Biblioteca Peruana*, Serie 1, vol. I; 133-170. Lima: Editores Técnicos Asociados.

MORUA, Martín de

1946 *Historia del origen y genealogía real de los incas*, Edición de Constantino Bayle. Madrid.

PACHACUTI YAMQUI, Joan de Santa Cruz

1950 "Relación de antigüedades deste Reyno del Piru". En *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, pp. 207-281. Reproducción de la edición de M. Jiménez de la Espada. Asunción: Editorial Guaraní.

PEREZ BOCANEGRA, Juan

1631 *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales*. . . Lima.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1916 "Errores y supersticiones. . ." En *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, comp. H. Urteaga y C.A. Romero, serie 1, n. 3: 1-44. Lima.

RICARDO, Antonio

1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quechua*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SANCHO DE LA HOZ, Pedro

- 1968 "Relación para SM de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra". En *Biblioteca Peruana*, serie 1, vol. I: 275-344. Lima: Editores Técnicos Asociados.

SANTO TOMAS, Domingo

- 1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general*. . . Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TESTIMONIO. . . de la Audiencia de Lima

- 1950 *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, n. 1.

TRUJILLO, Diego de

- 1968 "Relación del descubrimiento del reyno del Perú". En *Biblioteca Peruana*, serie 1, vol. II: 9-104. Lima: Editores Técnicos Asociados.

ESTUDIOS

CARO BAROJA, Julio

- 1965 *The world of the witches*. Chicago: University of Chicago Press.

EARLS, John e Irene Silverblatt

- 1977 "La realidad física y social en la cosmología andina". *Proceedings of the XLI Congress of Americanists*, Vol. IV. París.

EHRENREICH, Barbara y Deidre English

- 1973 *Witches, midwives, and nurses: a History of women healers*. Old Westbury, N.U.: Feminist Press, S.U.N.Y. College at Old Westbury.

GARETT, Clarke

- 1977 "Women and witches: patterns of analysis". *Signs*, vol. 3, n. 2: 461-470.

LEACOCK, Eleanor y June Nash

- 1977 "Ideologies of sex: archetypes and stereotypes" *Annals, New York Academy of Science*, vol. 285.

LOHMANN, Guillermo

- 1967 "Etude préliminaire". En *Gobierno del Perú*, por Juan de Matienzo, pp. V-LXIX. París-Lima: Institut Français d'Etudes Andines.

MICHELET, Jules

- 1973 *Satanism and witchcraft*. New York: Citadel Press.

MOROTE BEST, Efraín

- 1958 "El tema del viaje al cielo". *Tradición*, N. 21: 2-14.

ORTIZ, Alejandro

- 1973 *De Adaneva a Inkarrí*. Lima: Retablo de Papel.

ROWE, John

- 1963 "Inca culture at the time of the Spanish conquest". En *The Handbook of South American Indians*, vol. 2, compl. J.H. Steward, pp. 183-330. New York: Cooper Square Publications.

SCHMITT, Jean-Claude

- 1978 *Mort d'une Hérésie*. París: Mouton.

SILVERBLATT, Irene

- 1976 "La organización femenina en el Tawantinsuyu". *Revista del Museo Nacional*, vol. XLII.

- 1978 "Andean women under the Inca Empire". *Feminist Studies*, vol. 4, n. 3.

TAUSSIG, Michael

1977 "The genesis of capitalism amongst South American peasantry: devil's labor and the baptism of money". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, n.2.

1980 *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

THOMAS, Keith

1958 "Women in the Civil War sects". *Past and Present*, No. 13.

1971 *Religion and the decline of magic*. London: Weidenfeld and Nicolson.

TREVOR-ROPER, H.R.

1972 "The European witch-craze". En *Witchcraft and sorcery*, comp. Max Marwick. London: Penguin.

URBANO, Henrique-Osvaldo

1974 "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta". En *Allpanchis*, vol. VII.

1979a "Mythe et utopie. La représentation du temps et de l'espace dans les Andes péruviennes". Tesis de doctorado, Universidad Laval, Quebec.

1979b "Viracocha y Ayar, ciclos míticos andinos e ideología de las tres funciones en los Andes" Trabajo presentado en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver.

1980 "Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu". *Journal of Latin American Lore*, vol. 6, n. 1.

1981 *Wiracocha y Ayar: héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.