



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

EL CUERPO DE LOS OTROS:

Miradas coloniales al cuerpo y la terapéutica de los indios
andinos

(Primeros cien años del encuentro colonial)

Tesis para optar al grado de magíster en Historia

M. CONSTANZA TOCORNAL

Profesor Guía: José Luis Martínez

Santiago de Chile, año 2013

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, especialmente a mi madre Ximena, y mis queridas hermanas Ximena y Magdalena. Sustento anímico e intelectual siempre presente y oportuno.

Al grupo de bellas personas que conforman el equipo de investigación Fondecyt 1090110, contexto en que realicé esta investigación.

A José Luis Martínez por su generosidad, paciencia y alegría con la cual orientó mis interrogantes e intuiciones en esta investigación. Muchas Gracias.

EL CUERPO DE LOS OTROS:
Miradas Coloniales al Cuerpo y la Terapéutica de los Indios Andinos

PRESENTACIÓN	3
CAPITULO I. CUERPOS IMAGINARIOS Y DISCURSOS ENCARNADOS	10
I. <u>Cuerpo(s) – cultura/ Culturas – terapéutica</u>	11
II. <u>Imaginario y encuentro colonial</u>	16
a. Discursos y relación colonial	20
b. Discurso colonial de las creencias de los indios: La trampa de “Lo religioso”	22
c. Situando la producción discursiva acerca del indio: el primer siglo colonial en el Virreinato del Perú	28
III. <u>Documentos coloniales: Fuentes del discurso acerca del Otro</u>	34
IV. <u>Cuerpo y terapéutica en los Andes, presente y pasado: datos retrospectivos</u>	40
CAPÍTULO II. RECONOCIENDO EL CUERPO DE LOS OTROS	49
I. <u>Temples de Las Indias y complejión de los indios.</u>	53
II. <u>Los indios y su tratamiento al cuerpo: sucios pero redimibles</u>	61
III. <u>Pedagogía del cuerpo: disciplinado cuerpos subordinados</u>	66
IV. <u>Marcas en el cuerpo: resignificación del cuerpo de los indios</u>	69
V. <u>Tratamientos a los cuerpos de los indios</u>	74
VI. <u>La Diferencia</u>	79
CAPÍTULO III. HECHICEROS Y EMBUSTEROS	82
I. <u>En la base: Indios gentiles y paganos</u>	83
II. <u>Magia y Hechicería</u>	88
III. <u>Clarificando conceptos y categorías: hechiceros y adivinos</u>	95
IV. <u>Cuerpos pecadores, almas condenadas: Etiología cristiana para cuerpos ajenos.</u>	106
V. <u>Terapéutica Ritual</u>	115
VI. <u>Huacanqui, de ritual a envoltorio de magia amorosa</u>	126
VII. <u>Fiesta de la Citua</u>	132
CAPITULO IV. EMPÍRICOS Y HERBOLARIOS	135
I. <u>Médicos y cirujanos en el Viejo Mundo</u>	137
II. <u>Desembarco en América de las pestes y sus médicos</u>	141
III. <u>Entre la herbolaria y la hechicería</u>	145
CONCLUSIÓN	154
BIBLIOGRAFÍA	160

PRESENTACIÓN

La investigación que presento a continuación es producto de un derrotero de interrogantes acerca de la posibilidad de encontrar en las fuentes coloniales del mundo andino, elementos para comprender el concepto de cuerpo y las prácticas terapéuticas de los andinos en la colonia. La intención de esa búsqueda fue la de agregar la perspectiva histórica, dada por la etnohistoria, a los trabajos antropológicos respecto al cuerpo y medicina en Los Andes.

La pregunta surgió a partir de constatar que, como afirma Menéndez (1994), los análisis antropológicos respecto de las medicinas indígenas suelen entregar una visión de sistemas terapéuticos prístinos y casi congelados en el tiempo, donde difícilmente los procesos de transculturación, re-significación, creación y de préstamos culturales hubieran ocurrido desde la época colonial hasta nuestros días. En este sentido, a pesar que existe un sin número de importantes investigaciones respecto a las concepciones de cuerpo y prácticas terapéuticas vigentes actualmente en las comunidades andinas, (Girault 1960; Fernández 1998, 1998, 2012; Sánchez 1992; Bastien 1978, 1985; Gavilán 2005; Platt 1998, 2001) éstas sólo consignan de manera tangencial la historicidad de las mismas. Si bien los aportes de los autores antes citados son un referente para comprender las prácticas médicas actuales, se me hacía necesario establecer un punto de partida que permitiera introducir una mirada histórica de las prácticas médicas y así comprenderlas en toda su complejidad.

Sin embargo, a poco andar se reveló la ingenuidad de mi pregunta, producto básicamente de mi condición neófita en los problemas teóricos y epistemológicos a los cuales la etnohistoria se había venido enfrentado desde los años 90, los cuales giraban en torno al problema de la posibilidad de acceder a las voces del “otro” en los documentos coloniales, ya fueran crónicas, textos legales o cartas, y que por mucho tiempo fueron las fuentes indiscutidas con las cuales se ha construido la historia colonial andina.

Fue Frank Salomón (1993) con su conocido texto “La textualización de la memoria en la América Andina” quien termina por instalar en la etnohistoria andina la discusión que ya se venía dando en la Antropología desde los escritos de James Clifford y John Marcus (1986), acerca de la posibilidad de acceder al otro con su texto *Writing Culture*. Los temas planteados por autores como Clifford y Marcus acerca de la autoridad etnográfica y las posibilidades de acceder a las voces del otro, -o del aún más extremo Stephen Tyler (1986) cuando se preocupa de lo podría llamarse “*la represión epistemológica*” de Occidente (Robotham 1997) -, no podían dejar de provocar un profundo vuelco en cómo hacer etnohistoria en los Andes. Más aún presentaban un escollo casi insalvable en un problema de investigación como el que yo intentaba abordar, el cual justamente buscaba recuperar

la terapéutica y conceptos de cuerpo de los indios en ese momento del encuentro con el Otro.

Esta investigación tampoco podía quedar al margen del hecho que el descubrimiento de América, como lo plantean Todorov ([1998] 1987), Bernand, y Gruzinski (1992) y Pagden (1988) entre otros autores, es el episodio en que el Otro irrumpe en la historia europea, donde fueron los conquistadores quienes se embarcaron en la tarea de explicar y comunicar esa alteridad al mundo conocido.

Por tanto, lo que estaba en los textos coloniales era más bien lo que los colonizadores percibieron del otro en base a una serie de baterías categoriales, las cuales estaban condicionadas por su propia historicidad de las nociones para comprender el cuerpo, la enfermedad, la muerte y la sanación. Eran esos elementos los que se entretrejan para reconocer al otro.

Más aún, como plantea Anthony Pagden (1988), la llamada “*episteme de la semejanza*” del siglo XVI europeo -analizada largamente por Foucault en *Las Palabras y las Cosas* (2003 [1966])- condicionó la mirada de los primeros europeos llegados al Nuevo Mundo, pero a su vez será justamente el encuentro con el otro el que introducirá las primeras facturas a este modelo de pensar, lo que desembocará en la desestructuración de la noción de ley natural para comprender al otro. Lo que finalmente dará paso a la modernidad.

Siguiendo con Pagden (1988), los observadores de los siglos XVI y XVII creían en la universalidad de las normas sociales, las que aplicaron en la descripción de las sociedades que hallaron en las indias. Así en palabras del autor: “*Los primeros cronistas e historiadores naturales de las Américas, por ejemplo, no pretendían una descripción exacta del mundo que había “allí”. Intentaban llevar dentro de su comprensión intelectual fenómenos que reconocían que eran nuevos y que solo podían describir, y por lo tanto, hacer inteligibles en los términos de una antropología cuya autoridad derivaba precisamente del hecho de que sus fuentes se remontaban a los griegos*” (Pagden 1988: 26). Incluso abandonar esta forma de concebir al otro y buscar una forma “más objetiva” podía acercarlos peligrosamente a la herejía y a la condena de sus pares.

Específicamente en el mundo andino, como lo plantea Franklin Pease (1995), los primeros contactos con los indígenas fueron oscuros y difíciles. A pesar que los españoles pensaron que tenían una comunicación fluida, fue todo lo contrario, ya que los cronistas y escribanos apenas se enfrentaban al problema de traducción entre lenguas. Es lo que ocurre con los primeros cronistas que relatan el encuentro de Cajamarca, cuando al nombrar al Inka Atahualpa lo llamaron “Cusco”, “señor”, “cacique”, y al describir las costumbres de los indios andinos emplearon términos antillanos o mesoamericanos como

“cacique”, “tiánguez”, “canao”, “maíz”, o incluso términos ibéricos como “mezquita”, “sacerdote”, o “ídolo” para enfrentarse a la tarea de describir las creencias religiosas de los indios. En fin, a pesar que a lo largo de las décadas siguientes la relación colonial entró en una complejidad y profundidad mayor y aportó nuevos elementos para comprender al otro, las descripciones de los indios siguieron produciéndose desde una mirada hegemónica. Incluso en el siglo siguiente al descubrimiento aparecen las “crónicas mestizas” de Guamán Poma de Ayala, del Inca Garcilazo y Pachacuti Yamqui Salcamaygua que pudieron estar más cerca de las voces del indio, pero igualmente estaban cargadas del peso escritural y evangelizador luego de más de 70 años de contacto. Así, lo que finalmente había en las crónicas, para efectos de mi investigación, eran los discursos acerca del otro, con conceptos y categorías frecuentemente europeas.

Es decir, una lectura de textos coloniales que intente rescatar las prácticas andinas en torno al cuerpo y la enfermedad, debía ser una lectura alerta y suspicaz de las interpretaciones que realizaron soldados, cronistas, juristas y visitantes de las costumbres de los indios. Metodológicamente es el punto de partida para poder identificar lo anterior, “lo andino” prehispánico y aquello que resultó de la relación colonial.

Fue la misma noción de *discurso*, largamente desarrollada por Foucault (1992 [1970]) la que abrió un camino para resolver el desafío que me planteaban las fuentes y para estar atenta a las relaciones de poder que se pusieron en juego en la empresa de describir a los indios durante la colonia.

Bajo esta nueva mirada, mi investigación debió volcarse más que a rescatar las voces de los otros, a formular preguntas acerca de ¿Cómo en las fuentes coloniales, escritas básicamente desde la mirada del europeo y conquistador¹, se describen el cuerpo y la medicina de los indios?, es decir, ¿Cuál fue el aparato conceptual que aplicaron los colonizadores para describir específicamente la corporalidad de los indios, sus enfermedades y las acciones que realizaban para solucionar sus dolencias y estados que se entendían como malestares tanto físicos como sociales?

Por lo tanto, esta investigación trata acerca del cuerpo y la terapéutica andina según fue descrita en los textos coloniales, y se guió bajo la hipótesis que con la Conquista del Nuevo Mundo también empieza la conquista de los cuerpos de los indios y por tanto también de

¹ Esta investigación se basó principalmente en los textos coloniales escritos por eclesiásticos, juristas y cronistas españoles del siglo XVI, ya que buscó ser un punto de partida, como dije anteriormente, y por lo tanto no abarca las crónicas llamadas mestizas surgidas durante el siglo XVII, que según el debate disciplinar etnohistórico podrían aportar mayores elementos para acercarse al otro, discusión que retomaré más adelante.

sus formas de comprender sus estados de salud/enfermedad y sus estrategias terapéuticas. Es decir, durante la colonia hubo una lucha por el control de los cuerpos, que se expresa en la persecución a los conocimientos y prácticas terapéuticas de los indios y en la descripción que se hace de los mismos a partir de los marcos propios a la cultura cristiana española que llega a América.

Introducirse en el tema del cuerpo abre precisamente un campo discursivo acerca de lo que Le Breton (1999) llama construcciones culturales, y que en palabras de Alejandra Araya (2000:81) ofrece una *“coordenada privilegiada”* para estudiar el conjunto de gestos, representaciones, prácticas y símbolos que se construyen culturalmente y moldean el sentir individual y colectivo.

En este sentido, los discursos en torno al cuerpo, son justamente un campo para estudiar el ejercicio del poder, o más bien en palabras de Michel Foucault: *“El individuo con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas”* (Foucault, 1992 [1979]:120). Más aún cuando entendemos que para el filósofo que el poder es *“capilar”*, es decir que *“encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana”* (Foucault, 1992 [1979]:89). Es decir, el poder dista mucho de ser sólo represor y de estar alojado en una figura como el Estado, es mucho más fino o más ambiguo, incluso, si el poder tuviese por función sólo reprimir, censurar o excluir, o más bien si se ejerciese de forma puramente negativa, sería extremadamente frágil; lo que hace fuerte al poder es su posibilidad creadora y vehiculizada en cada una de las personas.

Aplicando estos preceptos a la historia colonial, como lo plantea Alejandra Araya (2000), el tipo de sociedad que los conquistadores buscaron implantar respondió a un modelo de dominación que traspasó los límites coloniales y que se basó en una larga tradición hispánica donde un conjunto de gestos, prácticas y símbolos desembarcaron en el Nuevo Continente, lo que condicionó la emergencia de nuevos rasgos de identidad que definieron el lugar que cada grupo ocupa en la sociedad colonial.

En este sentido, la investigación trata de un momento histórico en que un nuevo sujeto viene a complicar las representaciones conocidas que por ese entonces se tenía del cuerpo y sus componentes.

Por otra parte, la conquista de América en la población nativa tuvo efectos desastrosos a nivel demográfico como simbólico. A la catástrofe demográfica largamente estudiada por Cook (2010 [1981]) se sumó lo que Magasich y De Beer (2001) describen como la destrucción de las referencias políticas, religiosas y sociales y el desmantelamiento de los

sistemas productivos prehispánicos. Eventos que probablemente desembocaron en lo que David Cook llama “*desgano vital*”, refiriéndose a la disminución de las tasas de fertilidad de la población nativa que sobrevivió a las epidemias, aludiendo a los recurrentes relatos de suicidios por parte de los indios debido al desaliento con que los nativos enfrentaban el nuevo orden social.

También, adentrarse en lo sucedido en la conquista del imperio Inka en el primer siglo del tiempo colonial, implica necesariamente, sumergirse en la problemática de las dinámicas de las relaciones entre los conquistadores y las poblaciones nativas, y como plantea Duviols (1977), en la historia de la represión religiosa hacia las creencias de los indios. Y aunque no todas las estrategias para implantar la religión católica fueron represivas, sí entrañaban finalmente la deslegitimación e incluso la demonización de conceptos que estaban en la base de la estructura simbólica y social de los nativos.

Por lo tanto, esta tesis también trata también de la represión que sufrieron las creencias y prácticas de los indios en torno al cuerpo, sus constituyentes, las fuerzas que lo influían y de los procesos “antidolátricos” llevados a cabo por los españoles.

Aclarados estos derroteros emergió una investigación -que a la luz de los recientes debates etnohistóricos-, obliga a establecer una base inicial: ¿Cómo describen los conquistadores, cronistas y religiosos lo que pudiera ser entendido como prácticas andinas ligadas al cuerpo y a funciones terapéuticas²?; ¿Cuáles fueron los ejes discursivos que primaron para describir a los otros? Y ¿En qué medida estas descripciones e interpretaciones hechas por los conquistadores entregan elementos suficientes para reconocer los sistemas médicos que operaron entre los indios andinos durante la colonia?

Es decir, la investigación estuvo centrada en identificar el aparato conceptual y descriptivo puesto en juego durante la colonia a propósito de las prácticas que los españoles identificaron como relacionadas con los cuerpos, y las estrategias para incidir en ellos ya fuera directa o indirectamente.

² En esta investigación se quiso evitar encasillar la lectura de los textos coloniales bajo conceptos específicos propios de la tradición médica occidental, como salud, medicamento, tratamiento, diagnóstico e incluso la palabra “médico” o “medicina”, ya que estas nociones podían llevarnos a reducir la complejidad de las acciones llevadas a cabo por los antiguos andinos en función de lo que ellos pueden haber entendido como elementos que incidían en su explicación de la presencia de un malestar o dolencia sea colectiva o individual. Por esto optó por el término “terapéutica”, que permitió centrar la mirada en un conjunto complejo de conocimientos, técnicas y acciones para conocer la naturaleza del malestar según ciertos síntomas y signos, así como también para prevenir o aliviar el malestar en función de lo que podrían ser sus propias concepciones de cuerpo y bienestar.

Serge Gruzinski (1991:13) admite que *“del mundo indígena solo aprehendemos reflejos en los cuales se mezcla de manera inevitable y más o menos confusa, el nuestro”*. Por tanto, la pretensión de estar del otro lado del espejo es una empresa ilusoria. También para el mundo Andino son innumerables los etnohistoriadores que han planteado la imposibilidad de realizar una investigación centrada en ese momento de encuentro sin estar atentos a las condiciones de producción de las fuentes a las que se tiene acceso (Salomón, 1993; Pease 1995; Lorandi y del Rio 1992; Martínez 2011).

Esta investigación es tributaria a estas proposiciones, por lo que el entramado de conceptualizaciones teóricas que se exponen a continuación da cuenta del camino epistemológico recorrido que me ha permitido afrontar el problema de investigación de manera atenta a cómo las fuentes consultadas son un reflejo de la complejidad de ese encuentro y de los intentos de hacer inteligible ese evento.

A fin de cuentas, lo que intentaré a continuación es básicamente dilucidar algunas claves para leer ese reflejo en el espejo, siguiendo ciertos haces de luz que clarifiquen cómo se desarrolló la construcción del Otro en cuanto encuentros de imaginarios respecto al cuerpo, sus componentes y sus relaciones. Imaginarios puestos en juego en la relación colonial y vehiculizados en discursos referentes al Otro, que si bien no fueron unidireccionales, al menos en las fuentes consultadas sí fueron asimétricos. Entre estos, la idea de la constitución misma de los cuerpos, sus influencias recíprocas con el entorno y de su finitud o muerte.

Esta investigación estuvo centrada en las descripciones hechas por españoles durante el siglo XVI en el espacio andino colonial y sus consecuencias discursivas, al menos en los primeros cincuenta años del siglo venidero, como una manera de constatar la fuerza de aquellas primeras representaciones del indio andino.

Las fuentes consultadas no fueron sólo las crónicas, si no sobre todo los documentos burocráticos y textos religiosos referidos a la extirpación, debido justamente a que el tema del cuerpo y los imaginarios aplicados a los indios formaron resulta ser uno de escenarios de lucha más disputados en pos de la imposición de un nuevo orden social y político.

Por andino se entendió la definición que se ha dado en diversos estudios acerca de un *“área cultural andina”*, que abarca aproximadamente los límites de la expansión incaica y que supone unas pautas culturales compartidas (Véase Martínez 2004). Lo colonial se comprendió no sólo como temporalidad, sino también como una *“actitud de colonialidad”* en cuanto construcción de sujetos subordinados, con saberes subalternos a los cuales se les arrebató sus propias categorías de comprensión.

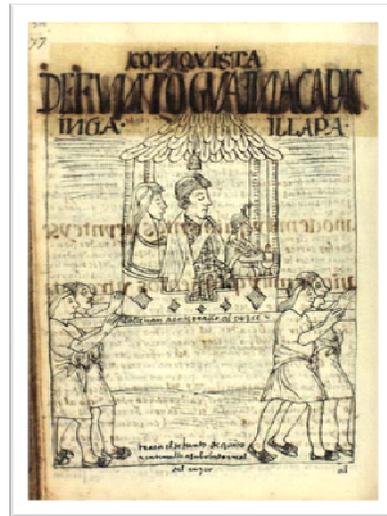
Así, para este estudio se entendió que, en palabras de Martínez; *“Una parte sustancial de la documentación colonial, considerada hasta ahora como un conjunto de descripciones más o menos directas de la alteridad indígena y de sus prácticas sociales, está conformada, en realidad, por construcciones textuales condicionadas deliberadamente por las formas colectivas y preestablecidas por esta misma sociedad colonial detentadora del poder. Formas colectivas y, por lo tanto, socializadas, empleadas para referirse a los otros en términos comprensibles para esos mismos sistemas clasificatorios, y que eran aceptadas por aquellos que constituían su destinatario público, se trate ya de las autoridades, de la burocracia colonial o de la misma sociedad española”* (Martínez 2011: 16-18).

Los objetos discursivos a analizar en esta investigación fueron básicamente dos. Uno, el cuerpo de los indios, sus constituyentes y sus dinámicas de afectación según las relaciones entre sus cuerpos, su medio “natural” y “sobrenatural” según fue descrito por los españoles. Dos, lo que a ojos de los conquistadores fueron procedimientos a través de los cuales los indios buscaron influir en el cuerpo para pedir por la salud o dar solución a las desgracias. Ambos objetos teñidos, contruidos y vehiculizados en base a ciertas capas discursivas ya existentes en los imaginarios europeos acerca del cuerpo y la enfermedad.

CAPITULO I. CUERPOS IMAGINARIOS Y DISCURSOS ENCARNADOS

Una de las primeras descripciones de las enfermedades sufridas por los indios andinos y de las estrategias que desplegaron para revertir esta situación es el episodio de la muerte de Huayna Capac, narrada por Pedro Pizarro ([1571] 1944) en su “Relación del Descubrimiento y Conquista del Perú”. El autor afirma que el gobernante Inka, estando en Quito mientras afirmaba la anexión de los nuevos territorios, sufrió el embate de la viruela, aflicción nunca antes conocida por los habitantes del antiguo imperio. Pizarro describe que los inkas invocaron al dios Pachacamac para saber qué medidas tomar, las cuales a la luz de los dichos del cronista resultaron fatales.

“Pues estando en esta obra dió entrellos una enfermedad de viruelas, nunca entrellos vista, la cual mató muchos indios; y estando el Guaina Capa encerrado en sus ayunos que acostumbraban hacer, que era estar solos en un aposento y no llegar á muger, no comer sal ni ají en lo que les guisaban, ni beber chicha, (estaban desta manera nueve días, otras veces tres); pues estando el Guaina Capa en este ayuno, dicen que le entraron tres indios nunca vistos, pequeños como enanos, adonde él estaba y le dijeron: Inga venímoste á llamar; y como él vido esta visión y esto que le dijeron, dió voces á los suyos, y entrando que entraron desaparecieron estos tres ya dichos, que no les vió nadie salvo el Guaina Capa, y a los suyos dijo ¿qués de esos enanos que vinieron á llamar? respondieronle: no los hemos visto. Entonces dijo el Guaina Capa: morir tengo, y luego enfermo del mal de las viruelas. Pues estando así muy enfermo, despacharon mensajeros á Pachacama que por los chasques que eran unas postas que ellos acostumbraban á poner una legua (...) y así enviaron á preguntar á Pachacama ¿qué harían para la salud del Guaina Capa? y los hechiceros que hablaban con el demonio, lo preguntaron á su ídolo, y el demonio habló en el ídolo y les dijo que lo sacasen al sol, y luego sanaría. Pues haciéndolo así fué á la contra: que en poniéndole al sol murió este Guaina Capa” (Pizarro 1944 [1571]: 48-49. El destacado es mío).



El cuerpo de Guayna Capac Ynga llevado de Quito al Cuzco para su entierro

Guaman Poma 1615: 377[379], dibujo 151

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/379/es/text/>

Por su parte, el cronista Juan de Betanzos en su obra, “Suma y Narración de los Incas” escribe que Huayna Capac, último gobernante inka antes de la llegada de los españoles, sufrió de una dolencia que: “(...) *en fin de los cuales seis años que en el Quito estuvo le dio una enfermedad la cual enfermedad le quito el juicio y el entendimiento y diole una sarna y lepra que le puso muy debilitado...*” (Betanzos, 1987 [1557]:200).

Las descripciones de Betanzos y Pedro Pizarro, dan cuenta de dos elementos esenciales con los cuales los conquistadores y peninsulares interpretaron el ámbito médico entre los pueblos del nuevo continente. Por una parte, cuando Betanzos habla de “*sarna y lepra*” imprime inmediatamente en el cuerpo de Huayna Cápac una sintomatología propia del Viejo Mundo, que se asimilaba a una explicación de la presencia de la enfermedad diferente a la que habría existido en la zona andina, e incluso para estas enfermedades en específico otorgaban un estigma de suciedad y pecado a quien la poseía. Por otra parte, cuando Pizarro hace alusión a los oráculos y a los ídolos, mensajeros del demonio, a los cuales recurrieron los andinos para lograr la sanación de su gobernante, está condenando las estrategias terapéuticas de los Inkas a la persecución de parte de la iglesia católica como prácticas inútiles y peligrosas para el proyecto evangelizador.

En este sentido, se puede entender que en esta operación de descripción de los indios se entremezclaron imaginarios europeos, vehiculizados en discursos acerca del cuerpo y la medicina, los cuales fueron adscritos a los indios en el contexto de los juegos de poder dados en la relación colonial.

I. Cuerpo(s) – cultura/ Culturas - terapéutica.

Los primeros aportes respecto al cuerpo en la antropología se los debemos a Marcel Mauss, quien a mitad del siglo XX inicia su análisis bajo la idea central que los hombres, en cada sociedad han sabido servirse de su cuerpo, siendo éste “*el primero y más natural instrumento del hombre*” (Mauss 1971:352).

Es que como detallaba Mauss aludiendo a las “*técnicas el cuerpo*”, los gestos involucrados en actos tan naturales como la manera de caminar, comer, dormir y hasta jugar, son experiencias sociales, fruto de aprendizajes que si parecen naturales, es porque son patrimonio de una cultura y una sociedad (Araya 2000).

Más tarde, Mary Douglas (1978) transparentó que la relación entre el cuerpo social y físico se establece en una dinámica recíproca entre “*los dos cuerpos*” que condiciona la forma en que los percibimos. Es decir, las categorías con las cuales hombres y mujeres entienden y perciben la experiencia de su cuerpo físico, son tributarias de una determinada forma de

entender la sociedad. Como resultado de esta interacción, el cuerpo como medio de expresión está limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social.

Por su parte, la historiografía durante los años sesenta y setenta volcó sus intereses hacia la “cultura material”, uno de cuyos órganos fue la historia del cuerpo (Porter 1993). La microhistoria y la historia desde abajo (Levi 1994, Ginsburg, 1976) son parte también este vuelco que permitió a los investigadores centrar su atención en determinados objetos, movimientos o destrezas referidos al cuerpo como la danza, la alimentación, e incluso la moda para develar a través de estos análisis el lugar del cuerpo y sus tensiones.

Estudiosos de la Historia del Cuerpo, hablan precisamente que la densidad del cuerpo está en su condición de *“encrucijada entre el envoltorio individualizado y la experiencia social, la referencia subjetiva y la norma colectiva. Es justamente por su condición de punto fronterizo, por lo que el cuerpo se halla en el corazón mismo de la dinámica cultural”* (Corbin et al 2005:20). Y por lo tanto el cuerpo, es a la vez receptáculo y actor frente a las normas colectivas interiorizadas en cada sujeto social.

Pero, ¿qué se entenderá por cultura? Ella es sin duda subjetiva, movедiza, escurridiza, múltiple, heterogénea y continua, es la interpretación que un grupo de personas construye, simboliza y aprende respecto de su entorno.

Cliford Geertz (1997 [1973]) explica que la cultura consiste en estructuras de significado establecidas socialmente; es el contexto donde las instituciones, las conductas, y los sucesos o procesos sociales son inteligibles a un grupo social determinado. Esta estructura de significados da sentido al quehacer de un grupo de personas, donde ellas son intérpretes activos de las representaciones que heredan, las cuales construyen y reconstruyen.

Es decir se puede entender la cultura como estructuras simbólicas o dispositivos cognitivos que condicionan la producción de saberes y por ende dejan su impronta en la configuración de un mundo de vida, de una realidad determinada del sujeto cultural y se materializan en prácticas ya sean políticas, mágicas, económicas o médicas entre otras.

Así, una cultura es constitutiva de la comprensión del entorno y del otro, ya que como afirma Sepúlveda (1996); *“Mi modo de ser en mi cultura es constitutivo de mi comprensión y de mi posibilidad de comunicarme. Incluso, los ámbitos de prácticas que, al interior de mi cultura, yo comparto con algunos, pero no con otros, condicionan algunas distinciones que solo son relevantes y comunicables en esos ámbitos de práctica. Mi comprensión de otros mundos solo es posible en los términos de mi mundo”* (Sepúlveda 1996: 95).

Es decir, en cada sociedad el cuerpo constituye un “documento”, un testigo principal de cómo la cultura se imprime en el sentir de hombres y mujeres y del grupo en su totalidad. En el sentir de su cuerpo las personas vivencian la fuerza de las representaciones y estructuras simbólicas que condiciona su estar en el mundo (Araya 2000; Corbin *et al* 2005).

Para Le Breton (1999) las representaciones del cuerpo y los saberes acerca de éste son tributarios de un estado social, de una visión de mundo. En este sentido el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo, por ende a pesar que es algo que parece evidente, finalmente nada es más inaprehensible que el cuerpo, nunca es un dato indiscutible, sino más bien el efecto de una construcción social y cultural. Así, cada sociedad esboza en el interior de su visión de mundo un saber singular sobre el cuerpo sus constituyentes y sus correspondencias, lo que le otorga sentido y valor.

Involucrarse en los estudios del cuerpo es una tarea arriesgada que implica, según Le Breton (1990), como primer paso el percatarse que el cuerpo no se trata de una realidad evidente, sino que éste sólo existe cuando se lo construye culturalmente. Por lo tanto, la historia del cuerpo es la historia de las representaciones de éste, de los discursos, prácticas e imaginarios relacionados con él y de las relaciones que lo cruzan.

Esta construcción cultural es una suerte de armazón que le otorga espesor al individuo, que lo convierte en sujeto, y lo inserta en un entramado social fruto de relaciones de poder y es allí donde se ejerce justamente el poder. En otras, como bien lo planteaba Foucault (1988 [1979]), son los modos de subjetivación del ser humano, es decir cómo éste se convierte en sujeto donde radica el poder, debido a que el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y de significación.

Lock y Scheper-Hughes (1990) en sus estudios referentes a la Antropología Médica Crítica (AMC)³, plantean que es fundamental tomar en cuenta la variedad de las concepciones

³ La Antropología Médica Crítica (AMC) centra su atención la forma en que todo conocimiento relacionado con cuerpo, salud, y enfermedad es culturalmente construido, negociado y renegociado en un proceso dinámico a través del tiempo y el espacio. Es una posición desde la cual se sospecha de los poderes soberanos y verdades universales, así como también busca comprender, siendo desconfiada de su propia tendencia imperialista (Lock y Scheper-Hughes 1990:48). Tres son los elementos fundamentales que se conjugan en la AMC. Contiene una aproximación ecológica en cuanto ve el proceso salud/enfermedad como relaciones de adaptación social, medioambiental y cultural. Se funda en la teoría interpretativa considerando la enfermedad como modelo explicativo siendo una construcción social que se establece a partir de la negociación de significados por todos compartidos. Y por último analiza los sistemas médicos en función de las relaciones de poder, en cuanto da cuenta de una dominación social que entrañan las estrategias de resolución de los estados de enfermedad en las sociedades complejas, en base a conceptos cargados de ideologías particulares respecto a la constitución de los cuerpos (Junge 2001).

metafóricas conscientes e inconscientes sobre el cuerpo, para luego mostrar sus usos sociales, políticos e individuales. Así, las conceptualizaciones que tienen los integrantes de distintos grupos sociales son construcciones culturales a través de una dialéctica entre “los tres cuerpos” es decir, el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político. En estas conceptualizaciones develan la sociedad y la cultura con sus significados de salud y enfermedad. El cuerpo individual se presenta como el nivel más evidente, entendido en el sentido fenomenológico de la experiencia vivida por el cuerpo mismo. El cuerpo social da cuenta de los usos representacionales del cuerpo como un símbolo natural con el cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura, con intercambio de significados entre los mundos naturales y sociales. Por último, el cuerpo político se refiere a la regulación, vigilancia y control de los cuerpos (individuales y colectivos) en términos de la reproducción, la sexualidad, el trabajo, el descanso y la enfermedad. La estabilidad del cuerpo político descansa en su capacidad para regular a la población (el cuerpo social) y disciplinar los cuerpos individuales.

Es decir, aquellos gestos, comportamientos y modos expresión, que en palabras de Mauss (1971:342) resultan “*técnicas corporales*”, es reflejo de la capilaridad del poder, a fin de cuentas del proceso de subjetivación referido por Foucault (1992 [1979]).

En este sentido, el cuerpo es uno de los elementos más próximos en torno al cual cada grupo cultural construye sus propias significaciones para comprender los estados, ciclos, dolencias, relaciones e interdependencia con los otros y su entorno.

El padecimiento es un hecho cotidiano y recurrente en todo grupo humano y por lo tanto, la respuesta a éstos constituyen una estructura necesaria para la producción y reproducción del grupo; en consecuencia, resultan ser procesos estructurales a toda sociedad, las cuales no sólo generarán representaciones prácticas, también estructurarán un saber para enfrentar, convivir, y solucionar los padecimientos. En otras palabras, los sistemas sociales tienen la necesidad de construir significados sociales colectivos sobre ciertos padecimientos. Por esto, la enfermedad constituye uno de los ejes principales de construcción colectiva de significados (Menéndez 1994).

Así, todo grupo humano, dentro de su marco cultural, desarrolla técnicas y conceptualizaciones para explicar, diagnosticar, tratar e incluso justificar el por qué de la presencia de la enfermedad; donde los aspectos de construcción simbólica de ésta y, por lo tanto la cultura, juegan un rol preponderante (De Miguel 1980). La enfermedad se devela como una categoría, una construcción social variable en el tiempo y en el espacio, que se anida en el cuerpo, es decir esta vez el individuo siente la cultura a través de sus dolencias (Kleinman 1995).

La terapéutica entonces serán todas las acciones emprendidas por los sujetos para sobre llevar la enfermedad. En términos simples, se refiere a los medios que se despliegan para lograr la curación o en su defecto, el alivio de una dolencia. Pero estos estarán condicionados por las significaciones otorgadas por la construcción social que cada cultura considera como dolor o malestar, lo que a su vez estará supeditado a la construcción del cuerpo, sus constituyentes y sus relaciones internas y externas.

En este sentido, como detalla Laplantine (1999), cualquier conjunto de explicaciones de la presencia de enfermedad - representación etiológica – y la comprensión de sus sistemas terapéuticos difícilmente puede separarse de las condiciones sociales en las que se desenvuelven. Es decir, las interpretaciones de la presencia de un malestar o enfermedad y de las acciones a seguir para contrarrestarla son esencialmente variables de una sociedad a otra, e incluso de un sujeto a otro en el mismo grupo social. En palabras del autor, un modelo etiológico-terapéutico es: *“una matriz que consiste en cierta combinación de relaciones de sentido y que gobierna muy a menudo a pesar de los actores sociales, soluciones originales, diferentes e irreductibles, para responder al problema de la enfermedad”* (Laplantine 1999:46).

Lo que sí comparten todos los modelos terapéuticos es, como agrega Menéndez (1994), que la enfermedad y los padecimientos han sido una de las principales áreas de control social e ideológico, tanto a nivel macro social como micro social. Así, este autor plantea la existencia generalizada de padecimientos, malestares o enfermedades que se refieren a significaciones colectivas negativas que son comportamientos que necesitan ser estigmatizados o controlados, y la creación de instituciones que se hacen cargo de dichas significaciones y controles colectivos tanto a nivel técnico como sociológico.

Por su parte, según Laplantine (1999) el discurso tanto de quien tiene el malestar como de quien busca su curación, se da en base a un núcleo de significado expresado a partir de una opción etiológica y terapéutica y a su vez en cada sociedad, en cada grupo social, e incluso en cada sujeto, predominan unas opciones por sobre otras.

En suma, las culturas son sistemas simbólicos, imaginarios, que proporcionan distintas formas de percibir el mundo y al otro, de intervenir en el entorno y en el cuerpo. Son universos simbólicos desde los cuales se representa y se construyen imaginarios acerca de la enfermedad y la sanación. Esto será clave para entender los distintos ejes discursivos a partir de los cuales durante la Colonia -y particularmente durante la imposición de la administración española y la evangelización en el Perú en los siglos XVI y XVII, se pusieron en juego los distintos discursos acerca del cuerpo de los indios, sus constituyentes y sus relaciones recíprocas.

Así, en el análisis de cómo un grupo dominante describe al otro subalterno habrá que poner atención en las opciones etiológicas y terapéuticos adjudicadas al otro y cómo estas descripciones transparentan el afán de moldear a partir de una matriz cultural ajena los cuerpos y por ende los procesos terapéuticos del grupo subalterno.

II. Imaginarios y encuentro colonial

Ya lo decía Gruzinski (1991), el aspecto más desconcertante de la conquista fue la irrupción de otros modos de aprehender la realidad, los cuales se sustentaban en un espacio y tiempo diferentes, que descansaba en otras ideas de poder y de sociedad, con enfoques específicos de la persona, lo divino y lo sobrenatural. A fin de cuentas eran sistemas de representación enfrentados con los cuales cada uno de los sujetos involucrados en esta relación concebía su realidad, o *la* realidad. De este encuentro resultó, entre otras cosas, un cambio de los modos de expresión, el trastorno de las memorias y la transformación de la imaginación, de lo imaginario⁴.

Pero, ¿a qué se refiere Gruzinski (1991) con *lo imaginario, o imaginarios?* habla de sistemas de representación para aprender la realidad, comunicarla y transformarla, pero es Cornelius Castoriadis (2003 [1975]) quien a partir de sus escritos sobre “El Imaginario Social y La Institución” entrega, no sin complicaciones, elementos para el análisis de esta investigación.

Castoriadis centra su mirada cómo toda sociedad no es posible fuera de una red simbólica. En sus palabras; “*Cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto significativo, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta misma colectividad, y finalmente cierto «orden del mundo»*” (Castoriadis vol.1 2003 [1975]:258).

Este «orden del mundo» se da en la articulación simbólica, y la acción de lo imaginario es aquello que permite al simbolismo poner entre dos términos un vínculo permanente de manera que uno “represente” al otro. En palabras del autor: “*No podemos comprender una sociedad sin un factor unificante que proporcione un contenido significado y lo teja con las estructuras simbólicas*” (Castoriadis vol.1 2003 [1975]:278).

⁴ Si bien el autor analiza la transformación, o según sus palabras la colonización de lo imaginario, en el virreinato de la Nueva España y por tanto su tema de investigación se aleja geográficamente y contextualmente de la investigación que desarrollo a continuación, sus primeros planteamientos acerca del encuentro de sistemas de representación entregan un anclaje verosímil para entender el problema del encuentro de imaginarios y de lo que resultó de éste en la relación colonial.

Es decir, los imaginarios sociales no son representaciones ni sistemas de representaciones, sino aquello que permite que se elaboren las representaciones y se organicen sistemas de representación. Los imaginarios son matrices de representación (Gómez 2001).

Gómez (2001) explica muy bien el pensamiento del filósofo al señalar que los imaginarios sociales concebidos por Castoriadis se refieren a un patrón de categorías organizadas sobre esquemas básicos de representación intersubjetivamente constituidos, que ordenan las experiencias en base a formas de sentido global que sostienen las creencias y disposiciones mentales, atravesadas por los valores de una sociedad o grupo social determinado en un espacio-tiempo determinado.

Por lo tanto función de los imaginarios sociales, de estas de matrices de sentido o esquemas de representación es hacer posible la interpretación de lo social, permitiendo la elaboración y distribución de instrumentos de percepción de la realidad construida como mundo social, un mundo de vida (Gómez 2001).

Bajo esta mirada se puede visualizar que durante la Conquista y la Colonia en América, en el afán de los conquistadores por dilucidar al otro y hacerlo inteligible al mundo, la aplicación de los imaginarios exógenos a los ordenamientos sociales nativos, desembocó en lo que Gruzinski llama “dialécticas del malentendido” (Gruzinski 1991:10).

Es que como explica Castoriadis; *“todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes, y utiliza sus materiales. Por sus conexiones naturales y e históricas virtualmente ilimitadas, el significativo supera siempre la vinculación rígida a un significado preciso y puede conducir a unos vínculos totalmente inesperados”* (Castoriadis vol.1 2003 [1975]:209).

Así, en el intento de describir la vida social y la cultura del Otro, los conquistadores se anclaron en sus categorías para explicar y comunicar la alteridad al mundo conocido. Como plantean Bernand y Gruzinski (1992), en esta empresa se produce una *“gigantesca operación de duplicación que consistió en reproducir sobre el suelo americano, adaptándolas y haciendo ajustes a veces considerables, las instituciones, las leyes, las creencias y las prácticas de la Europa medieval y moderna”* (Bernand y Gruzinski 1992:7-8).

Como dice Gruzinski (1991:186), cada cual se apresuró a proyectar sobre el otro sus propios patrones. Es que el proyecto político que entrañaba la evangelización, implicaba también que los indios adhirieran a aquel eje sin referente visible, a lo sobrenatural cristiano.

Pero esta proyección de patrones probablemente no fue sólo a nivel del estandarte religioso e imperial con el que los conquistadores buscaban legitimar su empresa, si no también en planos intermedios o incluso quizás más profundos, en los cuales se articulaban los sistemas de representación traídos por los colonizadores.

En este contexto, se puede entender que en la operación de comprender el cuerpo de los otros y los procedimientos que implicaban la afectación, intromisión, manipulación, y actuación con y en el cuerpo se aferrará a categorías, o si se quiere a sistemas de representación, ya presentes en el imaginario español para referirse a un otro. Aquel Otro fuera del orden social de lo cristiano que buscaba imponerse. Aquello que refería a lo sucio, lo pagano, lo mágico, lo demoniaco.

Los conquistadores llegaron a América con un fuerte imaginario en que magia y religión estaban divididas por una delgada frontera delineada por la presencia o ausencia del diablo, que a su vez tenía reminiscencias constantes a la herencia clásica de los textos de la Antigüedad y a la lucha por el establecimiento del cristianismo como religión oficial. Esto se plasmó en la proyección religiosa del legado del paganismo antiguo y de la escolástica medieval en las descripciones de las culturas americanas, que terminaron por polarizarse en torno al concepto de idolatría (Bernand y Gruzinski 1992). Lo cual de manera delibrada o no, entrañaba una estrategia de colonización de los cuerpos de los indios.

Como lo plantea Diana Ceballos (2001a) en sus estudios acerca de grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada, durante el siglo XVII se pusieron en contacto dos sistemas simbólicos diferentes con los cuales se interpretaba el cuerpo y sus relaciones, referentes desde donde se interpretó "*generando diferentes imaginarios respecto al otro y a los otros, que posibilitan y permiten el reconocimiento y la caracterización de los demás*" (Ceballos 2001a:51). Y por lo tanto una lectura de las practicas del otro respecto al cuerpo "*se hará solo bajo el riesgo de una mala interpretación o de una interpretación defectuosa*" (Ceballos 2001a:51).

Pero los imaginarios sociales, como dice Gómez (2001) no son un producto acabado y estable, son más bien aquella compleja red de relaciones sobre la que se sostienen los discursos y las prácticas sociales. Por lo tanto, el imaginario social se manifiesta en los discursos y en las prácticas concretas de los sujetos.

Es que en esta descripción del Otro, como afirma Castoriadis (2003 [1975]), el discurso está preso del simbolismo en tanto éste apunta a un sentido que el mundo puede ser percibido, pensado o imaginado y son las modalidades de relación con el sentido que hacen de él un discurso.

Así, siguiendo con los aportes de Ceballos (2001a) las acusaciones de brujería, hechicería y curanderismo entre otras, fueron una forma de control social y su persecución una manera de ordenar el entramado social y una estrategia de homogenización cultural que buscaba permitir el funcionamiento de una cierta idea de gobierno. Análisis que también puede aplicarse, con ciertos matices, a los casos de extirpación de idolatría que se dieron en el Virreinato del Perú, durante los siglos XVI y XVII llevados a cabo por los visitadores y doctrineros.

Para Ceballos (2001a) los acusados de hechicerías tenían la característica de ser intermediarios culturales, es decir actuaban diferentes roles tanto en los espacios sociales de los recién llegados del Viejo Mundo, como también en sus comunidades de origen o entre grupos sociales subalternos. Esta condición de “anfibia culturales” los exponía a estar en el centro de los conflictos y por ende bajo la mirada de ambos grupos y a la vez les permitía absorber prácticas y saberes provenientes de las distintas corrientes de pensamiento relacionadas con la curación y la enfermedad.

Esto también lo plantea Aguirre Beltrand para el caso de México, en su libro *Medicina y Magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial* (1963), cuando afirma que el cúmulo de acusaciones en las fuentes inquisitoriales permiten reconocer una versatilidad del acusado para manejarse en las distintas lógicas y entregar testimonios tendientes a liberarse de la carga hechiceril respecto al origen de su conocimiento y resolver el conflicto situándose en las distintas representaciones culturales de la enfermedad y la curación. Sin embargo esta ductilidad del discurso generalmente no fue suficiente para escapar de las sanciones eclesiásticas.

Así, y volviendo con Ceballos (2001 a y b) las acusaciones de brujería y curanderismo son un claro medio de control social y su persecución como delito una forma de marginalización o de ordenamiento de los sectores sometidos. Finalmente, esta hibridación de prácticas y saberes, al someterse a procesos inquisitoriales pervierte su estructura interna por la intervención del sistema simbólico de la brujería diabólica directamente conectada con el sistema de justicia – permitiendo el ejercicio de la violencia física- para plegar los otros sistemas simbólicos y absorberlos mediante el uso lingüístico. A fin de cuentas, las prácticas mágicas son de antigua data para la resolución de distintas situaciones, pero su persecución es una invención judeo-cristiana y su penalización sistemática es una aparición centroeuropea.

a. Discursos y relación colonial

El año 1970, en su cátedra inaugural de la Historia de los Sistemas de Pensamiento en el College de France, Michel Foucault entregó ciertas claves acerca del orden del discurso en tanto relaciones de poder que, como expuso: *“en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”* (Foucault 1992 [1970]:5).

Es decir, lejos de ser neutro, el discurso era más bien uno de los medios por los cuales el poder se ejercía con más fuerza debido a su soporte institucional cuando estos mismos eran valorizados, distribuidos y atribuidos a ciertos objetos discursivos.

Más tarde José Luis Martínez (2011), en su búsqueda por proponer un enfoque teórico metodológico que se hiciera cargo de los desafíos epistemológicos que venía enfrentando la etnohistoria al asumir la *“clausura del Otro”*, terminó por entregar si no una fórmula para acceder a las voces del otro, al menos una manera de enfrentarse a los documentos coloniales atenta a las relaciones de poder en las cuales habían sido creados y que a la vez ponían en circulación.

Así, los documentos coloniales presentaban una suerte de modelo pre textual fuertemente reglamentado y formalizado a la hora de describir a los indios, lo que a la vez tenía un efecto sobre lo que se decía de ellos. Por lo tanto, en las descripciones que los conquistadores y evangelizadores hicieron de los indios, las tierras que habitaban y las creencias que profesaban entre otros asuntos, había categorías de clasificación condicionadas y preestablecidas desde los sistemas de pensamiento de la sociedad colonial que detentaba el poder (Martínez 2011).

Durante este encuentro los españoles, como plantea Pagden, en su afán de comprender lo desconocido, aplicaron ciertas categorías para lo que a sus ojos ya existía; *“Con pocos antecedentes fácilmente identificables, tenían que clasificar antes de poder ver correctamente; y para eso no tenían más alternativa que acudir a un sistema que ya se utilizaba. Y era ese sistema, no la estructura innata del mundo, lo que determinó las áreas que seleccionaron para describirlas”* (Pagden 1988:25).

Es el caso de Fray Bartolomé de las Casas, que según Bernand y Gruzinski (1992), las referencias que el autor hace al mundo antiguo para descifrar las creencias de los indios del nuevo mundo es una constante en tanto *“piensa conjuntamente la América India y el Mundo Antiguo”* (Bernand y Gruzinski 1992:39).

Bartolomé de Las Casas realiza la descripción de los habitantes del nuevo continente desde la perspectiva de la religión. Es la red lascasiana, llamada así por los etnohistoriadores de América, la que durante las primeras décadas colonización imperará para comprender a los indios. Como afirman Bernand y Gruzinski (1992:39), *“En realidad, cuando Las Casas habla sobre el origen, las causas y las formas del paganismo y aborda un número considerable de prácticas y rituales, su recorrido no es arbitrario. Está incluso rigurosamente construido y señalado sobre un fondo de aristotelismo y tomismo, es decir, sobre lo que constituye la esencia del pensamiento medieval europeo”*.

Las Casas era un hombre de su tiempo convencido de la validez de la astrología y de la influencia de los planetas sobre las epidemias, las catástrofes y el clima, entre otros fenómenos. Respecto de la magia, Las Casas se inspira en el *Malleus Maleficarum* escrito en el siglo XIV, el cual fue el manual por excelencia de la Inquisición y la persecución de brujas y hechiceros. El conocimiento de las prácticas mágicas solo podía ser producto de intervención divina, de lo contrario eran producto de la intervención demoniaca. Los conocimientos atribuidos como mágicos por los primeros cronistas y conquistadores a los “sacerdotes” y “hechiceros” venían, sino de una relación directa con el diablo, del engaño en el cual están sumidos los indios del Nuevo Mundo (Bernand y Gruzinski 1992).

Así, retomando los aportes de Foucault (1992 [1970]), Martínez plantea que las *“formas de hablar sobre los “indios”, de clasificarlos y describirlos, de nombrarlos, de describir sus prácticas sociales así como también de justificar las propias, forman un conjunto de acciones que pueden ser agrupadas, descritas y analizadas bajo los conceptos de discursos y discursividades”* (Martínez 2011:18).

Por tanto, los discursos más allá de lo que dice o de lo que comunica, son más bien prácticas que “crean y re-crean” sobre lo que se habla constituyendo objetos discursivos, y por tanto tienen una fuerte capacidad performativa, es decir de actuar sobre de los discursos, construyendo o moldeando los objetos sociales, como también de constituirse a sí mismos a partir de las prácticas que emanan de éstos (Martínez 2011).

Pero estas descripciones y clasificaciones de los otros, estos discursos, lejos de operar en un solo nivel y en una sola dirección, son dinámicos, simultáneos e incluso contrapuestos dependiendo del lugar de enunciación y de los componentes retóricos puestos en juego en la relación de poder. Y es justamente aquí donde radica su eficacia en construir o al menos influir en el moldeamiento de prácticas, cuerpos e imaginarios (Martínez 2011).

El carácter “multi vocal” o polifónico del discurso del que hace uso Martínez (2011), impone la tarea de ir desentrañando las capas superpuestas y entrelazadas que finalmente constituyen el discurso de la dominación colonial.

En este sentido y en palabras de Martínez; *“En el tema de la descripción de los “otros” este es un aspecto crucial. En definitiva, se trata de un conjunto de relaciones en el cual la capacidad que tenga una práctica discursiva para imponerse sobre otras es determinante, no sólo para asegurar su reproducción, sino también para conseguir simultáneamente, gracias a su propia efectividad, su aceptación”* (Martínez 2011:39).

Y como agrega Salomon (1993), la efectividad de las prácticas discursivas que categorizaban y describían a los indios se dio por un proceso de traducción cultural que se condensó en la emergencia a una lengua inter-étnica colonial, que entrañaba una transformación semántica e ideológica. Como explica el autor, en el Perú posterior al segundo Concilio Limense de 1567 el estrato social alfabetizado absorbió y re-significó innumerables neologismos de relevancia para categorías culturales fundamentales. Entre las que probablemente estuvieron algunas que aludían al cuerpo y la terapéutica andina.

b. Discurso colonial de las creencias de los indios: “La trampa de Lo religioso”.

Desde el comienzo de la colonia, los conquistadores y más bien los teóricos y teólogos venidos del Viejo Mundo se empeñaron en captar a los indios americanos haciéndolos calzar en sus modelos de interpretación para poder hacerlos accesibles y así poder someterlos a sus designios. En el desarrollo de esta empresa, los cronistas, teólogos y filósofos fueron constituyendo modelos de interpretación de la pluralidad de creencias que encontraron a su paso, de lo cual emergió, entre otras categorías, la idolatría mexicana y luego peruana (Bernand y Gruzinski 1992).

En este sentido no hay que olvidar lo que apunta Pagden (1988:23) cuando dice que con el descubrimiento comienza la historia de un intento por describir de forma convincente epistemológicamente el comportamiento de un grupo de personas reales, sobre las cuales, España reivindicaba la soberanía.

El largo camino que emprende Anthony Pagden (1988) para comprender las nociones y categorías que se aplicaron para reconocer al indio da cuenta de un derrotero de posturas e imaginarios aplicados al otro. Discusiones académicas o de facto que se desarrollaron en el seno de los círculos filosóficos y teológicos europeos, y que buscaban legitimar o no la colonización y la explotación en la que prontamente cayeron las poblaciones nativas. Las

nociones involucradas en los debates van desde los imaginarios fantásticos de la literatura de la baja Edad Media, la noción de bárbaro, la teoría la esclavitud natural de Aristóteles, hasta finalmente la condición psicológica de una suerte de hombre - niño privado de la capacidad de comprender la ley natural, lo que precisamente justificaba su dominación.

Como explica el autor, en un primer momento los colonizadores se encontraron con los grupos culturales habitantes de lo que después se llamará el Caribe, a los cuales a los europeos les fue muy difícil considerarlos como seres humanos debido a que no encontraban en ellos los elementos básicos de la vida social que concebían como mínima de un ser dotado de razón, por ende la discusión no entró en mayores complicaciones. Sin embargo, luego de más de 40 años de avance colonial y con el encuentro de los “imperios” Azteca e Inka la discusión se complicó en torno a aspectos que al parecer estas civilizaciones poseían como la nobleza, la construcción de ciudades o sistemas de intercambios. Estos ya no podían ser meras bestias naturalmente concebidas para ser esclavizadas, sino más bien hombres dotados de razón pero faltos de criterio en seguir correctamente las leyes del mundo natural, lo que se cristalizaba justamente en la violación a preceptos morales en torno al sacrificio humano y al canibalismo. Es decir los indios estaban profundamente equivocados, y a pesar de poseer una racionalidad, según la visión de los colonizadores, esta se había detenido en una etapa inferior del desarrollo de sus potencialidades, eran una suerte de niños que debían ser educados y por ende debían estar bajo el dominio de hombres e instituciones que hacían una correcta interpretación de la ley natural, debido justamente a poseer la verdad vía la religión cristiana revelada a los conquistadores para guiar a los demás pueblos (Pagden 1988).

Como relatan Bernand y Gruzinski (1992) desde la llegada de los conquistadores a las costas de Yucatán, los cronistas describen la adoración de los indios a “falsos ídolos”, los cuales son prontamente quemados por los recién llegados sustituyéndolos por la Cruz e imágenes de la Virgen. A cargo de la adoración de estos “falsos ídolos” estaban los “sacerdotes”, a quienes más tarde se les perseguirá implacablemente.

A medida que descubrían nuevas culturas y las dominaban se va imponiendo esta visión, que legitimó una y otra vez que se repitiera lo ocurrido en las costas de lo que más tarde se llamó el Caribe. México fue la primera bisagra donde los conceptos de religión, dioses, ídolos y politeísmo se aplicaron en la interpretación de los indios americanos.

Esta idolatría vendría a ser ante todo un pretexto político militar, puesto que en palabras de Bernand y Gruzinski (1992:15), *legitimaba la conquista dando lustre a las glorias de una nueva Reconquista, como si fuera posible proseguir en tierra Americana la cruzada emprendida en España contra el Islam*”.

Según las investigaciones de Valenzuela (2009), acerca de la existencia de ciertas matrices de comprensión de la brujería y la hechicería en el mundo colonial, la nociones de paganismo e idolatría con las cuales los conquistadores categorizaron las deidades y prácticas relacionadas con los sistemas de creencias de los indios pueden rastrearse en un proceso de construcción de conceptos relacionados con la identificación de otros grupos religiosos que comienza hace más de 10 siglos atrás, con el proceso de consolidación cristiana en Hispania, cuando se produce la persecución a las religiones propias de los reinos llamados “bárbaros”, como fue el arrianismo o el maniqueísmo con postulados si no opuestos, distintos al cristianismo.

La heterodoxia propia de estas creencias se presentaba al cristianismo no como herejía, sino más bien como la pervivencia de prácticas paganas, supersticiones e idolatrías, fruto del error o la ignorancia, las cuales debían ser extirpadas para la instauración del cristianismo. Eran una “gentilidad” que depositaba la fe en objetos tales como ídolos, amuletos y otros, los cuales eran el origen y medio de alguna manifestación sobrenatural (Valenzuela, 2009). Estrategias que serán justamente reflatadas más de 10 siglos después en la lucha contra las religiones americanas.

Según el mismo autor, a pesar de la distancia cronológica, los esfuerzos por desarraigar el paganismo en los comienzos de la era cristiana entregan un patrón comparativo para comprender las estrategias de la iglesia frente al conjunto de las creencias de los otros. Es así como el concilio de Elvira de 324 estará centrado entre otros objetivos, en el combate contra las prácticas idolátricas de las poblaciones visigóticas, bajo estrategias que apuntaban a la desestructuración del culto, con el bautismo como conversión y la vigilancia a los viejos sacerdotes. En palabras del autor; *“El año 324 se inicia en la península Ibérica un proceso de profundísimo alcance y cuyo desarrollo será el sustrato fundacional de la Iglesia cristiana en España: el inicio de la expurgación idolátrica”* (Valenzuela 2009:44).

Prueba de ello es el canon XV del tercer Concilio Toledano realizado en 627, luego que finalmente los visigodos se convirtieron al cristianismo. Según Valenzuela (2009), este concilio se enfocó en clarificar la naturaleza de la figura trinitaria, la doble esencia divina y humana de Cristo y erradicar definitivamente el paganismo.

“Que los obispos en unión de los jueces, destruyan los ídolos y que los señores prohíban a sus siervos idolatrar; por hacer ya mucho tiempo que casi por toda España y Galia se frecuente el sacrilegio de la idolatría, el santo Concilio estableció, con consentimiento del gloriosísimo príncipe, que todos los sacerdotes en unión con los jueces del territorio, cuiden averiguar donde se abriga en su jurisdicción el mencionado sacrilegio y hallado que sea le estingan:

*los hombres que concurren a tal error, salvo el peligro del alma, serán refrenados con todo el castigo que se pudiere: y si desperdician hacerlo así, sepan ambos que serán excomulgados*⁵ (El destacado es mío).

Sin embargo, fue en el siglo XIII cuando estas discusiones vuelven a tomar fuerza con los escritos de Santo Tomas de Aquino, en su *Suma Teológica*, donde aborda el tema de la superstición bajo un nuevo enfoque que la deja en el ámbito de una adoración errónea a ciertas cosas y criaturas producto de la intromisión del demonio, inaugurando así, el enfoque demológico para comprender las practicas adivinatorias (Valenzuela 2009).

Es en el siglo XIV, cuando estos conceptos resurgen a propósito de los movimientos políticos religiosos en torno a la recuperación de la península Ibérica como dominio cristiano. La aparición de manuales inquisitoriales como el *Directorium Inquisitorium*, donde se hace clara alusión a los “adoradores del demonio” como una categoría autónoma, prueba que el demonio era ya un ser claramente identificable en el imaginario ibérico (Valenzuela 2009).

Es de hacer notar que entre los siglos XVI y XVII España está en las postrimerías de la era medieval, o más bien se estaba construyendo en la primera modernidad, enfrenta la difusión del humanismo y del erasmismo, vislumbra el movimiento reformista religioso y está en pleno desarrollo la represión inquisitorial (Mignolo, 2000; Dussel, 2000). Así mismo hay que recordar que la España de los fines de la época Medieval congrega tanto a judíos y musulmanes como cristianos, y solo en el oficialismo es Católica (Bernand y Gruzinski 1992).

A pesar de lo anterior, cuando llegan los españoles a las costas de lo que prontamente será el virreinato del Perú, los cronistas que acompañaban las tropas de Francisco Pizarro, siguieron aplicando el concepto que se había utilizado en la descripción de las costumbres de los indios en el norte, la idolatría.

Es de hacer notar, como lo afirman Bernand y Grusinski (1992; 2003) que la experiencia peruana fue diferente del proceso mexicano, tanto en el proceso político militar de imposición de la colonia, como en las costumbres y ritos que los conquistadores observaron. En el Perú antes de lograr la consolidación del dominio colonial se desarrolló una fase de guerra civil y anarquía entre las facciones Pizarristas y Almagristas, que a la vez tuvieron que lidiar con la resistencia Inka prontamente atrincherada en Vilcabamba. Es en este contexto donde se percibe por primera vez la Idolatría en el Perú.

⁵ Citado en Valenzuela 2009: 49

En su recorrido desde las islas que hoy conocemos como del Caribe, Nueva España y Nueva Granada y finalmente el virreinato del Perú, los conquistadores van descubriendo, conociendo y describiendo las prácticas de los indios. A su paso se encuentran con culturas más o menos organizadas, donde la adoración a ídolos, la antropofagia, el incesto y sacrificios humanos en un primer momento son el común denominador. Sin embargo a poco andar van notando las diferencias entre las culturas desarrolladas de Yucatán y Texcoco en la zona de Mesoamérica y la Inka en los Andes.

Por ejemplo, Cieza de León, en su descripción de los pueblos de Nueva Granada, quienes a ojos de los conquistadores se veían como poblaciones independientes sin una autoridad asimilable a un rey o señor – como sí lo hicieron en los Andes con el Inka-, utiliza el término de behetría para referirse a los habitantes de la actual Colombia. El concepto que en el vocabulario jurídico español, se relacionaba con el derecho de los habitantes de una ciudad a elegir su propio jefe ajeno al poder hereditario, término que en América se volvió sinónimo de pueblos belicosos, desorganizados y muchas veces caníbales. Y más importante aún, que no creían en la inmortalidad del alma (Bernand y Gruzinski 1992).

En el contexto andino, Cieza de León también encontrará behetrías alojadas en los márgenes del Tawantinsuyu. En cambio los inkas, fueron vistos como un imperio civilizado con un rey a la cabeza, con grandes riquezas y con una religión altamente compleja basada en la idolatría (Bernand y Gruzinski 1992).

A pesar que los Incas no practicaban la antropofagia, sí realizaban sacrificios humanos, los cuales a los ojos de los conquistadores, emanaban de las directivas de los sacerdotes que se comunican directamente con el demonio. Es precisamente en este punto, en que las distinciones políticas y de organización social se disuelven en las descripciones de los conquistadores y finalmente todos los habitantes del nuevo mundo caen bajo un manto de homogeneidad (Bernand y Gruzinski 1992).

Por el mismo tiempo que Cieza de León observa y escribe sus obras, en la década de 1550, el dominico Fray Bartolomé de las Casas se propone demostrar que lejos de ser salvajes, muchos de los indios del nuevo mundo, han desarrollado civilizaciones muy parecidas e incluso mejores que las sociedades del Mundo Antiguo. La base teológica y filosófica de Las Casas es la Ley Natural, bajo la cual todos los hombres, paganos o cristianos, comparten un conocimiento innato de Dios y de lo divino, como también lo había planteado de Vitoria en sus estudios acerca de la condición del indio dentro del nuevo ordenamiento colonial (Pagden 1988). Por tanto, el problema de los indios era que no habían encontrado la verdad primera del Dios cristiano y por lo tanto, según la visión religiosa de Las Casas, estaban engañados por el demonio.

Uno de los sucesores de Las Casas en las reflexiones sobre las creencias religiosas de los indios es el jesuita José de Acosta que llega a Lima en 1570, y que lejos de preocuparse del origen de la idolatría y de verla bajo la ley natural como planteaba Las Casas, se concentra en acusar que las creencias de los indios tienen una clara huella demoniaca y que por tanto no es una forma simple y errónea de la religión natural, si no más bien ataca las virtudes del alma y es el mayor de todos los males (Bernand y Gruzinski 1992).

Más tarde, con el devenir del proceso de colonización, el problema de la soberanía de los indios cambió el foco de atención de la idolatría hacia el pecado contra Dios. Como plantea Pierre Duviols (1977) a medida que la idolatría iba haciéndose un asunto de derecho divino, liberaba a los indios de las sanciones de la Corona y de la Iglesia. Teóricos como Las Casas, seguidor de Santo Tomas, consideraban que el Papa no tenía poder sobre los infieles, y por tanto el Rey de España no podía imponer por la fuerza la religión Católica. La diferencia entre infidelidad e idolatría era que la primera no se consideraba un pecado.

En el área andina, será con la llegada del Virrey Toledo y los aportes de Acosta que la idolatría se transforma en un problema de Estado. Luego, con los postulados del jesuita Joseph de Arriaga y su conocida obra *La Extirpación de Idolatría en el Perú* (1621) es que las prácticas rituales de los indios, fueran con fines terapéuticos, marcación de estatus o creencias asociadas a fines agrícolas se tiñen completamente de demonología, del engaño del diablo y de la alianza de los ministros de Idolatrías con éste para mantener a los indios en el pecado y condenados al infierno.

Es lo que Urbano (2011) distingue como la retórica del "*pacto demoniaco*" que entrañaba una clara intención manipuladora. Como apunta el autor, la disputa entre Dios y los demonios era una lucha por la eternidad de las almas, pero que se llevaba a cabo en el tiempo histórico de la humanidad, cuando al hombre tocaba escoger entre el Bien o el Mal, la Luz o las Tinieblas. Es sobre este fondo ideológico sobre el cual se desarrollaron los elementos retóricos del discurso de Acosta y Arriaga.

Lo paradójico es que al demonio lo habían traído los mismos españoles, como lo plantea Pierre Duviols (1977:38), cuando señala que en las carabelas españolas también venía el diablo, sin embargo los conquistadores afirmarían que el demonio ya se encontraba en el Nuevo Mundo haciendo de las suyas. La imagen del demonio que llega a América, según el autor, ya está plenamente definida, siendo la demonología una de las ciencias teológicas más difundidas entre cronistas y conquistadores fueran o no letrados, ya que como concluye Duviols el diablo es el mismo en todas partes, tanto para soldados conquistadores como para curas evangelizadores. Para los españoles es el demonio, envidioso de la adoración a Dios, quien ha mantenido engañados a los indios. Por él los indios se mantienen en su idolatría haciendo una parodia grosera de imitación de la

devoción a Dios y por lo tanto es el verdadero y único principio de la religión de los indios. Los hechiceros también tenían una larga data en el Nuevo Mundo y por supuesto que eran los aliados del demonio, así como también el diablo hablaba a través de los ídolos para mantener engañados a los indios y apoderarse de sus almas y de sus cuerpos.

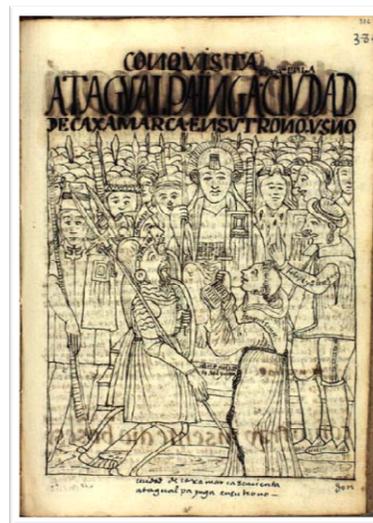
c. Situando la producción discursiva acerca del indio: el primer siglo colonial en el Virreinato del Perú.

El 16 de Noviembre de 1532 ocurrió el Encuentro de Cajamarca, donde tuvo lugar el ya conocido *Requerimiento* entre Atahualpa y Francisco Pizarro acompañado por el dominico Vicente de Valverde. Instancia en la cual se enfrentaron dos visiones de mundo y que según investigadores del mundo andino colonial, fue por largo tiempo pieza clave en la legitimación de la empresa evangelizadora y de conquista (Estenssoro 2003; Duviols 1977; Bernard y Gruzinski 1992).

A pesar que este primer encuentro terminó siendo nefasto para la mantención de la administración del Tawantinsuyo, según Bernard y Gruzinski (1992), los primeros años de los españoles en territorio incaico tendieron a la tolerancia o más bien al reconocimiento de un otro distinto al mundo azteca, pero igualmente complejo.

Pierre Duviols, (1977) agrega que para el año 1535, en la ciudad del Cuzco durante el mes de abril, aún se celebró la gran fiesta anual del Sol y la cosecha presidida por el Inka Paullu, ocasión donde se exhibieron las momias de los inkas y llegaron más de 300 dignatarios a esperar la salida del Sol. Más tarde, en pleno período de guerras civiles entre Pizarristas y Almagristas – con una duración de casi 15 años-, se siguieron organizado fiestas y rituales con la venia de los españoles y presididas por el Inca.

Sin embargo, según Duviols (1977) a principios de la década del 40 un informe dirigido al rey escrito por Luis de Morales, denunció por primera vez que la idolatría era el mayor obstáculo para la fe. A pesar de esta denuncia, durante toda esta década, aún se celebraron en Cusco fiestas dedicadas a los antiguos gobernantes Incas o a hechos propiciatorios del ciclo agrícola.



Diego de Almagro, Francisco Pizarro y Fray Vicente de Valverde y el indio Felipillo como intérprete, ante Atagualpa Ynga en Cajamarca Guaman Poma 1615: 384[386], dibujo 154 <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/386/es/text/>

En este contexto Gerónimo de Loayza, Arzobispo de Lima, redactó *La Instrucción* (1545 - 1549), primer texto legislativo de la iglesia en el virreinato. Según Duviols (1977), este es un texto liberal inspirado en el pensamiento dominicano. Sus prioridades eran la construcción de la iglesia, la celebración de los oficios y la administración de los sacramentos, a la vez que también profesaba la refutación de la idolatría, la instrucción religiosa a los indios y la búsqueda y destrucción de los monumentos paganos. Según el autor, las disposiciones del texto habrían tenido cierta eficacia ya que para fines de los años 40, Cieza de León tras su recorrido por el virreinato, afirmó que todos los santuarios indígenas habían sido destruidos.

La relativa tolerancia de las primeras décadas hacia las costumbres de los indios tuvo su final con el término de las guerras civiles y la celebración del I Concilio Limense en 1551. Según Duviols (1977), este texto modificó *la Instrucción de 1545-49*, dejando atrás el optimismo evangelizador, centrándose en la discusión acerca que no era posible seguir esgrimiendo el argumento que la persistencia de la idolatría fuera producto de la ignorancia, si no más bien se debía a la resistencia de los indios a las campañas evangelizadoras.

En 1556 asumió como Virrey el Marques de Cañete, quien dictó instrucciones de buscar las momias para “extirpar la idolatría”. Esta orden se fundamentaba bajo la idea luchar contra los poderes mágicos y ventajas que recaían sobre el grupo de personas a cargo de las momias, que según el orden social inka ostentaban privilegios económicos y políticos (op cit).

Más tarde, luego de más de 30 años de presencia española, en 1565 en la diócesis de Cuzco se desarrolló la revuelta mística llamada Taki Oncoy, presidida supuestamente por Titu Cusi desde su reducto en Vilcabamba. Este movimiento buscaba expulsar a los españoles y entronizar nuevamente al Inka sustentado bajo la noción de la vuelta de las huacas, ya que en las palabras del cronista Cristóbal de Molina, “*Las huacas andaban en el aire secas y muertas de hambre porque los indios no le sacrificaban ya ni derramaban chicha*” (Molina 1989 [1575]: 130). La filosofía del movimiento dividía el mundo en dos partes irreconciliables, una del dios de los españoles y todo lo creado por él y otra el mundo de las huacas y lo que ellas habían creado. Las huacas al no recibir la reciprocidad acostumbrada en la época prehispánica - expresada en ofrendas y rituales periódicos- habían vuelto a reclamar su puesto, pero esta vez ya no habitaban las piedras y elementos de la naturaleza, si no que se incorporaban en los cuerpos de los indios y los poseían. Así, los sacerdotes andinos se hacían anunciar como los mensajeros de las huacas y las poblaciones los recibían y se entregaban a la danza del Taqui Ongo (danza de la enfermedad) que incluía posesiones, trances y convulsiones. Según Duviols (1977), a pesar

que la revuelta se descubrió y se desintegró rápidamente, sus sustentos religiosos e ideológicos se extendieron a toda la región de Huamanga.

En 1567 se celebró el Segundo Concilio Límense, reunión donde se reconoció el fracaso parcial de los primeros intentos de evangelización debido a que los indios mantenían sus prácticas en la clandestinidad. Según los análisis de Duviols (1977), en el texto emanado del concilio, la idolatría era atribuida a indios bautizados, pero se prefirió no llamarlos apóstatas, ya que el cambio religioso debía ser acompañado de una permanente vigilancia y sólo en casos de reiteradas amonestaciones, proseguir al castigo físico.

La década de 1570, con la llegada de los Jesuitas en 1569 y con el desenvolvimiento de la administración colonial en manos del virrey Francisco de Toledo, marcó un punto decisivo y sin vuelta atrás respecto de la filosofía detrás de la evangelización.

Los historiadores de los primeros siglos coloniales en Perú, coinciden que con la llegada del Virrey Toledo se produjo la verdadera imposición en los Andes de la maquinaria colonial (Estenssoro 2003; Bernand y Gruzinski 1992, 1999). El nuevo virrey llegó al Perú con la idea que la conversión de los indios y la liquidación de sus creencias era un asunto de Estado (Duviols 1977). Instauró un nuevo orden para lograr el adoctrinamiento religioso con la imposición la “República de Indios” separada de la “República de Españoles”; estableció la monetarización del tributo, con la consiguiente mercantilización de las economías locales; e instituyó la *mita* o turnos obligatorios de los indígenas en minas y obrajes (Lorandi y Del Río 1992).

Bajo la administración de Toledo y con el apoyo de la Compañía de Jesús se organizaron las Vistas de Idolatrías, que 40 años más tarde establecieron una policía implacable contra las creencias y prácticas de los indios, al menos en el arzobispado de Lima, Arequipa y Cusco, donde los poderes civiles y eclesiástico hicieron una persecución conjunta a los llamados hechiceros o ministros de idolatrías bajo el concepto de la policía cristiana.

Toledo era adepto a las tesis de Acosta para quien la idolatría era fruto del engaño del demonio. Así, instruyó la visita general para destruir física y moralmente la dinastía incaica e implementó las famosas encuestas con el objetivo de terminar con los debates planteados por Las Casas sobre los derechos indígenas de soberanía y el origen de la idolatría de los indios en América.

En 1582 el II Arzobispo de Lima, (Santo) Toribio de Mongrovejo, convocó el Tercer Concilio Limense, durante el cual ratificó el Segundo Concilio, pero lo amplió haciendo hincapié que la idolatría se debía más a la mala doctrina que a la persistencia de los indios en adorar al

demonio. Por lo tanto prepararon manuales pedagógicos trilingües para el adoctrinamiento de los indios y la refutación de las idolatrías (Duviols 1977).

El Confesionario afirmaba que “los doctrineros se han dedicado a enseñar el catecismo a los indios como si fueran loros sin tratar de desengañarlos mostrándoles la vanidad y la inepticia de sus convicciones⁶”. Por lo tanto era necesario que explicar a los indios su error, de ahí la importancia de la refutación, que consistía en demostrar a los indios que su religión no tenía sentido, que como dice el texto “son tan influenciables que basta señalarles determinado error para que se confundan y se rindan⁷”. El texto se centró en la confesión de los hechiceros y entregó un listado resumen de los ritos idolátricos para mostrar el error de éstos y un interrogatorio con conocimiento de causa para los viejos de los pueblos, con un cuestionario de 13 preguntas donde se detallaban las actividades más comunes de los idolatras.

Iniciando el siglo XVII Bartolomé Lobo Guerrero es nombrado III Arzobispo de Lima, había sido inquisidor en México y obispo de Nueva Granada y arzobispo de Santa Fe de Bogotá. Llegó al Perú con un afán reformador y crítico a Mongrovejo que poco había hecho por prevenir las faltas contra la disciplina eclesiástica. Era partidario de las tesis de Acosta, acérrimo defensor de la Compañía de Jesús y en la visita de su iglesia tuvo prioridad el control directo de sus cánónigos (García 1994).

La primera mitad del siglo XVII se definirá en torno a la persecución inquisitorial de las autoridades político religiosas andinas, que aún se mantenían adaptadas o no a las nuevas condiciones coloniales, y que fueron vistos derechamente como dogmatizadores y ministros de idolatrías, a quienes se les achacaba la gran responsabilidad de que los indios siguieran sumidos en el error y el pecado.

En 1605 asumió como virrey Juan de Mendoza y Luna, III Marqués de Montesclaros, quien había ocupado el mismo cargo en Nueva España, y apoyó en sus diez años de gobierno en el Perú las campañas de extirpación de Idolatrías.

Por esos mismos años, en 1608 Francisco de Ávila, párroco de San Damián en la provincia de Huarochirí descubrió que con ocasión de la celebración de la virgen de la Asunción, en realidad los indios celebraban a las divinidades de Pariacaca y Chaupiñamca. Un año más tarde, con el apoyo de la Compañía de Jesús, Ávila se avocó en el proyecto extirpador. El 20 de diciembre de 1609 realizó un Auto de Fe en Lima donde, con gran pompa, Ávila dio sus discursos en quechua y castellano contra la idolatría, ocasión en que varios ídolos y

⁶ Citado en Duviols 1977:174

⁷ Citado en Duviols 1977:174

momias fueron quemados en una hoguera dispuesta al centro de la Plaza Mayor de Lima. En esa misma ocasión, el hechicero Hernán Paucar oriundo de la región de Huarochirí, quien jugó un rol fundamental en las acciones extirpadoras de Ávila, recibió 200 azotes, luego fue rapado y deportado a Chile. Este acto marcó el inicio de las prácticas extirpadoras inspiradas en el modelo inquisitorial (Duviols 1977).

A finales de la primera década del nuevo siglo, Ávila fue nombrado Juez visitador de idolatrías. Se creó un cuerpo de Visitadores generales de las idolatrías en el cual los poderes civiles y eclesiásticos se conjugaron para lograr la extirpación. En este contexto se dictó el *Edicto de Gracia*, que daba a los hechiceros e idólatras un tiempo para confesar sus faltas ante el cuerpo visitador.

En 1610 fue la primera Campaña de Extirpación de Idolatrías, siendo aprobada y ampliada por el Consejo de Indias en 1612. Cinco años más tarde del descubrimiento de las idolatrías en Huarochirí, el Arzobispo Lobo Guerrero llamó al Sínodo de 1613, donde expuso su plan de gobierno centrado fuertemente en la extirpación.

Según Carlos García (1994), el sínodo tomó la regulación existente acerca de las prácticas y creencias andinas pero la amplió insistiendo en la quema de los ídolos y en la vigilancia a las fiestas gentilicias. El texto ratificaba la visita de idolatría, donde se facultaba al visitador para examinar la habilidad del doctrinante en conocimiento de la lengua, la predicación y la administración de sacramentos y ordenó que los sacerdotes y vicarios dieran aviso de idolatrías y evitaran apoyarlas o colaborar. El sínodo además diseñó un aparato burocrático en torno a las visitas ya que incorporó la redacción de memorias de acusados y culpados de idolatría con mención a ídolos y lugares de adoración, haciendo hincapié que la relación de la visita pudiera ser utilizada por el corregidor o cura del lugar.

Dos años más tarde el Virrey Montesclaro redactó al rey, Felipe II, *El Memorial de 1615*, buscando el apoyo económico y político para llevar a cabo el plan de Extirpación. Entre sus planes se encontraban la creación en Lima de un lugar donde encarcelar a los idolatras - la Casa de Santa Cruz del Cercado- y la fundación de un colegio para los hijos de caciques.

Cercano a esa fecha Ávila redactó *Parecer y arbitrio...* (1616), informe dirigido al virrey respecto del estado de la idolatría en el Perú, donde planteaba que era necesario luchar contra la ebriedad de los indios ya que esta favorecía el retorno a la idolatría, castigar severamente a los reincidentes, aislar a los maestros de la idolatría y suprimir los antiguos pueblos no afectados por las reducciones, ya que los indios volvían allí a practicar sus ritos. En cuanto a las medidas aplicadas al clero planteó la urgencia de intensificar y mejorar la calidad de la predicación y obligar a los curas a saber la lengua de los indígenas. Por último

para el mejor adoctrinamiento propuso abrir cinco o seis más colegios para los hijos de caciques (Duviols 1977).

Por su parte, en 1617 el Arzobispo Lobo Guerrero redactó la *Carta de Edicto*, donde exhortaba a las autoridades locales (corregidores, caciques) a denunciar los ritos que tuvieran conocimiento en un plazo de 2 días, ofreciendo la exención de tributos a los delatores.

Las recomendaciones de Ávila y otros extirpadores toman forma en 1618 con la inauguración del Colegio para Caciques y la fundación de la Casa de Santa Cruz, cárcel destinada a los hechiceros y dogmatizadores a cargo del jesuita Joseph de Arriaga, quien será llamado por los historiadores andinos como el padre de la Extirpación, debido a sus escritos y acciones en pos de derribar las prácticas demoniacas de los indios. (Duviols 1977)

A principios de la década de 1620 termina el gobierno del virrey Príncipe de Esquilache y dos años más tarde mueren el arzobispo Lobo Guerrero y el jesuita cerebro de la extirpación, Joseph de Arriaga. Pero en 1625 llegó como Arzobispo de Lima, Gonzalo del Campo que junto al clérigo Fernando de Avendaño emprendieron la segunda campaña de extirpación de idolatría, donde se logró capturar un número importante de hechiceros y quemar cientos de ídolos.

Seria más de diez años después, con la llegada del arzobispo Villagomez, ex obispo de Arequipa, que las campañas de extirpación de Idolatrías volvieron a tomar fuerza en 1646, aún más activas que sus predecesoras. Según Duviols (1977), es en esta época que el proceso extirpador alcanza su cenit. Hernando de Avendaño y Francisco de Ávila publicaron los manuales de extirpadores, redactaron nuevos sermones y catecismos por dirección de la *Carta pastoral de exhortación contra las idolatrías de los indios* del Arzobispo Villagómez. Estos nuevos manuales, se basaron en documentos ya conocidos como los de Arriaga, y buscaban sacudir la apatía de los curas, ya que parecía urgente tomar medidas y los exhortaba a vigilar las idolatrías más frecuentes.

Desde los años 50 del siglo XVII, distintos sectores de la sociedad peruana empezaron a formular una serie de críticas al accionar de la iglesia, la evangelización y los métodos utilizados, incluso ya en 1626 según los estudios de Duviols (1977), el obispo de Huamanga afirmaba que habían calumniado a los indios acusándolos de idólatras.

Las campañas de extirpación impulsadas por Villagómez y ejecutadas en gran parte por Avendaño encontraron una fuerte oposición en el alcalde del crimen de la Real Audiencia de Lima don Juan Padilla y en el protector general de naturales don Francisco Valenzuela.

Ambos planteaban que los indios estaban en total desconocimiento de los elementos básicos de la doctrina cristiana, al mismo tiempo que sufrían diversos abusos de parte de los curas doctrineros preocupados de su beneficio personal, y por ende plantearon la urgencia de traspasarles doctrinas a los Jesuitas quienes mostraban una efectividad real de evangelización de los indios a su cargo (García 1994).

Por su parte la Compañía se mostró renuente a acompañar a los visitantes y prefirió dedicarse a sus propias misiones de extirpación. A pesar de lo anterior, los datos permiten decir que algunos misioneros jesuitas siguieron acompañando a algunos visitantes, por lo menos hasta la década de los 60 (García 1994; Duviols 1977).

A pesar de la renuencia de los jesuitas, la mayoría de las veces los visitantes continuaron solos bajo la dirección de Hernando de Avendaño, "Superintendente de Idolatría", lo que posiblemente acentuó el carácter represivo y autoritario de la extirpación. Las visitas continuarán durante toda la mitad del siglo XVII, incluso el siglo XIX, sin embargo hay que decir ya no se renovarían las instituciones especializadas en la extirpación (Castro 1997).

III. Documentos coloniales: Fuentes del discurso acerca del Otro

Los españoles, en su afán por registrar los episodios de la conquista y por describir los grupos sociales del Nuevo Mundo dejaron un corpus documental extenso, que va desde las crónicas, documentos de tipo burocráticos y religiosos e incluso diccionarios. De todos ellos se valió esta investigación intentando posicionarse en distintos lugares desde donde los españoles intentaron descifrar el cuerpo y la terapéutica de los indios.

Entre los documentos coloniales, las crónicas fueron textos que tenían como objetivo registrar los episodios ocurridos durante la conquista y la posterior administración colonial, así como también reconstruir el pasado en el nuevo continente⁸ donde más que describir y entender al otro, tendían a legitimar la dominación política y religiosa. A medida que transcurre la relación colonial van adoptando nuevos conceptos y visiones que intentan ser más cercanas a la realidad andina (Bernand y Gruzinski 1992; Pease 1995). Sin embargo, su análisis obliga a recurrir a la intertextualidad, como dicen Lorandi y Del Rio (1992:42) reconociendo también los silencios a través de la deconstrucción del discurso poniendo atención en el momento de producción de los textos, el origen social del autor, los objetivos del texto, su originalidad entre otros factores.

⁸ Acerca de las formas ocupadas por los cronistas para recuperar los relatos andinos del pasado, de las categorías que aplicaron en este reconocimiento y de los usos coloniales dados a estos relatos para legitimar la conquista y la evangelización ver Pease 1995, Salomon 1993

Por lo tanto, se realizó un estudio comparativo y complementario de las fuentes coloniales definidas como toda aquella producción escrita hecha por españoles, intentando abarcar contextos diferentes de la visión del otro, ya sea que estas describieran o categorizaran las prácticas en relación al cuerpo y/o a la terapéutica andina en siglo XVI.

Se revisaron crónicas españolas⁹, documentos de la evangelización del siglo XVI y se realizó un trabajo de relectura de las transcripciones de los juicios de extirpación de idolatrías en Cajatambo (García 1994) que abarcan desde 1620 a 1670 para identificar cómo los discursos acerca de las prácticas rituales de los indios se plasmaron más tarde en los argumentos presentados por indios y juristas. Por último también se consultó comparativamente los diccionarios del quechua de origen de colonial de Fray Domingo de Santo Tomas (1560); Anónimo (1586) y González Holguín (1608), con el diccionario Tesoro de la Lengua Castellana (1611) de origen ibérico y de autoría de Sebastián de Covarrubias. El recurso a estos textos se realizó a partir de los conceptos que describen elementos asociados a la terapéutica identificada en los documentos analizados.

Por último, para mejor entender el dato colonial sobre las prácticas terapéuticas y los conceptos de cuerpo que pueden haber estado circulando en el mundo andino colonial, se recurrió como referencia, a la información etnográfica actual respecto de los sistemas médicos y conceptualizaciones de cuerpo o cuerpo(s) vigentes en el mundo andino contemporáneo.

Los autores coloniales consultados escribieron sus obras principalmente por fines políticos y religiosos entre los años 1550 al 1590, y tuvieron como tópico central la descripción y narración de las Indias, de las culturas que encontraron y de los episodios de la conquista y evangelización (Mignolo 1981).

Entre ellos se acudió a Pedro Cieza de León (Llerena, España 1529- Sevilla, España 1554); Juan de Matienzo (Valladolid, España 1520 - Chuquisaca, Perú 1574); Polo de Ondegardo (Valladolid, España ¿?- La Plata, Perú 1575); Cristóbal de Molina, El Cusqueño (s/f); Cristóbal de Albornoz (Huelva, España 1530- ¿?); Bartolomé Álvarez (Santiago de Compostela, +- 1540 - España ¿?) y José de Acosta (Medina del Campo, España 1540 – Valladolid, España 1600). También se consultó a Pablo Joseph de Arriaga (Vergara, Vizcaya 1564- El Caribe 1622), que aunque escribe a principios del siglo XVII, en su obra se cristaliza la visión idolátrica española aplicada a los indios para la persecución a sus creencias y costumbres que emergió ya en la segunda mitad el siglo XVI.

⁹ Las crónicas han sido agrupadas por la etnohistoria andina en españolas,- entre las cuales a su vez se hallan las de tipo soldadescas y del descubrimiento, las crónicas políticas y las crónicas religiosas- y mestizas aludiendo los temas y autoría de éstas. Para una mayor descripción de cada una de ellas ver Lorandi y Del Rio (1992:41-57).

Entre estos documentos, como plantea Bernard y Gruzinski (1992), se encuentran en gran medida las categorías y conceptos con los cuales se medirá la idolatría en el Perú, y darán las orientaciones transversales y las estrategias de persecución y conversión de los indios.

Pedro Cieza de León, llegó al Perú en 1548 entre los soldados que venían con Pedro de la Gasca para vencer a Gonzalo Pizarro. Prontamente fue reconocido por sus contemporáneos como hábil cronista, por ende fue patrocinado por Pedro de la Gasca, presidente de la Audiencia de Lima, para llevar a cabo el proyecto de registrar la historia de los pueblos andinos y la gesta de la conquista. En este contexto Cieza de León produce su obra **“Crónica del Perú”** escrita por la década de 1550 de la cual, en esta investigación se analizó la segunda parte. El cronista permaneció alrededor de 2 años en el Perú, durante los cuales recorrió la región del Cuzco y Charcas, recogió algunos testimonios y tuvo la autorización para acceder a diversos documentos administrativos, y por lo tanto pudo acceder a una relativa sistematización que los españoles ya habían hecho en más de 15 años de dominio colonial (Pease 1995).

Según Pease (1995) la obra de Cieza de León destaca por su calidad de observación del ambiente y por la confección de una historia de los Inkas con datos recogidos principalmente en el Cuzco. Allí se nutrió de las informaciones de Betanzos y de los documentos administrativos a los cuales tuvo acceso autorizado. En 1550 emprende su vuelta a España. En Sevilla el año 1553, sólo se imprimió la primera de parte su obra, sección dedicada a hacer una descripción pormenorizada de las nuevas tierras como preámbulo de una historia de los Inkas, de la conquista y de las posteriores guerras civiles. Los otros volúmenes que contenían la información más contundente quedaron inéditos hasta el siglo XIX.

Diez años más tarde, en Valladolid, el año **1560, se imprime el primer diccionario bilingüe quechua/castellano**, de la zona andina. Su autor, **Fray Domingo de Santo Tomas** era un agustino, que a diferencia de autores posteriores analizados en esta investigación, era cercano a la tesis lascasiana, ya que desarrolla su actividad religiosa durante lo que investigadores han llamado la primera evangelización, anterior a la llegada de Toledo y al despliegue inquisitorial hacia las prácticas religiosas de los indios (Estenssoro, 2003). Fray Domingo de Santo Tomas fue Obispo de Charcas, bautizó al runa simi - idioma que hablaban los inkas- como quechua y con su diccionario dio mejores instrumentos para la evangelización de los indios (Pease 1995).

Por su parte, en **1567 Juan de Matienzo escribió “Gobierno del Perú”**. Este autor, nacido en Valladolid y licenciado en Derecho, fue contemporáneo con Polo de Ondegardo y Agustín de Zarate -ambos también prolíficos informantes de las Indias- a quienes ya

conocía desde su instrucción en España. Llegó al Perú en 1561, durante la administración del Virrey Conde de Nieva, con el mandato de desempeñar el cargo de Oidor de la Audiencia de Charcas, desde donde desarrolló una prolífica obra en torno al desarrollo político y económico de la administración a implementar en el gran centro extractivo de Potosí.

Según Lohmann (1967) editor y estudioso de la obra de Matienzo, es la primera parte de *Gobierno del Perú* la que entrega una visión acabada de la organización del mundo indígena a nivel de los pueblos de Indios, doctrinas y encomiendas, particularmente en relación a la dinámica de explotación minera en Potosí.

Entrando a los 1570, sale a la luz la obra de Polo de Ondegardo, jurista español que fue corregidor del Cuzco por los años 50, y a quien el virrey y el arzobispo – el Marqués de Cañete y Gerónimo de Loayza respectivamente- ordenaron la 1ª encuesta sobre religión indígena. A partir de las informaciones recabadas, **Polo de Ondegardo escribió el texto hasta hoy perdido *Tratado y Averiguación....***, que el cronista Bernabé Cobo, más de 60 años después, tuvo en sus manos para escribir su *Historia del Nuevo Mundo [1653]*. Ondegardo llegó al Perú en 1543 con la flota que transportó al virrey Blasco Núñez Vela, pero a poco andar se alió al sector rebelde de Gonzalo Pizarro. Una vez terminados los conflictos fue apresado en Cuzco y llevado a Lima donde logró escapar y presentarse ante el nuevo Virrey de La Gasca, quien con sus intenciones pacificadoras, lo envió a Charcas para sosegar a los rebeldes.

Sus escritos representan, según Pease (1995), una cierta madurez en la capacidad de traducción de conceptos y un mayor interés en el pasado de los inkas, ya que estos son presentados en sus textos más detalladamente y con el desarrollo de cronologías que, a pesar que mantienen la lógica historiográfica y categorías ibérica, se presentan más extensamente las costumbres, creencias y prácticas andinas.

En sus informes al Virrey, Polo de Ondegardo entregó detalladas informaciones de las prácticas andinas de poder, religión y parentesco, lo que ayudó a interiorizarse sobre los sistemas de acceso a la tierra y rituales o “idolatrías”; informaciones que permitieron reorganizar la estructura económica andina y avanzar en la evangelización de los Indios (Lorandi y Del Rio 1992). Entre sus pesquisas y persecución a las prácticas prehispánicas encontró cinco momias de gran importancia en la organización política andina.

También en la década de los 70, al parecer **en 1575, Cristóbal de Molina - llamado el Cuzqueño-**, termina su trabajo llamado ***Relación de las Fabulas y ritos de los Ingas....*** . El autor llegó al Cusco en 1556, donde fue nombrado Párroco del Hospital de los Naturales en 1564 y más tarde formó parte de la pléyade que acompañó a virrey Toledo en la Visita

General del Perú junto a otros celebres personajes como los mismos Juan de Matienzo y Polo de Ondegardo. La obra de Cristóbal de Molina es uno de los materiales más importantes para la comprensión de la religión andina en la zona del Cuzco debido sus particularidades como autor, entre las que destacan haber sido un conocedor de la lengua quechua y un cuidadoso conocedor de los Andes, ya que en su recorrido por las colonias durante la Visita efectuada por el Virrey Toledo se nutrió aún más de información de primera mano (Urbano 1989).

Es con motivo del III Concilio Limense, según Pierre Duviols (1977) que **Cristóbal de Albornoz, escribió entre 1581 y 1585, *Instrucción para Descubrir todas las Guacas del Pirú y sus Camayos y Haciendas***, texto buscaba instruir a los curas extirpadores. Su autor fue párroco del obispado de Cuzco y visitador de Arequipa en 1568, acompañó al Virrey Toledo a su Visita General y más tarde participó del Tercer Concilio Limense. En su servicio a la Iglesia y la Corona fue el encargado de la represión del Movimiento del Taki Oncoy¹⁰, por ende este texto presenta una detallada información acerca de las costumbres y ritos indígenas y la manera de pesquisarlos a través de preguntas. Así, es una fuente contundente y original para el conocimiento de los aspectos rituales de la religión andina y para el reconocimiento del movimiento del Taki Onqoy.

Por el año **1586 fue publicado el vocabulario Anónimo** quechua en el Perú. Su autoría hasta hoy es motivo de debates pero su influencia será innegable en los futuros lingüistas de la época como Gonzales Holguín.

Por su parte **Bartolomé Álvarez, entre los años 1587 y 1588, habría escrito su Memorial a Felipe II *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú***. Este clérigo español habría llegado a América entre 1567 y 1575 y su llegada al territorio andino, específicamente al obispado de Charcas, se produce a más tardar el año 1575. Allí fue doctrinero en al menos tres pueblos, Aullagas, Sabaya y Potosí¹¹, y luego de su trabajo como evangelizador habría desarrollado su memorial (Villarias y Martín 1998).

En Sevilla, a principios de los años de **1590 José de Acosta publica *Historia Moral y Natural de las Indias***. Su autor, integrante de la congregación jesuita, llegó al Perú en 1572 y pasó cerca de quince años en el Virreinato, manteniendo una permanente actividad

¹⁰ Que incluyó para los cabecillas del movimiento, azotes, rapado de cabello, servicio en los hospitales, paseo en llama desnudo y llevar sobre sus vestimentas permanentemente un distintivo. Duviols (1977)

¹¹ Zonas pertenecientes a la actual Bolivia y aymara parlante que si bien se alejan del contexto geográfico de las otras obras analizadas, esta fue incluida por el detalle de la información que otorga de las creencias de los indios, que muchas veces, con ciertos matices resultan ser muy parecidas a los otros autores revisados.

como organizador e ideólogo de la Evangelización. Participó del III Concilio, siendo el autor de la Doctrina Cristiana editada por ese concilio y fue uno de los más cercanos colaboradores del Virrey Toledo aportándole valiosas informaciones para destruir las religiones andinas e imponer el cristianismo (Lorandi y Del Rio 1992).

Según los estudios de Duviols (1977), Acosta encuentra sorprendentes analogías entre la religión cristiana y la religión peruana lo que indicaba un posible conocimiento anterior del cristianismo, el que con los años de ausencia de la iglesia había sido sistemáticamente remedado por el diablo. Para el jesuita la extirpación moral debía preceder a la extirpación física y lo más importantes era desarraigar en los indios el “*amor y sentimiento de la idolatría*” que el diablo había enquistado en los corazones de los indios.

Pease (1995) otorga el crédito a Acosta de ser uno de los escritores más cultos de su tiempo, de inspiración humanista se habría aproximado a los Andes con una visión científica más moderna que los otros autores de su tiempo, amplió la información acerca de la dualidad andina, administrando de manera distinta la información oral que obtenía a la vez que hizo una cuidadosa lectura de los textos impresos existentes.

En 1608 el lingüista jesuita Diego González Holguín publicó sus trabajos en torno a la lengua y la gramática de Quechua. Su presencia en el Perú se remontaba a 1581 cuando llegó junto a la misión jesuita encomendada al Padre Baltasar de Piñas, procurador de la provincia peruana. Junto con él viajaron, también novicios, los padres Ludovico Bertonio, y Toribio de Mogrovejo. Llegado al Cusco se dedicó a la catequesis, y más tarde fue enviado a Juli, donde trabajaría al lado del padre Bertonio, que preparaba su gramática y vocabulario aymaras, los primeros de esa lengua. En la residencia jesuítica del lago - gran taller de lenguas indígenas- vivió hasta 1586 fecha en que se le envió a Quito, a fundar una nueva casa de su orden y ahí estuvo otros cuatro años. Volvió al sur del Perú en 1600 a ejercer el rectorado de la Compañía en Chuquisaca y luego fue designado Superior de la Residencia de Juli hasta 1607, cuando se lo llama a la Provincia del Paraguay a fundar una nueva casa. Antes de este partir a esta última misión publica en Lima sus dos famosas obras la Gramática y el Vocabulario. (Porrás Barrenechea 1952)

En 1621, el jesuita Joseph de Arriaga publicó *La Extirpación de Idolatrías en el Perú*, texto considerado como el manual por excelencia de los procesos de extirpación en el Perú con una clara tendencia inquisitorial y cercana a las teorías de Acosta. Para efectos de esta investigación, con la revisión de este texto culmina el análisis de los textos políticos y religiosos confeccionados por los españoles. Por la importancia de la obra de Arriaga, no podía quedar fuera de la revisión de fuentes, ya que en sus escritos se cristaliza casi cien años de una forma de concebir las creencias y costumbres de los indios del Perú y de ciertas categorías que se seguirán aplicando durante gran parte del siglo XVII.

Pablo José de Arriaga nació en 1564 en España en la ciudad de Vergara; a la edad de 15 años entró a la Compañía de Jesús y en 1585 llegó a Lima. Tres años después fue nombrado rector del Colegio de San Martín, ejerciendo ese cargo por largos 24 años, durante los cuales también ejerció el cargo de rector del Colegio de Arequipa. En 1615, el Provincial Juan Sebastián lo envió a una misión a un pueblo de indios, durante la cual también iba acompañado de visitadores de idolatrías. En su misión sacó como conclusión que el único remedio para extirpar la idolatría de raíz era la educación cristiana de los niños y el castigo severo de los adultos idólatras; como consecuencia el arzobispo Lobo Guerrero, el Virrey príncipe de Esquilache y la Compañía deciden la fundación de un colegio para los hijos de caciques y la casa de reclusión de Santa Cruz.

En este contexto Pablo Joseph de Arriaga escribe *La Extirpación de Idolatrías en el Perú*, el cual es un documento que entrega una rica descripción de las prácticas religiosas de los hombres y mujeres andinos, y es a la vez un manual de cómo llevar a cabo las tareas de extirpación, y una propuesta de institucionalidad de estos procesos.

El texto puede verse como la carta Magna del proceso de Extirpación de Idolatrías en el mundo andino. Luego de la difusión del texto, Arriaga se convierte en el pensador por excelencia de la Extirpación de Idolatrías, tanto que las instrucciones dadas a los visitadores y los reglamentos presentes en el documento tuvieron carácter de ley hasta mediados del siglo XVII. (Duviols 1977)

IV. Cuerpo y terapéutica en los Andes, presente y pasado: datos retrospectivos.

Plantear que este es un tema que no ha sido abordado por investigadores de la América colonial sería desconocer los aportes hechos por historiadores, antropólogos o médicos como Gonzalo Aguirre Beltrán (1963), Luis Girault (1988) Luis Millones (2009), Elena Classen (1990) entre otros.

Gonzalo Aguirre Beltrán (1963) fue uno de los primeros investigadores en adentrarse en el tema del encuentro entre nociones referentes a la salud y la enfermedad y sus las consecuencias en la sociedad colonial mexicana. Se centró en la figura del mestizo, aquel sujeto que se encontraba entre dos concepciones de mundo lo que se trasparenta en los juicios que el investigador analizó, concluyendo que en el corto plazo los indios lograron articular una ductilidad en el discurso para salvar situaciones de enjuiciamientos por brujerías y hechicería. Aguirre Beltrán hace el análisis desde el concepto de aculturación y otorga gran importancia a la asimilación por parte de la sociedad mestiza de conceptos y prácticas de la medicina traída por los españoles generándose, según el autor, al final del

proceso colonial una medicina mestiza de gran aceptación cuando ésta lograba librarse de las connotaciones negativas que le imprimía la iglesia y los hombres y mujeres sospechosos de su efectividad. El autor también hace un análisis exhaustivo de la medicina practicada entre los indígenas - centrada en la figura del *ticitl*-, de los saberes traídos por los grupos africanos desembarcados junto a los conquistadores y de los conocimientos y prácticas propios de la medicina europea heredera de la tradición medieval. Sin embargo, su visión de las medicinas africanas y mexicanas cae en consideraciones como ser “irracionales” o “mágicas” restándole profundidad como expresión de nociones y acciones propias de un conocimiento de un cuerpo de otro que se entiende inserto en sus propias dinámicas culturales. Es decir no logra salir de su filtro médico occidental para analizar el proceso de constitución de una medicina mestiza. Aguirre Beltrán no se adentra en las concepciones de cuerpo que pueden haber estado sustentando las prácticas médicas de indios y negros, así como tampoco se preocupa de los aspectos políticos y de poder que se reflejan en los juicios y casos de hechicería. A pesar de esto, los aportes de este autor son enormes, ya que aborda el tema intentando reflejar la complejidad cultural en el proceso de formación de la medicina mestiza, la cual sería la base de la medicina popular en nuestros días.

Otro trabajo clásico es el de Luis Girault (1988), que hace una revisión de las crónicas a la luz de la data etnográfica de las prácticas y conocimientos terapéuticos de los rituales de las comunidades andinas de Perú y Bolivia durante los años 60. En su revisión de los textos coloniales logra identificar cierta vigencia, transformación o aparición de elementos rituales y conceptos mágicos religiosos que actualmente tienen una función terapéutica en los sistemas médicos andinos. Respecto de la continuidad y transformación de estos elementos desde tiempos coloniales hasta nuestros días, adhiere a la tesis de Duviols (1977) quien plantea que con la persecución española a la idolatría, la “religión oficial incaica” desapareció, pero en las regiones que escapaban al control español, los antiguos cultos regionales liberados de la mirada incaica renacieron, se transformaron y se adaptaron en la clandestinidad, e incluso se habrían intensificado debido a “*la situación insoportable de la represión*”. Sin embargo, en su revisión de las fuentes carece de una mirada crítica hacia los contextos de producción y las consecuencias performativas que estos mismos discursos pueden haber estado influyendo en las prácticas que se estaban describiendo. A pesar de esto, sus aportes dan cuenta de un profundo conocimiento del mundo andino, de la materia médica utilizada al menos hace 40 años en las comunidades y de las creencias relacionadas con las causas y agentes terapéuticos.

Luis Millones (2009) también se adentra en el tema y centra parte de sus prolíficas investigaciones en la persecución sufrida en quienes organizaban y dirigían el culto a las divinidades y que los evangelizadores querían extirpar. Personas que recibieron el nombre de dogmatizadores, hechiceros brujos e idolatras entre otros calificativos. El autor afirma

que luego de la llegada de los españoles estos especialistas perdieron sus espacios rituales, pero no así sus audiencias, quienes desde la evangelización vacilarán entre participar de espacios católicos de manera pública y de recurrir a sus prácticas andinas ancestrales en la clandestinidad.

Irene Silverblat (1963; 1990) trata el tema de los cambios en los roles de género y clases durante la colonización en el mundo andino, y se enfoca en la persecución a la hechicería y brujería, que según sus estudios, recayó fuertemente en las mujeres. Según sus planteamientos, los cambios dados en la imposición del orden colonial trastornaron el orden de género que imperaba en tiempos prehispánicos, donde la mujer tenía acceso a sus propios modos de producción y cuotas de poder importantes dentro de la sociedad inka. Pero, con la llegada de los españoles fueron perdiendo su capacidad de autonomía, quedando relegadas a los espacios más bien domésticos. En consecuencia, como una estrategia de resistencia de parte de las mujeres y como un proceso de homologación de la bruja medieval de parte de los españoles, en la sociedad andina colonial fue emergiendo la figura de la mujer andina como la bruja y hechicera. Con esto la mujer se empoderaba de facultades que la hacían poseedora de un saber oculto contra el invasor quien la había degradado en la escala social. Así, los españoles encontraban rápidamente su símil a la mujer aliada del demonio para hacer su casa de brujas. Si bien es discutible que fue preponderantemente en la mujer andina donde se ejerció la represión, los aportes de Irene Silverblatt ayudan a ilustrar una parte del proceso de adecuación de los imaginarios medievales acerca de la brujería en el Nuevo Mundo y de sus consecuencias performativas.

Los estudios de Diana Ceballos (2001 a y b) acerca de las prácticas mágicas en el reino de Nueva Granada durante el siglo XVI, también entregan lineamientos para comprender cómo rápidamente las prácticas que tenían que ver con la salud y la enfermedad se asimilaron a los ojos de los conquistadores como hechiceriles y brujeriles. En este caso, la investigadora propone comprender el tema como el encuentro de sistemas simbólicos dentro de los cuales las prácticas mágicas se ensamblan en una lógica de funcionamiento interno propio de cada sistema que construye realidad. Así mismo se centra en la figura del intermediador cultural, que en palabras de la autora, son "*anfibia*s" culturales capaces de moverse en distintos universos y a la vez sobre quien recaen las miradas y sospechas tanto de uno y otro sistema cultural enfrentado. Por lo tanto, comprende las acusaciones de brujería como una estrategia de control social para establecer el orden colonial que se quiso imponer. Sus aportes resultan muy sugerentes para esta investigación y se retomaran más adelante.

Así mismo, un reciente trabajo de Gerardo Fernández (2012) también se adentra en el tema de la hechicería y los especialistas rituales andinos, entregando a esta investigación

un antecedente fundamental. El autor, a la luz de las crónicas establece una caracterización de los perfiles de lo que los españoles llamaron “ministros del diablo” y de las prácticas rituales que éstos realizaban para mantener la relación con sus difuntos. Fernández (op cit) hace una revisión exhaustiva de los textos coloniales y entrega una serie de relatos y descripciones hechas por los cronistas y establece paralelos con lo que por esos mismos años ocurría con la magia y la hechicería en Europa, en este sentido es un trabajo que fue de suma utilidad para mi investigación. Sin embargo, y a pesar que este autor consigna en algunas ocasiones que se están aplicando categorías exógenas para caracterizar las prácticas y saberes andinos, no otorga mayor peso discursivo y performativo al aplicar ciertos imaginarios hispánicos en la descripción de los especialistas rituales andino. Lo cual es justamente uno de los ejes de la investigación que se presenta a continuación.

Por otra parte, referente a los temas del cuerpo y la cosmovisión andina, la investigadora Constance V. Classen (1990) intenta rescatar una antropología de los sentidos en el mundo inka prehispánico a partir de la lectura de las fuentes coloniales. Hace sus interpretaciones del cuerpo y de la importancia de sentidos como el habla y la escucha – más que la vista en oposición a la dinámica occidental-. A partir del análisis de la mitología y cosmología Inca presentes en las crónicas, e integrando los aportes de investigadores actuales como Zuidema (1977; 1986) Urioste (1981), Silverblatt (1963), Duviols (1977), Cereceda (1986), Harris (1978), Urton (1981) y Bastien (1978) – por mencionar solo algunos que integra en su estudio- intenta comprender cómo los andinos pudieron haberse relacionado con su corporalidad. Se preocupa de temas como las oposiciones corporales y su relación con otros ámbitos religiosos y medioambientales, los ritos de pasaje y su impronta corporal, la concepción de muerte y el rol de los antepasados en la vida social y productiva y las homologías corporales entre el Inka y el grupo social. La autora entrega elementos muy sugerentes para reflexionar en torno a la construcción de realidad que pudieron haber condicionado la preponderancia de unos sentidos por sobre otros. Sin embargo, su análisis de las fuentes ignora la mirada crítica que la etnohistoria exige en lo que fueron los procesos de traducción y reconocimiento del otro. Un ejemplo de esto, habla de las posibles causas de enfermedad que pudieron ser parte de la interpretación andina del cuerpo y su relación recíproca con el entorno, y le atribuye directamente el significado de pecado al término *hucha*, obviando el problema de la traducción referido explícitamente por Frank Salomon (1993)¹².

¹² Frank Salomon (1993), justamente a partir del término *hucha*, ejemplifica cómo la alfabetización quechua dirigida por los misioneros con el fin de homogenizar los múltiples lenguajes en el área andina, terminó por introducir innumerables neologismos que afectaron directamente las categorías prehispánicas de pensamiento.

A pesar de lo anterior, su estudio es un aporte tremendamente útil para esta investigación, porque integra estudios anteriores que abarcan temas referidos al cuerpo y la muerte en el mundo andino y plantea ciertas hipótesis de cómo los andinos concebían la muerte y por ende la relación con los cuerpos de los antepasados o *mallquis*.

Classen (1990) – basándose en los estudios de Urioste (1981)- explica que posiblemente los indios no creyeron en la muerte como el final de la vida ya que el término quechua para los muertos era *wanuq* que se refiere a un proceso, a un “estar muriendo” otorgando un carácter activo a la muerte humana¹³. Así mismo, plantea que el uso de la palabra *mallqui*, "semilla" o "planta joven" para referirse al cuerpo de un antepasado – refiriéndose al conocido dibujo de Pachacuti - expresa el concepto de la vuelta del antepasado en el futuro. En este sentido propone que es posible otorgar a los *mallquis*, al igual que a las semillas y las plantas, una condición de mediadores entre distintos estados, un mundo y el otro. Si bien nuevamente la autora presenta una visión ingenua ante la clásica división en tres mundos de la cosmovisión andina (*uku pacha*, *manqha pacha* y *arak pacha*) sin detenerse a pensar que más bien esta puede ser producto de la construcción colonial del indio, lo interesante es el rol mediador entre estados que pueden haber estado cumpliendo los antepasados. La noción de “estar muriendo” implicaba mantener una relación de reciprocidad entre los vivos y los muertos, ya que cada uno contribuía al bienestar de los demás y a la estabilidad del cosmos. La contribución de los muertos era utilizar su poder como huacas para salvaguardar sus descendientes. Los vivos, por su parte, proveían a los muertos con adoraciones y ofrendas.

Por otra parte hace referencia a los estudios de Enrique Urbano (1980) referido la noción de tres almas, o más bien “entes” componentes del ser humano, tradición andina actual que puede ser indicativa de creencias anteriores a la Conquista. Los grupos andinos del actual Cuzco distinguen tres almas en la persona: el *kuraq* (gran) alma, el *chaupi* alma del (centro), y el *sullq'a* (pequeña) alma. Estas almas se separan en la muerte de la siguiente manera: el *kuraq* va a los picos de las montañas, el *sull'qa* transmigra a otro cuerpo vivo, y el *chaupi* se queda con el cadáver (Classen, 1990).

Otro es el caso de la referencia que hace a los estudios de Glynn Custred (1979) que examinó los diferentes términos quechuas en relación con el concepto occidental de alma; *Sonco*, el corazón y el estómago, según el autor era una especie de "alma del cuerpo", que

¹³ “Los andinos, prehispánicos pensaban en la muerte no como el final de la vida, sino como una nueva etapa en el proceso de devenir. La palabra quechua para los muertos es *wanuq* que se refiere a aquellos que están muriendo, o aquellos en el proceso de la muerte. Sin embargo, los animales muertos se dice estar *wanusqa*, o estar siendo afectados por la muerte como un atributo permanente. El carácter activo de la muerte humana explica por qué son considerados como plenamente participantes en la estructura social andina.” Citando a Urioste (1981) en Classen 1990:116

denotaba el carácter de la persona, la conciencia y el intelecto; *Yuya* - razón, memoria, imaginación - correspondía más concretamente al concepto de "mente" y *Samay*, aliento o inspiración, que posiblemente se refería al "aliento del alma" que proveía vida y vinculaba a la persona con los aspectos espirituales del entorno físico, mientras que el término *nuna* al parecer se refiere al espíritu de una persona, o "alma libre" (Classen, 1990).

En este sentido, el trabajo etnográfico de Gerardo Fernández (1999) retoma el modelo de las tres "almas" planteado por Urbano (1980) para entender el ser andino, y lo desliza hacia la noción de una jerarquía de tres "sombras" ancladas o habitantes del cuerpo, pero que pueden desprenderse de éste, siendo esta una forma de comprender las dolencias y la muerte en el mundo andino actual. Afirma que los habitantes de las comunidades andinas que circundan el lago Titicaca entienden que el cuerpo está formado por tres sombras jerarquizadas en cuanto a su rol e importancia tutelar del cuerpo, la pérdida de alguna de estas sombras tiene como consecuencia la llegada de la enfermedad y la gravedad de la dolencia dependerá de cuál de ellas se ha extraviado. Así mismo, el habitante del Altiplano está inserto en un entorno animado y celoso de las normas de reciprocidad establecidas por la "alimentación" permanente que el hombre debe mantener con los seres tutelares que lo rodean, por lo tanto la salud requiere de una constante negociación ritual para evitar que las divinidades devoren o "agarren" alguna de las sombras que posee una persona. Fernández plantea que estas sombras están vinculadas a la trinidad católica y que precisamente los seres tutelares malignos del entorno están asociados fuertemente a la visión satanizada de las creencias andinas desde los procesos de extirpación de idolatrías de los siglos XVI y XVII. Así, estas creencias actuales respecto de "demonios" depredadores de "sombras" alcanzan su máxima expresión.

Respecto al concepto de "sombra", Gerald Taylor (1980) establece una relación con el concepto de *supay*, término dado, o más bien elegido por los evangelizadores entre otros nombres de seres sobrenaturales que tenían los andinos durante la colonia, para señalar al demonio. El autor plantea que en épocas coloniales hubo una transformación desde un concepto de características ambivalentes en cuanto a lo benigno y maligno, a un concepto que con sus derivados se refiere al demonio, a lo poseído y a la sombra de la persona o fantasma. Evolución que se entiende en relación al culto a los muertos que practicaban los andinos durante la colonia. Las crónicas atestiguan los cuidados que los familiares proporcionaban a sus antepasados y su preocupación de que no conocieran el hambre o la sed en el otro mundo, pero nada indica un miedo excesivo a los familiares muertos. Sin embargo, es cierto que en la medida que los familiares del fallecido descuidaban su culto, éste podía volverse malo. Así es como podemos comprender la obstinación de los indios de mantener los ritos funerarios a pesar de la prohibición impuesta por la Iglesia, pero para ésta quienes no eran bautizados estaban destinados al infierno sin esperanza de

redención, es decir, estaban "condenados" por lo que sus apariciones en la tierra no podría ser otra cosa que el diablo.

Por lo tanto, y citando a Taylor;

"... no es sorprendente que el culto a los muertos, haya creado demonios según las prácticas de evangelización de la Iglesia Colonial. Estas almas, vagando en los lugares que habían frecuentado en su vida, privados de la atención de las personas debían hacer que su transición final al otro mundo fuera menos difícil, y debido a que la Iglesia Católica sólo se preocupaba por la salvación de las almas cristianas, sufrían por consecuencia, «el hambre, la sed y la fatiga». Estas almas inevitablemente se convertían en malas y se confundían con otra categoría de almas procedentes de Castilla, errantes ellas también, las almas de los Condenados, de aquellos que murieron en pecado, los que habían entrado en pactos con el diablo" (1980: 54, Traducción propia).

Por último, y volviendo con los planteamientos de Gerardo Fernández (1999) la necesidad de alimentar a las sombras o negociación ritual con los seres del entorno es posible rastrearla en el siglo XVI durante los episodios del Taki Onkoy, que puede comprenderse como el reclamo de parte de los seres tutelares por el quiebre en las relaciones de reciprocidad ritual. Así los seres sagrados de los Andes amenazaban con enfermedades a todos aquellos que no renunciaban a los hábitos culturales de los castellanos.

Por último, es importante mencionar las investigaciones etnográficas de Joseph Bastien (1985), en las comunidades actuales de Bolivia y Perú, dejando preguntas abiertas y lanzado ciertas hipótesis acerca de la vigencia e historicidad de las prácticas terapéuticas.

Los trabajos de Joseph Bastien (1985), explican cómo los Kalawayas en Bolivia, entienden actualmente su cuerpo en función de una metáfora de la relación entre montaña-ayllu y sus sistemas hidráulicos para la comprensión de la fisiología del cuerpo. Según el autor habría una característica universal de los ayllus y sus componentes topográficos que se proyectan sobre los constituyentes, procesos y partes del cuerpo. La metáfora es esencialmente una comparación de las cualidades análogas entre los andinos y su medioambiente, en la cual entienden sus propios cuerpos en los términos de la montaña; y consideran la montaña, en términos de su anatomía. El cuerpo es un eje vertical con tres niveles: cabeza, tronco y miembros a través del cual fluyen los líquidos desde el centro, alojado en el corazón o *sonco*, a las extremidades y luego vuelven por medio del movimiento centrípeto y centrífugo. Los líquidos se unen en el *sonco*, que se concibe como un centro de destilación, que incluye procesos digestivos, respiratorios, reproductivos, y circulatorios. Los líquidos se descomponen, destilados en otros líquidos, y dispersados por todo el cuerpo. La destilación es el movimiento de los fluidos comprimidos en el centro:

esto separa los líquidos, tales como la grasa de los alimentos. La dispersión es la circulación de los fluidos a las partes del cuerpo para el almacenamiento, la liberación de la energía, y la eliminación.

Bastien afirma que el uso de metáforas y paradigmas anatómicos para la comprensión de la tierra y de la sociedad está bien documentada en el mundo andino. Así da cuenta que es posible hacer un seguimiento histórico de la metáfora montaña – cuerpo, ya que existen documentos del siglo XVIII, donde antiguos habitantes de los ayllus donde realizó sus estudios esgrimen como argumento contra la usurpación de una porción de sus tierras que éstas constituyen una parte del cuerpo del ayllu.

Bastien (1985) establece una semejanza entre el sistema Humoral y el Andino en tanto ambos se basan en analogías de la naturaleza. En la teoría humoral, el cuerpo era análogo al universo, las estaciones y a los tipos de personalidad. Por su parte los andinos perciben similitudes y relaciones entre la fisiología, la geología y el clima. A partir de esto sostiene que las unidades básicas en ambos sistemas son las ideas de la naturaleza, para los griegos las analogías se expresaban en los paralelismos entre los elementos y los humores; para los Kalawayas la analogía se expresa en las relaciones metafóricas entre la montaña y las partes del cuerpo. Es por estas similitudes estructurales básicas entre los Kalawayas y la teoría de los humores que el autor sugiere, que queda aún mucho trabajo por realizar en pos de establecer las influencias, préstamos o simplemente existencia paralela entre ambos sistemas. Así invita a poner la mirada en dilucidar si el modelo kalawayas actual es de origen puramente indígena; si es producto de la asimilación en el contacto entre dos tradiciones; o por qué no, una construcción mixturada post-contacto. Precisamente esta investigación pretendió aportar elementos para dilucidar esta interrogante.

Las investigaciones anteriores son sin duda un aporte para comprender la complejidad del choque de concepciones de cuerpo, procedimientos curativos, e incluso muerte que se entretejieron en el encuentro de dos mundos. Pero justamente aún falta profundizar en las dinámicas del proceso de cómo en ese contexto colonial, se aplicó una serie de imaginarios exógenos para otorgarles una corporalidad, una densidad a los indios, que permitiera reconocerlos, diferenciarlos y adoctrinarlos. Pero también identificar aquellas fracturas entre los distintos modelos enfrentados que permitieron, como diría Gruzinski (1991) la dialéctica del mal entendido, aquellas fracturas o brechas donde se produjeron los préstamos, los traslapes discursivos para nombrar y figurarse al otro.

Las conclusiones e hipótesis de los autores revisados en torno a los conceptos de muerte, sombra, alma, *supay* y diablo, entre otros, son a todas luces “reflejos en el espejo”, lo que a su vez constituye una prueba de la performatividad del discurso colonial sobre los cuerpos y saberes andinos. Así, es necesario considerar que lo que sabemos hoy acerca de

la medicina andina y los especialistas rituales, incluso en las etapas tempranas, es decir en los siglos XVI y XVII esta intervenido por el hecho colonial. Esto obliga, al menos a hacer el ejercicio de enfrentarnos a las fuentes de manera crítica a la construcción discursiva de los indios, en tanto comprender que ésta impuso de manera deliberada o no, una manera de ser de los cuerpos de los indios.

CAPÍTULO II. RECONOCIENDO EL CUERPO DE LOS OTROS

Una primera consideración para iniciar el largo análisis de cómo los españoles entendieron y caracterizaron el cuerpo de los indios, es que el mismo concepto de cuerpo que traen hombres y mujeres al Nuevo Mundo se hallaba en un momento de construcción, o más bien de reconstrucción. Para ese entonces en los imaginarios del Viejo Mundo acerca del cuerpo se entremezclaban nociones tradicionales ancladas en nociones medievales, con ideas científicas fruto de los albores de la exploración anatómica y que siglos más tarde dará paso a la concepción mecánica del cuerpo.

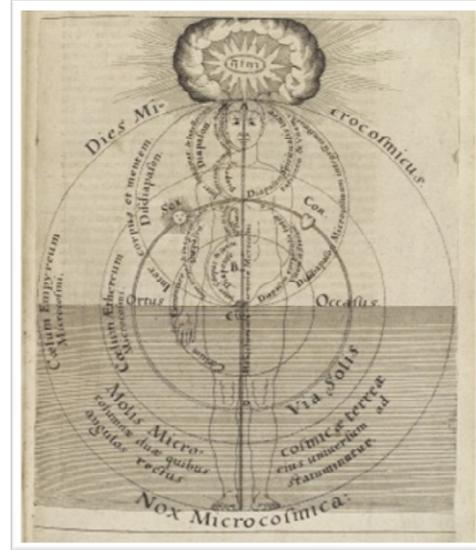
Le Breton (1990) plantea que la cultura medieval y el renacimiento - y que por tanto llegan al Nuevo Mundo - es una mezcla confusa de tradiciones locales y de referencias cristianas, donde el hombre no se distingue de la trama comunitaria y cósmica en la cual está inserto y sólo tiene conciencia de su arraigo físico dentro de una estrecha red de correlaciones. El hombre es un campo de fuerzas hacia el entorno, a la vez que esta siempre disponible a ser influido por las energías que pueblan el cosmos. Es que el cuerpo no se distingue de la persona y las materias primas por la cuales está formado, que son las mismas que constituyen al cosmos y la naturaleza. El cuerpo social es unitario con el hombre, son un continuo que une la condición humana y al mundo natural. Así, para el habitante de la España del siglo XVI el hombre está en directa relación con los movimientos planetarios, las estaciones del año e incluso las fuerzas ocultas.

Por ese entonces las representaciones del cuerpo se apoyaban en lo que Roy Porter y George Vigarello (2005:324) llaman la "*imagen de las sustancias*"; fluidos contenidos bajo la envoltura de la piel que explicaban no solo la salud y la enfermedad, sino también el carácter e incluso el lugar que cada ser ocupaba en la sociedad y que se cristalizaba en la concepción hipocrática del cuerpo. Las interacciones entre los cuatro fluidos principales, sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema se reflejaban también en analogías con los ciclos del mundo natural, se veían influidas por las fuerzas astrológicas y por las variaciones estacionales.

Estos imaginarios se referían a un cuerpo atravesado por las influencias de los planetas bajo la impronta de los signos del zodiaco, que su vez regían distintas partes del cuerpo. De esto se desprendía una suerte de "*anatomía astral*" (Mandressi, 2005:320) que se anclaba en una relación íntima entre el hombre y el Universo, donde finalmente la naturaleza y por tanto, la vida se hallaba atravesada por relaciones de simpatía entre los componentes del mundo. De aquí surgía un imaginario acerca de la enfermedad y sus

causas, que se refería al desequilibrio de los humores, sustancias que combinadas encarnaban la vida en el cuerpo, composición que por tanto también era influida por fuerzas ocultas o al menos imperceptibles.

Si bien en los círculos doctos empezaba a surgir la curiosidad anatómica, aún las nociones de cuerpo estaban muy próximas a aquellas populares o pertenecientes al mundo rural, donde se mantenían encapsulados los imaginarios que establecían una analogía entre el cuerpo y el mundo, una correspondencia entre los colores, formas, olores e incluso espesores y temperaturas de los elementos que conformaban la naturaleza y el cuerpo. Era un mundo cruzado por prácticas y saberes que se entendían como magia y brujería, lo que apelaban a una forma de entender la vida como un continuo de relaciones que se afectaban recíprocamente. (Mandresi 2005; Porter y Vigarello 2005). Por lo tanto, el cuerpo se hallaba inmerso en una red de relaciones de simpatías donde la magia, entendida como



La persona como un Microcosmos.

Robert Fludd 1619. *Der Mensch als Mikrokosmos*, "Ultrasique Cosmi" Band II, Oppenheim.

acciones o prescripciones basadas en los principios de la homeopatía y la simpatía para afectar los componentes y reacciones del cuerpo, eran parte de la etiología y tratamiento de las enfermedades o estados de desequilibrio ya fueran físicos o anímicos.

Como apunta Mandresi al analizar la medicina popular, el cuerpo y el principio de simpatía en la Europa del siglo XVII; *"También es «lógico» el modo en que la enfermedad circula como un objeto. Puede ser transferida, trasplantada, transformada: una persona enferma debe, por ejemplo, cocer unos huevos en su propia orina y después enterrarlos; cuando las hormigas se lo comen, la enfermedad cesa. Una persona con tos ferina debe aventurarse por la playa con marea alta; cuando la marea baja, la tos desaparece"* (Mandresi 2005:329).

Así en los imaginarios médicos respecto a la salud durante los siglos XV y XVII, e incluso el XVIII, se combinaban las visiones doctas que proponían una visión estrictamente naturalista basada en las nociones hipocráticas, con las nociones de la medicina popular, basada en las analogías entre el cuerpo y la naturaleza. Ambas concepciones fueron en muchos casos contradictorias, pero no por eso dejaron de aplicarse.

En suma, a finales de la Edad Media y los albores el Renacimiento el hombre aún era inseparable de su cuerpo, imposible de aislarlo, es el hombre. Más tarde, con la llegada del individualismo el hombre empieza poseer un cuerpo que adquiere un peso dissociado del hombre y se convierte en objeto de estudio bajo la mirada anatómica (Le Breton 1990)¹⁴. Por otra parte y tal vez en otro nivel discursivo, en ese mundo impregnado por la religiosidad cristiana, el cuerpo suele ser la morada temporal del alma. Como dice Nicole Pellegrin *“el cuerpo es tristemente sexuado, pecador y destinado a la corrupción, es el grillete del alma”* (Pellegrin 2005: 114). En este sentido, en palabras de Araya (2006), era el portador y el responsable de la mancha, del pecado original y por tanto debía ser redimido y purificado.

Es decir, y siguiendo con los planteamientos de Araya (2006), el cuerpo era la parte material y sensible de lo humano, donde se hallaba su naturaleza corruptible y culpable de la caída en el pecado original. El cuerpo era obstaculizador de la espiritualidad por lo que debía ser disciplinado y domesticado para lograr la salvación. Como plantea la autora, para la cultura cristiano-católica la persona se constituye como tal cuando controla su parte sensible y no racional, en otras palabras cuando deja de ser semejante a los brutos y bestias.



Caída del Hombre, pecado original y expulsión del Paraíso.
Miguel Ángel 1509, Capilla Sixtina, Vaticano

¹⁴ Haciendo un contrapunto con las sociedades modernas y su concepción de cuerpo, Le Breton (1990) afirma que el cuerpo aislado del hombre sólo es producto de las sociedades individualistas, donde éste funciona como frontera que da cuenta de la presencia del sujeto, es decir es un factor de individuación lo que puede verse en un vocabulario anatómico desligado de una referencia al cosmos y sin ninguna referencia fuera de su esfera. En las sociedades de tipo comunitarias el cuerpo no existe como elemento de individuación ya que el sujeto no se distingue del grupo sino que más bien es visto como una singularidad dentro de la trama cósmica.

Ya en el renacimiento y sobre todo en Italia empieza surgir en las ciudades comerciales noción del individuo despojado de sus lazos comunitarios y valores tradicionales y ya no es más la providencia quien guía su vida, sino más bien es él quien decide su destino y decide sobre su vida. La liberación de lo religioso habría dado pie al surgimiento de la conciencia de la responsabilidad personal, lo que en palabras del autor dará pie a la invención del rostro y el asenso del individuo. *“La promoción histórica del individuo señala, paralelamente, la del cuerpo y, especialmente la del rostro. El individuo deja de ser miembro inseparable de la comunidad, del gran cuerpo social, y se vuelve a un cuerpo para él solo”* (Le Breton 1990: 43). El cuerpo se convierte en lo que marca la diferencia, *“factor de individuación”* y se vuelve blanco de intervención donde la anatomía a través de la disección es un claro lugar de la noción del cuerpo como resto. La individuación del hombre se produce paralelamente a la desacralización de la naturaleza, y es el retroceso de esta visión teológica lo que conduce al hombre a mirar al mundo que lo rodea como formas vacías que la mano del hombre puede moldear (Le Breton 1990: 45).

Más aún, la noción de equilibrio de los humores y de la necesidad de lograr un cuerpo limpio de todo exceso se traducían también en diferenciadores de prestigio social, en tanto se traducían en prácticas tendientes a lograr un equilibrio perfecto de las sustancias componentes del cuerpo, no eran otra cosa que una preocupación constante por el afinamiento de los humores mediante una serie de purgas para lograr un cuerpo interiormente purificado¹⁵(Corbin *et al*, 2005).

Como lo demuestra Norbert Elias (1997) un elemento fundamental del “*proceso civilizatorio*” en palabras del autor, es el conjunto de prácticas que se fueron conformando, justamente en aquella época y que dio paso de la Edad Media al Renacimiento. Un aparato de coacción psíquica para inculcar al hombre desde su tierna infancia la costumbre permanente de dominar sus impulsos, deseos e incluso necesidades básicas. Normas que terminaron por privatizar, ocultar e interiorizar los aspectos que aparecerían como más instintivos en la cultura occidental de ese periodo¹⁶.

Fueron esta mezcla de imaginarios fragmentados en distintos niveles discursivos los que se entretrejieron en las mentes de los cronistas y conquistadores para poder explicarse al otro y develarlo dentro de sus propias categorías.

Con esto, como explica Pagden (1988), hacían inteligibles a los indios, apelando incluso a una antropología cuya autoridad derivaba de fuentes tan remotas como los griegos. Incluso, abandonar esta forma de concebir al otro y buscar una forma “más objetiva” podía acercar a los autores coloniales peligrosamente a la herejía y la condena de sus pares.

Son estos dos ejes, el cuerpo unitario con el cosmos sumido en la trama universal de relaciones; y el cuerpo como grillete del alma, a partir de los cuales se hablará del cuerpo de los indios. Un eje estaría dado por su pertenencia a templos específicos lo que deriva en una complejidad determinada, la cual les permite una adaptabilidad y una fortaleza envidiable, a la vez que los priva de entendimiento y por tanto los convierte en cuerpos serviles. Otro eje estaría dado por los cuidados que los indios hacen de su cuerpo, lo que se traduce en una moral precaria aunque redimible a través de lo que Araya (2002) llama

¹⁵ “*Cuanto más alto es el puesto que se ocupa en la sociedad, más purgas y más sangrías*” (Corbin *et al* 2005:19)

¹⁶ Como apunta el autor: “*las coacciones sociales externas van convirtiéndose de diversos modos en coacciones internas, como la satisfacción de las necesidades humanas pasa poco a poco a realizarse entre los bastidores de la vida social y se carga de sentimientos de vergüenza y como la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal, igual y estable a través de una autodominación continua.*” (Elias 1997: 449)

una pedagogía del cuerpo, basada en los conceptos cristianos y por tanto factible de ser evangelizados.

I. Temples de Las Indias y complejión de los indios.

Los conquistadores desembarcan en las indias con ideas ya definidas de lo que podían encontrar, basadas principalmente en las tradiciones populares de la Edad Media que hablaban de una fauna extraordinaria y de hombres salvajes que convivían con seres fantásticos como pigmeos, gigantes, amazonas, e incluso seres acéfalos entre otros. El mundo conocido y el mundo mitológico integraban una misma cartografía que otorgaba un lugar específico al Paraíso Terrenal y a la Fuente de la Juventud (Magasich y De Beer 2001).

Es precisamente por la revolución del redescubrimiento de las investigaciones y deducciones geográficas griegas y por la necesidad de ampliar las vías al Oriente que el descubrimiento del Nuevo Mundo se hace posible. Pero en esta especulación de lo que eran las nuevas tierras, también se activaron una serie de creencias milenarias respecto de lugares y seres mitológicos, que con la ampliación del Orbe se trasladan de ubicación desde el lejano Oriente al Nuevo Continente (Magasich y De Beer 2001).

Los descubridores, imbuidos en las ideas de la agonizante Edad Media y en los albores del Renacimiento, se ampararon en un primer intento de clasificación de los indios basado tanto su localización geográfica en un mapa de límites difusos y temples extremos, en las características que expresaban su composición morfológica y humoral, y en las conjunciones astrológicas en que se hallaban. Sin embargo, los cronistas y descubridores a poco andar fueron reacondicionando las concepciones imaginarias hacia una descripción más cercana al peso de la experiencia colonial.

La descripción de los habitantes y sus costumbres primeramente tuvo como imagen pre-textual el entorno que habitaban, o en palabras de Martínez (2011) "*un sistema clasificador de la naturaleza*", de la localización de su origen en la geografía del siglo XVI que no solo se aplicó a los indios, sino que a todo el mundo conocido y que arrancó desde un "nosotros" incorporando a las Indias en un orden determinado, el "mundo cristiano". Según el autor se trataba de una estructura básica de significación orientada a definir el lugar en el Mundo que le correspondía a las nuevas tierras y a sus habitantes. Es decir, la discusión sobre las características de los indios se desprendía de su procedencia, de su hábitat.

Incluso, más adelante en su exposición de las cualidades y constituyentes de las Indias, Acosta afirma que las zonas que se sitúan bajo lo que hoy conocemos como la línea del Ecuador podía incluso llegar a ubicarse el paraíso terrenal. Como lo describe la en la siguiente cita.

*“Si guiaran su opinión por aquí, los que dicen que el paraíso terrenal está debajo de la Equinocial, aun parece que llevaran algún camino, no porque me determine yo a que esta allí el paraíso de Deleites que dice la Escritura pues sería por temeridad afirmar eso por cosa cierta. **Mas dígo porque si algún paraíso se puede decir en la tierra es donde se goza un temple tan suave y apacible; porque para la vida humana no hay cosa de igual pesadumbre y pena como tener un cielo y aire contrario, y pesado y enfermo, ni hay cosa más gustosa y apacible que gozar del cielo y aire suave, sano y alegre. Está claro que de los elementos, ninguno participamos más a menudo ni más en lo interior del cuerpo que el aire. Este rodea nuestros cuerpos; Éste nos entra en las mismas entrañas, y cada momento visita el corazón y así le imprime sus propiedades. Si es aire corrupto, en tantico mata; si es saludable repara las fuerzas; finalmente solo el aire podemos decir que es toda la vida de los hombres. Así que aunque haya más riquezas y bienes, si el cielo es desabrido y malsano, por fuerza se ha de vivir vida penosa y disgustada. Mas si el aire y cielo es saludable, y alegre y apacible, aunque no haya otra riqueza, da contento y placer.**” (Acosta 2006 [1590]:95, el destacado es mío)*

La relación que establece Acosta entre “paraíso” y gozar de “temple tan suave y apacible”, refiriéndose a la espesura o pesadumbre del cielo y el aire, no es menor a la hora de comprender, como lo hace más adelante en la cita, que es el aire el elemento fundamental que circula por los cuerpos y por tanto es lo que determina un ambiente saludable para el hombre.

Sin embargo, Acosta también establece un ordenamiento de las zonas habitables de las Indias a partir de sus cualidades y espesura de sus aires. Es decir, a su parecer, aún cuando la mayoría de las Indias caía bajo la zona tórrida, estableció tres tipos de tierras, una baja, otra muy alta y la que estaba en medio de éstas, con las consecuentes espesuras de sus aires y por ende cualidades para una vida “sana” de los hombres.

“La tierra baja es la que es costa de mar, que en todas las indias se halla, y esta de ordinario es muy húmeda y caliente, y así es la menos sana y menos poblada al presente; bien que hubo antiguamente grandes poblaciones de indios como de las historias de la Nueva España y del Pirú consta. Porque como les era natural aquella región, a lo que en ella nacían y se criaban, consérvanse bien.

(...)

La segunda manera de tierra es por otro extremo muy alta, y por el consiguiente

fría y seca, como lo son las sierras comúnmente, esta tierra no es fértil ni apacible, pero es sana, y así es muy habitada; tienen pastos, y con ellos mucho ganado, que es gran parte del sustento de la vida humana...

(...)

Entre estos dos extremos hay la tierra de mediana altura, que aunque una más o menos que otra, no llegan ni al calor de la costa ni al destempe de puras sierras.

(...) Para la salud y para el contento es la mejor habitación, y así lo mas que está poblado en Indias es de esta cualidad". (Acosta 2006 [1590]: 140 -141, el destacado es mío)

Leyendo la cita anterior a la luz de los análisis de Martínez (2011) se va estableciendo una caracterización de la "naturaleza", donde se habían desenvuelto los indios y que ahora también recorrían los colonizadores, que como lo describió Acosta *"entra en las mismas entrañas, y cada momento visita el corazón y así le imprime sus propiedades (95)"*.

Suerte de zonificación que va estableciendo también el carácter de sus habitantes en la cual la pesadumbre o ligereza de sus aires, o la suavidad o dureza de sus formas va determinado el carácter de sus habitantes, y por tanto se van dibujando nuevas áreas habitables del orbe pudiendo localizar al conquistador ciertas latitudes que se condecían con su compleción y temperamento.

Esta caracterización de las latitudes de las Indias dibuja lo que Mejías (2009) define como una "geografía del peligro". Esta autora, en su análisis de las relaciones geográficas relativas al Perú, recopiladas por Marcos Jiménez de la Espada y los tratados médicos de Nicolás Monardes [1574], Juan de Cárdenas [1591] y Agustín Farfán [1595], hace un tremendo aporte a nuestra investigación para comprender las implicancias de las categorizaciones que los cronistas y descubridores aplicaron en la descripción de lo que Martínez (2011) llama "la naturaleza" de los indios.

Mejías (2009) plantea que el discurso colonial, como parte del programa de dominación imperial, construyó y moldeó las corporalidades de los indígenas, por lo tanto las descripciones de las enfermedades y el cuerpo de los indios entrañarían más que una preocupación médica o naturalista. La autora, analiza las descripciones de las enfermedades contagiosas en torno un eje espacial o territorial en cuanto que en las tierras húmedas, cálidas y sinuosas – donde justamente se encontraba la población indígena- sus habitantes eran más propensos a sufrir males como la peste, bubas y sarna entre otras¹⁷.

¹⁷ La autora también analiza un segundo eje que estaría dado por conceptos como suciedad, impureza y abyección que según Douglas (1978) son centrales para trazar fronteras simbólicas. Así, la descripción de la enfermedad y sus cuidados estarían dando cuenta de dispositivos discursivos que pretendían entregar una visión degradada del otro. Tema que tratare en el próximo capítulo.

La siguiente cita seleccionada por la autora da cuenta de esto:

“La tierra no es muy sana, por causa de que los llanos de Guayaquil y otros calientes estan muy cerca, que de un cuarto de legua hasta los mesmos llanos, que habra doce leguas, poco mas o menos, todo es calido; y destas partes, el invierno, con las aguas, se levantan muchas nieblas de los vapores de la tierra y suben a esta sierra; y como entonces los aires no tienen tanta fuerza que puedan trasponerlas de las sierras, se quedan en estas partes, y estas causan humedad; demas de que la mesma constelacion de la tierra es humeda; y destas frialdades y neblinas proceden enfermedades ” (Jiménez de la Espada 2: 286)¹⁸.

De este anclaje geográfico desde el cual se describen los indios, se desprende una complejión particular que, aplicando los análisis de Martínez (2011), cubre de un manto de homogenización a los distintos pueblos de las indias, identificando indistintamente incluso a los grupos que aún no habían sido conquistados como “los indios”.

Volviendo con los aportes de Elizabeth Mejías (2009), la complejión de los indios, basada en la teoría de los humores, estaba dada por su carácter flemático, en contraposición a la complejión colérica adjudicada a los españoles que en palabras de Juan de Cárdenas, autor de *Problemas y Secretos Maravillosos de las Indias (1591)*, es “*la complejión mas alabada y aprobada por buena entre todas*” (f.18v)¹⁹. En contraposición, la complejión flemática adjudicada a los indios generaría cuerpos débiles y perezosos lo que se potenciaría en las zonas cálidas.

Es como si ese aire de las distintas áreas geográfica que, en palabras de Acosta, “*entra en las mismas entrañas*” de los indios va forjando una complejión y temperamento que les permitía vivir en zonas que al europeo resultaban inhóspitas, pútridas y asfixiantes; debido justamente a la condición de razón y orden desde donde emana la complejión de los conquistadores.

La noción de “complejión” entendía los estados de salud a partir de la tradición hipocrática que planteaba que la salud dependía del temperamento de cada persona. Estos planteamientos se basaban en la Teoría de los Humores, la cual había recopilado Galeno más de diez siglos atrás. El temperamento se definía como el equilibrio que cada individuo tenía de la proporción de los cuatro elementos básicos; agua, aire, fuego y tierra, que estaban presentes en el cuerpo como cuatro humores; flema, sangre, bilis negra y bilis amarilla respectivamente. Pero era casi imposible que hubiera un equilibrio perfecto entre ellos, podía haber exceso de frío o de calor, de sequedad o de humedad, por lo tanto el

¹⁸ Citado en Mejías (2009: 325)

¹⁹ Citado en Mejías (2009: 325)

temperamento de cada persona podía ser flemático, sanguíneo, colérico, o melancólico lo que indicaba la disposición a sufrir distintos tipos de enfermedades. (Rodríguez 2002; Beltrand 1963)

Las interacciones entre los humores explicaban a su vez los fenómenos de la vida como la temperatura, el color y la textura. Incluso cada fluido tenía su referente en un color específico; la sangre correspondía al rojo, la bilis al amarillo, la flema a lo pálido y la bilis negra a aquellos matices oscuros. Características que se comprendían como las responsables del aspecto exterior del cuerpo, explicando las diferencias raciales en tanto se podía identificar individuos más pálidos, más cobrizos, más tostados, más amarillos entre otros (Porter y Vigarello 2005).



Grabado medieval que representa los cuatro humores

Así se iban constituyendo explicaciones que establecían relaciones entre la fisiología y mente de los individuos, entre el temperamento o composición interna del cuerpo, a partir de las combinaciones humorales y las manifestaciones físicas de éstos, conocida como complexión (Porter y Vigarello 2005).

La noción de temperamento apelaba al carácter de las personas que como ya se dijo también se cristalizaba en una apariencia física. Así la complexión rojiza significaba que la persona estaba generosamente dotada de sangre, con un carácter impulsivo y enérgico; aquellos con exceso de bilis ostentaban un carácter áspero o colérico; las personas pálidas eran frías y frágiles ostentando un carácter flemático y por último aquellos de tez oscura tenían un carácter sombrío o melancólico (Porter y Vigarello 2005).

A partir de estos parámetros es que Juan de Matienzo en *Gobierno del Perú* describe a los indios sin dejar espacio de duda de su debilidad:

“Son, lo primero, todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han descubierto pusilánimes, e tímidos, que les viene de ser melancólicos naturalmente, que abundan de cólera adusta fría. Los que este hábito o complexión tienen (dice Aristóteles) son muy temerosos, flojos e necios; que les viene súbitamente, sin ocasión ni causa alguna, muchas congojas y enojo, y que si se les pregunta de qué les viene, no sabrán decir porqué” (Matienzo 1967 [1567]:16, el destacado es mío)

Es el caso también del cronista Polo de Ondegardo que hace gala de su tolerancia y piedad cuando afirma que a pesar del temperamento de los indios, es preciso hacerles justicia y reconocer que son tan racionales como los europeos y que si se les trata como se debe, resultan ser tan dóciles y complacientes como niños que aún no han recibido instrucción.

*“Digo pues, que sin una temeraria impostura, no podían ser atribuidos estos defectos, a sola su malicia, genio o temperamento. Son ellos racionales, como los que componen las Repúblicas más cultas, y capaces por lo general de todas las virtudes, y vellas prendas que ilustran a los hombres de bien; (quisá con exceso a muchos Europeos) **si debidamente se reflexiona, son por si mismos sumamente adbertidos, reserbados, actibos, dóciles, y complacientes, lo que se obserba en los niños de hasta dose años que obran de mero impulso antes de hauer contraído los resabios mayores**”* (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 193, el destacado es mío).

Siguiendo con su halago a los indios, Polo de Ondegardo, advierte que a pesar de su poca higiene y su complexión flemática, los indios tienen una envidiable adaptación a los temples más frígidos o extremadamente cálidos y gozan de gran vitalidad física que les permite desarrollarse en distintos trabajos que requieren de gran resistencia física. Así, el licenciado destaca que:

*“56. Es digno de la maior admiración el que con esta abstinencia **se crían robustísimos, abtos a todo trabajo, é incansables en caminar a pie, no solo en tierra llana, sino por lo mas asperos y escarpados caminos.** He visto muchas vezes quadrillas de Muchachos de ocho a doce años hombres y Mujeres, no andar, correr a pie con sus carguitas a las Espaldas quatro, y seis Leguas en los quebrados caminos de la Sierra, y ofreciéndoles posada, y refección por considerarlos fatigados escusarlas, y regresar inmediatamente a sus Pueblos, lo que con doble agilidad practican los ya jóbenes. **Resisten también con indecible duresa a toda intemperie. Ni los ardores del sol, ni el más rívido frio los incomoda.** Después de hauer sufrido vna copiosa llubia, o Nebada se acuestan a dormir talbes a cielo descubierta, sin mudar ropa aunque yelo con el maior rigor”* (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 166, el destacado es mío).

Entre las dos últimas citas de Polo de Ondegardo se van dibujando dos elementos fundamentales de la visión que algunos españoles tuvieron de los indios. Por una parte una mirada más bien paternal en la cual los indios se presentan dóciles pero robustos, siendo una suerte de “niños fuertes” factibles de “enderezar” bajo la guía correcta. Y por otra parte, son estos mismos niños que una vez adultos presentan una adaptación y dureza admirable a las tierras ásperas y accidentadas, pudiendo llegar a ser trabajadores incansables.

Ambos lugares de comprensión aparecen como discursos complementarios que más tarde cimentarán el despliegue de una serie de dispositivos de educación y normalización del cuerpo de los indios.

Así, de la complexión se desprendía fácilmente el carácter, la condición moral e incluso las costumbres higiénicas de los indios, dibujando un sujeto que a la postre no tenía más opción que ser colonizado e instruido en el orden y la razón.

Es finalmente Juan de Matienzo, quien en los primeros capítulos de su Gobierno del Perú entrega un ejemplo de cómo se sella el destino de los indios al adjudicarles además de su carácter débil y pusilánime, su corto entendimiento en contraposición a su vigor - e incluso abundante fertilidad-, siendo por ende cuerpos de servidumbre, lo que legitima una vez más, la imposición del nuevo ordenamiento colonial.

“Nunca van sin carga, que ellos llaman quipi, en que llevan su comida, y beben el agua más salobre y encenegada que hallen. Desde niños que comienzan a andar les enseñan a cargarse, y ningún niño hay, por pequeño que sea, que no traiga su quipi.

Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar, y conócese que son nacidos para esto porque, según dice Aristóteles, a estos tales la Naturaleza les creo más fuertes cuerpos y dio menos entendimiento, y a los libres menos fuerzas en el cuerpo y más entendimiento. Así se vé en que estos indios son muy recios de cuerpo, mucho más que los españoles, y sufren mas que ellos, pues se ve que traen cargas a cuestas de una y dos arrobas, y caminan con ellas muy sin pena; y las mujeres, yendo por el camino preñadas con sus propias cargas, suelen parir en el camino y se van luego a lavar ellas y la criatura y la echan sobre la carga y continúan su camino. Duermen siempre en el campo, al sereno y al frio, y en el suelo, y ninguna cosa destas les hace mal y, cuantas más fuerzas tienen en el cuerpo, tanto menos tienen de entendimiento” (Matienzo 1967 [1567]:17, el destacado es mío).

Por tanto, como una primera matriz de reconocimiento de los indios, el sistema de clasificación de la naturaleza les atribuyó una serie de características relacionadas al temple y su consiguiente complexión. De aquí también propablemente arrancó la identificación de los indios con los bárbaros y con los planteamientos aristotélicos de la teoría de la esclavitud, -que es fácilmente identificable en las innumerables referencias al filósofo griego- y por ende de la legitimación de la presencia de la Corona en el Nuevo Mundo.

Se puede establecer entonces, que este fue un primer nivel en el problema del reconocimiento del otro, cuya matriz se ancla en el reconocimiento cuerpos diferenciados.

Unos factibles de esclavizar, con un cuerpo fuerte pero un entendimiento débil, y el de los esclavistas de compostura esbelta pero delicada y con una mente privilegiada que les permitía ejercer el control sobre los cuerpos de débil entendimiento.

II. Los indios y su tratamiento al cuerpo: sucios pero redimibles

Inmediatamente posterior a la adscripción de ciertos temple y complejiones, los textos coloniales describen los usos y costumbres que los indios tenían referente al cuerpo y sus funciones. Las descripciones van desde las costumbres higiénicas, alimentarias y sexuales hasta las formas de convivencia familiar en la privacidad del hogar.

Es un segundo nivel descriptivo, o si se quiere matriz de interpretación desde donde los españoles miraron y describieron cómo los indios se relacionaban con su corporalidad, sus componentes, sus funciones y sus ciclos. Desde aquí se describieron las formas de comer, de dormir, de vestirse, e incluso de defecar, lo que de manera casi espontánea tenía su correlato en una disposición moral de los indios.

Es aquí cuando los indios se convierten en seres alejados de la ley natural como plantea Pagden (1988), y se acercan peligrosamente a la condición de animales; al mismo tiempo surge la urgencia de corregir estas costumbres.

Bartolomé Álvarez es muy gráfico en la descripción de las vestimentas de hombres y mujeres y de la poca costumbre que tenían los indios de mantenerse aseados y bien vestidos.

*“Cuanto a lo primero, en **el vestido se parece ser gente sucia y perezosa**, pues jamás se supieron dar maña a hacer ropa con que cubriesen sus brazos, ni calzado [=calzas, medias] con que cubriesen sus piernas; **y así andan descubiertos la mayor parte de los brazos y piernas**, hasta por cima de [=por encima de] las rodillas” (Álvarez 1998 [1587/1588]:318, el destacado es mío).*

Las formas de comer no quedaron fuera de la descripción del mismo cronista en tanto consigna que:

*“**Son muy sucios y comen en el suelo sin tener con que limpiarse mas de a sus mismos pies**. Las uñas de los pies y de las manos tienen muy crecidas. Así hombres como mujeres comen los piojos que sacan a otros de las cabezas” (Matienzo 1967 [1567]: 17, el destacado es mío).*

Con similar desagrado Polo de Ondegardo describe la costumbre de los indios de andar descalzos, la cual rápidamente es asimilable a su condición moral, las relaciones entre hombres y mujeres y su poca ambición.

“Andan regularmente descalzos, o cuando más traen unas medias y Escarpines de Lana de tosquísimo punto con Abarcas de cuero; que raro vsa Zapato y esto en los días de gran solemnidad. Los que así se tratan en sus personas, ¿cómo se portarían con sus Mugerres, que miran como a más que Esclabas, y con sus hijos? No hay para qué exponerlo, basta decir que su Dios es el ocio, y su thema la repugnancia de adquirir bienes, por lo que abominan de la que llaman codicia en los Españoles, y en su oposición se han hecho de una pequeña indiferencia no solo respeto a los bienes, sino también a los honores, aún de los que son capaces” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 168, el destacado es mío).

Así también el licenciado Polo destaca la extravagancia de apegarse a un solo atuendo que implica tal suciedad que terminan cubiertos de piojos, y sus métodos de deshacerse de ellos sería justamente comiéndoselos.

“El vestido les dura muchos años, porque con ser de tan bajo, o ningún precio, cuidan de surcirlo (que llaman Colchar) hasta que no conoce de qué tela fué su primera fábrica. Así se cubren de Piojos, y se descargan de estas asquerosas sabandijas comiéndolas. Estrabagancia que no llegó a noticia del Erudito Moderno que escribió de ellas (el Padre Feijó), aún siendo tan común entre estos naturales” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 167-168, el destacado es mío)

Las normas dietéticas también entraron en la descripción -ya que no solo de piojos vivían los indios- en referencia al refinado gusto de los españoles. Polo de Ondegardo nuevamente describe con cierto asombro la pobreza de sus comidas y la simpleza de sus paladares. Así apunta el cronista:

Es increíble la escasés con que se sustentan estas Gentes. Vna dosena de papas mal cocidas, vn poco de Maíz medio tostado (que llaman campcha) costean el dia sin otro condimento a la mantención de toda vna familia. Carecen enteramente de paladar, o discernimiento en el gusto de Manjares. Comen indistintamente el mas tosco, desabrido y aun asqueroso, como el muy exquisito si se lo proporcionan. Notase esta indiferencia cuando sirven a los corregidores. Luego que se les cumple el termino aunque ellos estén ociosos, no saben como escapar hacia sus casas, sin que el cebo de la abundancia que suele hauer en las de aquellos sea bastante a contenerlos, aunque sea muchachos” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 165-166, el destacado es mío)

El hablar de las costumbres en torno al cuidado o más bien descuido hacia el cuerpo es para los conquistadores uno de los tópicos donde los indios se asimilan a los campesinos europeos y pobladores de las clases bajas de las ciudades del Viejo Mundo. Aquellos personajes que como describe Elias (1997), no tenían muy desarrollada la conciencia de la vergüenza, ni menos una noción de comportamiento adecuado que en las ciudades europeas empezaba a conocerse como civilidad.

A fin de cuentas, las descripciones acerca de los comportamientos de los indios que exhalan una fuerte incomodidad de parte de los autores pueden resumirse como aquellas costumbres que por ese tiempo, en la Europa de las clases altas, estaban siendo producto de una reeducación a partir de la proliferación de una serie de manuales de urbanidad y buenas costumbres. Como explica Elias (1997), estos textos eran un compendio de comportamientos deseables para el cuerpo y la sociedad que se inauguran con el popular *De civilitate morum puerilium* de Erasmo de Rotterdam, dedicado especialmente al “decoro externo del cuerpo”. Básicamente tenían como supuesto que los gestos, la vestimenta²⁰, las costumbres en las formas de comer²¹, e incluso el control y evacuación de los elementos más íntimos del cuerpo²² eran expresión de la interioridad o de la totalidad del ser humano.

Algo similar ocurre con las normas dietéticas de los indios descritas por los cronistas ya que según el análisis de Pagden (1988) implicaba que no reconocían el orden de cosas dadas por la ley natural como lo indicado de una dieta racional. *“El que los hombres que eran tan poco selectivos en su alimentación como para no percibir esta división crucial del mundo natural estuvieran igualmente dispuestos a comer su propia especie no era sorprendente”* (Pagden 1988: 126). Es decir, *“No podían distinguir claramente entre las categorías rígidas y autodefinidas en que el mundo natural estaba definido”* (Pagden, 1988: 125).

Este “malestar de la barbarie” en palabras de Elias (1997), es parte fundamental de lo que define como el proceso civilizatorio que se refiere, entre otras cosas, a la progresiva auto dominación del cuerpo. Devenir que si bien se puede rastrear en la Edad Media y aún antes, justamente es en el siglo XVI cuando se cristaliza en una necesidad transcrita en manuales y reglas claras en pos de reorganizar la sociedad y de un cierto modo de reestructurar los comportamientos humanos.

²⁰ Descubrir sin necesidad los miembros velados naturalmente por el pudor debe ser contrario al buen carácter. Y, si la necesidad obliga a ello, hay que hacerlo con sumo recato. (Elias 1997: 103)

²¹ También es necesario siempre/comer con la mano opuesta; /si el vecino se sienta a la derecha, / hay que comer con la izquierda;/ hay que rechazar la costumbre de comer/ con las dos manos a la vez. (Elias 1997: 111)

²² Contenga los gases apretando las nalgas. (Elias 1997: 104)

Así no es de extrañar que las palabras de Matienzo, Polo de Ondegardo, y Albornoz destilen este malestar o más bien repudien otras pautas de comportamiento u otros parámetros de pudor, aquellos de las sociedades a las que llamamos «incivilizadas». Los cronistas y colonizadores, se relacionaban justamente con aquellos grupos sociales que recordaban un estadio anterior de civilización y de los cuales había que diferenciarse estableciendo a su vez una supremacía moral. Si bien los preceptos del manual de Erasmo de Rotterdam aún estaban lejanos a ser aplicados por todos en el Viejo Mundo, los colonizadores que por su misión resultaban vecinos de los bárbaros, sufrieron oportunamente mayor rechazo a las costumbres incivilizadas. Esto termina por describir cuerpos sucios y comportamientos desviados y por tanto incapaces de vivir en lo que para los españoles eran organizaciones racionales.

Dentro de esta misma línea de malestar o rechazo se halla el desagrado que le provoca a Matienzo constatar la inexistencia de pautas de comportamiento sexual adecuado, a las que incluso evita referirse con mayor detalle.

*“Y porque de dormir en el suelo les vienen enfermedades, que se mande que tengan barbacoas en que duerman y porque el padre y la madre y los hixos e hijas están en un bohío todos juntos, y duermen juntos, **que se haga en cada casa o bohío un apartamento en que estén las hijas, y no como bestias aprendiendo y viendo deshonestamente lo que los padres hacen, que esto creo ha sido la causa que todos sean tan lujuriosos y malos y deshonestos. Esto cierto conviene mucho para no perder la vergüenza**” (Matienzo 1967 [1567]: 53, el destacado es mío).*

Por último, lo que resulta aún más incomprensible y repugnante para los colonizadores es la falta de pudor que provoca a los indios el ser azotado, lo que Matienzo iguala a la inexistencia de la idea de deshonor a causa del adulterio de sus mujeres.

“No piensan que merecen bien ni honra alguna, y ansí ni tienen ni procuran honra, aunque sean muy principales, ni tienen por injuria que les azoten públicamente sus caciques, ni a los caciques los jueces, ni tienen por injuria que les tomen su muger, antes con mucha paciencia (aunque de su voluntad se haya ido con otro), la piden y recoxen y no la castigan, e lo mismo a sus hijas, hermanas y parientas” (Matienzo 1967 [1567]: 17, el destacado es mío).

Por su parte Álvarez profundiza en su juicio hacia los indios y asegura que:

*“Y está claro **que el indio, que no siente deshonor más que una bestia de que lo desnude la justicia y lo azoten en la plaza** – ni aunque lo azoten por las calles con voz de pregonero-, **tan honrado se queda entre los suyos así como de***

antes: *y según era antes la persona, y tenía lugar y asiento entre los suyos, así lo tienen después*” (Álvarez 1998 [1587/1588]:320, el destacado es mío).

Es que la noción de la dignidad del cuerpo y la persona fue algo que los españoles no encontraron en el Nuevo Mundo de la manera en que se estaba empezando a vivir en la Europa de los siglos XVI y XVII. Como plantea Araya (2006) el proceso de “ennoblecimiento del cuerpo” empezaba a concebir que los cuerpos de los plebeyos, al igual que el de los nobles debían estar exentos de castigos públicos infamantes como los azotes, entre otros ya que dejaban una huella imborrable en la dignidad de las personas.

Así, se puede decir que los usos y costumbres respecto al cuerpo y las conductas sexuales remiten directamente a una moralidad de los indios que iguala la suciedad corporal con la desintegración social en la que viven. La delimitación de los estilos de vivir o costumbres sexuales de los integrantes del grupo social, incluso dentro de sus aposentos también da cuenta del desconocimiento de un ordenamiento racional de los roles y status adecuado dentro de una sociedad civilizada a los ojos españoles.

En este sentido, la metáfora instalada por la antropóloga Mary Douglas (1973, 1978), acerca del cuerpo como un microcosmos de la organización social y que otorga al control de sus gestos, pasiones y externalidades una simbólica de la civilización y racionalidad, es fácilmente aplicable a la forma en que conquistadores describieron a los indios. Las nociones de decoro, autocontrol y moderación del cuerpo que durante ese tiempo definían – y aún lo hacen – el ideal del cristiano que reflejaba un “alma virtuosa”, según lo descrito por los cronistas estaba lejos de hallarse tanto en el ámbito público como privado entre los indios.

Es que a ojos de los españoles, la incapacidad de los indios para interpretar de manera correcta la ley natural se manifestaba, entre otros ámbitos, en la transgresión a las normas dietéticas y sexuales y convertía los indios en una suerte de hombre en potencia de reconocerse como tal (Pagden, 1998). Es decir, un niño que debía ser guiado para la instalación de las normas adecuadas bajo la mirada atenta de los hombres que gozaban de la plena conciencia de la ley natural a través de la revelación del verdadero Dios cristiano.

Así, tanto Matienzo como Polo de Ondegardo, Cieza y Molina, entre otros, estarían dando razones de sobra para validar que los conquistadores irrumpieran directamente en el cuerpo de los indios, moldeándolos bajo la noción de una moral cristiana y de una limpieza profunda.

III. Pedagogía del cuerpo: disciplinando cuerpos subordinados

Luego de las descripciones de las formas en cómo los indios trataban su cuerpo, sus modos de vivir y sus costumbres, en los textos coloniales se despliega toda una gama de recomendaciones y normativas en torno al disciplinamiento del cuerpo. Es que como plantea Alejandra Araya²³ (2002) en la cultura occidental del siglo XVI el cuerpo era moldeable, un instrumento que debía ser conducido de manera que fuese la expresión visible del alma. A partir de esto se desprendía una “pedagogía del cuerpo” constituida por una serie de normativas corporales que finalmente podían llegar a ser el medio de salvación del hombre.

La noción de salvación por medio del disciplinamiento del cuerpo se sustentaba sobre la noción de la dicotomía alma/cuerpo en la naturaleza de los hombres, donde este último se ligaba a lo material, lo mutable y terrenal y por tanto la expresión de lo corruptible y bestial. De lo cual se fue desprendiendo una serie de normativas y prácticas en función de educar aquella parte indeseable del hombre. En este sentido, se entiende que *“las normas de comportamiento religioso son finalmente prácticas de control del cuerpo que dentro del horizonte americano colonial funcionaron como mecanismos de interiorización de los fundamentos filosóficos, morales y éticos de una sociedad occidental cristiana”* (Araya 2006: 351)²⁴.

En este sentido se fue gestando la asociación entre evangelización y transformación de las costumbres de la población indígena, donde el ideal era por cierto la vida bajo las pautas cristianas donde los colonizadores debían ser el modelo a imitar (Araya 2006).

Por lo tanto, los indios solo llegarían a ser verdaderos cristianos mediante el contacto con los cristianos o al menos siendo este el ejemplo a imitar y, por supuesto, disciplinando el cuerpo a la manera cristiana, es decir haciéndose cargo de su naturaleza corruptible controlándolo y normándolo bajo las pautas cristianas.

Así es como en los documentos coloniales encontramos un sinnúmero de recomendaciones de normativas y prohibiciones tendientes a corregir las conductas y modo de vida de los indios y que para los europeos se asimilaban una vida siempre al límite de lo aceptable.

²³ Si bien la autora hace sus estudios respecto de la pedagogía del cuerpo en torno a textos normativos de finales del siglo XVII y principios del XVIII, el seguimiento que realiza a los fundamentos de estos textos permiten retrotraernos a pensadores de los siglos XII e incluso a Cicerón en el siglo VIII. Por lo que sus estudios entregan ciertas premisas respecto de lo que llama la pedagogía del cuerpo para analizar las fuentes andinas coloniales, las cuales se exponen en este apartado.

²⁴ La autora prosigue en su exposición alimentándose del concepto de proceso civilizatorio acuñado por Norbert Elias (1997) como el conjunto de prácticas que conformaron un aparato de coacción psíquica que aparecería como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo “civilizado”.

Ejemplo de esto son las recomendaciones que entrega el Licenciado Polo acerca de los “Medios de inducir a los indios a una regular economía”:

“En conclusión por el fácil establecimiento, y recto uso de los tres medios insinuados, que se reducen a instituir Escuelas en todos los pueblos de los Indios, prohibir sus camachicos, o Juntas, reducidos sus cabildos a unos pocos Ministros, introducirles el uso de los géneros de Europa, y el aseo de sus personas, y casas, es muy regular sean extirpados sus horrores, supersticiones, y abusos; destruidas sus bárbaras políticas, y confundidas sus viles economías por unos medios dignos, vtiles, y simplísimos, podrá ser se hagan cristianos, ciberales, y sociales estos vasallos de su Majestad, quien tan altamente lo desea, como que es la principal obligación de su soberano” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 192, el destacado es mío).

Juan de Matienzo es otro quien su capítulo “Como los indios han de ser visitados y juntados a pueblos y puestos en polecia...”, describe cómo las formas de vida y de habitabilidad de los indios han permitido conductas morales y sexuales impropias, las cuales debían ser prontamente corregidas. Según sus indicaciones, los Caciques y el *Tocuirico*²⁵, eran autoridades locales que debían de estar del lado español para implementar el orden y las nuevas normas sociales para asegurar la limpieza, decencia e incluso la salud de los indios.

“Los alcaldes y el tocuirico han de tener cargo que las calles y casas del pueblo estén limpias, porque son tan sucios que ellos y sus hijos se ensucian en las casas, adonde comen y duermen, y esto es horribilmente, lo cual causa enfermedades. Háse de dar orden para que fuera del pueblo se vayan los indios a proveer a la parte de mediodía, contra donde corre ordinariamente el viento en esta tierra, y lo que estuviere sucio lo hagen luego limpiar de ocho a ocho días, y sean castigados los que lo contrario hicieren” (Matienzo 1967 [1567]:53, el destacado es mío).

Cristóbal de Albornoz, también aporta sus recomendaciones y entrega un listado pormenorizado de las huacas, fiestas y en definitiva, las instancias rituales en las cuales los indios depositaban su fervor al demonio. Entre estas descripciones dedica un apartado a “*otros avisos*” donde explica distintos hábitos y prácticas de los indios referentes referencia al tratamiento de su cuerpo, los cuales deben remediarse.

²⁵ Autoridad local, que cumplía con un rol similar a lo que los españoles consideraban el aguacil, lugarteniente del corregidor. En palabras vernáculas era aquella persona que “*todo lo ve*” (Duviols 1977:273).

“Y asimismo en la superstición de la tresquila de hacen a los niños, que se llaman rutuchicos, que entonces les ponen los nombres de sus pasados o guacas y les hacen ofrecimientos y otras ceremonias.

También se a de advertir en las ceremonias que hacen cuando les ponen la guara, que es un género de paños como caragüeles, que se hacen muchas ceremonias. Llamase guarachico y a las mujeres se llama quiquichicuy cuando les comienzan su menstruidad.

(...)

También se a de advertir a el uso malo que tienen de horradarse las orejas que llaman rinri utcu que como fue señal dada por los yngas e hizo a muchas nasiones de aquella devisa suya. Hazen muchas cerimonias en ella e la tienen en mucho.

Ase de advertir de los cavellos que se encrinejan las indias y que, aunque se los tiran en algunas partes, las dexen hechas encubiertas debaxo del cavello en derecho de las orejas para que no las vean.

Ase de advertir que no aten las caveças conforme a los tocados que usaban.

Ase de advertir en el modo que se sangran las sienes o narizes, tovillos, con pedernales y a qué tiempo, porque lo suelen hazer para ofrecer la sangre a las guacas” (Albornoz 1988 [158?]: 176-177).

En estos avisos que detalla Albornoz básicamente se encuentran un listado de costumbres y usos que los indios daban al cuerpo y a su sexualidad, así como también signos y marcas que los españoles lograron percibir como elementos de diferenciación social y de demarcación de los ciclos vitales, de los cuales se desprendían las funciones y jerarquías sociales de los grupos andinos. Todos debían ser prohibidos o al menos suplantados por los signos y significantes cristianos que aseguraban si no la salvación, al menos la legibilidad de los cuerpos a ojos españoles.

A partir de estas citas y a la luz de los autores citados anteriormente, se pueden distinguir dos discursos complementarios en una “narrativa colonizadora del cuerpo de los indios”. Uno que daba cuenta de la corrupción de los cuerpos de los indios y otro que hablaba de la necesidad y posibilidad cierta de corregirlos. Lo que a fin de cuentas profundizaba en la validación de la conquista del cuerpo de los indios para educarlos y guíalos bajo los preceptos católicos.

A partir de esto podemos decir que una “pedagogía de cuerpo” en palabras de Arraya (2002), constituyó un eje fundamental para representar las jerarquías sociales, ya que un cuerpo “correcto” marcaba las diferencias entre los superiores e inferiores. En este sentido, si bien los españoles con la imposición de las normas cristianas del cuerpo buscaron corregir a los indios, nunca buscaron que los cuerpos de los nativos se igualaran al de los conquistadores.

Las indicaciones dadas por Joseph de Arriaga a la hora de realizar la visita de Idolatría es un ejemplo de la imposición de gestos que daban una clara pauta de cómo comportarse y quien era la autoridad.

“Y a este tiempo todos los que están examinados, que sin averse ido, avrán estado aguardando, se hincarán de rodillas quitándose los hombres las mantas, y las mugeres las llicllas, y quedándose en cuerpo, fuera de la puerta de la Iglesia en dos, o tres órdenes, y poniéndose el Visitador a la puerta de la Iglesia con sobrepelliz y estola y dos, o tres varas en la mano, les dira en pocas, y graves palabras. Cómo hasta ahora han sido hijos del demonio...” (Arriaga 1920 [1621]: 150).

Por último, como también plantea Araya (2002) las normas en torno al disciplinamiento del cuerpo involucraban también una noción de “transformar al otro” que tenía como pilar fundamental el control del cuerpo. Estas indicaciones de la correcta compostura y movimientos implicaba también la resignificación del cuerpo de los indios bajo parámetros ajenos que fueron impuestos violentamente tanto de manera simbólica como física.

IV. Marcas en el cuerpo: resignificación del cuerpo de los indios

Sin embargo, en la mirada que los europeos posaron en el cuerpo de los indios también se pueden identificar otro tipo de descripciones y que se hayan más bien despojadas de este “malestar de la barbarie”. Es el caso de las alusiones de las marcas de status en el cuerpo, de las diferenciaciones étnicas por territorios e incluso de aquellos episodios que marcaban ciertos pasos dentro del ciclo vital de los indios, como eran el Rutichico²⁶ y el Quirochico²⁷.

Respecto de las diferenciaciones étnicas por las vestimentas o el tocado Acosta afirma que:

*“Una cosa es mucho de advertir, que con ser tan sencillo el traje y vestido de los indios, **con todo eso se diferenciaban todas las provincias, especialmente en lo***

²⁶ Ritual, que se practica hasta nuestros días, y consiste en la ceremonia del primer corte de cabello del varón. Este acto simboliza la ruptura de entrada del bebe en la trama social de la comunidad y la familia y por ende es cuando se le otorga un nombre con el cual desenvolverse durante la infancia entre sus parientes y vecinos. Es por esto que se le ha igualado con el rito del “bautizo” en la cultura cristiana. Sin embargo, con la llegada de la adultez el varón pasa por otro ritual llamado Huarachico, donde luego de una serie de acciones ceremoniales, adquiere su nombre definitivo.

²⁷ Rito que marca la entrada de las niñas a la edad adulta y que está definido por la llegada de la primera menstruación. Durante este acto las mujeres también recibirán un nombre definitivo.

que ponen sobre la cabeza, que en unas es una trenza tejida y daba muchas vueltas; en otras, ancha y de vuelta; en otra, unos como morteretes o sombreruelos; en otras unos como bonetes altos, redondos; en otras unos como aros de cedazo, y así otras mil diferencias. Y era ley inviolable no mudar cada uno el traje y hábito de su provincia, aunque se mudase a otra, y para el buen gobierno lo tenía el Inga por muy importante, y lo es hoy día, aunque no tanto cuidado como solía” (Acosta 2006 [1590]: 337, el destacado es mío).

También se encuentran estas descripciones en Cieza de León cuando detalla que:

“... y por esto se usava en todo este reyno, lo primero, lo de las señales en las cabeças diferentes unas de otras, porque si eran yungas andavan arreboçados como jitanos, y si eran collas tenían unos bonetes como hechura de morteros hechos de lana, y si canas, tenían otros bonetones mayores y muy anchos; los cañares trayan unas coronas de palo delgado como aro de çedaço; los guancas unos ramales que les cayan por debaxo de la barba y los cavellos entrenchados; los chancas unas vendas anchas coloradas o negras por encima de la frente; por manera que así éstos como todos los demás eran conoçidos por estas que tenían por ensinia, que era tan buena y clara que aunque oviera juntos quinientos mill hombres claramente se conoçieran los unos a los otros”. (Cieza 1996 [1553]: 68, el destacado es mío).

Es como si la práctica de la diferenciación social por las vestiduras y tocados fuera algo que ellos mismos practicaban y por tanto el extrañamiento cultural disminuía y se vislumbraba la organización racional del imperio Inka. Lo cual a su vez entregaba elementos para, de alguna manera poder leer al otro desde una cierta semejanza, lo que hacía de la conquista una guerra justa²⁸.

²⁸ Justamente, para el año 1566, en la Europa de la reconquista católica, Francisco Núñez Muley un andaluz converso de la religión musulmana, elevó un memorial a las Reales Audiencia y Cancillería de la Ciudad y Reino de Granada que defendía los rasgos culturales propios de los moriscos, equiparándolos a los rasgos culturales diferenciados que también tienen otras regiones españolas. En el texto se refiere a: *“... veo con mi probe juyzio segun e alcançado de algunos de mis ançianos que sus rrelaçiones no son bastantes ni ciertas, porque el abito y traxe y calzado no se puede dezir de moros ni que es de moros; puedese de dizir ques traxe del rreyno y provinçia, como en todos los rreynos de castilla; y los otros rreynos y probinçias tienen los traxes diferentes unos de otros y todos cristianos, y ansi el dicho avito y traxe deste rreyno muy diferente de los traxes de los moros de aliende y berberia, y alla tambien en muy grandes diferençias de un rreyno a otro: lo que traen en fez no lo traen en estremeçen por el todo, y en la turquia muy diferentes del todo, y todos moros de manera que no se puede afundar ni dezir quel traxe de los nuevamente convertidos es traxe de moros ni se puede afundar, pues los cristianos de la santa casa de jerusalen y todo ese rreyno de cristianos y dotores della, como se an visto en esta cibdad, que se vinieron a ella en avitos y tocado como los de aliende y no en castellano, y escriben en arabigo y hablan en arabigo y no en castellano y son cristianos y no lo saben la lengua castellana y son cristianos católicos...”* citado en Martínez, 2011: 98-99.

Es lo que Martínez (2011) ha hecho ver partir del análisis de cómo los españoles construyeron el discurso acerca de las naciones andinas y por ende de la adjudicación de ciertas diferenciaciones de identidad a los indios, identificando un conjunto de significantes que entraban en juego en cómo los españoles percibieron a los indios. Plantea que los elementos que los españoles tuvieron para identificar a las naciones sobre las que se hablaba, se conformaba en base a la búsqueda de signos similares que entraban en el campo de una concepción europea de las “señas” de las naciones, propia del sistema clasificatorio español, siendo una práctica identificatoria y descriptiva que estaba organizada de antemano. Entre estas señas estaban las vestiduras y las formas de llevar los cabellos como prácticas diferenciadoras europeas.

Así, parecía más bien justo que la clase gobernante se diferenciara de los demás, ya fuera por las vestiduras o incluso la horadación de las orejas. Respecto de esto último es de consignar que la costumbre de colocar grandes adornos en los lóbulos de las orejas no se describe con mayor extrañeza; si bien las prohibieron, no fueron motivo de una descripción plagada de alusiones a la suciedad o a la bajeza moral de los hombres que marcaban su estatus por medio del uso de grandes zarcillos. En este caso, es más bien el ritual que acompañaba el acto de inferir al cuerpo ciertas deformaciones el que es descrito como acto de idolatría. Es el caso de Polo de Ondegardo cuando narra que:

“Los Ingas del Cuzco y los demás de su linage derramados por el reyno, tienen por costumbre en señal de su nobleza, horadarse las orejas en el lugar que las mugeres suelen poner çarcillos, haziéndolas muy grandes con ciertos artificios al sol, y á las Huacas, según costumbres antiguas” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 207).

Incluso Molina, en su descripción de la importancia de la horadación de las orejas, podría estar entregando datos que podrían acercarnos más una concepción andina del cuerpo en las elites cuando afirma que:

“Y eran en tanto (...) entre estas naciones el oradarse las orejas, que, si acaso algún se ronpía al oradarse, después de oradas las tenían por desdichados. Metíanlos en los abujeros de las orejas unos hilos de algodón y lana enbultos en algodón, y cada día se le ponían mayor para que el abujero de la oreja se fuese haciendo grande” (Molina [1575] 1998: 110, el destacado es mio).

Algo similar ocurre con las costumbres asociadas a los peinados; cuando son descritas las distintas formas de llevar los cabellos y la importancia que éstos tenían a la hora de la conquista u otras conductas sexuales sexual, donde finalmente se hacía una a crítica la inmoralidad e idolatría más que a las diferenciaciones o signos que los peinados denotaban.

“De diversas maneras se ofrecían y dedicaban los Indios á los demonios. Algunas veces dexando crecer los cabellos hasta cinta, otras veces trasquilándolos, no de vna manera sino de muchas, y es vso que las mugeres que hazen criznejas los cabellos en las cabeças de los varones se juntan deshonestamente con ellos. También hazen diuersas supersticiones quando los varones crían los cabellos largos a manera de mugeres, y quando los trasquilan, ó dez hazen las criznejas” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:206, el destacado es mío).

Específicamente respecto a la diferenciación en base a las formas y usos de los cabellos, Sebastián de Covarrubias en su diccionario Tesoro de la Lengua Española entrega de manera muy detallada información de cómo operaban, desde tiempos de los gentiles, las diferenciaciones étnicas y sociales de los grupos que venían habitando por siglos el Viejo Mundo. Así, en su definición de “cabello”, que se extiende por varias páginas, entrega una serie de prácticas respecto de los peinados que actuaban como signos y significantes de diferenciación social y étnica.

*“Cabello, capillus, de donde trae nombre, quasi capitis pillus: assi el hombre como la mujer crían cabellos; pero los de la muger son de ordinario mas largos por la humedad: y por esta mesma razón no se hacen calvas. Al contrario el varon por el calor los tiene mas cortos, y muchas vezes entortijados. **Los Etiopes muy menudos y cortos. Los Alemanes largos y hechos sortijas.....***

*(...) naturalmente se entiende, y en lo moral se experimenta. Que las mujeres cortado el cabello pierden mucho de su brio y loçania. Las yeguas, y los cauallos, cortándoles las clisnes y los copetes se amansan. **Dexo a parte, que algunas vezes han cortado a hombres y mugeres los cabellos, o por afrenta e ignomia, o por castigo, como se dira en la palabra Tresquilar, ibi rresquilar a cruces. Los Nazarenos no se cortauan jamás el cabello, como lo dixo Sanson a Dalila...(...) Muchos han dexado de cortarse el cabello por tristeza y despecho. Los Argios, que antes se preciauan de criar cabelleras, auiendo sido vencidos de los Lacedemonios, se los cortaron, con voto que hizieron de boluerlos a criar hasta restaurar la perdida y vengar la injuria: y los Lacedemonios que hasta allí andauan motilados, hizieron ley contraria, de que criassen cabelleras. Los Milesios, auiendo sido vencidos de los Crotonistas, y arruinado a Sibari, rayeron a nauaja sus cabeças en señal de sentimiento, de llanto y tristeza. Los Maxies, o Machiles traian la media cabeça de la parte derecha con cabello, y la media izquierda raida a nauaja. Los Lusitanos en tiempo que hazian vida de salvajes, por los montes y lugares incultos, criauan los cabellos largos como las mugeres. Y los Persas, según herodoto, lib. 6 y Marcelino lib.23 criauan cabellos: y assi por particular epicteto el oráculo Delfico, los llamo Crinitos. Cierta parte de Francia se llamo Gallia Comata por criar mucho cabello. Vide Alexand.ab Alex. Lib.5. cap. 18 & ibi Andr. Tiraquel. Y no solo los Portugueses o Lusitanos criauan melenas, que son cabellos largos, enherredados y por***

peinar; pero generalmente se deuio vsar en España aun después que los Romanos se hizieron señores della, por lo que escriue marcial, burlándose de Carmenion afeminado, y agraiendose del, porq le llamaua hermano, lib. 10. Epigr.64.

(...) Huuo una costumbre cerca de los Gentiles, que criando los niños cabelleras, cuando eran algo mayores se tresquilauan y ofredcian la cabellera al templo de Apolo: al qual pintauan en perpetua juuentud y con cabellera rubia: y assi le dauan renombre de chrysocomo, flauo intonso, y crinito. Colgauan los cabellos que se cortauan en las coluna de su templo, a que alude vn epigrama de Marcial, lib. I, epigr.88” (Covarrubias 1611: 103, el destacado es mío).

Es decir hace un largo tiempo que los europeos estaban al tanto de las cabelleras como material para la construcción de identidad étnica en el caso de los Nazarenos, como demarcación corporal para expresar estados de derrota o victoria como señala para los Argios, e incluso como elemento de ofrenda hacia Apolo. Justamente costumbres que remiten a los gentiles, aquellos pueblos que aún no habían entrado en el proceso civilizatorio, en la ley (natural) de Dios.

Otro asunto son las costumbres descritas por los cronistas respecto de las deformaciones craneanas, donde nuevamente el relato se llena de conceptos como superstición y violencia. Es el caso de Polo de Ondegardo que habla de los Puquinas y Collas

“Los Collas y Puquinas y otras naciones de Indios, vsan formar las cabeças de los niños de diuersas figuras con mucha superstición. En algunas partes las hacen muy largas (que llaman, çaito homa adelgazándolas, y haziendolas que venga al molde de vnos como bonetes que llaman, Chucu, angostos y luengos. En otras partes hazen las cabeças llanas y anchas de la frente, que llaman Palthoma. Y demás del daño que hazen á los niños con esta violencia, vsan ciertos sacrificios al sol y á los Idolos” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:206).

Por lo tanto, volviendo a los planteamientos de Martínez (2011), es posible pensar que ciertas descripciones de cómo los indios se relacionaban con su corporalidad apelaba más bien a lo que los españoles pudieron percibir a partir de su propio sistema de referencias de diferenciación social. Mientras que otras prácticas que no entraban en su sistema de señas quedaron más bien rezagadas a una suerte de punto ciego, de invisibilización de esas prácticas. Es que al no tener los españoles una red de significación o una matriz dentro de la cual otorgarle sentido, acciones tan notorias como el colocar grandes adornos en las orejas, quedaron opacados por prácticas a las que sí se les podía adscribir ciertos marcos de referencias para significarlas.

V. Tratamientos a los cuerpos de los indios

Las nociones de los Otros como sujetos que deben ser colonizados ya sea por la salvación de sus almas, o por su simple complejidad que tendía a la esclavitud natural, establecía una suerte de libre disposición de los cuerpos de los indios para moldearlos al antojo de los españoles. Nociones que se transparentan en las disposiciones dadas por las penas corporales que los españoles establecieron para obligar a los indios a adecuarse al nuevo orden. Entre ellas destacan las disposiciones en torno a la trasquiladura de la cabeza, lo que a su vez estaría dando cuenta que los españoles, en algún nivel comprendieron muy bien cómo los indios se relacionaban con su corporalidad.

Así lo establece Matienzo cuando describe los beneficios de mantener a los indios bajo amenaza de trasquiladura:

“Suelen también traer cabellos largos. Esto algunos lo tienen por malo; mas yo no hallo inconveniente que los traigan, sino es por la limpieza; mas hacerles mudar su costumbre les sería a par de muerte. Demás de eso, el mayor castigo que se les puede hacer y afrenta, es cortalles los cabellos. Por eso parece no conveniente quitárselos, para que teman de hacer mal, porque no se los quiten. Solamente se les podría vedar de hacer trenzas de los cabellos, porque es costumbre dormir con la que les hace trenzas, para quitar tan ruin costumbre” (Matienzo 1967 [1567]:80, el destacado es mío).

La legitimación de la violencia física para la imposición de nuevos significados a los usos y componentes del cuerpo, así como de la imposición de un nuevo orden religioso, alcanzó su cenit con las campañas de Extirpación de Idolatrías. Arriaga, su mayor ideólogo, en su manual para luchar contra los ídolos no escatima en recomendar penas corporales, en el capítulo *“Los medios para desarraigar la idolatría”* estableciendo una suerte de monopolio de la violencia en los episodios de las visitas, cuando el aparato estatal y eclesiástico se conjugaban ejerciendo todo el peso de su jerarquía en la relación colonial.

“Porque ganada la puerta de los Curacas, no ay dificultad en descubrir todas las Huacas y Idolatrias. Y assí es necesario valerse mucho de ellos para este efeto; y por otra parte a los que fueren tercios, y rebeldes, como los son algunos; lo que conviene es, como dizen, arrimarlles toda la ley, y executar en ellos lo que está mandado por el señor Arçobispo en su edito de 30 de Agosto del año passado, y por su Excellencia en su provisión en diez de Setiembre del mismo año. Que en suma es, que los Curacas, y Caciques, **que dentro de dos días que se leyere el edito, no descubrieren, y manifestaren las Idolatrias de su pueblo, que si ellos son los maestros de ellas, sean privados de sus oficios, y açotados, y trasquilados, y traídos a la casa de santa Cruz; y si fueren cómplices en ellas, sean privados del Cacicazgo y reducidos a mita, açotados, y trasquilados, y que**

si uviere en sus pueblos, Idolatrias, fiestas, supersticiones, taquies, y borracheras comunes, y dixeren que ellos no saben que las aya (porque es moralmente imposible que aviéndolas lo dexen de saver los Curacas, y Caciques) que sean privados de sus oficios, y reducidos a mita. Estas provisiones se les leen, y se les explican al principio de la visita; y si se executassen como en ellas se contiene, bastaría este medio para desterrar toda la Idolatría de este Reino” (Arriaga 1920 [1621]:115, el destacado es mío).

La violencia de la colonización aplicada físicamente sobre el cuerpo de los indios era finalmente legitimada por la necesidad de luchar contra los engaños del demonio y sus aliados. Como dice Arriaga los indios idolatras debían ser “*reducidos*” por medio de lo que Araya (2006) llama la lógica del dolor, y “*privados*” de lo que Martínez (2011) llama sus signos y significantes de diferenciación social.

Aquí es fundamental recordar, como dice Duviols (1977), que la Extirpación fue la hermana bastarda de la Inquisición, ya que las visitas, los interrogatorios, los procesos y las penas aplicadas a los indios se basaron casi de manera análoga a las técnicas y procedimientos contra los herejes y los apóstatas. Si bien la Extirpación excluyó la pena de muerte y la hoguera para los indios, las penas corporales y los castigos infamantes fueron un recurso considerado necesario para obtener la confesión.

A su vez también hay que notar que tanto en el Nuevo Mundo como en España las penas corporales no se validaban en la nobleza y por tanto el sistema de penas y castigos estaba dado, más que por la falta, por la calidad del acusado, dedicando el rigor del castigo físico a los estratos subalternos de la sociedad, lo que en el caso colonial se aplicó a esclavos negros y a indios (Araya, 2006)²⁹. Lo que llevaba finalmente a mantener y a imprimir a través del dolor y las marcas corporales la diferenciación entre dominadores y dominados.

²⁹ Es fundamental comprender que este tipo de disposiciones, donde la aplicación de la violencia en el cuerpo del acusado es un denominador común, es anterior a lo que Araya (2006:350) ha llamado un “*ennoblecimiento del cuerpo*”, dado a partir de los postulados del jurista italiano Cesar Beccario del siglo XVIII, que a su vez respondió a la emergencia de la modernidad en tanto proceso de privatización y compasión por el cuerpo. Durante los siglos XVI y XVII el atributo central de las autoridades en el sistema judicial en América estaba dado por la aplicación de justicia en base al reconocimiento de las ofensas y la aplicación de castigos.

Es el caso de las penas narradas por el acusado y testigos en la “*causa y acusación de don Cristobal Yaco Poma gobernador del pueblo de Cochas, corregimiento de Cajatambo contra don Rodrigo Flores Cajamalqui, gobernador y cacique principal del pueblo de Santo Domingo de Ocros por el delito de ser idólatra y haber hecho idolatrar a otros indios usando ritos y ceremonias de la gentilidad*”, llevado a cabo entre 1641 y 1645 (García, 1994:171-347).

La causa que se cita a continuación es parte de los Juicios por extirpación de Idolatrías en la zona de Cajatambo. Este proceso en particular, según las informaciones que entregan los testimonios y sentencias, tiene dos momentos. En los más de 4 años que duró, se identifica un primer momento donde Rodrigo Flores gobernador de Santo Domingo de Ocros, es acusado por Cristóbal Yaco Poma, gobernador del pueblo vecino de Cochas, en asociación con el visitador Felipe de Medina, de ser

idólatra. El juicio se articuló en base a una batería de acusaciones entre las cuales estaban haberse reunido en un cerro a idolatrar a las huacas del pueblo y hacer sacrificios al rayo; ser hijo de hechicera con la cual mantenía relaciones incestuosas, a la vez de estar amancebado con indias hechiceras de los pueblo vecinos; de confabularse con su madre hechicera para causar la muerte de sus enemigos; y de guardar un cuerpo- o *malqui*-, de sus antepasados a quien le rendía culto. En este primer momento Rodrigo Flores sufre la confiscación de sus bienes, el presidio y tormentos de parte del visitador.

Más allá de la veracidad de los testimonios probatorios de uno u otro, lo que interesa de este juicio es que justamente las acusaciones condensan las infracciones a las normativas de lo que debía ser el orden moral cristiano, así como una serie de ritos que pretendía influir en la salud o prosperidad de otras personas y por lo cual resulta, a ojos españoles, muy válida la aplicación de penas corporales y violencia física. Es más, en las sentencias finales y a lo largo de las más de cien fojas del juicio nada se dice del ejercicio inadecuado de torturas y privación de libertad, finalmente se condena el robo y la calumnia.

Si bien se debe considerar que los indios rápidamente aprendieron a ocupar el sistema judicial impuesto en la colonia para resolver los conflictos entre autoridades locales y adaptarse a las regulaciones de poder sacando el mejor provecho, lo que muestran los



Verdugo: El padre de doctrina castiga cruel a indiscriminadamente

Guaman Poma 1615: 582[596], dibujo 233

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/596/es/text/>

datos de los expedientes de este juicio, como muchos otros, es la violencia y hegemonía que tenía el visitador hacia los acusados y testigos.

Como lo describe el procurador general de Indios, en la apelación en representación del acusado:

*“Lorenzo Venavides procurador general de los naturales deste reyno en nombre de don Rodrigo Flores Caxamalqui casique principal del pueblo de Santo Domingo de Ocros y gobernador [del] corregimiento de Caxatambo apelo y me presento ante vuestra merced [roto: en] grado de apelación nulidad y agravio de los autos fechos por el licenciado Phelipe de Medina cura y vicario del pueblo de Gorgor y besitador que dice ser y anssi mesmo de **la prission en que tiene a mi parte con quatro españoles de guarda a quatro pessos cada uno de salario cada dia y embargo de vienes que le tiene hecho y para la guarda de ellos otros dos guardas con el mesmo salario cada uno y aunque mi parte le a pedido la causa de su prission no se la quiere dar y anssi se siente por agraviado de todo lo referido y protesto querellarme del dicho besitador por quanto a procedido sin darle caussa a darle tormento con titulo de que lo amarren por los molledos como lo amarraron fuertemente lo qual es tormento tan grabe que a breve rato ques mas si exsede a otro cualquiera tormento según cada dia se experimenta y lo peor es queste tormento se le dio para preguntarle donde tenia la plata si acaso porque le tienen por rico y quiere el besitador a titulo de alguna falssa agrabarle en costas y gastos de salarios que no ha podido teniendo como tiene inhibitoria para que no se conosca contra el por quanto por caussa de quitalle la hazienda se le a inventado //f.4v// [al margen:licenciado Rodrigo Duran Martel cura de Ocros] oponer por enemigos caussas algunas y se ha mandado se traygan a este jusgado”*** (García 1994: 175-176, el destacado es mío).

En un segundo momento se devela una confabulación entre Cristóbal Yaco Poma y el visitador Felipe de Medina para apropiarse de las pertenencias y cargos de Rodrigo Flores, donde finalmente el visitador es sentenciado a devolver los bienes y Cristóbal Yaco Poma es acusado de una batería de acusaciones similares a las antes interpuestas al imputado anterior y es sentenciado a seis meses de destierro de su pueblo y a pagar los costos del juicio. Finalmente, luego de más de cuatro años de prisión y tormentos Rodrigo Flores es absuelto y dejado en libertad, sin embargo acerca de la devolución de sus bienes por parte del visitador nada indica que se halla llevado a cabo, así como tampoco figuran penas corporales o prisión para el visitador.

En este segundo momento del juicio también pueden encontrarse descripciones de torturas y tormentos sufridos por los testigos, como es el caso de Diego Julca, quien a partir de los intérpretes señala haber sufrido “tormentos” para arrancar una confesión que condenara a Rodrigo Flores.

“De la septima pregunta dijo//f.160v// que lo que sabe es que la ocasión que el bachiller Phelipe de Medina visitador de la ydolatria fue al pueblo de Ocros contra el dicho don Rodrigo Flores Caxamalqui estando este testigo en el dicho pueblo de Santiago de Chilcas fue el dicho Cristobal y le rogo jurase ante el dicho visitador contra el dicho don Rodrigo persuadiéndole diciendoles que mirase que era su cacique y que estaba sujeto a él y ofreciéndole plata y aviendole respondido que no podía jurar contra el dicho don Rodrigo cosa que no savia y visto que le ynportunabva a lo que hiciese ya con amenazas ya ofreciéndoles en veces una diez pesos otra veinte y otra veinte y cinco se determino a quejarse al dicho visitador dándole noticia de lo susodicho y para ello le hizo una petición un mestizo residente en el pueblo de Cochabamba nombrado Geronimo de Tolosa y llevando la dicha petición al dicho visitador luego que la vio al susodicho hizo prender a este testigo riñiéndole porque avia llevado la dicha petición y diciéndole que por qué no le avia dado cuenta de lo contenido en ella de palabra y no por escrito y que era un perro que él era el que savia lo que se le ynputaba al dicho don Rodrigo y que avia de jurar y le hizo llevar a la cárcel del dicho pueblo de Ocros y en un aposento aparte della le tubo tres días y uno de ellos fue a la dicha cárcel el dicho visitador en compañía de un //f.161r// español y tres indios y algunos mestizos y que el dicho español le amarro las manos con una soga y le colgó de una biga que esta en la dicha cárcel teniéndole tirante los brazos arriba sin que le suspendiesen del suelo y estando en la forma dicha le decía el dicho visitador que jurase y dijese la verdad y que si así no lo hacia le havia de cortar la lengua lo qual respondió siempre que no savia nada y aviendole dejado en la dicha cárcel el dicho visitador estando en ella le dijeron unos indios que el dicho visitador avia derrivado y cavado la casa en que bibia el dicho don Rodrigo y preguntando este testigo que por que la avian derrivado le dijeron los dichos indios que porque decía el visitador que en la dicha casa estaba enterrado un cuerpo de la parentela del dicho Rodrigo...” (García 1994:312, el destacado es mío).

Más allá de la discusión acerca de lo que a ojos de un lector actual puede aparecer como la “crueldad del conquistador”, lo importante aquí es que estas prácticas sobre el cuerpo de los indios delinear la construcción de un cuerpo diferente, de una calidad inferior, e incluso necesitado de las penas y castigos para purgar sus culpas. Es decir la diferenciación de los cuerpos, más allá de estar dada por los hábitos higiénicos, proximidades sociales, complejones y temperamentos, se definía por la propia relación colonial.

VI. La Diferencia

En el afán de clasificar y describir al otro surge también el acomodo de las categorías para describirse a sí mismos. Es decir la operación de integrar a los indios a las nociones de lo que a ojos españoles y cristianos era parte del ordenamiento del mundo conocido, introdujo también la necesidad de diferenciarse de estos.

Como plantea Pagden *“Después de todo, clasificar hombres no es como clasificar plantas. Porque, al considerar su propia especie, el observador no solo tiene que decidir lo que está viendo, sino también encontrar un lugar para ellos en su propio mundo (1988:33)”*. Por lo tanto, en la operación de modificar los parámetros y otorgar cualidades a los otros, los cronistas y conquistadores también tendieron a asentar sus propias complejidades, corporalidades y hábitos que en ocasiones establecían ciertos ejes de diferenciación que terminaban por naturalizar el ordenamiento social.

Es el caso de Polo de Ondegardo cuando describe la relación entre la adaptación de los indios a los distintos templos y sus hábitos de vestir en referencia a las duras condiciones que los españoles debían sufrir en esas latitudes.

*“... algunos dicen que husar los vnos del trage de los otros era proyiviçión del Ynga y créolo porque llebaba camyno, avnque sin esto, es su natural ynclinación; pero lo que haçe a nuestro propósito, es: que como siempre husaron un traje e vna manera de vestidos y no les mandauan a haçer la rropa sino conforme al vso de la tierra, todos eran maestros, porque lo aprenden dende que naçen: cada vno hacer para sí lo que an menester; y çierto myrando vien en ello, el o destos, es más sano y el ávito muncho más suelto y muncho mejor ellos que todos quantos pueden vsar, **porque hecho el cuerpo a ello, de que nacen, nunca porfía que sea la tierra tienen nesçesidad de mas rropa que la hordinaria, y están muy seguros de munchas enfermedades a que nosotros estamos sujetos quando nos falta aquello de que husamos de hordinario, o desabrigándonos o arropándonos, allende de otras pesadumbres e pensiones que nuestros vestidos y trages traen consigo, que son ynnumerables, y así tengo por malo enseñarlos a traer otros ávitos, y aun teniendo para esto la autoridad de Don Antonio de Mendoza, que lo decía así, bien se puede deçir ques mal gobierno permytirlo por munchas rraçones que se podrían dar e grandes yncombenyentes que dellos se siguen muy notables:”** (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:130, el destacado es mío).*

Pero es Matienzo, que gracias a su descripción del hábito de mascar coca en los indios en referencia a los hábitos alimenticios españoles, que entrega de manera casi gráfica, una diferenciación que sitúa al conquistador y al indio en los lados opuestos de una relación de dominación naturalizada.

“No hay quien entienda el intento con que se hace; si es por interés propio, por bien universal, o por no entender más. Si nos espantamos de verlos traer en las bocas cosa tan cruda e de tan mal sabor, como es la coca, viendo que no hace en nosotros el efeto que dicen los indios que hace en ellos, también ellos se espantan de ver comer ajos y aceitunas y rabanos y otras cosas semexantes, que ellos no comen, ni las criaba su tierra antes que a ella viniésemos, y les amarga, y metiéndoles en la boca las echan fuera en probándolas, y esto causa ser su complision muy diversa de la nuestra, y ansi la coca obra en ellos conforme a su dispusicion, y no en nosotros, que la tenemos diversa, pero hace la mesma operación en los negros que tienen la mesma complision de los indios, los cuales es claro que no la comen ni la traen en la boca para idolatrar, no por razon que dan los que sustentan la parte contraria, sino porque hallan en usar de ella remedio para conservar sus dientes, como lo han hecho también algunos españoles viexos, y para tener fuerzas para trabajar y caminar”
(Matienzo 1967 [1567]:165, el destacado es mío).

Matienzo termina por relacionar los efectos de la coca a una complejión determinada que ostentan tanto indios como negros, quienes ocupan una posición desmejorada en el ordenamiento colonial, igualando finalmente a sujetos que en el estatus legal poseían lugares distintos. Es decir, tanto para los negros esclavos y los indios idólatras, la coca ejercía los mismos efectos en los cuerpos de los sujetos, debido justamente a su complejión, legitimando una relación natural de sometimiento. Sin embargo, la clave en la construcción de esta diferenciación está en que a su vez también hacen uso de ella *“algunos españoles viexos”* situando también a estos sujetos fuera del lugar de enunciación del discurso, fuera del “nosotros” y poniéndolos en el lugar de la inferioridad o debilidad.

En suma, no es de extrañarse que las construcciones discursivas en torno al otro, resultasen en el menoscabo de sus características morales, físicas, religiosas y políticas y por ende legitimando la conquista, situando a los europeos por encima de los indios. A fin de cuentas, para ventaja de los colonizadores *“la comparación venia muy de cerca”*.

Se identifican entonces aquí diferentes niveles discursivos, o redes categoriales con los cuales los españoles miraron a los indios, y describieron aquello que entendieron como la relación que los indios tuvieron con su cuerpo, sus constituyentes, sus funciones, sus ciclos, sus estados e incluso sus diferencias. Discursos – complementarios o no- que apelan a imaginarios de cuerpos atravesados por la simpatía, influidos por los temples y cercanos a la bestialidad, cuerpos inferiores pero finalmente reconocibles.

Con estas operaciones, que no fueron necesariamente deliberadas y conscientes de parte de los españoles, se desplegó la imposición de una red de nuevas marcas y tratamiento al

EL CUERPO DE LOS OTROS:

Miradas Coloniales al Cuerpo y la Terapéutica de los Indios Andinos

cuerpo de los indios, lo que probablemente terminaría - sino por desarticular la vivencia encarnada de cómo los indios se relacionaban con su corporalidad-, al menos introducir fracturas en su propia red de significaciones para leer su cuerpo y sus componentes.

CAPÍTULO III HECHICEROS Y EMBUSTEROS

En las descripciones de las prácticas terapéuticas de los indios nos encontramos al menos con dos miradas que se mezclan y alimentan ambivalentemente en un discurso que va configurando un sujeto específico para describir los agentes terapéuticos que existían entre los indios. Una, que estos personajes estaban coludidos con el demonio – ya sea expresamente o por su misma ignorancia- manteniendo engañados a los indios en una falsa religión. Otra, el realizar una serie de actos superfluos y supersticiosos y por ende inútiles para sanar las dolencias y desgracias que aquejaban a los indios. Así se fueron entretejiendo hebras de un discurso de caracterización de los agentes terapéuticos que en un extremo los convertía en una amenaza real a ojos de los conquistadores y en el otro no eran más que la expresión del atraso en la cual estos pueblos habían estado sumidos.

Como escribió Cristóbal de Albornoz:

“Ay muchos generos de médicos que todos son hechiceros que usan de curar e invocan al demonio primero que comiencen a curar” (Albornoz 1988 [158?]: 167-168, el destacado es mío)

En este primer prisma de descripción se halla el nivel de la magia, pero de una magia en particular, el de la hechicería. Así como los conquistadores aplicaron el prisma religioso para describir y explicarse las creencias de los indios, derivaron en la aplicación del prisma mágico para describir las prácticas terapéuticas de los indios.

Es que si el cuerpo estaba en correspondencia con el cosmos y cruzado por relaciones recíprocas de simpatía entre sus componentes, los procedimientos para lograr el bienestar del cuerpo individual y social cayeron bajo el prisma de la *“terapéutica mágica”* que por esos años abundaban en el Viejo Mundo.

Era *Terapéutica* en tanto el conjunto de medios que se empleaban para curar o aliviar lo que a los indios se les aparecía como una enfermedad³⁰ y *mágica* en tanto, a ojos españoles, los indios se valían de ciertos actos, palabras, y participación de seres sobrenaturales para lograr resultados extraordinarios o contrarios a las leyes naturales.

³⁰ Por lo tanto no sólo estará referida a actuar sobre una sintomatología puntual ya conocida por los españoles, sino que el conjunto de medios desplegados por los indios responderá a contrarrestar situaciones mucho más amplias o complejas a lo que los españoles concebían como enfermedad o malestar y que posiblemente estaban en directa relación con el modelo ontológico en el cual sustentaban la interpretación de la realidad

Este prisma era un sistema de categorías que apelaba a los signos y significantes de la magia, el cual ya tenía larga data en Europa y se había aplicado anteriormente a otros pueblos, a los paganos y gentiles con creencias que paradójicamente se hallaban en la base cultural que dará inicio al cristianismo.

Así, los especialistas rituales cayeron en un primer momento, irremediabilmente en categorías que agrupaban una serie de personajes propios de la Baja Edad Media relacionados con la medicina popular, y muy especialmente con aquellos personajes de los que se decía habían hecho pacto con el demonio (Fernández 2012).

Los primeros contactos describen a hechiceros, adivinos, brujos, ilusionistas y hasta sacerdotes que estuvieran engañados o coludidos por el demonio, estaban en un profundo error. Si bien más tarde las distinciones se fueron haciendo más finas a partir de la acumulación de experiencias en el Nuevo Mundo y de la profundización en el conocimiento de las prácticas y conocimiento de los indios, lo que no cambió fue la noción que las almas de los indios y los ministros pagarían un alto precio por practicarlas; la condena en el infierno.

En base a esta batería de signos y significantes, los españoles leyeron las prácticas terapéuticas de los indios haciendo un ejercicio de comparación en términos negativos de “*superstición*” entre las costumbres indígenas e ibéricas, tal cual se hicieron en la península con las costumbres de los rústicos en la Baja Edad Media. Así, como plantean Bernand y Gruzinski (1992), se evocaba a los campesinos ibéricos para comprender a los indios a través de estereotipos degradantes.

I. En la base: Indios gentiles y paganos

Cuando Cortés y más tarde Pizarro desembarcan en los territorios de lo que luego se llamarían los grandes “imperios” prehispánicos de América, aplican la red de categorías anclada en las nociones del paganismo para explicarse las prácticas, al parecer “religiosas”, de los indios. Una red que más de diez siglos atrás había sido empleada en la lucha por establecer el cristianismo en el Viejo Continente. Acto seguido, estas prácticas resultan aberrantes y se lanzan en la tarea sistemática de la destrucción, en nombre del Cristianismo, de lo que a ojos de los conquistadores eran *mezquitas*, *templos* e *ídolos*.

Si bien la emergencia del cristianismo como religión oficial había ocurrido más de diez siglos atrás en el Viejo Mundo, las prácticas relacionadas con las antiguas religiones paganas que fueron quedando encapsuladas en los textos antiguos y que lograron colarse

a la Edad Media, - luego de la persecución a las vertientes no cristianas del catolicismo-, tuvieron una profunda influencia en la cultura medieval.

La lucha contra las religiones paganas dada por el cristianismo en los albores de la Edad Media se centró, entre otros puntos, en la deslegitimización del culto a las deidades e ídolos bajo la noción que las creencias de los pueblos no adeptos a los preceptos bíblicos estaban siendo engañados por la presencia de demonios. En este sentido, como apunta Kieckhefer (1992), de sostener que el paganismo no era una autentica religión a mantener que era pura idolatría y magia, había un solo paso, y esta forma de separar la magia de la religión quedó como parte de la herencia cristiana para los siglos venideros.

En la Europa del siglo VI, luego de la instalación del cristianismo, si bien persistieron las creencias y prácticas propias del cristianismo primitivo, en los ámbitos eclesiásticos y filosóficos oficiales se accedía a la sabiduría siguiendo los designios divinos de la Biblia que se erigió como fuente y expresión de conocimientos. Los eruditos de la Edad Media se dedicaron entonces a reunir la suma de los conocimientos, incluyendo el saber antiguo bajo extensos textos, pero donde el mundo era interpretado bajo los preceptos cristianos. *Las Etimologías* de San Isidoro de Sevilla, escrita en el siglo VII presenta el cúmulo del saber oficial y de la representación del mundo durante la alta Edad Media, obra que tendrá gran influencia en los siglos venideros. (Magasich y De Beer 2001; Kieckhefer 1992).

San Isidoro, escribe sobre los paganos, lo siguiente: *“1. El nombre pagano deriva de las aldeas atenienses en donde tuvieron sus comienzos. En aquellos lugares agrestes y en aquellos pagos establecieron los gentiles bosques sagrados y erigieron ídolos. Por ser tal su origen, recibieron este nombre los paganos. 2. Se denomina gentiles a quienes no conocieron la Ley y aun no han recibido la fe. Y se los llama “gentiles” porque continúan en mismo estado en que nacieron, es decir, tal y como fueron concebidos en pecado, sirviendo a los ídolos y sin haber sido regenerados todavía”* (Isidoro de Sevilla 2004 [665]:709, el destacado es mío).

Casi diez siglos después, en el diccionario de Covarrubias una de las acepciones para la palabra *“gentiles”* explica que son *“los idolatras que no tuvieron conocimiento de un verdadero Dios y adoraron falsos dioses, y de allí gentilidad, el paganismo* (Covarrubias 1661: 904, el destacado es mío). A su vez si bien no se encuentra el termino paganismo, la definición de *pagano* explica lo siguiente: *“Se llamaron los paganos los que no tenían el derecho de la ciudad, y deste simil llamamos paganos los que están fuera de la iglesia Católica, que no han recibido el agua del bautismo. Paganismo el modo de vivir desta gente, y la comunidad della”* (Covarrubias 1661: 1184, el destacado es mío).

Los gentiles, aquellos aldeanos que vivían extramuros de las ciudades, que no conocieron la verdadera fe y que continuaban sirviendo a falsos ídolos; a fin de cuentas, aquellos “*primeros Otros*” en la lucha por la imposición del cristianismo, fueron un primer “molde” aplicado a los indios en la naciente batalla por las almas vislumbrada ya por los primeros cronistas del Nuevo Mundo.

Es justamente Bartolomé de las Casas cronista y unos de los primeros teóricos de las Indias quien aplica la llamada red Lascasiana - como dicen Bernard y Gruzinski (1990:38)- para explicar y ubicar a los pueblos de Nueva España y el Perú en la línea del tiempo y orbe universal, volviendo familiar a los indios bajo el filtro de la Antigüedad greco latina. Los indios al igual que los pueblos anteriores a la llegada del cristianismo, a pesar que podían tener la intuición de la ley natural y por tanto de Dios, estaban equivocados en su fé. Más tarde será José de Acosta quien extremará la visión acerca de la idolatría en los indios y el equívoco de ellos será producto de la directa intromisión del demonio. El sacrificio humano y hasta la antropofagia se volvían sino aceptables, al menos inteligibles.

José de Acosta en la *Historia Natural y Moral de la Indias*, en el prólogo a los libros que siguen luego de su exhaustiva descripción de la geografía, aires, animales y plantas del Nuevo Mundo, lo apunta claramente, al introducir al lector en los escenarios morales de las Indias.

“Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de indios, y o los despreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos que mandaron el mundo, se hallan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores, como podrá entender fácilmente no solo de nuestros autores, Eusebio Cæsariense, Clemente Alejandrino, Teodoreto Cyrense y otros, sino también de los mismos suyos, como son Plinio, Dionisio Halicarnaseo, Plutarco. Porque siendo el maestro de toda infidelidad el príncipe de las tinieblas, no es cosa nueva hallar en los infieles, crueldades, inmundicias, disparates y locuras propias de tal enseñanza y escuela; bien que en valor y saber natural excedieron mucho los antiguos gentiles a estos del Nuevo Orbe, aunque también se toparon en estos, cosas dignas de memoria; pero en fin, lo mas es como gentes bárbaras que fuera de la luz sobrenatural, les falto también la filosofía y doctrina natural” (Acosta 2006 [1590]: 242, el destacado es mío).

La duplicación entre los pueblos antiguos o gentiles para caracterizar a los indios se aplicó para describir una amplia variedad de procedimientos que abarcaban desde la prácticas “*cruelles*” e “*infieles*” -con la consiguiente amenaza y peligro que representaba para los recién llegados al “*nuevo Orbe*”- hasta hábitos “*inmundos*” y “*disparatados*” aludiendo a la bajeza e inutilidad de sus costumbres cotidianas y religiosas.

Esta operación es una y otra vez aplicada por los autores españoles. Una de las instituciones que más fácilmente fue presa de las analogías entre romanos gentiles e indios, fue aquella que los cronistas llamaron “templos de las vírgenes” para referirse al sistema de mujeres escogidas por el Inca o Acllas. Matienzo lo explica muy bien cuando señala que en los templos principales se disponía de mujeres que guardaban su castidad para los dioses.

“Al sol tuvieron por Dios soberano, al cual hicieron grandes templos, y engañados del demonio, adoraban en arboles y en piedras, como gentiles. En los templos principales tenían grand cantidad de vírgenes muy hermosas, que llamaban mamaconas, conformes a las que hubo en Roma en el templo de Vesta y casi guardaban los mismos estatutos que ellas” (Matienzo 1967[1567]: 6-7, el destacado es mío).

Incluso, algunas de las creencias y prácticas en torno a la muerte también fueron encasilladas en la analogía con los paganos y gentiles descritos en la Biblia.

“Antigua fué, dos mil e nuevecientos años antes que nuestro Redentor naciese, entre gentiles, y después entre judíos y otras naciones, de enterrar con los cuerpos muertos oro, plata, piedras preciosas, vestiduras de valor, y otras cosas, como se lee en la Sagrada Escritura. Aquello referí largamente en el libro intitulado Estilo de Chancillería.

Ansí, los indios de este Reino acostumbraban enterrar, con los cuerpos de los caciques y grandes señores, vasos de oro y plata en que ellos bebían, y otra mucha plata y oro, y piedras preciosas, y vestidos de mucho valor, y aun enterraban vivas las mugeres que tenían más queridas, y sus criados porque pensaban que habían de resucitar y les habían – aquellos que enterraban con los muertos- de servir con los mates y vasos que allí metían, y estos enterramientos se llaman en la lengua general de los indios chulpa o aya, aunque el vulgo comúnmente los llama huacas” (Matienzo 1967 [1567]:128-129, el destacado es mío).

Pero como plantean Bernand y Gruzinski (1992) a diferencia de lo que sucedió en España con la persecución y expulsión de los judíos y moros, la inmensidad de los territorios que los españoles debían reducir en el Nuevo Continente agregó nuevas complejidades a la colonización, en tanto implicó el esfuerzo adicional de la creación de nuevas categorías dadas por la experiencia de la cohabitación con los indios.

Puntualmente en los Andes, es justamente cómo los indios viven la experiencia de la muerte y cómo conciben a sus divinidades, lo que produce entre los conquistadores y cronistas mayor extrañeza y malestar. Es en este punto donde las descripciones se alejan de las analogías y se vuelven más particulares, pero no por eso menos alusivas a una

suerte de base común entre indios y gentiles, que seguramente radicaba en el error de hacia dónde dirigían la adoración y por ende a su “gentilidad”.

Incluso las Huacas - aquello descrito por Cristóbal de Molina como “*todas las veces que alguna cosa se esmerase entre los de su género en ser más hermosa, luego la adoraban y la hacían huaca y adoratorio*” (Molina 1916 [1575]:96³¹), entran también en la batería conceptual sin lograr totalmente una definición clara de lo que significaba entre las creencias de los indios.

Más tarde, José Arriaga, quien escribe luego de la superación del paradigma lascasiano y concibe la idolatría bajo los preceptos de Acosta, es decir como desviación demoníaca, entrega una exhaustiva descripción de los ídolos y huacas, pero no sin apelar a la gentilidad de sus prácticas.

“Después destas Huacas de piedra la mayor veneración es la de sus Malquis, que en los llanos llaman Munaos, que son los huessos, o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dizen que son hijos de las Huacas, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados en los Machays, q’ son sus sepulturas antiguas y algunas vezes los tienen adornados con camisetas muy costosas, o de plumas de diversos colores, o de cumbi. Tienen estos malquis sus particulares Sacerdotes, y ministros, y les ofrecen los mismos sacrificios, y hazen las mismas fiestas que a las Huacas” (Arriaga, 1920 [1621]: 25, el destacado es mío).

En palabras de Acosta:

“Finalmente, quien con atención mirare, hallará que el modo que el demonio ha tenido de engañar a los indios, es el mismo con que engañó a los griegos y romanos, y otros gentiles antiguos, haciéndoles entender, que estas criaturas insignes, sol, luna, estrellas, elementos, tenían proprio poder y autoridad para hacer bien o mal a los hombres, y habiéndolas Dios creado para servicio del hombre, él se supo tan mal regir y gobernar, que por una parte se quiso alzar con ser Dios, y por otra dio en reconocer y sujetarse a las criaturas inferiores a él, adorando e invocando estas obras, y dejando de adorar e invocar al Creador...” (Acosta, 2006 [1590]:249, el destacado es mío).

Es decir, los indios eran paganos, y actuaban según su gentilidad. De aquí hay un paso a catalogar a los indios de idolatras y, como afirman Bernand y Gruzinski (1996) el realizar esta operación permitía la ventaja de aplicar una etiqueta familiar a creencias y ritos inaceptables, incomprensibles y misteriosos.

³¹ También citado en Bernand y Gruzinski (1992: 93)

II. Magia y Hechicería

Los conquistadores llegaron a América con un imaginario en que magia y religión estaban divididas por una delgada frontera delineada por la presencia o ausencia del diablo. Imaginario que se anclaba en reminiscencias constantes a la herencia clásica - contenida en los recién redescubiertos textos de la Antigüedad- y a los episodios pasados por la lucha por el establecimiento del cristianismo como religión oficial.

Como apunta Kieckhefer (1992) la literatura científica y filosófica de la Antigüedad, aún cuando no trataba expresamente de la magia, ayudó a formar parte de las nociones de lo que era posible e imposible en el mundo físico, y contribuyó por tanto a la concepción medieval de la magia. Por su parte, los autores de los primeros siglos de la historia del cristianismo *“prosiguieron en una continua diatriba de condenas, interpretaciones y prohibiciones en detrimento de la practica mágica; que persistieron entre los eclesiásticos durante la Edad Media. Los hombres de la Europa Medieval heredaron, pues, una rica colección de escritos sobre este tema; cómo utilizaron esta herencia dependió de cómo interpretaron este conjunto de textos variados y a menudo problemáticos”* (Kieckhefer (1992: 29).

Esto nos invita a revisar al menos el discurso de Isidoro de Sevilla acerca de la magia. En el capítulo nueve, *“sobre los magos”*, del libro VII que dedica a la descripción *“acerca de la Iglesia y las sectas”* habla que:

*El primero de los magos fue Zoroastro, rey de los bactrianos, a quien Nino, rey de los asirios, mato en un combate. De él escribe Aristóteles que compuso dos millones de versos, como lo prueban sus volúmenes. 2. Muchos siglos después desarrollo Demócrito este arte, en tiempos que en también Hipócrates sobresalió en el cultivo de la medicina. **Numerosas eran entre los asirios las artes mágicas, según testimonio de Lucano (Fars. 6,427-429): «¿Quién conocer podrá el destino, consultando entrañas de animales? ¿Quién por las aves descubrir los hados? ¿Quién observar los relámpagos del cielo y escrutar los astros con la atención propia de un sirio?»** 3. Y así esta vanidad de las artes mágicas, emanadas de los ángeles perversos, estuvo vigente durante muchos siglos en todo el orbe de la tierra. Por medio de cierta ciencia de las cosas futuras y de los infiernos, así como la evocación de estos, se idearon los auspicios, los augurios, los llamados «oráculos» y la nigromancia. 4. **Y no hay que admirarse de la reputación de los magos, cuyas artes para realizar maleficios experimentaron enorme progreso, que llegaron a presentar prodigios similares a los que Moisés realizaba, transformando varas en serpientes y las aguas en sangre. (...)** 9. **Magos son aquellos a quienes la gente suele dar el nombre de «maléficos» por la magnitud de sus crímenes. Ellos perturban los elementos, enajenan la mente de los hombres y, sin veneno***

alguno, provocan la muerte simplemente con la violencia emanada de sus sortilegios. 10. De ahí Lucano «La mente, sin estar inficionada por la inoculación de veneno alguno, parece hechizada» (6, 457-458). Conjurando los demonios, se atreve a airear la manera de cómo uno puede eliminar a sus enemigos sirviéndose de malas artes. Se sirven también de sangre y de víctimas, y a menudo tocan los cuerpos de los muertos. **11 Los nigromantes son aquellos con cuyos hechizos se aparecen los muertos resucitados y adivinan y responden a las preguntas que se les formulan. En griego, nekrós significa «muerto», y manteía, «adivinación». Para evocarlos se emplea la sangre de un cadáver, pues se dice que a los demonios les gusta la sangre. Por eso cada vez que se practica la nigromancia, se mezcla sangre con agua, para hacerlos aparecer más fácilmente mediante la roja sangre.** 12. Los hidromantes derivan su nombre del «agua». La hidromancia consiste en evocar, mediante la observación del agua, las sombras de los demonios, ver sus imágenes o espectros, escuchar de ellos alguna información y empleando sangre, buscar información en los infiernos. 13. Se dice que este tipo de adivinación fue introducido por los persas. Varrón afirma que hay cuatro clases de adivinación, según se utilice la tierra, el agua, el aire o el fuego. De acuerdo a esto se denominan, respectivamente, geomancia, hidromancia, aeromancia o piromancia. 14. El nombre de adivino viene a significar «lleno de Dios»: fingen estar henchidos de Dios y con artificios engañosos predicen al futuro a los hombres. Dos son los tipos de adivinación: el arte y el delirio. 15. Los llamados encantadores practican su destreza sirviéndose de palabras. 16. Los ariolos reciben este nombre porque formulan abominables plegarias ante las aras de los ídolos y les ofrecen funestos sacrificios, después de cuya realización reciben las respuestas de los demonios. 17 El nombre de arúspide significa algo así como «observadores de las horas»; y es que ellos tienen muy en cuenta los días y las horas en la ejecución de los asuntos y trabajos, y establecen que es lo que el hombre debe cumplir en cada momento. Examinan las entrañas de los animales y por ellas predicen el futuro. 18. Los augures son los que observan el vuelo y canto de las aves, así como otras señales de las cosas o sucesos imprevistos que acontecen al hombre. Se los denomina también «aúspices», pues los «auspicios» es lo que observan quienes emprenden un viaje. (.....) **28. Sortilegos son los que, so capa de una falsa religión, practican la ciencia adivinatoria sirviéndose de lo que ellos llaman «suertes de los ángeles», o bien prometen descubrir el futuro mediante el examen de determinadas escrituras.** 29. A los salistadores se les aplica este nombre porque, por el movimiento de algunas partes de sus miembros predicen algo que va a resultar prospero o desfavorable. 30. A todas estas prácticas pertenecen también los amuletos de remedios execrables condenados por los médicos y que consisten en sortilegios, en marcas o en objetos diversos que han de llevarse colgados o atados. 31. En todo ello se evidencia el arte de los demonios, emanado de una pestilente sociedad de hombres y ángeles malos. De ahí que el cristianismo deba evitar todo esto, y repudiarlo y condenarlo con todo tipo de maldiciones. (Isidoro de Sevilla 2004 [665]:703, el destacado es mío)

Luego de revisar esta larga cita acerca de los magos que realiza el sabio de principios de Edad Media, saltan a la vista una serie de consideraciones que más tarde se aplicarán en la descripción del grupo de personajes relacionados con lo que, a ojos de los conquistadores, serán quienes se encargaban de mantener las creencias y realizar los rituales en el Nuevo Mundo. Un primer elemento es el poder que encierran sus procedimientos, llegando incluso a ser comparados con “*Moisés y sus prodigios*”, pero esta vez de manera negativa adscribiéndoles las capacidades de confundir o “*enajenar*” la mente de los hombres lo que los constituye como una amenaza muy real para el común de la gente. Un segundo elemento son las técnicas descritas para predecir el destino, como el “*examinar las entrañas de un animal*” o “*descifrar el canto de las aves*”, el uso de venenos y la realización de sacrificios donde la sangre juega un rol preponderante. Por otra parte el uso de venenos y amuletos “*excretables*” serán también ingredientes infaltables en la forma de referirse a los procedimientos utilizados por los agentes terapéuticos presentes en el mundo andino, estando el demonio inmiscuido en todo el que hacer ritual, actuando en una sociedad “*pestilente*” como tantas veces los cronistas y extirpadores significaron a los habitantes del Nuevo Mundo.

Del análisis de la cita de Isidoro de Sevilla se desprende también una suerte de orden del discurso de clasificación de los distintos personajes según sus técnicas, instrumentos, ingredientes y conocimientos; recursos que más tarde aplicarán Matienzo, Cieza y Arriaga para describir a la los “*hechiceros*” andinos.

“Socyc es sortilego y adivino por mayces, haze algunos montoncitos pequeños de granos de maíz sin contallo, y después va quitando vno de vna parte, y otra de otra, y conforme quedan pares, o nones es buena o mala la suerte. Aunque en vn pueblo exhibió vno de este oficio vna bolsa con muchas piedrezuelas, que dixo se llamavan Chunpirum, y que las avía heredado de su agüelo para este efeto

Ripiac es también adivino, y responde a los que le consultan, por los molledos de los braços, y si se le menea el derecho dize q’ sucederá bien y si el izquierdo que mal.

Pacharícuc, o Pacchacátic, o Pachacuc, es otro adivino por los pies de las arañas, que llaman Paccha, y también Oroso, y son muy grandes y peludas. Quando le consultan para alguna cosa; va a buscar a los agujeros de las paredes, o debaxo de algunas piedras, vna de estas arañas, cuya especie es conocida, y poniéndola sobre una manta, o en el suelo la persigue con vn palillo, hasta que se quiebran los pies y luego mira que pies o manos le faltan, y por allí adivina.

Moscoc, es el adivino por sueño, llega vna persona a preguntalle, si sanará, o morirá, o si parecerá vn Cavalloque se le perdió etc. Y si es varón el que le consulta le pide la huaraca de la cabeça, o la chuspa, o manta o otra cosa de su vestido, y si es muger, le pide el chumbi, que es la faja, o cosa semejante, y las lleva a su casa, y duerme sobre ello, y conforme a lo que sueña assi responde. Y Y si les consultan para amores les piden los cabellos, o ropa de la perona de quien an de adivinar

Hacarícuc, o Cuyrícuc es el que mira cuyes, y abriéndoles con la vña adivina por ellos, mirando de qué parte sale sangre, o qué parte se menea de las entrañas. Que era el modo muy vsado entre los gentiles Romanos (Arriaga 1920 [1621]: 34-35, el destacado es mío).

En la cita recién pasada el extirpador Joseph de Arriaga procede a identificar a los especialistas rituales andinos a través de las técnicas o elementos usados; *Socyac* era adivino por los maíces; *Ripiac* por los movimientos de los molledos de los brazos y *Hacarícuc* por las entrañas de los cuy. Igual como hiciera Isidoro de Sevilla casi diez siglos atrás al referirse a los nigromantes como aquellos que invocaban a los muertos; los Hidromantes que podían adivinar a través de la observación del agua y las sombras de los demonios; los Arúspides que determinaban ciertos momentos precisos a través de la observación de las entrañas de animales; y los Salistadores predecían el futuro a partir del movimiento de uno de sus miembros.

Las similitudes resultan evidentes tanto a nivel del orden del discurso para describir a los especialistas, como incluso a nivel de algunas destrezas, que a ojos ingenuos, estarían dando prueba de técnicas compartidas entre aquellos “*magos*” que integraban otras iglesias y sectas en el siglo VI en la Europa de la Alta Edad Media y los indios del Nuevo Mundo en el siglo XVI.

La influencia de los conocimientos antiguos, y a la vez las fronteras difusas entre magia y religión queda retratada en las descripciones dadas en el diccionario Tesoro de la Lengua Española a cargo de Sebastián Covarrubias Orozco. “*es palabra pérsica, y vale tanto como sabio, o filosofo. Los magos que vinieron guiados de la estrella de hazia las partes Orientales a Belen a adorar al niño Dios Redentor nuestro en algunas partes se llaman Reyes, por quanto en aquellas provincias lo eran los sabios y assi estos no eran encantadores, como en otra significación se llaman magos los que por arte mágicas ayudados por el demonio, permitiéndolo Dios, hacen algunas cosas que parece exeder a lo ordinario de la naturaleza. Tales fueron los magos de Faraon y son todos los que vsan el arte mágica condenada y reprobada*” (Covarrubias 1661: 1102).

Las nociones difusas de la magia se refieren justamente a su origen, como queda retratado en la cita de Covarrubias. Es que el término, en su origen hace referencia a los sacerdotes zoroásticos de Persia, cultura que entró en contacto con los griegos al menos por el siglo V a C., pero de los cuales los helenos y romanos tuvieron nociones imprecisas de sus actividades y por lo tanto se refirieron a sus acciones como “*artes de los magos*”. Desde esos remotos inicios la magia se refirió a capacidades poco reveladas y ocultas de sujetos exóticos, aunque después los mismos griegos desarrollaron sus propias destrezas mágicas. De ahí en más, - y haciendo una síntesis simplificada- las ideas sobre la magia en la Europa

Medieval procedieron de varias fuentes cuando las creencias y prácticas de la cultura clásica mediterránea se mezclaron con aquellas de los pueblos germanos y celtas del norte del continente, y más tarde cuando los cristianos medievales tomaron prestadas nociones sobre la magia de los judíos que vivían en sus comunidades o de los musulmanes de otras tierras (Kieckhefer 1992).

Es decir los imaginarios respecto a la magia se referirán a menudo a las prácticas inexplicables pero eficaces que realiza en un primer momento un Otro, por tanto será un campo semántico que apela si no a cierto peligro, a una inquietud por lo desconocido.

Pero también al interior de este conjunto de prácticas inexplicables se podía establecer ciertas diferencias entre la magia natural y la magia negativa. La primera se refería a los procedimientos que a través de conocimientos que se consideraban positivos o naturales lograban efectos que parecían sobrenaturales, desatando aquellos poderes que en el Medioevo se consideraban como las virtudes ocultas de la naturaleza. La segunda se refería la ciencia oculta que pretendía producir resultados contrarios a las leyes naturales valiéndose de la invocación a los demonios o los muertos, era básicamente una desviación perversa de la religión (Kieckhefer 1992). La primera no fue objeto de grandes persecuciones, sin embargo, a la hora de la interpretación de sus posibles resultados negativos, sobre todo cuando implicaba fines medicinales o terapéuticos o por causas más bien políticas, la magia blanca tendía a teñirse de negro según los fines del denunciante.

Como asegura Kieckhefer (1992), si observamos quienes en realidad practicaron distintos tipos de magia durante la Edad Media se hace difícil sostener un arquetipo. Se encuentran diversos tipos de personas involucradas en una serie de actividades ocultas que van desde monjes y párrocos a médicos y cirujanos pasando por adivinos y sanadores sin una preparación formal. Si bien en los contextos eclesiásticos se guardó la gran mayoría de conocimientos herbolarios y astrológicos antiguos – que podrían asimilarse a la magia natural- y por ende monjes y párrocos pueden haber tenido un acceso más directo a este tipo de conocimientos, como apunta el autor, no hay ninguna razón para creer que los distintos usuarios emplearan formas de magia diferente. Más aún, es más factible plantear una fluidez de conocimientos entre laicos y clérigos acerca de las formas de uso de las hierbas, invocaciones, y formulas curativas. Es que presumiblemente la complejidad terminológica también implicó una confusión para identificar a los distintos agentes, sus funciones, conocimientos y relaciones con seres del más allá como del más acá.

Pero sucesos importantes sucedieron en los siglos venideros. En el siglo XII la importación del saber árabe a la Europa Occidental vino a complejizar aún más esta mixtura de prácticas y procedimientos misteriosos, ya que trajo consigo nuevas concepciones de ciencias ocultas como la astrología y la alquimia (Kieckhefer 1992).

Más tarde, el siglo XIII, como explica Caro Baroja (1973 [1961]) fue una época de excepcional importancia en la transformación espiritual de Europa ya que por ese entonces se tendió a esclarecer la ambigüedad antes descrita frente a la magia y ésta pasó de ser en algunos casos mera ilusión o producto de las virtudes ocultas, a tener una asociación claramente demoniaca. Es que con la aparición de la obra de Santo Tomás, el diablo y el infierno se tornan reales y el hombre no podía organizar su vida prescindiendo de ellos ya que de lo contrario se perjudicaría gravemente. De manera que, como señala Valenzuela (2010), a partir del siglo XIII la demonología tiene su más fuerte desarrollo.

Así, a finales de la Edad Media se configuró la imagen de la brujería que tenía como principal característica la asociación del culto al demonio y por lo tanto con la idolatría y herejía. Ingredientes fundamentales para reconocer la brujería fueron los vuelos nocturnos en animales o incluso escobas, el uso de ciertos ungüentos, pactos y sexo con el demonio y la magia negra. Este culto al demonio se asoció a una anti iglesia, y derivado de la persecución a los judíos, se lo relacionó con el Sabbat, en tanto la reunión en torno a la adoración a falsos dioses. Como explica Ceballos (2001a) el imaginario de la brujería se aplicaba a todo el mal que podía causarle a la sociedad la reunión de los grupos marginados o perseguidos quienes por su condición debían realizar una serie de excesos, y cruzar todo límite moral establecido por la iglesia³².



Aquelarre de Brujas.

Frans Francken (II) 1606, Victoria and Albert Museum, Londres

<http://collections.vam.ac.uk/item/O69001/witches-sabbath-oil-painting-francken-frans-ii/>

Fruto de este devenir histórico, de mixturas culturales y préstamos, no es extraño que en el ámbito de lo sobrenatural se produjera lo que Valenzuela (2011:13) llama una “*complejidad terminológica*”. La convivencia de conceptos que apelan a un campo semántico de lo mágico o inexplicable mezclando conceptos como hechicería, brujería,

³² “La acusación principal en Europa, donde la hubo, partía de lo expuesto *Malleus maleficarum* y se centraba en el pacto con el demonio y en la asistencia al aquelarre o Sabbath, reunión nocturna en el bosque, en la que se comía viandas; se bebía, alcohol o sangre, se fornicaba, con cualquiera y por cualquier medio; se adoraba al Demonio generalmente en forma de macho cabrío, se le rendía homenaje, y se realizaban Misas Negras, acusaciones de las que ya habían sido víctimas los primeros cristianos y los judíos, leprosos y musulmanes antes que los brujos. Imagen un poco retorcida de una fiesta campestre y producto, entre otras cosas, del temor que hacía carrera en Europa por aquella época y cuyos elementos servían para perseguir y controlar a grupos marginales” (Ceballos 2001: 36-37).

veneno, maleficios, entre otros, dio pie a largas y entreveradas discusiones filosóficas y teológicas en los círculos académicos. Textos como el *Directorium Inquisitorum*, escrito por Nicolau Eimeric en el siglo XIV y el *Malleus Malificarum*, escrito por Heinrich Kramer y Jakob Sprenger en el siglo XV, fueron las obras más notorias que se abocaron al tema. De la discusión de estos textos se produjo un corpus legal que a su vez constituyen la base de los estereotipos aplicados a los hombres y mujeres que poblaron el imaginario de los personajes que tenían habilidades ocultas, ya fueran positivas o negativas.

Por otro lado, y si bien es cierto que en los círculos académicos e intelectuales la discusión de las diferencias entre la hechicería y la brujería estaban más o menos claras, en tanto que la primera no era necesariamente maléfica y ocupaba ciertos vehículos para operar; y la segunda, como ya se dijo, tenía vinculación directa con el demonio y se efectuaba con la intención de dañar a una persona, en el mundo popular y campesino europeo las distinciones no fueron tan claras. Con los especialistas ya descritos, se confundieron o al menos operaron simultáneamente otros agentes que ocupaban procedimientos híbridos, o si se quiere “heterodoxos”, aprendidos de la práctica y también en base a una serie de manuales que empezaron a circular durante los siglos XIV y XV en la Europa de finales de la Edad Media y de entrada al Renacimiento (Kieckhefer 1992).

Otro elemento no menor a considerar son los planteamientos de Ceballos (2001 b) que explica que, contrario a lo que se piensa, la brujería satánica no fue tan difundida en la España del siglo XVI y por ende tampoco se desarrolló muy exitosamente en los imaginarios Americanos. Según plantea la autora, la realidad de estas prácticas fue largamente debatida por un sector de la *intelligentsia* ibérica, compuesta por teólogos, juristas e inquisidores que proponían que era más bien producto de la imaginación e hija de la ignorancia. Es más, las autoridades civiles y eclesiásticas habrían estado más preocupadas de enfrentar el asunto moro-judío, para el cual fue concebido el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Castilla. Por último, como dice “*la España renacentista no estaba cerrada sobre sí misma, como sí lo estuvo a partir de la Contrarreforma. No era una España monacal y conservadora, el feudalismo no anidó fuerte en su suelo*” (Ceballos 2001 b: 5).

Pero finalmente, ¿Cuánto de toda esta mixtura conceptual, confusión terminológica y finalmente de imaginarios, llega a América y se aplica a los indios?

Como plantea Eduardo Valenzuela (2011) la obra de Martín de Castañega publicada en 1529, y de Pedro Ciruelo publicada en 1530 pueden entregarnos buenas pistas ya que ambos escribieron cuando ya había conocimiento de la lucha que daban los conquistadores y evangelizadores en el Nuevo Mundo contra la idolatría. Si bien el trabajo de Castañega fue el primero en salir a la luz, fue la obra de Ciruelo, titulado “*tratado en el*

qual se reprueban las supersticiones y hechicerías:....” la que tuvo gran influencia con sus más de diez reediciones.

Siguiendo con Valenzuela (2011), a pesar de la proximidad cronológica de ambos textos, las formas de referir a la hechicería y la brujería fueron bastante opuestas. La obra de Ciruelo- que fue sin duda la más influyente- no duda en la posibilidad real de la existencia de la magia, o más bien de fuerzas ocultas que ejercen efectos sobre el mundo, la cual adjudica a fuerzas angelicales ya fueran buenas o malas. Más aún, describe el ya clásico imaginario de las brujas que se untan ungüentos y logran hacer largos viajes en un corto tiempo. Para Ciruelo el uso de la magia diabólica es real, siendo las brujas aliadas del demonio para engrosar las filas en el infierno, por lo que urgía aplicarles los debidos procesos inquisitoriales. La obra de Castañega, por su parte se opone a dar crédito a los viajes mágicos y a las posesiones demoníacas de los acusados por brujería, sino que más bien estos serían sujetos enfermos y por tanto se muestra contrario a las torturas y procesos inquisitoriales. Es que Castañega, al parecer habría estado más cercano a una mirada médica que por esos años empezaba a vislumbrar un racionalismo y por tanto apuesta más por actos de recuperación y de sanación espiritual.

Es decir, como plantea Valenzuela (2011), ambas obras producidas en contextos contemporáneos, difieren en puntos esenciales. Es que, como hace notar Ceballos (2001 b), hay que evitar concebir a la España de los siglos XV y XVI teñida por la Leyenda Negra, sino más bien habría que pensar en ella como hija de lo mejor de las tradiciones árabe y judía, que cultivaba las ciencias de la época a la par con su vecina Italia; exploró el mundo detrás de Portugal, y a fin de cuentas fue el reino más floreciente del Viejo Mundo. Son los hechos posteriores nos harán concebir España como un Imperio malogrado y añejo, que vive de las glorías de su pasado conquistador.

Por lo tanto, es posible pensar que los imaginarios acerca de lo oculto, de lo que parece “contra-natura”, de lo desconocido que llega a América es una mezcla de alusiones a magos brujos, hechiceros, adivinos, sortílegos, y hasta, por qué no, herbolarios. Sin embargo, la pregunta es cuál de estos preponderó sobre los otros y por qué.

III. Clarificando conceptos y categorías: hechiceros y adivinos

Si la base del problema de la idolatría en los Andes era su gentilidad, debían existir los “sacerdotes” que alentaban a la población a mantener el culto. A su vez, todos quienes estuvieran más cerca de ciertos procedimientos que aludían al uso de la magia, o procedimientos ocultos, se convertían en sospechosos, ya sea por ser los culpables de

mantener a los indios en el error de su adoración o bien porque representaban una amenaza real debido a su cercanía con el demonio.

Fue el caso de los especialistas rituales andinos que fueron llamados “hechiceros” por los conquistadores, rápidamente homologados a los magos y sacerdotes que hicieron cundir la infidelidad entre las poblaciones paganas de la antigüedad (Millones 2009).

La identificación de agentes que organizaban el culto, como aliados del demonio es un tema largamente tratado por autores como Millones (2009), Bernand y Gruzinski (1992, 1996), o Aguirre Beltran (1963). Sobre todo luego de la llamada primera evangelización cuando la extirpación de idolatrías en los Andes alcanza características policíacas.

Es que la práctica hechiceril o brujeril según las concepciones ibéricas del siglo XVII implicaba necesariamente una relación con el diablo. Personaje que como se dijo más arriba, desembarca junto con los conquistadores en tierras Americanas (Duviols 1977).

Como Silverblatt (1963) plantea, fueron paradójicamente los españoles quienes dotaron a los agentes rituales andinos con nuevos poderes que no existían antes de la llegada de las creencias occidentales. El español llega con una batería de conceptos referentes a la salud y la enfermedad relacionados con el bien y el mal y con la existencia de brujería en directa relación con el diablo, homologando rápidamente a los agentes rituales y terapéuticos andinos a hechiceros e idolatras³³. Así, el miedo español se traspasa al indígena entregándole cierto poder de causar daños y enfermedades a los conquistadores.

Sin embargo, como plantean Bernand y Gruzinski (1992), la variedad de términos tales como adivinos, sortilegos y hasta brujos, utilizados para referirse a quienes guardaban las huacas, se encargaban de hacer sacrificios, de dirigir ciertos ritos o procedimientos que se mostraban como fruto del ciencias de lo oculto, finalmente se condensan en la categoría de “hechiceros”, lo que no es antojadiza sino mas bien respondió a la justificación de la persecución de estos personajes en nombre del combate contra el diablo.

Es que el imaginario de la magia en la Edad Media implicaba la participación de una persona especialmente dedicada a estos efectos. Noción que está en la base de la discusión acerca de la magia y los distintos *personajes* que poblaban la España que los conquistadores acababan de dejar. En su región de origen la magia era practicada por una

³³ La autora también hace hincapié en que esta nueva situación afectó profundamente en las relaciones de género en los Andes, ya que la mayoría de los casos la acusación recaía sobre las mujeres, quienes sufrieron fuertemente el cambio de posición social erosionando las posibilidades que las mujeres andinas a controlar sus medios de subsistencia y a ocupar cargos de poder.

variada gama de individuos, ya fueran llamados sanadores, hechiceros o adivinos, todos caían bajo sospecha.

Los autores españoles de la colonia dedicaron muchas páginas de sus crónicas, tratados o informaciones, a la descripción de los distintos agentes rituales que encontraron en los Andes y el término más usado para referirse a los agentes rituales andinos fue sin duda “*Hechiceros*”. Pero también se los llamó “*sacerdotes*”³⁴, “*brujos*”³⁵, “*adivinos*”³⁶ “*sortílegos*”³⁷, “*agoreros*”³⁸, e incluso “*curanderos*”³⁹, haciendo alusión a una serie de costumbres, cultos y procedimientos que los conquistadores relacionaban con las distintas funciones y destrezas de quienes poblaban el imaginario medieval de la magia.

Entonces, cabe preguntarse ¿Qué tan delimitadas estaban las categorías a las cuales los españoles recurrieron para hablar del conjunto de los personajes que parecían desarrollar prácticas tan oscuras como las que desplegaban los sanadores populares que por ese tiempo deambulaban por la Península? ¿Aquellos personajes cargados de amuletos, plantas, partes de animales, piedras e incluso textos secretos, que por cierto parecían tener un efecto en la carne y las mentes de las personas? ¿Acaso existía una diferenciación clara en sus funciones, procedimientos y poderes benéficos o maléficos?

El diccionario Tesoro de la Lengua Española nos dice que al menos por el siglo XVII en la península Ibérica, “*hechizar*” era:

“cierto genero de encantación, con que ligan a la persona hechizada; de modo que le peruierten el juyzio, y le hacen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se haze con pacto con el demonio expreso o tacito; y otras veces, o juntamente aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa. Como ligar a vn hombre, de manera que aborrezca a su mujer, y se vaya tras la que no lo es. Algunos dizen, que hechizar se dixo quasi fachizar, de falcium, que vale decir hechicería. Ciruelo en el libro que escrivio de reprobación de supersticiones, que como vulgarmente dezimos cosa hechiza la que se haze a nuestro propósito, y como nosotros la pedimos: assi se llamaron hechisos los daños que causan las hechiceras, porque el demonio los haze a medida de sus infernales peticiones. Este visio de hazer hechizos, aunque es común a hombres y mujeres, mas de ordinario se halla entra las mujeres, porque el demonio las halla más fáciles; o

³⁴ Ver Cieza 1996 [1553]:88, 120, 122; Polo de Ondegardo 1916 [1571]: (114 -115); Molina 1998 [1575]: 73,120; Acosta 2006 [1590]: 296, 330; Alborno 1988 [158?]: 167; Arriaga 1920 [1621]: 25, 36, 49, 54.

³⁵ Ver Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 29; Arriaga 1920 [1621]:38, 39, 40, 142

³⁶ Ver Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 30; Arriaga 1920 [1621]:30, 34

³⁷ Ver Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 15, 31; Molina 1998 [1575]: 63; Arriaga 1920 [1621]:34

³⁸ Ver Acosta 2006 [1590]:278

³⁹ Ver Arriaga 1920 [1621]:36

porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas: y también embidiosas vnas de otras” (Covarrubias 1661:465, el destacado es mío).

Por su parte, bajo el concepto de **“bruxa, bruxo”** se entendía:

“cierto genero de gente perdida y endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa, y libidinosa, y vnas vezes causando en ellos vn profundisimo sueño, les representa en la imaginación ir a partes ciertas, y hazer cosas particulares, que después de despiertos no se pueden persuadir, sino que realmente se hallaron en aquellos lugares, y hizieron lo que el demonio pudo hazer sin tomarlos a ellos instrumento. Otras vezes realmente y con efeto las lleua a partes donde hacen sus juntas y el demonio se les aparece en diuersas figuras, a quien dan la obediencia, renegando de la santa Fe que recibieron en el Bautismo, y haciendo (en desprecio della, y de nuestro Redentor Iesu Christo, y sus santos Sacramentos) cosas abominables y sacrílegas, como largamente lo escriue el Malleus Maleficarum y particularmente en el segundo tomo, en la cuestión de Strigibus” (Covarrubias 1661: 334, el destacado es mío).

En el mismo diccionario, si bien no se encuentra la definición específica de **“adivino”**, tenemos que **“adivinar”** consistía en:

“decir lo que esta por venir, sin certidumbre, ni fundamento, con temeridad y gran cargo de conciencia: y a los que professan esta mala arte llaman adivinos: y si lo hacen consultando el demonio, son castigados con graves penas” (Covarrubias 1661: 15, el destacado es mío).

Por **“agüero”** se entendía:

“Genero de adivinança, por el buelo de las aues, y por su canto, o por el modo de picar los granos, o migajas que se les echauan, para congeturar los augures buenos, o malos sucessos. Todo esto se entiende entre Gentiles, barbaros, y no entre Christianos” (Covarrubias 1661:76, el destacado es mío).

Al encantador se lo describe como:

“Maléficos, hechiceros, magos, nigrománticos aunque estos nombres son diferentes, y por diferentes razones se confunden vnos con otros. Vera al padre Martin del Rio en sus disquisiciones mágicas, donde difusamente trata desta gente perdida y endiablada” (Covarrubias 1661: 730, el destacado es mío).

Y es justamente aquí donde se puede encontrar los límites difusos entre cada una de las funciones y características que se les atribuyeron a los personajes que poblaban el

imaginario popular en la Península, los cuales finalmente caen bajo el halo de ser “*gente perdida y endiablada*”.

Así, ¿Es posible pensar que en esta suerte de “condensación difusa” de funciones, procedimientos y creencias cayeron también los agentes rituales y procedimientos terapéuticos andinos que se hallaban dentro de contextos de lo que para los españoles aparecía como una falsa religión e idolatría?

Veamos lo que dice el cronista Cristóbal de Molina de lo que ocurría en los Andes, cuando escribe acerca de *Funciones y rituales de sus ministros*:

“Tenía también muchas huacas y templos, adonde el demonio dava sus respuestas en algunas naciones y en la ciudad del Cuzco la huaca de Huanacauri; tenían hechiceros de muchas maneras las provincias, los oficios y nombres los quales heran diferentes los unos de los otros. Los nombres y oficios son los que siguen: calparicu que quiere decir los que ven la ventura y suceso que avían de tener las cosas que les preguntavan, los quales para el dicho efeto matavan aves, corderos y carneros y soplando por cierta vena los bofes, en ellos hallavan ciertas señales por donde decían lo que avía de suceder. Avía otros que llamaban uiropiricoc, los quales quemaban en el fuego sevo de carneros y coca, y en ciertas aguas y señales que hacían al tiempo de quemar, vian lo que avía de suceder y al que los conçultava se lo decían. Estos eran los menos temodos porque metían siempre. Avía otros llamados achicoc que son los sortiligos que con maíz y estiércol de carneros hechavan suertes; si quedauan pares o nones davan sus respuestas diciendo asimismo lo que quería saver dél el que los llamava. Avía otros llamados camascas, los quales decían que aquella gracia y virtud que tenían los unos, la avían recibido del Trueno, diciendo que cuando algún rayo caya y quedava alguno atemorizado después de buelto en si, decía que el trueno le avía mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yervas, ora fuese de dar respuestas en las cosas que se le preguntaban. Y asi mismo cuando alguno se escapaba de algún rio o peligro grande, decían que se le aparecía el demonio, y los que querían que curase con yerbas se las mostraba, de donde ha procedido aver muchos indios grandes herbolarios; y a otros mostraba yervas venenosas para matar, y a estos llamavan camascas. Avía otros llamados yacarcaes, y estos eran naturales de Huaro; tuvieron grandes pactos con el demonio, según parece por el oficio que hacían, el qual hacían de la forma siguiente: tomavan unos cañones de cobre de medio arribo y de medio avajo de plata, de largo de un arcabuz de razonable tamaño , y unos braceros en que encendian fuego con carbón, el qual con los dichos cañones lo soplaban y encendian; y en aquel fuego daban respuesta los demonios, diciendo que hera el anima de aquel hombre o muger por quien ellos preguntavan, ora estuviese en Quito o en otra cualquier parte de las que el Ynca conquistó. Y las principales preguntas que le hacían heran quien en aquella parte ladron o omicida o adultero o quien vivía

mal. Y con esa invocación, savia el Ynca todo lo que en su tierra passava por arte del demonio” (Molina 1998 [1575]:63-64, el destacado es mío).

En esta suerte de inventario de especialistas dedicados a la hechicería en los Andes, el cronista mezcla una serie procedimientos que recuerdan los imaginarios medievales con la agregación de nuevos elementos, exóticos si se quiere, emanados de la convivencia colonial. Así, describe actos de la magia adivinatoria fuera natural o no, pactos demoniacos, y el uso de las cualidades de las hierbas con fines curativos o mortales, pero también introduce elementos nuevos como el ser elegido directamente por el rayo, de donde también se obtenían los conocimientos herbolarios. En este sentido, se puede ver el intento del cronista por hacer calzar dentro del concepto de hechicería ciertas prácticas que poco se relacionan con aquel concepto dado por Covarrubias.

Por otra parte, Polo de Ondegardo en el capítulo X de su tratado “Los Errores y Supersticiones.....”, dedicado expresamente a las hechicerías explica que:

*“El oficio de hechizeros lo vsan siempre personas de poca estimación y pobres. Porque dezian ellos que siendo por una parte el oficio de hechiceros baxo y vil, y que por otra no conuenia que ninguno estuuiesse ocioso en la república, era bien que lo vsase gente baxa. Por lo qual atento á que con todo esso lo tenían por necesario, mandaron que lo vsassen aquellos que según su edad y necesidad no pudiesen entender en otros. Y assi se deve aduertir que el dia de oy los que son hechizeros son desta condición baxa y vil y que compelidos de la necesidad lo vsan; y si algún rico y noble lo vsa, será tal que tuvo el oficio de herencia y después enriqueció. **Ninguna hechizería ni suerte de aguereo hazian que no fuesse precediendo sacrificio grande o pequeño, según la necesidad de la persona, ó causa porque se hazían. Destos sacrificios se sustentauan los hechizeros consumida la parte que les parecía, bastaua.**” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:26-27, el destacado es mío)*

Además de asegurar que - a ojos del jurista español- los indios hacían sacrificios o hechicerías con ocasión de iniciar cualquier actividad, Polo asegura que el origen social de estos personajes es más bien bajo y su edad avanzada, aludiendo a una disminuida condición social que no les dejaba más alternativa que convertirse en hechiceros. Esto alude según Fernández (2012) a una apreciación colonial que se basa en pre concepciones de la hechicería peninsular de la época. Por su parte Caro Baroja (1973 [1961]) también hace notar que la figura de la bruja por ese tiempo se relacionaba con una mujer fea, vieja y sin prestigio social que hacía de mediadora y ejecutora para la concreción de los deseos ajenos.

Más tarde el mismo autor prosigue y logra establecer ciertas diferencias entre los distintos especialistas, y afirma:

“Destos hechizeros, assi como ay mucho numero: assi también ay muchas diferencias. Vnos ay diestros en hazer confecciones de yerbas, y rayzes para matar al que las dán. Y vnas yerbas y raíces ay que matan en mucho tiempo, otras en poco conforme a la confección y mezcla que hazen. Las que hazen semejantes hechicerías son casi siempre mugeres, y para estas mesclas vsan tener muelas, dientes, y figuras de ouejas hechas de diferentes cosas, cabellos, vñas, sapos viuos y muertos, conchas de diferentes manera y color, cabeças de animales, y animalejos pequeños secos, y en gran diferencia de rayzes, y ollas pequeñas llenas de consaciones de yeruas, vntos y arañas grandes viuas, y tapadas las ollas con barro. Y en sintiéndose uno enfermo acude luego a estos hechizeros para que deshagan el daño que sospechan auérseles hecho por algún mal suyo, y con estos visages y supersticiones varias hazen esto, y muchas beces con lo que dan a los enfermos para sanar, mueren” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:28, el destacado es mío).



Llula layqha umu, hechiceros y brujos mentirosos

Guaman Poma 1615:279[281], dibujo 109

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/281/es/text/>

Es decir, según el autor, entre la amplia gama de hechiceros existían aquellos conocían profundamente las facultades de las hierbas para confeccionar ciertos preparados en base a una batería de componentes animales y vegetales que se asemejaban bastante a los ingredientes del más puro imaginario brujeril. Además también el autor se refiere entre las funciones de estos preparados estaba el “*deshacer un daño*”, aludiendo más bien a conceptos y estrategias de la magia amorosa o erótica practicada en la España peninsular (Fernández 2012).

Por último, Polo de Ondegardo dedica el capítulo XI acerca “de los sortilegos y adivinos” y describe que:

“Tambien auia y ay entre los Indios hechizeros sortilegos: oficio tenido por vtil y necesario. Y como ninguna cosa hazian o emprendian los Indios que no la echassen á suerte. De aquí nacia qe había mucha cantidad de estos hechizeros, los cuales comúnmente eran varones (aunque algunas vezes lo usan mugeres) que todos eran de Condesuyo. Vsan suertes para saber el sucesso de cualquier negocio que hazen o quieren hazer, y para saber qual sacrificio es agradable a las á la Huaca; y mézclanze ydolatrías y mil hechizerías. Los que entienden en esto son de baxa y vil como los demás hechizeros y los Caciques tienen por oficio de elegir por tales sortilegos, á los cuales van faltando las fuerças para otros trabajos, y que son pobres, y assi no ay pueblo que no tenga destos, y para esta elección

proceden diuersas cerimonias y ritos y ayunos que les mandan hazer los mismos Caciques, ó los hechizeros por su orden. Vsan pues este género de suertes con diferentes artificios, en especial con pedrezuelas de diferentes colores, o pedrezuelas negras o con mayzes, o con moyo, y sus sucessores o herederos guardan estas cosas con mucho cuydado, para vsarlas a su tiempo, que es en tiempo de necesidad, ó á la vejez. Dizen que el trueno o alguna Huaca dió estas pedrezuelas a tales hechizeros” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:31, el destacado es mío).

Sortílegos, que por cierto también eran de condición baja y vil, buscaban predecir el mañana “echando suertes” con adminículos como piedras, o maíces, muy similar al procedimiento llamado “suertes por las habas” que realizaban los acusados por el tribunal de la Inquisición en Toledo en el siglo XVII (Fernández 2012).

Es que la mecánica de las descripciones de los agentes rituales andinos y sus fines se anclan en formas ya conocidas por los españoles, pero a la vez, también se les agregan nuevos elementos, nuevos materiales, nuevos rituales, nuevos seres de invocación. Con este intento de los españoles, se va configurando un imaginario de los especialistas andinos y sus técnicas en una especie de amalgama discursiva de hombres y mujeres que practican – no siempre de manera consciente- la magia, lo oculto, lo demoniaco de una manera exótica o distinta a lo que se conocía, pero a fin de cuentas, demoniaco.

Así, quienes se les aparece a los españoles en los Andes fueron una suerte de adivinos, sortílegos o hechiceros que podían leer el futuro en las piedras, el agua o el fuego, que conocían las facultades curativas de las hierbas, a la vez que con ellas también fabricaban hechizos al mezclar plantas con una serie de “porquerías” como cabello, uñas y animalejos. Estos también eran sacerdotes que hablaban o fingían hablar con el demonio a través de las piedras y otros bulto, ministros que difundían la idolatría derramando sangre y emborrachándose.

Incluso encontraron brujos que recorrían grandes distancias al transformarse en animales. Polo de Ondegardo y más tarde José de Acosta no dudan en atribuirle a cierto “genero de hechiceros” estas destrezas mezcladas con otros actos adivinatorios e idolátricos que delinean un hechicero tipo brujo dedicado a la adoración a las huacas y al servicio del Inka.

“Otro género de hechizeros auía entre los Indios, permitidos por los Yngas en cierta manera, que son los como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el ayre en breue tiempo, mucho camino; y ven lo que pasa, hablan con el demonio, el qual les responde en ciertas piedras, o en otras cosas que ellos veneran mucho. Estos sirven de adiuinos y de dezir lo que pasa en lugares muy remotos, antes que venga o pueda venir la nueua, como aun después que los Españoles vinieron an sucedido que en distancia de más de dozientas y trezientas

*leguas se an sabido de los motines, de las grandes batallas, y de los alçamientos y muertes y assi de los Tyranos como de los que eran de la parte del Rey, y de personas particulares, el mesmo dia y tiempo que las tales cosas succedieron, ó el día siguiente, que por curso natural era imposible saberlas tan presto. **Para hazer esta abusión de diuinaciones se meten en vna casa cerrada por de dentro, y se emborrachan hasta perder el juyzio, y después á cabo de vn día dizen lo que se les pregunta. Algunos dizen y afirman que estos vsan de ciertas vnturas***" (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:29, el destacado es mío).

Las discusiones para definir la brujería y la hechicería venían dándose de larga data en los círculos doctos y teológicos del Viejo Mundo. La figura de la bruja era asociada a fines negativos y podía actuar a distancia sin la necesidad de un objeto o acción intermediaria, es decir la voluntad de la persona era suficiente para causar daño e incluso la muerte, así mismo era una condición que se podía ejercer sin tener plena conciencia de ello. Además, como se dijo más arriba una de las características de las brujas era el acto colectivo, el uso de unturas o polvos maléficos para volar por los aires y adormecer a las víctimas y el pacto expreso con el demonio incluso a través del acto sexual. La hechicería, por su parte, necesitaba de un vehículo o medio y de un ritual para actuar sobre los cuerpos y el mundo, y era voluntaria, es decir el agente era consciente de su poder y lo aplicaba para el bien o para el mal (Ceballos, 2001 a y b).

En este sentido, a pesar que la bujería y la hechicería presentaban algunas diferencias bien delimitadas en la discusión teológica docta, en el imaginario transversal de la magia pareciera que estas no fueron tan claras, y a la hora de la descripción los españoles agregaron algunos elementos del estereotipo de la brujería para explicarse los propósitos o relatar los rituales efectuados por los indios hechiceros.

En este sentido Acosta relata que;

"Para hacer esta abusión de adivinaciones, se meten en una casa cerrada por dentro, y se emborrachan hasta perder el juicio, y después, a cabo de un día, dice lo que se les pregunta. Algunos dicen y afirman, que estos usan ciertas unturas; los indios dicen que las viejas usan de ordinario este oficio y viejas de una provincia llamada Coaillo, y de otro pueblo llamado Manchay, y en la provincia de Huarochiri, y en otras partes que ellos no señalan. También sirven de declarar donde están las cosas perdidas y hurtadas, y de este género de hechiceros hay en todas partes, a los cuales acuden muy de ordinario los anaconas y chinas, que sirven a los españoles, cuando pierden alguna cosa de su amo o desean saber algún suceso de cosas pasadas o que están por venir, como cuando bajan a las ciudades de los españoles a negocios particulares o públicos, preguntan si les irá bien, o si enfermaran o morirán, o volverán sanos, o si alcanzaran lo que pretenden, y los hechiceros responden, si o no, **habiendo hablado con el demonio en lugar oscuro, de manera que se oye su voz, mas no se ve con quien hablan ni lo que dicen, y hacen mil ceremonias y sacrificios para**

este efecto, con que invocan al demonio los hechiceros responden, si o no, habiendo hablado con el demonio en lugar oscuro, de manera que se oye su voz, mas no se ve con quien hablan ni lo que dicen, y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, con que invocan al demonio, y emborráchanse bravamente, y para este oficio particular usan una yerba llamada villca, echando el zumo de ella en la chicha, o tomándola por otra vía (Acosta 2006 [1590]:296-297, el destacado es mío).

Acosta – que claramente se basó en la descripción de Polo de Ondegardo- dice haber recibido la información de ciertas personas, sobre todo mujeres viejas que se juntan, usan ciertas unturas y se emborrachan, logrando así hablar con el demonio para que éste les informe de las respuestas que esperan tener. En este encuentro colectivo y secreto el uso de unturas, borracheras e incluso hierbas como la vilca – planta con condiciones alucinógenas- configura una descripción que entremezcla signos y categorías propias de las nociones de la brujería medieval con rituales, comidas, y bebidas andinas.

Más tarde Arriaga también hará una descripción de los Ministros de Idolatrías y establece ciertos tipos y funciones en lo que será el manual de la Extirpación en el Perú. En su capítulo III detalla que

“Estos, que comunmente llamamos Hechizeros, aunque son raros los que matan con hechizos, con nombre general se llaman Vmu, y Laicca, y en algunas partes Chacha, y Auqui, o Auquilla que quiere dezir Padre, o viejo, pero como tienen diversos oficios y ministerios, assí también tienen diversos nombres particulares” (Arriaga 1920 [1621]: 32, el destacado es mío).

Distingue distintos especialistas a partir de sus funciones y técnicas, a quienes a su vez también jerarquiza a partir de su peligrosidad y cercanía con el demonio. Entre estos describe al *“Huacavíllac, que quiere dezir el que habla con la Huaca, es el mayor, y tiene cuidado de guardar la Huaca, y hablar con ella, y responder al pueblo, lo que él finge que le dize, aunque a vezes les habla el Demonio por la piedra”* (Arriaga 1920 [1621]:32).

La destreza de fingir la capacidad de hablar con la divinidad - o en este caso a ojos de los cronistas, con “el demonio”- y de ser el vehículo de trasmisión del mensaje predictivo entre la comunidad y los seres invocados es un hecho que nos recuerda las descripciones de los adivinos que retrataban los textos medievales, como detallaba Isidoro en las Etimologías; *“El nombre de adivino viene a significar «lleno de Dios»: fingen estar henchidos de Dios y con artificios engañosos predicen el futuro a los hombres...(…)... formulan abominables plegarias ante las aras de los ídolos y les ofrecen funestos sacrificios, después de cuya realización reciben las respuestas de los demonios”* (Isidoro de Sevilla 2004[665]:703).

En el caso del relato de Arriaga, la ambigüedad entre acusar a los hechiceros andinos de fingir el hablar con los dioses, o otorgarles el poder de ser mensajero del demonio, jugará tanto con la retórica de ser una real amenaza para el bien de la cristiandad, como con el recurso de llamarlos mentirosos y embusteros.

Arriaga también detalla los nombres de *Malquipillac*, quien habla con los Malquis; a *Libiacpvillac* quien habla con el rayo y a *Punchaupvillac* que se comunica con el sol. Todos quienes tienen sus ayudantes llamados *Yanápac* a lo que agrega: “*y aun en muchas partes vsurpando nuestro nombre le llaman comúnmente sacristán, porque les sirve en los sacrificios*” (Arriaga 1920 [1621]:33).

Así, quien escribiera ya casi un siglo después de los primeros esfuerzos de describir y categorizar a los especialistas andinos entrega dos hebras para analizar su discurso hacia las prácticas terapéuticas de los indios; una, la persistencia de un orden del discurso en cuanto hace una catalogación de los especialistas según sus técnicas o en este caso sus “interlocutores”; dos, la incidencia de la performatividad de los discursos hegemónicos en tanto da cuenta se queja que los indios han osado “*usurpar*” los nombres cristianos para referirse a agentes rituales.

El jesuita prosigue en su descripción y apunta la existencia de otros personajes como:

“Macsa, o Viha son los que curan con mil embustes, y supersticiones, y procediendo de ordinario sacrificio a la Huaca, o Conopa, del particular que le consulta. Y estos se a experimentado en estas Prouincias, que se an visitado ser los mas perjudiciales, porque son consultados para todas las cosas, y para que también hablen con las Huacas, aunque no sean los que las guardan” (Arriaga 1920 [1621]:33, el destacado es mío).

Finalmente el cronista menciona a un personaje que cumple ciertas funciones curativas, no sin antes reducir sus procedimientos a “*embustes y supersticiones*” sin mayores descripciones, a diferencia de los pormenores que entrega el autor para referirse a las técnicas para predecir el futuro.

El detalle que entrega Arriaga para describir las técnicas predictivas de los especialistas recuerda una vez más las formas de referirse a los distintos actores presentes dentro del amplio espectro de las artes mágicas populares de la península ibérica. Si bien los ingredientes y contextos son distintos, las “*mecánicas*” o principios bajo los cuales se entendió muchos de los distintos procedimientos predictivos, terapéuticos o rituales son muy similares a los ocupados por los sortílegos, adivinos y encantadores a los cuales los españoles acababan de dejar en el Viejo Mundo.

Es a fin de cuentas, una “contaminación terminológica fruto de un inevitable acomodo” (Fernández 2012:28), de categorías culturales que develaban lo marginal, lo oscuro, lo peligroso, que se venían construyendo hace más de 10 siglos y a miles de kilómetros de distancia en el Viejo Mundo y que una vez en el Nuevo continente prosigue su devenir en función de las particularidades de su geografía, sus riquezas, su gente. Proceso que si bien se puede decir no fue fruto de una planificación discursiva expresa y meditada de parte de los españoles, tuvo consecuencias muy reales en el proyecto político de dominio de los indios.

Pero esta terminología acondicionada a las nuevas tierras, y en este caso acomodada expresamente para referirse a las idolatrías encontradas en el mundo andino, tuvo desde sus inicios una complejidad y una imprecisión tal que hace extremadamente difícil establecer donde empieza y termina cada capa discursiva.

El resultado de este acomodo de una terminología que desde sus inicios fue engendrada de manera confusa y compleja devino en lo que Martínez llama “*transposiciones discursivas*” (2011:152), en que signos y sus contextos fueron extrapolados a los procedimientos y especialistas andinos.

En otras palabras retazos de discursos anteriores acerca de lo oculto se entremezclaron con nuevos ingredientes para ir configurando una imagen del hechicero andino, del Ministro de Idolatría, del sacerdote de las Huacas, lo suficientemente dúctil para adjudicárselo a quienes representaran un peligro para las bases de la organización religiosa de la Conquista. Luego, la performatividad de estos discursos y los dispositivos que emanaron de éstos habrían aportado su peso en la transformación de la sociedad andina colonial.

IV. Cuerpos pecadores, almas condenadas: Etiología cristiana para cuerpos ajenos.

Antes de introducirse en el análisis de las descripciones de los distintos actos que entrañaban un fin terapéutico⁴⁰, es ineludible dilucidar cuáles fueron los elementos que entraron en juego cuando los españoles describieron lo que ellos entendieron como

⁴⁰ Entendiendo terapéutica como se explicó al comienzo de esta investigación, es decir como el conjunto de medios que se despliegan para lograr la sanación o prevención de las desgracias o malestares, los que estarán condicionados por las significaciones otorgadas por la construcción social que cada cultura hace de la enfermedad -y que por tanto puede ser individual o colectiva-, lo que estará supeditado a la construcción del cuerpo, sus constituyentes y sus relaciones internas y externas.

aquello que los indios atribuían a sus desdichas y malestares. Así como también las causas que los españoles consideraron como las responsables del daño y las desgracias que los indios enfrentaban. Es decir, identificar esta suerte de mixtura de estratos discursivos que se presentan en los textos coloniales a la hora de analizar las explicaciones que dieron los españoles de cómo, entre los indios se entendían los malestares y desgracias, y por ende las posteriores acciones que emprendían para solucionar estos estados.

En este sentido ¿es posible escudriñar entre los textos coloniales, aquello que para los indios, a ojos españoles podía entenderse como la enfermedad, y sus causas? Y a partir de esto, ¿se pueden entender las acciones, preparaciones, invocaciones e ingredientes que se mesclaban en ellas para enfrentar estas situaciones?

Polo de Ondegardo entrega una primera pista y afirma que los indios entendían que sus enfermedades se desprendían de los pecados cometidos. Esta noción se mantendrá en las descripciones realizadas por otros autores, como Acosta quien también asegura que los indios otorgaban esta explicación a la raíz de sus desgracias y malestares en los indios.

En este sentido Polo de Ondegardo puntúa lo siguiente:

“Tenían por opinión que todas las enfermedades venían por pecados de vubiesen hecho. Y para el remedio vsaban de sacrificios: y vltra desso también se confesauan de sacrificios vocalmente quasi en todas las prouincias y tenían confesores diputados para ésto: mayores y menores, y pecados reservados al mayor y recebian penitencias y algunas veces ásperas, especialmente si era hombre pobre el que hazia el pecado, y no tenía que dar al confesor. Y este oficio de confessar también lo tenían las mujeres” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:12, el destacado es mío).

Pero esta noción de causalidad de las enfermedades, así como también la presencia prehispánica de “confesores”, suena al menos acomodaticia a los fines evangelizadores con los cuales se escribieron gran parte de las crónicas y textos coloniales. Baste recordar que el pecado se halla presente en cada página de la Biblia y el pecado original y la expiación de éste por el sacrificio de Jesucristo en la Cruz son unos de los pilares fundamentales en torno a los que se erige la Iglesia Católica.

La centralidad de la evangelización en la confesión y el pecado han sido largamente tratados por Estenssoro (2003), cuando explica que es con los Jesuitas, inspirados en las ideas tridentinas, que la política religiosa se concentra en la comunión y confesión.

Con los jesuitas llega la lógica tridentina en la evangelización de los indios, lógica que como explica J. Valenzuela (2007) se centraba fuertemente en la «contrición» o rechazo de los pecados por ser faltas cometidas contra Dios y el deseo de no volver a cometerlos por

amor a la divinidad, y en la «atracción» o rechazo a los pecados por temor a la condena eterna en el Infierno. A partir de esto el propagar el temor entre los indios fue visto como un mecanismo útil, imponiéndose la atracción como el espacio privilegiado para intentar el cambio cultural.

Entonces, para fundamentar la evangelización y sus dispositivos en el sacramento de la confesión, debía haber en el mundo andino, la noción de pecado, y si no la había, al menos se la construyó- no necesariamente de manera deliberada- a partir de ciertas homologías con otros significados y signos que formaban parte de las matrices de significación andinas.

Diez años más tarde de las descripciones del licenciado Polo de Ondegardo, los dichos de José de Acosta refrendarán esta suerte de asimilación “*ad hoc*” del pecado en los indios, copiando casi textual a Polo de Ondegardo⁴¹, y agregando que también cundía un remedo diabólico al mismísimo acto de la confesión con “*sacerdotes*” especialmente dedicados a este fin;

“También el sacramento de la confesión quiso el mismo padre de mentira remedar, y de sus idólatras hacerse honrar con ceremonia muy semejante al uso de los fieles. En el Pirú tenían por opinión, que todas las adversidades y enfermedades venían por pecados que habían hecho, y para remedio usaban de sacrificios...” (Acosta 2006 [1590]:290).

Pero también Polo de Ondegardo entrega precisiones acerca de lo que los indios entendían como el “pecado”.

“Los pecados de que principalmente se acusavan eran. Lo primero matar vno a otro fuera de la guerra. Ítem tomar la mujer ajena. Ítem, dar yerbas o hechizos para hacer mal. Ítem hurtar. Y por muy notable pecado tenían el cuydo en la veneración de sus Huacas, y el quebrantar sus fiestas: y el decir mal del Inga: y el no obedecerle. No se acusauan de pecados y actos anteriores. Y según relación de algunos sacerdotes, después de que los christianos vinieron a la tierra se acusan a sus ychuris o confesores etiam de los pensamientos. El Ynga no confesaua sus pecados a ningún hombre sino solo al sol, para que el lo dijese al Viracocha, y le perdonasse” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:13).

Este listado de acciones u omisiones que los indios consideraban pecados resulta al menos sospechosa si consideramos que para finales del siglo XVI -cuando escriben Ondegardo y Acosta- las disposiciones que mandaban la evangelización se hallaban en textos como el Tercero Catecismo con una extensa descripción de los pecados. Ejemplos como “*ya os dije*

⁴¹ Ver Acosta [1590]2006: 291.

como el pecado era ponzoña y muerte del alma⁴²”; “El que os dá la, salud, y los hijos, y el buen contento, y el buen corazón, ese es Dios⁴³” o “El que os envía algunas veces hambres, enfermedades, y muertes, y pecados, porque os enmendéis de ellos, ese es Dios⁴⁴”, desbordan los textos de la evangelización y a la luz de éstos, las descripciones de Polo de Ondegardo y de Acosta parecen más cercanas a lo que se quería imponer, que a lo que los indios podían concebir como causalidad de sus desgracias y malestares.

La suspicacia hacia la acuciosidad de los españoles para describir esta suerte de “*pecado precolombino*” se hace aún más fuerte cuando Bartolomé Álvarez explica que entre los indios el pecado de la carne o la licencia de cumplir con los deseos del cuerpo no era una conducta reprochable.

*“La carne [= el tercer «enemigo»] no la tienen por enemigo ni la tendrán, ni crearán ese artículo en muchas edades. Parece ser verdad <de> que, como no tienen ciencia de cosas espirituales ni conocimiento ni fe de la salvación o condenación, no tienen satisfacción ni crédito alguno. Y como de todas sus malas obras no entendían [=creían que era] pecado, según la inteligencia de nuestra fe - antes, **todo su contentamiento y fin era dar al cuerpo y al gusto, todo lo que querían y [el] contentamiento que deseaba, y no entendían que hubiese otra cosa más en que pensar que <en> solo el contento corporal-**, no pueden entender que lo que se les pide la voluntad sea malo; antes entienden ser bueno”* (Álvarez 1998 [1588]:157, el destacado es mio).

La noción del cuerpo desde donde emanan los pecados, como aquello que debe ser adoctrinado, regulado, y contenido para lograr la salvación del alma, la carne que mantiene al alma atrapada en los deseos mundanos de la tierra, es algo de lo que por cierto según Álvarez los indios no parecían tener la menor noción, ni menos la intención de considerar como una falta o error el dar cabida a los apremios del cuerpo.

A pesar de la evidente diferencia en cómo los indios y españoles entendían y regulaban su cuerpo, los conquistadores se esfuerzan en encontrar analogías con los conceptos indígenas. Es que como sostiene Jaime Valenzuela (2007) el gran desafío para el catolicismo misionero, era vincular lo más estrechamente posible el significado canónico-doctrinario de los conceptos y contenidos de su religión, a los conceptos indígenas y a su uso concreto en las realidades locales. Y probablemente fue lo que ocurrió con el concepto de pecado, el cual tomó en el nombre quechua de “*hucha*”, aquello que los evangelizadores buscaban.

⁴² Tercero Catecismo, IX Sermón (1773[1583]:107)

⁴³ Tercero Catecismo, V Sermón (1773[1583]:52)

⁴⁴ Tercero Catecismo, V Sermón (1773[1583]:52-53)

Pero como lo ha advertido Taylor (1987), el término «*hucha*», entrañaba mucho más que la idea de falta o culpa contenida en la noción católica. En el Lexicón de Santo Tomás «*hucha*» significa “pecado, vicio”, mientras que «*Hatun hucha*» se refiere a “*gran pecado*” y «*huchan*» quiere decir “*culpa, falta, pecado*”. En el diccionario Anónimo de 1586 hay una gama mucho más amplia de acepciones y derivaciones, mientras que para *hucha* se mantiene la noción de “pecado” se le suma las de “*negocio o pleito*”; y surgen nuevas composiciones de significado interesantes como «*Hucha huaclli*» que se refiere al “*chismoso o el que mete zizaña, o que deshace algún concierto hecho*”, o «*Huchachani*» que es “*pedir lo que le deben inoportunamente*”. Según Taylor, en el diccionario de Holguín las múltiples glosas asociadas a «*hucha*» implican un concepto mucho más complejo en tanto también se lo asocia entre otros a “*cama, Hucha o cama. Pecado, o negocio o pleito de Dios*”. Por último, como agrega el autor a partir de su análisis del manuscrito de Huarochirí, en los pasajes menos aculturados del texto “*hucha*” se refiere a la no observación de una obligación ritual cuya consecuencia es la enfermedad o muerte del culpable o uno de uno de sus familiares.

Esta última noción de “pleito o negocio” abre un espectro del término *hucha* que bien podría aludir a la idea que los indios debían estar en permanente reciprocidad con sus huacas, la cual a ojos de los españoles fue leída como sacrificios y superchería y a fin de cuentas, idolatría. Sin embargo, los evangelizadores terminan por utilizar este término, despojándolo de las significaciones que no eran de conveniencia y lo ocupan incluso para referirse a los pecados capitales. Así los describió Gonzalez Holguín (1608) en su diccionario de la lengua Quechua: “*Cacca puccuy hucha. Gula.*⁴⁵”; “*Chhiqquyccuy hucha. Peccado de imbidia.*⁴⁶”; “*Huachoc cay hucha, o, mappa cay hucha. Luxuria.*⁴⁷”; “*Michha o catcacay hucha. Auaricia.*⁴⁸”; “*Qquella cay hucha. La pereza.*⁴⁹”

Sin embargo, al parecer la contrición, es decir el rechazo de los pecados para no ofender a Dios parece no haber dado mucho resultado, sino que más bien los indios como bien alegaban los evangelizadores de la época se limitaron a decir “*como papagayos sin entender lo que dice*⁵⁰” aquello que se esperaba que confesaran. Incluso como relata Estenssoro (2003), luego del Tercer Concilio Limense, cuando la confesión de los pecados se transforma en una suerte de dispositivo sistemático de control social de los indios, los jesuitas alientan incluso la confesión por lo quipus como un ayuda memoria, pero a la postre terminará siendo más un artilugio usado por los indios para responder

⁴⁵ Ver Gonzales Holguín 1608:75

⁴⁶ Ver Gonzales Holguín 1608: 96

⁴⁷ Ver Gonzales Holguín 1608: 128

⁴⁸ Ver Gonzales Holguín 1608: 166

⁴⁹ Ver Gonzales Holguín 1608: 201

⁵⁰ Ver Arriaga [1621]1920:66

correctamente. Como relató Pérez Bocanegra, ya por el año 1630 existían ciertos parroquianos que ayudaban a los indios a elaborar su lista de pecados anudados en los quipus, u otros casos en que las confesiones se hacían por medio de cuerdas anudadas ajenas, confesando pecados imposibles ya fuera por el sexo o edad del penitente.

Si el rechazo de los pecados por amor a Dios no servía para lograr el verdadero arrepentimiento de los indios, tal vez sí lo podía lograr el temor a la condena de las almas. Y así los evangelizadores no tardaron en descubrir que entre los indios también existía la creencia en las almas. Aunque no era exactamente lo mismo que el alma de los católicos; esencia que resucitaba en el cielo o el infierno y que bien podía gozar eternamente en el paraíso, o arder por siempre en el infierno dependiendo de cómo se hubiera comportado en la tierra, las homologías y los traslapes no se hicieron esperar.

Como explica Acosta

“Comúnmente creyeron los indios del Pirú, que las animas vivían después de la vida, y que los buenos tenían gloria y los malos pena, y así en persuadirles estos artículos hay poca dificultad. Más que de los cuerpos hubiesen de resucitar con las animas, no lo alcanzaron, y así ponían excesiva diligencia, como está dicho, en conservar los cuerpos y honrarlos después de muertos” (Acosta 2006 [1590]:253).

Las creencias acerca de la vida después de la muerte entre los andinos, entraron también en un proceso de homologación con las nociones cristianas, generándose los traslapes y complementación de significados, que si bien no fueron totalmente unidireccionales, resultaron ser notablemente funcionales a los nobles propósitos de los evangelizadores.

Como explica Cieza de León, a pesar que los indios no tenían noción de la importancia y naturaleza del alma, si tenían la idea que ésta, una vez terminada su estancia en la tierra se transformaría en inmortal:

*“Todos los [moradores de las p]rovinçias de acá creen la ynmor[talidad del ánima], conoçen que ay Hazedor, tienen por dios [soberano al Sol. A]doravan los árboles, piedras, sierras y en [otras cosas que ellos] ymajinavan. El creer quel ánima era [inmortal, según] lo que yo entendí de muchos señores [naturales a quien] se lo pregunté, hera aquellos dezian que si en el mundo avia sido el varon valiente y avia [engendrado muchos hijo]s y tenido reverençia a sus [padres y hecho p]legarias y sacrificios al Sol y a los [demás dioses suy]os que **su «songo» déste, que ellos tienen [por corazón, por]que distinguir la natura del ánima [y su potencia] no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento, va a un lugar deleytoso, lleno de viçios y recreaçiones, adonde todos comen y beven y huelgan; y si por el contrario a sido malo, ynovidiente a sus***

padres, enemigo de la religión, va a otro lugar oscuro y tenebregoso (Cieza 1996 [1553]:4, el destacado es mío).

Esto lo explica muy bien Bartolomé Álvarez, quien luego de su misión como evangelizador en la zona puneña, hace una aclaración aún más aguda que la de Cieza de León y explica que el problema para evangelizar a los indios era que éstos no tenían los conceptos fundamentales de la fe como Dios y alma, lo que impedía convencerlos de la condenación por sus pecados.

“Otra causa por [la] que es dificultoso salir de sus pecados y venir en conocimiento de la fe es su inteligencia , [por] no tener discurso de cosa espiritual para venir en conocimiento de las cosas espirituales; y así, aunque entre ellos tenían conocimiento de una cosa así como “ánima” y la nombraban cada uno según su lengua, no saben della como cosa espiritual y esencial, porque de espíritu no tenían conciencia ni vocablo con que significar lo que a nosotros nos significa “anima”; de donde vino que algunos, o los mas, tenían que el hombre se acababa todo cuando moría; y otros dicen que lo llaman «mullo» en lengua aimará- que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando mas espavorido [=despavorido] de un temor se queda casi sin sentido, como muerto o atónito- dicen que aquello les falta, o se les muere, de aquel temor. (Álvarez 1998 [1588]:145, el destacado es mío).

Álvarez aquí hace un doble juego con cuando habla de la noción “anima”, primero asegura que los indios parecen no tener ningún concepto de vida espiritual, y por tanto no conocen el alma, pero al mismo tiempo agrega que parecen tener noción de “una cosa que en el hombre vive”, una suerte de principio vital que se allega al hombre o lo abandona repercutiendo en su carácter y fuerzas. Dejando la puerta entreabierta para la homologación entre ambas nociones.

Es que como afirma Gerald Taylor; “los predicadores cristianos necesitaban un dios-creador y un alma que salvar” (1974:232). Según los estudios de este autor el primero lo encontraron en el término *camac*, y para el segundo, luego de un complejo devenir lingüístico se terminó por asentar en los vocabularios coloniales aquellos términos derivados de la raíz *cama*. Pero este proceso de traducción planteó no pocos problemas a los evangelizadores ya que las nociones vernáculas de una suerte de principio vital y que denotaban ciertas características similares al concepto de espíritu, y que por ende podían homologarse estaban lejos de comportarse como un alma cristiana.

Según los diccionarios de la época la variedad de términos relacionados con la raíz *cama* poseen nociones que pueden traducirse como alma, espíritu, aliento, vigor, espiración, soplo, respirar, hasta incluso corazón, pero también incluyen una noción de cantidad, de crecimiento, de desarrollo.

El diccionario de Santo Tomás da para el término “*camac*: criador, hacedor de nuevo⁵¹”, mientras que para “*camaquen, o çamaynin o songo*: Alma por la cual vivimos, anima, anima por la cual vivimos⁵²” para el término compuesto, “*camaquençhic*: nuestra animas, nuestros espíritus⁵³” y para el término “*çamay*: descanso, espíritu, fiesta, holganza, legua, soplo⁵⁴”. Años más tarde, el diccionario anónimo de 1586 corrige esta interpretación – como lo hace ver Taylor (1974) – y explica que “*camaquey*: mi criador no se dice propiamente, por el ánima⁵⁵”, pero más adelante propone “*zamani, zamacuni, zamaycuni, zamarini*: descansar, recrearse, respirar, alentarse⁵⁶”; para “*zamaycuni*: infundir el alma y dalle vigor⁵⁷”; “*zamachini, zamacuchini*: dar alivio y descanso⁵⁸” e incluso identifica el vocablo “*zamay*: el aliento⁵⁹”. Por último Gonzalez Holguín entrega para “*Camaycuni. Infundir Dios el alma y en ella gracias o virtudes, o luz o inspiraciones buenas*⁶⁰”; y con claras intenciones de ocupar la raíz para fines adoctrinantes entrega la frase “*Diospa camaycuscan. El inspirado o infundido de Dios.*⁶¹”, mientras que para “*Camay. El descanso o el huelgo, o inspiración*⁶²”.

En este sentido, si bien los indios pudieron tener una creencia compartida con los españoles de cierta esencia de la vida que perduraba más allá de la materialidad del cuerpo, el comportamiento de ésta y los mecanismos a través de los cuales alentaba a los seres que poblaban el mundo o los mundos era muy diferente.

Pero la preocupación de los españoles, como plantea Taylor (1974), no era la aclaración de los conceptos de los indios, sino de la imposición de conceptos cristianos, de esto resultó la apropiación de un vocabulario religioso mal asimilado, cuyos confusos valores se fueron perpetuando e hibridando sobre todo en conceptos como los anteriores que constituyeron los pilares de la evangelización.

Posiblemente, la fuerza vital que anima a cada uno de los seres que pueblan el mundo para el hombre andino era una suerte de aliento, sombra alojada en el órgano o bomba vital conocida por los españoles como corazón y que bien podía aumentar o reducir su

⁵¹ Santo Tomás, 2006 [1560]: 209, f35r, 114r

⁵² Santo Tomás (1560) [f9r]

⁵³ Santo Tomás (1560) [gf88r], [gf91r]

⁵⁴ Santo Tomás (1560) [f42v], [f58r]

⁵⁵ Anónimo ([1586] 1951:21)

⁵⁶ Anónimo ([1586] 1951:29)

⁵⁷ *Ibíd*

⁵⁸ *Ibíd*

⁵⁹ *Ibíd*

⁶⁰ Gonzalez Holguín 1952 [1608]:77

⁶¹ *Ibíd*

⁶² *Ibíd*

espesura, su flujo, así como también podía sujetarse su centro motor o soltarse, perderse, pasmarse. Principio animador y funcional de los seres que - a la luz de los datos etnográficos actuales,- era justamente motivo de negociación con las dividades, lo que activaba una serie de procedimientos rituales entre ellos, los sacrificios y libaciones tan profusamente descritos en los textos coloniales.

Así, como derivación del proceso de traducción de las nociones de alma, también la presencia prehispánica de “*confesores*” parece ser producto de una homologación de funciones - que seguramente no fue hecha deliberadamente con fines de una colonización discursiva- de ciertos agentes rituales andinos que a ojos de los españoles competían por las almas de los indios. Pero que finalmente establecía una lucha entre los especialistas rituales andinos y católicos en pos de la mantención de la vida alojada en el cuerpo y la extraterrenal. Conceptos y actos achacados a los indios, que sin saber por qué se hallaban condenados por las mismas autoridades rituales que se suponía aseguraban el bien estar, la fertilidad y la reciprocidad con sus divinidades.

Basta citar a Matienzo cuando recomienda adoctrinar a los indios diciendo:

“...y a los malos que no fueren cristianos bautizados y no guardaren sus mandamientos, en muriendo, sus ánimas irán al infierno con el supay (que es el demonio), adonde estarán siempre en oscuridad, llorando y gimiendo, con grandes penas y quemándose siempre, y muriendo; nunca jamás acabarán de morir, sino padecerán grandes tormentos este zupay es el que anda de continuo engañádoles, haciéndoles adorar las huacas y haciéndoles desesperar para llevarlos consigo al infierno, para que padezcan penas para siempre ” (Matienzo 1967 [1567]:121, el destacado es mío).

Si bien, las amenazas pueden no haber tenido el efecto deseado en una población india que difícilmente podía entender los nuevos significados y palabras introducidos por la evangelización, y donde posiblemente ciertas matrices de significación no lograron ser mínimamente rozadas por la retórica del temor, el devenir semántico de los conceptos mestizos que nos llegan a nuestros días nos hablan que en algunos campos semánticos necesariamente si se desarrolló en una readecuación híbrida de los signos y sus significantes.

Es lo que Frank Salomon (1993) llama coyunturas lingüísticas paralelas, en tanto la elección de ciertos conceptos entrañaba una transformación semántica y eventualmente ideológica. Así, a la noción de “*negociación ceremonial*” que entrañaba el concepto de «hucha» también se le adjudicó la idea de pleito, de falta, y se resemantizó hacia la noción de pecado.

Con estas operaciones de resemantización de los conceptos matrices que aludían al devenir de la vida y la muerte en los Andes, bien pudo producirse una adecuación de las nociones que explicaban los malestares, las desgracias, el dolor. Una colonización de algunos elementos que entraban en el campo de significación que definían las etiologías andinas respecto de la enfermedad y por ende del cuerpo de los indios.

V. Terapéutica Ritual

En este contexto, ¿cómo se describieron los procedimientos que entrañaban una búsqueda de prevención o curación en el seno de los grupos andinos? ¿Cuál era el “arsenal terapéutico” ocupado por los indios y descrito por los cronistas”? ¿Qué procedimientos se desarrollaban para restituir u ordenar una situación que afectaba a los indios y a la colectividad? Y por último, ¿A qué tipo de estrategias recurrían los indios para liberarse del dolor o restituir su vitalidad?

Los textos coloniales están plagados de descripciones de situaciones donde los llamados “*hechiceros*” realizan peticiones de salud o sanación acompañadas frecuentemente de sacrificios y otra serie de procedimientos como baños, ayunos, penitencias, confesiones, incluso actos que podían parecer tan inútiles como dejar ropa a un lado del camino. También se relata con una obsesiva insistencia el uso y confección de ciertos objetos en base a partes de animales, vegetales, metales y fibras con el fin de afectar a enemigos, turbarles el juicio o incluso conquistar el amor del ser deseado. Actos que resultaban más bien inspirados en lo que a ojos de los conquistadores se relacionaban directamente con la magia, superstición o pura ignorancia.

Polo de Ondegardo es claro al precisar el nivel de superstición con que se enfrentaban los evangelizadores a la hora de un episodio ya fuera de enfermedad o de petición de salud y protección a las Huacas.

“Comvn cosa es acudir á los hechizeros, para que les curen en sus enfermedades llamándoles á su casa, o yendo ellos, y suelen curar los hechizeros, chupando en vientre, ó en otras partes del cuerpo, ó vntandole el vientre con sebo, ó con la carne, o grossura del Cuy, ó Sapo ó de otras inmundicias, ó con yeruas” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:195).

Y más tarde Arriaga profundizaría en esta noción.

“Quando están enfermos, los Hechizeros les mandan hechar maíz blanco en el camino real, para que los pasajeros se lleven la enfermedad. Otras vezes vá el Hechicero a la cumbre del Cerro más cercano, y con una honda le apedrea muy de

propósito, quejándose de que ella causa aquella enfermedad, y pidiéndole la quite. Vsan lavar el enfermo con chicha, y refregalle con maíz blanco, para el mismo efeto. A este modo emos en este camino hallado otras muchas cosas, que sería largo contallas, argumento cierto de la ceguedad en que esta gente vive, y de la necesidad que tienen de remedio” (Arriaga [1621]1920:85, el destacado es mío).

Más allá si los cronistas lograron de alguna manera hacer una descripción de los procedimientos terapéuticos de los indios, lo que destaca de esta forma de caracterizar las acciones que emprendían los indios para prevenir o curar sus malestares es el halo supersticioso que circunda estos actos y la participación casi indispensable de algún personaje hechicero. Es que a lo largo de cada descripción de estos personajes y sus procedimientos es posible identificar ciertos niveles de analogías con los personajes propios de la tradición mágica y médica del mundo popular europeo, así como también de los ritos, preparaciones e invocaciones que se realizaban. Develando esta primera capa discursiva, – que ya se hace evidente a lo largo de esta investigación- ¿Es posible hallar ciertos principios o ciertas maneras de relación de los indios con su corporalidad, sus constituyentes y sus influencias?

Una de las categorías bajo la cual cayeron una serie de actos propiciatorios, protectores y predictivos fue bajo la noción de “*sacrificios*”. Bajo esta denominación los autores coloniales se esmeraron en describir y calificar ciertas acciones en que el “*hechicero*” realizaba todo tipo de ofrendas a las huacas y al demonio, como bien lo explica Polo de Ondegardo;

“En cualquier negocio que quieren poner por obra que sea de alguna importancia, como hazer casa, andar camino, sembrar, coger, encerrar lo que se coge, casarse, abrir las orejas con su solemnidad, yr á la guerra, boluer a sus casas, y en todos los demás negocios de esta condición, tienen por costumbre hazer primero dos preuenciones. Vna es de echar suertes y mirar las entrañas, ó assadura de algunos animales; y la segunda hazer algún sacrificio, ó oferta a los adoratorios, y el que echa suertes, á de mirar al animal” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:11-12, el destacado es mío).

Así, los textos coloniales describen una amplia gama de elementos a ser ofrendados, como la coca⁶³ a ser ofrecida en libaciones y altares, la chicha⁶⁴ a ser consumida en las tan

⁶³ “Los señores Ingas usaban la coca por cosa real y regalada, y en sus sacrificios era la cosa que mas ofrecían, quemándola en honor a sus ídolos.” (Acosta 2006 [1590]:203)

⁶⁴ “Unos celebran estas borracheras en algunos tiempos del año con mas solemnidad y regocijo que otros, según sus ritos de sus idolatrías, no celebran fiesta sin borrachera, de día y de noche”. (Álvarez 1998 [1588]:309)

perseguidas borracheras, el “*sanco*⁶⁵” pan ritual elaborado en base a maíz y sangre, yerbas ocupadas a manera de incienso, ropas finas y plumas que engalanaban los cuerpos de los antepasados o “*malquis*⁶⁶”, objetos de metales preciosos e incluso sebo⁶⁷. Muchos otros objetos ya fueran naturales o producidos por el hombre se entremezclaban en las ofrendas y sacrificios descritos por los cronistas⁶⁸.

Pero es el jesuita José de Acosta quien explica que los sacrificios se podían agrupar en distintos tipos que iban desde libaciones en base a yerbas y alcohol hasta el ofrecimiento de niños y doncellas. Es decir *cosas, animales y hombres*, como lo expone el autor:

“A tres géneros de sacrificios podemos reducir todos lo que usaban estos infieles: unos de cosas insensibles; otros de animales y otros de hombres. En el Pirú usaron sacrificar coca, que es una yerba que mucho estiman, y maíz, que es su trigo, y plumas de colores y chaquira, que ellos llaman mollo, y conchas de la mar, y a veces oro y plata, figurando de ello animalejos; también ropa fina de Cumbi y madera labrada y olorosa, y muy ordinariamente sebo quemado. Eran estas ofrendas o sacrificios para alcanzar buenos temporales o salud, o librarse de peligros y males” (Acosta 2006 [1590]:275- 276, el destacado es mío).

En el conjunto de “*cosas insensibles*” Acosta entrega una exhaustiva lista que, teniéndolas los indios en alta estimación, se la dedicaban a los dioses en ciertas ceremonias que básicamente entrañaban un afán preventivo tanto a nivel de lo que se entendía por salud como también a nivel de la bienaventuranza climática, lo que aseguraba la productividad y estabilidad. Pero los procedimientos descritos como libaciones, incineraciones, oraciones, para lograr que estos llegaran finalmente a las divinidades implicaban también una serie de conductas que ojos españoles resultaban abusivas, como borracheras, invocaciones a las huacas y bailes. Es que a pesar del afán de Acosta de diferenciar por tipos, estos elementos difícilmente se presentaban separados unos de otros, conformando

⁶⁵ “*Acavado lo cual, se venían a sus casas y para entonces tenían parejadas una masmora de maíz mal mulida que llamaban sanco y el ba(...) della tomaban en los rostros punientodolo tambien en los lumbares de las puertas y en las partes donde tenían las comidas y ropas; y a las fuentes llevaban el dicho sanco y echaban dentro diciendo que no estuviesen enfermos y no entrasen las enfermedades en aquella casa, y también enviaban este sanco a sus parientes y amigos para el mesmo efecto...*” (Molina 1998 [1575]:76)

⁶⁶ “*Despues destas Huacas de piedra la mayor veneración es la de sus Malquis, que enb los llanos llaman Munaos, que son los huesos, o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dizen que son hijos de las Huacas, los quales tienen en los campos en ligares muy apartados en los Machays, q’ son sus sepulturas antiguas y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas, o de plumas de diversos colores, o de cumbi. Tienen estos malquis sus particulares sacerdotes, y ministros, y les ofrecen los mismos sacrificios, y hacen las mismas fiestas que a las Huacas.*” (Arriaga 1920 [1621] :25)

⁶⁷ “*Bira, que es el sebo de los Carneros de la tierra es también ofrenda, el cual quemán delante de las Huacas, y Conopas, y otras vezes q’ suelen hazer embustes, y supersticiones...*” (Arriaga 1920 [1621]:45)

⁶⁸ Para un extenso análisis y descripción de los elementos ofrendados en los sacrificios ver el reciente trabajo de Gerardo Fernández (2012).

una terapéutica ritual que se aparecía a los españoles como una heterodoxia casi ilegible y que unas veces rallaba en lo absurdo y otras en lo oculto.

Pero si los indios solo hubieran hecho “sacrificios” de “cosas insensibles”, el rechazo a las practicas rituales podría haber quedado solo a nivel de considerarlas disparates que no representaban mucho peligro. El problema se planteaba en el ofrecimiento de sangre a las huacas, sangre animal la mayoría de las veces, pero también en no pocas ocasiones, de origen humano.

El sacrificio de animales esta largamente descrito en los textos coloniales, probablemente porque era una práctica ampliamente conocida y descrita en las religiones paganas y más tarde en los procedimientos mágicos de la Edad Media, lo que ofrecía a los españoles elementos suficientes si no para entenderla en toda su complejidad para el mundo andino, al menos puede haber facilitado una mayor precisión en el detalle de las descripciones de los autores coloniales.

Incluso Polo de Ondegardo explica los tipos de animales sacrificados y las razones de su elección:

*“Res de que fuesse hembra nunca sacrificaban teniendo respeto al multiplico. Ítem cuyes, que son unos animalejos que crían en sus casas, mayores que ratones, servían estos para mirar los agujeros y los sucesos de las cosas. También servía para esto el ganado que tenían. **Estos dos géneros de animales sacrificauan. De los silvestres no vsavan porque decían que para sacrificios de salud y bien no se auía de sacrificar sino cosa que ouiessen adquirido y criado con su trabajo**” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:37, el destacado es mío).*

Por su parte Cieza también narra la degollación de animales en las fiestas celebradas periódicamente para agradecer a los dioses y obtener las predicciones para el año venidero.

*“Y así, **eran traídos muchos animales de ovejas y corderos, y cuys, y aves, que pasavan el número a mas de dos mil corderos y ovejas; y estos eran degollados, haciendo sus exorcismos diabólicos y sacrificios vanos a su costumbre.** Y luego, denunciavan lo que soñavan o lo que fingían o por ventura lo que el diablo les diría; y al dar de las respuestas, tenianse gran quenta en mirar lo que dezian y quantos dellos confirmavan en un dicho o çuçeso de bien o de mal; y así hazian con las demás respuestas, para ver cuál dezia la verdad y açertava en lo que avia de ser en dicho año” (Cieza 1996 [1553]:88, el destacado es mío).*

Los sacrificios u ofrendas en sangre no eran algo nuevo en las nociones acerca de la magia que circulaba por las mentes de los cronistas. Incluso en el *Malleus Mallificarun* sus autores dedican largas páginas a condenar la acción de las brujas que ofrecían niños

pequeños al demonio. Las recetas o conjuros mágicos muchas veces implicaban el ofrecimiento de sangre al demonio. Particularmente el ofrecimiento de sacrificios y la preparación acética para el desarrollo de estos procedimientos se relacionaba con un particular tipo de especialista, el nigromante.

Los nigromantes eran aquellos especialistas que llamaban a los muertos en sus técnicas adivinatorias. Sin embargo, en el seno de las interpretaciones cristianas, los muertos en realidad no podían ser devueltos a la vida sino que más bien eran demonios que se aparecían bajo la apariencia de las personas fallecidas, por lo tanto finalmente la nigromancia era explícitamente diabólica (Kierchefer 1992). Así, se puede hipotetizar que este mismo razonamiento fue aplicado a los especialistas rituales andinos que oficiaban los sacrificios a las huacas. Incluso, los nigromantes debían realizar una preparación previa a los rituales para asegurar la protección del especialista ante la fuerza de los seres invocados, apresto que implicaba el ayuno y la abstinencia sexual, prerequisite que según los textos coloniales, también debían cumplir algunos agentes rituales andinos.

Pero fueron los sacrificios humanos los que mayor rechazo y descalificación produjeron en los colonizadores. Estos episodios son relatados en cada uno de los textos coloniales comentando las lamentables ofrendas a las huacas de niños y doncellas. Los autores coloniales identifican distintos motivos por los cuales los cuales los indios sacrificaban bellas mujeres, hijos, sirvientes y esposas y por los cuales morían cientos de personas como bien lo explica Acosta:

“Pero lo que más es de doler de la desventura de esta triste gente, es el vasallaje que pagaban al demonio, sacrificándole hombres, que son a imagen de Dios y fueron creados para gozar de Dios. En muchas naciones usaron matar para acompañamiento de sus defuntos, como se ha dicho arriba, las personas que eran más agradables y de quien se imaginaban que podrían mejor servirse en la otra vida. Fuera de esta ocasión usaron en el Pirú sacrificar niños de cuatro o seis años, hasta diez, y lo mas de esto era en negocios que importaban al Inga, como en enfermedades suyas para alcanzalle salud. Y cuando le daban la borla a nuevo inga, que era a insignia de rey, como acá el cetro o corona, en la solemnidad sacrificaban cantidad de doscientos niños de cuatro a diez años: duro e inhumano espectáculo. El modo de sacrificarlos era ahogarlos y enterrarlos con ciertos visajes y ceremonias; otras veces los degollaban, y con su sangre, se untaban de oreja a oreja. También sacrificaban doncellas de aquellas que traían al Inga de los monasterios que ya arriba tratamos. Una abusión había en este mismo género muy grande y muy general, y era que cuando estaba enfermo algún indio principal o común, y el agorero le decía que de cierto había de morir, sacrificaban al sol o a Viracocha, su hijo, diciéndoles que se contase con él y que no quisiese quitar la vida a su padre” (Acosta 2006 [1590]:278).

Polo de Ondegardo tampoco estuvo ajeno a consignar la crueldad de sacrificios humanos cuando explica que los indios ofrecían a sus propios hijos a cambio de salud:

“Si los hechizeros, o sortílegos por sus suertes, ó agueros afirmauan que avia de morir algún enfermo, no dudaban de matar su propio hijo, aunque no tuviese otro. Y con este entendía que adquiriría salud, diciendo que ofrecia a su hijo en su lugar en sacrificio. Y después de auer Christianos en esta tierra se a hallado en algunas partes esta crueldad” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:15).

Por otra parte Cieza describe las largas exequias y lloros derramados por el pueblo con motivo de la muerte de Huayna Capac, realizándose funerales donde se habrían sacrificado *“más de quatro mil animas”*;

*“En Quito lo lloraron a lo que dizen diez días arreo; y de allí le llevaron a los cañares, adonde lo lloraron una luna entera; y fueron acompañando el cuerpo muchos señores principales hasta el Cuzco, saliendo por los caminos los hombres y mujeres llorando y dando aullidos. **En el Cuzco se hizieron mas lloros y fueron hechos sacrificios en los templos y adereçaron de le enterrar conforme a su costumbre, creyendo que su anima estaba en el cielo. Mataron para meter con él en su sepoltura y en otras mas de quatro mil animas, entre mujeres y pajes y otros criados, tesoros y pedrería y finas ropa”*** (Cieza 1996 [1553]:201, el destacado es mío).

Así, una primera lectura de las fuentes arroja que los motivos para realizar los sacrificios humanos fueron eventos como enfermedades graves del Inka u otra autoridad, la entronización del Inka y la muerte del mismo, por los cuales morían varios cientos de personas sacrificadas.

Incluso Molina entrega una detallada descripción de la invención del Inka Pachacutec del sacrificio de la Capacocha, cuando niños y niñas muy engalanados eran ofrecidos a las divinidades para asegurar la abundancia y estabilidad del gobierno del nuevo Inka, así como también procurar que este gozara de buena salud y larga vida.

“La Capacocha ynventó también Pachacuti Ynga Yupaqui, la cual era desta manera: las provincias de Collasuyu y Chinchaysuyu y Antisuyu y Contisuyo trayan a esta ciudad, de cada pueblo y generacion de jentes, uno o dos niños y niñas pequeños, y de hedad de diez años; y trayan ropa y ganado y ovejas de oro y de plata de mollo. Y lo tenían en el Cuzco para el efeto que se dirá; y después de estar todo junto, se asentava en la plaza de Aucaypata el Ynga, que es la plaza grande del Cuzco, y allí aquellos aquellos niños y demás sacrificios andavan alrededor de las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno y Luna que para el efecto ya en la plaza estaban. Y daban dos bueltas, y después de acavado, el Ynga llamava a los sacerdotes de las provincias y hacia partir los dichos sacrificios en quatro partes para los quatro Suyus: Collasuyu y

*Chinchaysuyu y Antisuyu y Contisuyo, que son las quatro partidas en questá dividida esta tierra y les decía; **“Vosotros tomad cada uno su parte de essa ofrendas y sacrificios, y llevadla a la principal huaca vuestra, y allí las sacrificas; y tomádoles, y llevavan hasta la guaca y allí ahogavan a los niños y los enterravan juntamente con las figuras de plata, de ovejas y de personas de oro y plata y las ovejas y carneros y ropas lo quemaban y tambien unos cestillos de coca”** (Molina 1998 [1575]:120-122, el destacado es mío).*

Pero, como bien dice Fernández (2012) en el corpus documental de las visitas y expedientes por idolatrías la mención a sacrificios humanos es apenas testimonial, así como también pareciera que en el contexto precolombino no fueron tan abundantes y representativos como el caso mesoamericano. Por lo tanto, estas descripciones nos revelan más las obsesiones de los evangelizadores que las prácticas ceremoniales de los indios, más aún si consideramos los dichos de Cieza que replica;

*“En los sacrificios de hombres y niños publican unos y otros - y aun por ventura algúnd escritor destos que de presto se arrojan lo escribirá- que matavan , avia días de sus fiestas más de mil niños y mayor número de indios; y esto y otras cosas **son testimonio que nosotros los españoles levantamos a estos yndios, queriendo con estas cosas que dellos contamos encubrir nuestros mayores yerros y justificar los malos tratamientos que de nosotros an recibido. No digo yo que no sacrificaban y que no matavan hombres y niños en los tales sacrificios, pero no era lo que se dize ni con mucho. Animales y de sus ganados muchos sacrificavan, pero criaturas umanas menos de lo que yo pensé, y harto, segúnd contaré en su lugar”** (Cieza [1553] 1996:75, el destacado es mío).*

En este sentido, no hay duda que los Inkas sí realizaron sacrificios humanos, ya que el registro arqueológico de los santuarios de altura donde se han hallado los cuerpos de niños y niñas finamente ataviados (Vitry, 2008), comprueba el sacrificio de la Capacocha descrito por Molina. Lo discutible en torno a las descripciones coloniales de los sacrificios humanos andinos es la cantidad que dan los autores de miles de hombres y mujeres o “*mill niños*”, sobre todo a la luz de los dichos recién citados de Cieza cuando argumenta que éstos no fueron tan abundantes.

También resultan al menos sospechoso o poco verosímiles, los relatos que hablan de los entierros colectivos de mujeres y pajes a la hora de la muerte del Inka para su compañía y servicio en el otro mundo, sobre todo a la luz del hecho también descrito por los propios cronistas, de la resistencia de los indios a poner bajo tierra los cuerpos de sus antepasados. Sin embargo, éste fue un elemento muy utilizado por los cronistas a la hora de narrar las muertes de los Inkas y calificar sus ritos funerarios. Entre ellos, el mismo Cieza de León describe miles de muertes para enterrar en conjunto con los gobernantes a

servientes y mujeres, ocurridas tanto para los funerales de Huayna Capac como para los de Topa Inga Yupangui.

*"Adónde ni en qué lugar esta enterrado no lo dicen. **Quentan que se mataron gran numero de mujeres y servidores y pajes para meter con él, con tanto tesoro y pedrería que devió de montar mas de un millón; y sería poco, pues los señores particulares se enterravan algunos con más de mil castellanos. /Sin la jente tanta que metieron en su sepultura, se ahorcaron y enterraron muchas mujeres y onbres, en partes diverças del reyno y en todas partes de hizieron lloros por un año entero y se tresquilaron las mas de las mujeres poniéndose todas sogas de esparto; y acavado el año, se vinieron a hazer sus honras"** (Cieza 1996 [1553]:178, el destacado es mío).*

Acosta es otro en consignar esta situación con lo que aprovecha de explicar las creencias de los indios frente al destino de las almas:

*"Más que de los cuerpos hubiesen de resucitar con las animas, no lo alcanzaron, y así ponían excesiva diligencia, como está dicho, en conservar los cuerpos y honrarlos después de muertos. Para esto sus descendientes les ponían ropa y hacían sacrificios, **especialmente los reyes ingas en sus entierros habían de ser acompañados de gran numero de criados y mujeres para el servicio de la otra vida; y así el día que morían mataban las mujeres a quien tenían aflicción, y criados y oficiales, para que fuesen a servir a la otra vida"** (Acosta 2006 [1590]: 254, el destacado es mío).*

Y por último Matienzo también se esmeró en consignar la crueldad de los indios a la hora de los funerales Inkas, que bajo la pluma del cronista se asemejan más a los ritos mortuorios de los gentiles siglos atrás poblaron la Antigüedad.

*"Finalmente eran tan crueles que mataban no solamente a los que delinquían, mas aun a todos sus parientes. Además esto sacrificaban a sus ídolos muchos mochachos, y **enterraban y consentían en enterrar con los principales sus mujeres bibas y sus criados, cosa horrenda y exedieron en crueldad a Lucio Sila y a Nerón y a todos los tiranos del mundo"** (Matienzo 1967 [1567]:9, el destacado es mío).*

En suma, aquellos relatos de sacrificios multitudinarios y de entierros de personas incluso vivas, parece ser que juegan más bien como parte de la batería de recursos discursivos a los cuales los colonizadores echaron para delinear un otro al que le urgía ser salvado de su infidelidad. Recursos que formaron parte de la retorica del pacto demoniaco, (Urbano, 1989). Por lo tanto, si bien en los Andes se realizaron los sacrificios humanos, donde

debemos poner la atención es en cómo los cronistas conceptualizaron, como construyeron estos eventos imprimiéndoles toda la fuerza de la carga demoniaca.

El cúmulo de elementos que formaban parte de lo que podría llamarse el arsenal terapéutico ritual –incluyendo el sacrificio humano–, a la luz de los análisis del concepto de “*hucha*” que alude a la necesaria negociación ritual, ciertamente habla más de la relación recíproca con los distintos elementos del ambiente, con las huacas y divinidades, que con el concepto de pecado cristiano. Esto permite comprender que los procedimientos denominados como “*sacrificios*”, eran más bien parte de un intrincado sistema de actos propiciatorios, integrativos, preventivos y curativos que permitían mantener el orden y el bienestar físico y social en el seno del modelo ontológico de los indios.

Así, cabe preguntarse si los colonizadores estuvieron al tanto de las grietas o quizás rupturas, que abrían entre los indios y sus dioses al perseguir estas prácticas y por ende del efecto que pudo tener en cómo los indios significaban el estado de su mundo, su cuerpo y sus relaciones.

Otro de los procedimientos al que los españoles le otorgaron fines terapéuticos, en tanto lo interpretaron ligado a una etiología del pecado, fueron las llamadas “*confesiones*” que como se explicó más arriba parecían estar muy difundidas ya antes de la llegada del catolicismo. Ligado a los episodios de confesiones realizadas por los especialistas andinos aparece la noción de los “*lavatorios*” u *Opacuna* así llamados por Polo de Ondegardo⁶⁹, que realizaban quienes buscaban “*limpiarse de sus pecados*”.

“Suelen también en diuersas partes assi de los Llanos como de los Serranos, o estando enfermos, o sanos yrse á lauar a los ríos o fuentes con ciertas ceremonias creyendo que con esto lavan las ánimas de los pecados, y que los lleuan las aguas y toman el heno, ó género de esparto que ellos llaman (Ychu) y escupen en él o hazen otras cerimonias diziendo sus pecados, allí delante de sus hechizeros con mil ceremonias y creen que desta manera quedan purificados y limpios de pecados ó de sus enfermedades. Otros suelen quemar la misma ropa con que cometieron los pecados, entendiendo que el fuego los consumirá y ellos quedaran limpios sin culpa y libres de pena” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:199, el destacado es mío).

Estos actos colectivos de limpieza de las faltas cometidas hacia las huacas y divinidades se presentan en los textos coloniales como episodios donde se entremezclaban procedimientos adivinatorios, penitenciales y de purificación de los errores. El “*confesor*” podía averiguar si los penitentes estaban siendo sinceros o no a través de ciertos actos

⁶⁹ Polo de Ondegardo 1916 [1571]:14

adivinatorios, prescribía penitencias basadas en ayunos y castigos físicos y dirigía la limpieza de los errores transfiriéndolos al caudal de los cursos de agua, a la circulación de los caminos o a la purificación a través del fuego.

“En las provincias del Collasuyu, fue y es más universal este uso de confesores hechiceros, que llaman ellos Ichuri o Ichuiri. Tienen por opinión que es pecado notable, encubrir algún pecado en la confesión, y los ichuris o confesores averiguan o por suertes o mirando la asadura de algún animal, si les encubren algún pecado, y castigando con darle en las espaldas cantidad de golpes con una piedra hasta que lo dice todo y le dan la penitencia, y hacen el sacrificio” (Acosta 2006 [1590]: 291).

La testificación de las faltas, la prescripción de penitencias, y la existencia de agentes rituales dedicados a la limpieza de los errores constituyen un conjunto de signos a los cuales los autores españoles significaron como confesiones. Se produce así, un traslape discursivo donde la complejidad que entrañaban estos actos rituales –a pesar que está claramente descrita por los españoles–, se reduce en el afán de comprobar que el diablo estaba hace largo tiempo en el Nuevo Mundo remedando los sacramentos de Dios.

Otros procedimientos que también entrañan la lógica de la transferencia del mal o enfermedad son aquellos muchas veces referidos cuando se relata el uso de animales domésticos, como los cuyes, para sobar el cuerpo de los afectados con el fin que el mal se transmita al roedor; *“sanar por cuy”* fue en los años posteriores y durante las visitas de extirpación de idolatrías, una acusación no menor que dará pie a graves acusaciones de hechicería e idolatría. No solo podía transferirse a un animal, también podía, previo contacto con el cuerpo, alojarse en hojas de coca, sebo o algún objeto ritual que poseía las cualidades necesarias, como lo explican Polo de Ondegardo y más tarde Joseph de Arriaga;

“También tienen otro modo algunos para purificarse de los pecados sin dezillos a otros, que es refregarse la cabeça con su Pasca, y lavarse en algún río la cabeça, y así dize que el agua lleva sus pecados.

En vn pueblo de los llanos me dixo vn Indio, que les avia llevado a él y su muger el Hechizero a vna azequia grande, y que aviéndolos lavados les hizo poner vestidos nuevos, y que dexassen lo que llevaban en el camino, diziendo que allí quedavan todos sus pecados, y que el que llevase el vestido se lo llevaría” (Arriaga 1920 [1621]:52).

“... á bueltas desto secretamente sacrifican y hazen otras ceremonias con cuyes, coca, sebo, y otras cosas, soban el vientre, y las piernas o otras partes del cuerpo, y chupan aquella parte que duele del enfermo, y dizen que sacan sangre, ó gusanos o pedrezuelas, y muéstranla diziendo que por allí salió la enfermedad, y es que traen la dicha sangre o gusanos &c. en ciertos

algodones , ó en otra cosa y la ponen en la boca al tiempo de chupar, y después la muestran al enfermo, ó a sus deudos, y dicen que ya á salido el mal y que sanará el enfermo, y hacen otros mil embustes para esto” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:40-41).

Procedimientos que de alguna u otra manera encontraban su homólogo en las prácticas mágicas populares que recién habían dejado los cronistas en el Viejo Mundo. Es más, como plantea Fernández (2012), luego de la revisión de los textos emblemáticos europeos referidos a la brujería y su persecución⁷⁰, la traslación de estos modelos a los rituales y ofrendas andinas se hace evidente no solo en el caso andino, sino también en el mesoamericano. Actos que explicaban cómo sanar las dolencias y conflictos bajo la idea transferir el mal a un animal bajo la lógica del contacto⁷¹, de dejar vestimentas y objetos en los caminos para que fueran llevados a otros rumbos⁷², y de chupar y extraer ciertos elementos del cuerpo⁷³, entre otros, implicaban una reminiscencia a las prácticas supersticiosas del mundo rural del Viejo Mundo.

Signos que entremezclados en la complejidad que los españoles observaban y experimentaban constituyeron una especie de anclaje a partir del cual describir a los indios, punto de partida que no pocas veces rebasó la analogía que bien puede haber dejando a los autores coloniales sin más recursos que la simple narración naturalista o el silencio.

⁷⁰ *Malleus Malificarum* [1486]; *Tratado de las Supersticiones y hechicerías y de la posibilidad de remedio dellas* [1529]; *Reprovação de las supersticiones y hechicerías* [1538]; *Disquisitorium magicarum* [1599]

⁷¹ Marcelo El Empírico de Burdeos por el siglo V explicaba como transferir el dolor de muelas a una rana o como utilizar la sangre de ciertos pájaros para remediar una dolencia (Kieckhefer, 1992:36).

⁷² Una mujer italiana por el siglo XV fue llevada a los tribunales por ciertos procedimientos mágicos entre los cuales estaba curar a un cliente cojo preparando una poción con una treintena de hierbas a la cual a través de un encantamiento de agregó aún más poder y arrojó el preparado a la calle, de manera que la cojera se fuera con algún desprevenido que pasara por allí (Kieckhefer, 1992:69)

⁷³ Por el siglo XVII, en la zona de Aragón un tal Gabriel Monteche fue motivo de una acusación inquisitorial en la que confesó: «*Avia hecho officio de saludador muchos años, fingiendo que tenia virtud para curar mordeduras de perros ravisos y para curar de otras enfermedades y librar los terminos de piedra, diciendo que tenia en un braço la rueda de Santa Catalina y en otro braço una cruz, las cuales se avia hecho con una aguja para engañar y dar a entender que avia nacido con ellas. Y que las enseñava a muchos para que creyesen que tenia virtud. Y que se ponía un gusano de los que nacen en los pinos en la voca, y dava a entender a algunos que estaban tocados de perros ravisos y que se les havia engendrado en un lado un gusano, y que el era saludador, y que se lo quitaría, y que hacia que un cirujano le rompíesse el pellejo, sacandole un poco de sangre, y que llegava, y chupava aquella sangre, y despues la hechava en una escudilla de agua y, revuelta con ella, hechava el gusano que tenia en la voca y, corno salia mezclado en la sangre que avia chupado, entendían y creyan que lo avia sacado del cuerpo del hombre, y le davan dinero y tenían por saludador, y que por gracia de Dios hacia aquellas curas.*» AHN. Inq. Lib.991, fol. 435 v. (citado en Tausiet 2004:341)

VI. Huacanqui, de ritual a magia amorosa

Entre el conjunto de prácticas, objetos y preparados involucrados en los procedimientos que según los españoles, los indios hacían para influir en el devenir del bien estar y la salud de las personas, hay un elemento que varios autores se esmeraron en describir, los llamados “*Huacanquis*”.

Polo de Ondegardo explica que:

“Es cosa vsada en todas partes tener, ó traer consigo una manera de hechizos, o nómimas del demonio que llaman (Huacanqui, para efecto de alcanzar mugeres ó aficionarlas, ó ellas a los varones. Son estos huacanquis hechos de plumas de pájaros, ó de otras cosas diferentes, conforme a la inuencion de cada provincia. También suelen poner en la cama del cómplice, o de la persona que quieren atraer, ó en su ropa, ó en otra parte donde les parezca que puedan hazer efecto, estos huacanquis y otros hechizos semejantes hechos de yervas ó de conchas de mar, ó de mayz, o de otras cosas diferentes” (Polo de Ondegardo 1916 [1571]:196, el destacado es mío).

Pero el relato que entrega Albornoz para el mismo nombre es un tanto diferente, en tanto describe una serie de procedimientos que aluden a ciertas invocaciones colectivas a las huacas en lugares de naturaleza especial. Según su descripción a de ciertos cantos y bailes, los especialistas extraían unos mosquitos que emanaban del humor de unas yerbas, que luego los inkas guardaban y traían consigo como una suerte de amuletos amatorios y de buena fortuna. Luego agrega que también se le da este nombre a un ave, específicamente el tunqui y otros animales, como también a ciertas yerbas que crecen en el lugar de origen del Inka;

“Tienen otra guaca de muy grande superstición que llaman guacanqui que se a estentido a que creen muchos de nuestra nasción en ella con su superstición, creyendo que todo lo que desean les biene o se les ofrece bien por virtud del dicho guacanqui. En esta guaca de muchos modos, como diré. Vino esta denominación de un abuso que imbentaron unos hechiceros en una peña questá en Paucara en el Collao donde se juntava[n] cuatro dellos los más nombrados de aquellas provincias, y con unas yervas a figura de tallos y el cavo con una paletilla como espátula de boticario, que los indios se la ponen en la caveça por plumas y gala, y con estas en las manos, començavan a llorar a invocar sus guacas, dando golpes en un agujero de la dicha peña, que del humor de las yervas salían unos mosquitos y a estos llamavan guacanqui como a cosa salida llorando. A estos guardavan y los trayan los yngas y personas prencipales consigo para que los amasen las mujeres y para ser bien afortunados en guerra y en sus contrataciones. También tienen

esta superstición en unos pájaros galanos de los Andes, que llaman tunqui y le[s] han puesto por nombre guacanqui. Tienen la dicha superstición en unos ratoncillos que tienen los picos como pájaros y son muy pelados, hállanles en las punas, llamanles guacanquis, y en otros géneros de piedras aplicados al dicho efecto, llamanlos guacanqui. E quemado muchos destes géneros en las vistas que [he] hecho. Particularmente llaman guacanqui a todas las yervas y árboles que crecen cerca de Tambo Toco, donde dizen salió el ynga, y se aprovechan dellas para lo suso dicho (Albornoz 1988 [158?]: 173-174, el destacado es mío).

Años más tarde José de Arriaga parece simplificar el concepto y los describe incluso como un recurso usado por los gentiles y afirma que:

“El tener Huacanquis, o como llaman en los llanos Manchucu, que es el Philtrum que llaman los Griegos, y Latinos, para que les quieran bien otras personas, se vsa en todas partes. Házenlos de los cavellos de las personas de quien quieren ser amados, o de unos pajarillos de muchos colores, que traen de los Andes, o de las plumas de los mismos pajarillos, o mosquillas pintadas, abuelas de otras cosas que ponen con ellas.” (Arriaga 1920 [1621]:62)

En la superposición de descripciones es posible identificar los problemas de traducción a los cuales se enfrentaron los cronistas en los primeros años de la Colonia. La descripción de Polo de Ondegardo, habla directamente de la magia amorosa y hechicería. Más tarde, la descripción de Albornoz también entrega nociones teñidas de superstición y magia, pero también se esfuerza por otorgarle dimensiones rituales nuevas sin lograr una claridad en sus usos y funciones, donde es posible identificar una cierta tensión hacia entregar un concepto que abarque su complejidad, como a adjudicarle simplemente una carga idolátrica y supersticiosa.

El diccionario Anónimo de 1586 explica que *Huacanqui* es “*cierto hechizo para aficionar a mal*⁷⁴”. Por su parte, el vocabulario de Gonzales Holguín (1608) nos dice que *Huacanqui* son “*Vnas yeruas, o chinitas señaladas de la naturaleza, o otras cosas assi con que engañan los hechizeros y los dan por hechizos de amores*⁷⁵”. Estas *chinitas* bien podrían estar haciendo alusión a los *mosquitos* descritos por Albornoz, los cuales a partir de la forma de obtención de éstos y de su lugar de origen podrían tener ciertos usos rituales. *Huacanquiyoc* según Gonzales Holguin era “*El que trae hechizos, o yeruas, o vsa de ellas.*”; *Huacacquioc*: “*El que se haze amar como el que trae Hechizos*⁷⁶”, aludiendo a la adjudicación de los usos mágicos que los especialistas daban a las yerbas y otras materias.

⁷⁴ Anónimo 1951[1586]:45

⁷⁵ Gonzalez Holguín 1952 [1608]:127

⁷⁶ Gonzalez Holguín 1952 [1608]:127

Pero también se pueden reconocer aquellos indios que Albornoz describe invocando a las guacas por medio de golpes en un agujero de la peña, aquellos que Gonzales Holguín llama *Huacanqui runa*, o *Huacanqui machu*: “Los cantores que entonan en las danças y saben los tonos y cantares y fábulas antiguas *taquiyachak huacanqui o hahuaricuy yachak*”⁷⁷.

Los 20 años que separan el diccionario Anónimo de 1586 de la obra del quechuista Gonzalez Holguín, - donde según Porras Barrenechea (1952) la mestización del lenguaje es evidente e incluso buscada⁷⁸-, nos habla tanto de los intentos de aplicar las nociones europeas o católicas sobre lo que los españoles veían, a la vez que entrega ciertas nociones para pensar que *huacanqui*, más que un envoltorio amoroso aludía a un acto performativo hacia ciertas divinidades. Y viceversa, los dichos de Polo de Ondegardo que otorgan todo el peso hechiceril a los *huacanquis* al menos se relativizan ante las descripciones de Albornoz.

Pero Arriaga sella el destino hechiceril y peligroso de estos artefactos homologándolos a las prácticas de los gentiles de la antigüedad, cuando dice “que es el *Philtrum* que llaman los Griegos y Latinos”, que no es otra cosa que un hechizo amoroso⁷⁹. Así, entre los múltiples procesos por idolatrías, llevados a cabo entrado el siglo XVII, esta oportuna trasposición discursiva entregará los motivos suficientes para abultar las acusaciones a los hechiceros andinos ya que además de otras prácticas idolátricas, confeccionaban y escondían guacanquis en los umbrales de las casas y lechos de sus enemigos.

La pregunta que se desprende de este cruce de descripciones, - a la luz de los problemas de traducción que enfrentaron los cronistas entre las creencias y prácticas de los indios y las conceptualizaciones que aplicaron los españoles para comprenderlos- es básicamente simple; ¿de dónde sacaron los cronistas que estos elementos o prácticas terminaron por ser objetos o artefactos tenían funciones hechiceriles y de magia amorosa?

Esta suerte de artefacto confeccionado con materia animal y vegetal, envueltos en fibras diversas, que los textos coloniales otorgan la intención de atraer a un hombre o una mujer, son elementos largamente descritos en la España de ese tiempo, ya fuera con fin amoroso o perjudicial. Hechizo al cual hombres y mujeres echaban mano para conseguir al ser amado o causarle daño luego de un despecho o decepción.

⁷⁷ *Ibid*

⁷⁸ “Pero este defecto está reparado ampliamente con el gran número de voces, giros y expresiones verbales propios del quechua que arrancan de la misma entraña popular, y son residuo viviente e infalsificable del alma colectiva del pueblo indio antes de la conquista.” Porras Barrenechea (1952:20)

⁷⁹ Hechizo. m. Encanto, encantamiento *Veneficum, venenum, incantamentun, i; medicamen. inis.* // Todo aquello que sirve para encantar. *Id. // met.* Lo que arrebat, embelesa y atrae la voluntad ó los sentidos *Blanditia, illecebra; α.* para enamorar. *Philtrum, i; amatorium pcium.* (De Valbuena 1822:555)

Hacia ya varias décadas que en el Viejo Mundo circulaban textos y manuales referidos a la brujería, a su forma de detectarlas y de combatir sus hechizos. Entre estos, el más conocido e impreso más de 13 veces en la Europa que recién había conocido la imprenta, se titulaba *Malleus Maleficarum (Martillo de las Brujas)*, tratado escrito a finales del siglo XV por los monjes dominicos Kramer y Sprenger. Texto que entregó las pautas para explicar el trabajo del demonio y la persecución brujeril. Estos conceptos fueron aplicados en el Nuevo Mundo para delimitar el campo de aquello que los demonios podían hacer con sus poderes y los dominios de lo natural y sobrenatural o lo oculto (Pardo 1999).

Entre los muchos ejemplos que el *Malleus Maleficarum* entregaba para reconocer las formas en que actuaban el demonio y sus secuaces, se encuentra un episodio con muchas similitudes de esta suerte de ataditos de pelos, plumas y otras “porquerías” que los autores coloniales describieron como *guacanquis*. Fue el caso de un conflicto entre dos mujeres vecinas en que una provocó fuertes dolores y enfermedad a la otra; y a la hora de conocer la causa de estas dolencias la afectada atestiguó que el amante de la bruja reveló lo siguiente:

“¡Ves, tu enfermedad ha sido causada por brujería! Y uno de los instrumentos de ese embrujo está oculto bajo el umbral de la puerta de tu casa. Vayamos, entonces, a sacarlo, y te sentirás mejor”. Así que mi esposo y él fueron a quitar el encantamiento, y el alfarero, luego de levantar el umbral, le dijo a mi esposo que metiera la mano en el hoyo que entonces apareció, y que sacase lo que encontrara; y así lo hizo. Al principio sacó una imagen de cera de un palmo de largo, toda - perforada, y atravesada en los costados por dos agujas, de la misma manera en que yo sentía los punzantes dolores de lado a lado; y luego, varios bolsitos que contenían todo tipo de cosas, tales como granos, simientes y huesos. Y cuando todas estas cosas fueron quemadas, mejoré, pero no del todo” (Kramer y Spenger 2005 [1486]:291, el destacado es mío).

Según Kieckhefer (1992), en los casos por brujerías de la baja Edad Media abundan las referencias a estos objetos que las víctimas presentaban como pruebas y eran concebidas como amuletos mágicos que habían sido colocados bajo los umbrales de puertas o los lechos de los enfermos afectados por extraños y repentinos males. Como explica el autor; “A menudo estos amuletos eran paquetitos de polvos nocivos, heces humanas, madera procedente de horcas o materiales parecidos. Una mujer enferma inspeccionó bajo el umbral de su casa y descubrió los cuerpos de tres pequeños animales, parecidos a ratones, envueltos en tela” (Kieckhefer 1992:92).

Este particular objeto jugará un rol fundamental en el juicio realizado más de 80 años después de las descripciones de Polo de Ondegardo, cuando en 1662 se llevó a cabo la

acusación de “*Causas criminales de Ydolatrias y hechiseras contra unas indias de la dotrina de Ambar, en Caxatambo*” (García 1994: 393-452). Durante el juicio en el pueblo de Nuestra Señora de la Asunción se desarrolla una serie de denuncias cruzadas entre el delator y las acusadas, Juana de los Reyes, Juana Mayuay, María Juliana, María Canchan y Catalina Yauca. La acusación de idolatría y hechicerías realizada por el fiscal mayor Agustín Capcha - a partir de una denuncia efectuada por el alcalde Francisco Rinri- , radicaba en que las indias habían sido descubiertas bailando a su usanza en una *cachua* justo en el día de Corpus Cristi; en sus hogares mantenían unos ataditos compuestos de serie de objetos vegetales, animales y minerales con los cuales realizaban hechicerías -llamado por las acusadas- como “*guacanqui*”; y asistir a distintos habitantes del pueblo con curaciones por medio de frotaciones de un cuy blanco.

Una de las cartas acusatorias del proceso explica la complejidad del caso y la urgencia de la resolución del proceso:

*“Lo segundo tambien sabra vuestra mersed como tengo aprehendidas **sinco hechiseras la primera y capitana es Juana de los Reies la hija de nuestro fiscal la qual aviendo estado a lo ultimo de su vida y reçevido el sanctisimo sacramento escondio ciertos hechisos sin manifestarlo a su confesor hasta que por ciertos zelos que tuvo con una yndia soltera llamada Ana Maria dio parte a Francisco Ringri de como era hechicera la dicha Juana de los Reies y iendo a su casa el alcalde le hallo dentro su caja dos bolsas en las quales tenia medio pajaro de colores, un gusano todo seco y en la otra lanas de todos colores y cabellos de persona rebuelto con sebo** y queriendola castigar el dicho alcalde le dio por soborno una piesa de ropa buena porque callara y no dixera nada con que el alcalde lo ubo de haçer y en este ynter la mesma Juana de los Reies entrego al mesmo Francisco Ringri **un atado o trapo donde estaban plumas de pajaros de colores, cabellos de persona, sevo y lana de todos colores todo rebuelto** y el perro del alcalde //fv.// afirma que todo esto avia quemado en su casa todo por encubrirlo aunque todo lo an confesado el mesmo alcalde y la misma Juana de los Reies un testigo manifesto un p [roto] de **estas porquerías que tengo en mi poder que dijo se las avia dado la dicha Juana para que la quisiesen los hombres y tener mucha ropa y assimismo declara como entrando a la casa de Juana de los Reies la hallo con Catalina Yauca Choque que estaba quemando sevo y diçiendole que haces con eso respondio estoi desatandome los echizos que me puso Maria Canchan estas y otras mas destas cosas diçe esta declarante y la misma Juana culpando a otras=***

Tambien esta en la lista Maria Canchan por curar todas las enfermedades con un cui blanco el qual sobando la parte dolorida diçe que se le moria en las manos y con eso quedaba sana la persona alo hecho en este pueblo algunas veses como esta averiguado assimismo esta en la lista Maria Juliana yndia casada porque tres leguas deste pueblo en un paraje llamado Anay Pujo donde ai una cueba en compañía de Juana Mayguay que también es de las contenidas y que de

la dicha cueva saco tierra anaranjada y reboviendola con ciertas yerbas y flores deçian que labandose con ellas las querían las mujeres a los hombres y asimismo tenían mucha ropa y que cada mes avian de dar de comer a todo esto revuelto con sango de maíz blanco y si no se lo dieran se avian de morir quien lo tuviese en su poder sino hacia estas y otras muchas maldades diçen que no tengo cabeza para poderlo referir a vuestra merced...” (García 1994:395, el destacado es mío).

Finalmente la acusada principal, Juana de los Reyes debió confesar que esta colección de artefactos en realidad se lo había entregado un indio platero llamado Miguel de Mena que se había encontrado este extraño bulto en las orillas de un río donde las indias solían ir a lavar sus ropas. Así consta en su declaración:

*“A lo qual respondió que el mesmo dia que el platero Miguel de Mena se las avia hallado se encontro con el dicho platero que estava mirando lo que estava dentro de la bolsa dixo esta declarante que es eso que ai ai a lo qual respondió el dicho platero **estoi mirando estas porquerías que me he hallado agora i mirandolo esta declarante dixo eso es huacanqui** i se lo pidio al dicho platero el qual se lo dio luego i que abra que lo tiene en su poder un año” (García 1994: 413, el destacado es mío).*

Si bien las fojas faltantes de este juicio no permiten concluir si finalmente las indias fueron sentenciadas, lo decidor de este juicio y de otros por los cuales pasaron los indios e indias de Cajatambo, es que las acusaciones que configuran casos como este dieron pie para aplicar con toda la fuerza del sistema judicial el imaginario de la hechicería y la magia por el cual las indias fueron encarceladas, embargadas y torturadas. A fin de cuentas reducidas a la mas mínima expresión de su persona y su cuerpo.

Así, a más de un siglo del encuentro, luego del devenir de una dialéctica discursiva, posiblemente aquello que en un primer momento implicaba ciertas danzas y cantos que buscaban producir u obtener ciertos objetos cargados de potencialidad sagrada, en un segundo momento la complejidad su performatividad y elaboración fue reducida a un artefacto al cual, a ojos españoles, se le agregó significantes hechiceriles.

Pero, es evidente que en este caso de idolatría los *huacanquis* encontrados en poder de las procesadas guardaban muchas más significaciones o poderes que los adjudicados por los extirpadores, en tanto estos “envoltorios” se constituían de ciertos pájaros, materias corporales, y plumas y lanas de colores que ciertamente no fueron elegidas al azar. Cuestión que da cuenta de la capacidad de resistencia, adaptación y respuesta de las prácticas discursivas andinas.

VII. Fiesta de la Citua

Para hacer justicia a los intentos de los cronistas y evangelizadores por describir las estrategias terapéuticas, no es posible terminar este capítulo sin hacer mención a la narración de El Cusqueño acerca de la fiesta de la Citua (Molina 1998 [1575]:73-96).

Los datos que entrega Cristóbal de Molina -quien fuera párroco del Hospital de Naturales del Cusco y más tarde acompañara al virrey Toledo en su Visita General- de la fiesta de la Citua incluye toda la gama de actos hechiceros e idolátricos realizados por los indios con motivo de sus sacrificios, confesiones, lavatorios, adoración a las momias, danzas y borracheras, y agrega por mucho, aun más elementos que terminan por configurar una narración tremendamente compleja y rica en simbolismos. Fiesta que a los ojos de Molina tenía una clara función de limpieza y prevención de enfermedades en la ciudad del Cuzco.

Pero esta vez la descripción de los actos que entrañaban lógicas propiciatorias, preventivas, depurativas y predictivos se presentan despojados de la retórica del pacto demoníaco o del bien y el mal que suele caracterizar las narraciones españolas de los rituales de los indios. En esta ocasión aquellos a quien comúnmente se les llamaría “hechiceros” son más bien “sacerdotes”; los “ídolos” son más bien “*figuras llamadas Chuquilla y Wiracocha*” y las “*borracheras*” son más bien ocasiones en que los indios “*comían y bebían con regocijo*”. Esta suerte de descripción desenjuiciada de la fiesta de la Citua permite detenerse en los posibles significados detrás de los actos desarrollados por los indios.

Así, Molina explica los motivos preventivos de realización de la fiesta ya que expresamente se llevaba a cabo en el mes de agosto “*(...) es porque entonces comenzaban las aguas y con las primeras aguas suele aver muchas enfermedades, para rogar al Hacedor que el aquel año, así en el Cuzco como en todo lo conquistado por el Ynca, tuviese por bien no las ubiese...*” (Molina 1998 [1575]:73).

Uno de los elementos más sugerentes que entrega el autor es que al comienzo de la fiesta que duraba varios días, se expulsaba a los forasteros, deformes, enfermos y aquellos desdichados que habían roto sus orejas en la ceremonia del *Guarachico*. Luego de esto se podía empezar con los actos depurativos. Punto en el cual el autor podría estar dando elementos que hablen de las formas de concebir el cuerpo y la enfermedad, lo normal y anormal en los Andes;

“Y así con este acuerdo, aviendo primero hechado del Cuzco a dos leguas dél a todos los forasteros que no eran naturales y a todos los que tenían las orejas

quebradas, y a todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defeto en sus personas, diciendo que no se hallasen en aquellas fiestas porque por sus culpas heran así hechos, y que hombres disdechados no hera justo se hallasen allí porque no estorvasen con su desdicha alguna buena dicha; hechavan tambien los perros del pueblo porque no aullasen” (Molina 1998 [1575]:73-74).

Otra acción descrita por el autor apela a significados que entrelazan la espacialidad del Cuzco con sus parcialidades *Hanan* y *Hurin*, la disposición de los *ceques*⁸⁰ y las cuatro partes del Tawantinsuyu, con la depuración de las enfermedades y desgracias transfiriéndolas al caudal de ríos que se hallaban en las cuatro direcciones del imperio, que terminaban siendo depositadas en la inmensidad del mar. Lo que finalmente remite a los lavatorios ampliamente detallados por los cronistas.

También relata la participación activa de los dioses Inkas y el protagonismo de los cuerpos de los muertos, a los cuales se les ofrecía sacrificios, comida ritual, chicha y oraciones, como parte de las peticiones de salud y vida. Lo que habla de su rol de agentes primordiales para asegurar la renovación cíclica, la que pareciera estar condicionada a una negociación ritual cristalizada en *sanco* y sangre, y que por tanto aquellos “*cuerpos de los muertos*” descritos por Molina distaban mucho de ser simples “*cuerpos embalsamados*”.

Asimismo en la dicha noche sacavan las estatuas del Sol y Hacedor y Trueno y los sacerdotes de cada una dellas estatuas las calentavan en el çanco dicho y a la mañana las llevaban a presentar al templo del Hacedor y Sol, y Trueno las mejores comidas que podían auer y más bien adereçadas, las quales recevian los sacerdotes de las dichas huacas y las quemauan. Y asimismo sacauan los cuerpos de los señores y señoras muertos que estaban enbalsamados, los quales les sacavan las personas de su linaje que a cargo los tenían y aquella noche los lavavan en sus baños que quando estaba vivo cada uno tenía, y bueltos a sus casas los calentavan con çanco la maçamorra gruesa que esta dicha; y luego les ponían delante las comidas que quando ellos heran vivos con más gusto comían y uasavan las quales les ponían muy bien adereçadas como quando vivos estaban, y luego las personas que tenían a cargo los dichos muertos, los quemavan” (Molina 1998 [1575]:76-77).

Pero como afirma Monteverde (2011), plantear que la fiesta de la *Citua* narrada por Molina solo tenía fines depurativos y preventivos de las enfermedades y desgracias es quitarle su complejidad política y religiosa. A la luz de los análisis de este autor también era la ocasión para establecer y renovar alianzas políticas-religiosas, analizar los problemas políticos, económicos, administrativos y/o de poder en el *Tahuantinsuyo*. Los dichos de Molina, cuando explica que al inicio de la fiesta se reunían en el *Coricancha* el Inka y los encargados del Sol, *Huanacaure*, *Viracocha Pachayachachic* y *Chuquilla* a pactar las

⁸⁰ Ver Zuidema 1995

actividades a desarrollarse, podría entenderse también como la ocasión en que se analizaba el plan de alianzas simétricas y asimétricas a establecer con las *Panacas*, inkas de privilegio y demás poblaciones del Tahuantinsuyo que llegarían durante la fiesta al Cuzco portando sus huacas de origen.

Según el análisis de Monteverde (2011), el relato de Molina describe que, al entrar al *Haucaypata* las poblaciones forasteras del Cuzco rendían ofrendas a las huacas inkas y al mismo gobernante; a *Huanacaure*, *Viracocha Pachayachachic*, el Sol y *Chuquilla* y al Inka. Luego, reunidos todos alrededor del *ushnu* festejaban mientras se realizan pronósticos y vaticinios sobre el éxito de la siembra y otros asuntos estatales del Tahuantinsuyo. Al terminar la fiesta, las poblaciones forasteras dejaban sus *huacas* en el Cuzco a cambio que se las atendiera con los cuidadores y tierras que requerían, lo que constituía un símbolo de alianza política-religiosa; así como se llevaban las huacas que habían dejado el año anterior; evidenciándose la renovación de beneficios y estrategias políticas en el Tahuantinsuyo. Y como plantea el autor, obviamente no todas las alianzas eran restablecidas y muchas de ellas eran reformuladas o rechazadas.

Para terminar, la intención de este análisis no fue probar qué tan sagaces fueron los españoles en aplicar sistemáticamente la matriz de la hechicería y la superstición a las prácticas que a sus ojos eran acciones para afectar el cuerpo y la salud con el objetivo de de deslegitimar y perseguir las practicas terapéuticas andinas. Si no más bien mostrar que ésta fue una de las redes categoriales o recursos analógicos más fructíferos para explicarse el comportamiento de los indios, porque esta misma ya había sido aplicada a todo aquello que atentaba con el orden social y político. Lo anormal, lo desviado al orden que se buscaba imponer tanto en la Europa que amanecía a la modernidad, y en la América que se presentaba como el Nuevo Mundo a conquistar quedaría, bajo los cánones cristianos, ligado a lo antiguo, lo pagano, lo gentil.

Así, luego de una segunda o más bien tercera lectura a las descripciones coloniales es posible al menos identificar ciertos elementos que se colaron al afán colonizador.

Que esta operación de resemantización de las prácticas terapéuticas andinas, bajo toda la fuerza de la experiencia colonial haya generando un efecto desarticulador en las nociones de cuerpo y sanación andina; y que por otra parte halla desencadenado la emergencia de nuevas recetas terapéuticas –con nociones, ingredientes y prácticas suprimidas, enajenadas, resignificadas, prestadas, creadas y recreadas- como respuesta de los indios al peso performativo que estos discursos colonizantes pudieron tener, es parte de otra hipótesis que recién ahora es posible vislumbrar.

CAPITULO IV. EMPÍRICOS Y HERBOLARIOS

Haciendo justicia a los intentos que hicieron los evangelizadores y juristas españoles por retratar el mundo de los indios, es preciso reconocer que no siempre escribieron acerca de ellos con una retórica degradante o demoníaca. En los textos coloniales también hay episodios que entregan palabras de admiración y reconocimiento de los saberes de los indios. Si bien estos episodios fueron los menos, es posible hallar pasajes dedicados a describir los conocimientos herbolarios y ciertos procedimientos curativos asociados a aquellos agentes rituales que en otros contextos bien podían asemejarse a aquellos “*hechiceros*”, tantas veces aludidos.

Nicolás Monardes, médico y botánico español vecindado en Sevilla, fue uno de los primeros en llamar la atención acerca de las maravillas medicinales que se hallaban en las Indias:

*“Y cierto en esto somos dignos de muy grande reprehensión, que visto que ay en Nueva España, tantas yeruas, y plantas, y otras cosas medicinales, que son de tanta importancia, que ni ay quien escriua dellas, ni se sepa que virtudes, y formas tengan, para cotejar las con las nuestras, **quesi tuuiessen animo para investigar y experimentar tanto genero de medicinas como los Indios en sus mercados o Tiangez, seria cosa de grande vtilidad y provecho: ver y saber sus propiedades , y experimentar sus varios, y grandes efectos, los quales los Indios publican , y manifiestan con grandes experiencias que entre si dellas tienen: y los nuestros sin mas consideracion las desechan: y de las que tienen sabidos sus efectos, no quieren darnos racion, ni noticia que sean, ni escreuir la efigie y manera que tienen**” (Monardes 1574: f. r29-f29v, el destacado es mío).*

Monardes, considerado uno de los padres de la farmacología nunca pisó el Nuevo Mundo, pero su ubicación estratégica en el puerto fluvial de Sevilla, le permitió obtener de primera mano las plantas, semillas y experiencias traídas de la mano de los conquistadores. Con estas informaciones escribió *La Historia medicinal de las Cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales (1574)*. Texto que más tarde utilizó el jesuita José de Acosta, para referirse a los elementos naturales que poblaban las Indias.

Así también Acosta, a pesar de ser uno de los más acérrimos enemigos de la idolatría entre los indios, invita a conocer y aprovechar los saberes de los indios, al igual que lo había hecho Monardes años atrás:

*“Lo mismo ha acaecido en otras cosas que pensando los nuestros que todo es superstición, han perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas que pudieran no poco aprovechar. **Esto sucede de un celo necio, que sin saber ni aun querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías, y que estos son todos unos borrachos, que qué pueden saber y entender.** Los que han querido de buen modo informarse de ellos, han hallado muchas cosas dignas de consideración”* (Acosta 2006 [1590]: 322, el destacado es mío).

Es más, dentro de este contexto de descripción, donde está presente el argumento que no todo es superstición y no todos son hechiceros, aparecen no pocos relatos donde son los españoles quienes recurren a los conocimientos herbolarios y terapéuticos de los indios. Un ejemplo de excepcional claridad y detalle es el que da Monardes (1574) para argumentar las facultades curativas de los polvos de la “*yerba de Mechoacan*” que se recolectaba en la Nueva España y que servía para purgar toda clase enfermedades. El caso que relata el médico sevillano cuenta cómo un fraile Franciscano se curó gracias a la intervención del “médico” de un cacique;

*“Luego que aquella prouincia se gano de los indios fueron allos ciertos frayles Franciscos, y fundaron vn monesterio de su orden, y como en tierra nueva, y tan distante se su naturaleza, enfermaron algunos, entre los quales enfermo el guardian, con quien tenia muy estrecha amistad Caçoncin cacique y señor de toda aquella tierra, **el Padre Guardian, tuuo muy larga enfermedad, que le puso en mucho estrecho. El Cacique comoviesse que su mal yua adelante, dixo le vn dia que el le traería vn Indio suyo que era Medico, con quien el se curaua, que podría ser, que le daría remedio a su mal. Lo qual oydo por el padre Guardian, y visto el poco aparejo que de medico, beneficios allí tenia, agradecioselo y dixole que se lo traxesse: el qual venido, y vista su enfermedad, dixo al Cacique, que si el tomava vnos poluos que el le daría de una rayz, que el sanaria. Lo qual sabido por el Padre, con el desseo de quenía de salud, vino a ello, y tomo los poluos que otro dia le el Indio Medico, en vn poco de vino, con los quales purgo tanto y tan sin passion, que se aliuió mucho aquel dia, y mucho mas de ay adelante, de modo que sano de su enfermedad.** Los de mas padres que estaban enfermos, y algunos españoles que assi mismo lo estauan, siguieron al padre guardian, y tomaron de aquellos poluos mismos, vna y doz vezes, y quantas fueron menester para sanar: del uso delos quales les fue tam bien que todos sanaron. Los padres embiaron relacion desto al padre Provincial a mexico donde estaua: el qual lo comunico con los de la tierra, dándoles de la Rayz, y animandolos a que la tomassen por la buena relacion que tenia de los de Mechoacan. La qual vsada por muchos, y visto las obras maravillosas que hazia, se fue estendiendo su fama, que en breue tiempo toda la tierra se hinchó de sus loores y buenos efectos, desterrando el vso del ruibarbo de Berberia y tomandole su nombre, llamándole ruibarbo de las Indias, que assi lo llaman todos comúnmente. Assi msmo le llaman*

Mechoacan. Y no solo en Mexico, y en toda su tierra, se purgan con ello como purga excelentissima, dexadas todas las otras: pero en el Peru y en todas las partes de las Indias, no vsan otra cosa, no se purgan con otra purga, con tanta confianza y facilidad, que quando lo toman, piensan tener cierta la salud, y ansi lo lleuan de Nueva España, como mercadería muy preciada” (Monardes 1574: f29-f30, el destacado es mío).

Aplicando este tipo de narraciones al caso andino, el mismo José de Acosta entrega un vivido relato de cuando es auxiliado por una india debido a un agudo dolor de ojos;

“Para medicina podre yo contar lo que vi: caminando por la sierra del Pirú, llegue a un tambo o venta una tarde con tan terrible dolor de ojos, que me parecía se me querían saltar, el cual accidente suele acaecer de pasar por mucha nieve y miralla. Estando echado con tanto dolor que cuasi perdía la paciencia, llego una india y me dijo: “ponte padre, esto en los ojos, y estarás bueno”. Era una poca carne de vicuña recién muerta y corriendo sangre. En poniéndome aquella medicina, se aplaco el dolor, y dentro de muy breve tiempo se me quito del todo, que no le sentí mas” (Acosta 2006 [1590]: 233-234, el destacado es mío).

Es otra matriz de interpretación de los procedimientos terapéuticos de los indios, que resulta más apegada a las nociones humorales y que extrañamente se despliega en ciertos episodios cuando la salud de un conquistador o aliado entraba en juego. Así, esta vez, los conocimientos se muestran aislados de cualquier procedimiento sospechoso de magia o idolatría.

Por ende, habrá que revisar a lo largo de este capítulo qué elementos entran en juego en esta forma de caracterizar a los indios, sus procedimientos y preparaciones.

Pero, ¿quiénes eran los “médicos” y qué estaba ocurriendo en la práctica de la medicina durante los siglos XVI y XVII en España? ¿Y cómo este escenario pudo haberse trasladado al Nuevo Mundo?

I. Médicos y cirujanos en el Viejo Mundo

En la España del siglo XVI, las prácticas medicinales y terapéuticas, estaba lejos de ser una cuestión liderada por una sola visión respecto del cuerpo y la sanación. Por ese tiempo el conocimiento médico académico estaba sosteniendo sus propias batallas por la legitimación de las teorías acerca los componentes del cuerpo y sus relaciones, y por tanto de las acciones para luchar contra las enfermedades. Además, en la península estaban

ocurriendo una serie de procesos políticos, sociales y científicos que afectaron en gran medida el desenvolvimiento de la medicina.

Una primera consideración es que en la España de ese tiempo se desarrollaba un “pluralismo médico” que suponía la coexistencia de, por una parte, la medicina académica representada por los médicos hipocráticos y galenos; por otra parte, la terapéutica empírica ejercida por cirujanos y barberos; como también por las formas populares asentadas en el mundo rural. El galenismo se enseñaba en las universidades a los médicos, y los cirujanos y boticarios recibían su instrucción mediante una enseñanza de tipo gremial. Las estrategias de la medicina popular, – como los saludadores o sanaciones de tipo religioso – se mezclaban con prácticas basadas en creencias mágicas como la recurrencia a santos o sus reliquias, recursos ya muy asentados en el itinerario terapéutico español⁸¹ (López 2007).

Fue justamente esta situación la que desencadenó por una parte la creación del llamado Protomedicato imponiendo un fuerte control al ejercicio médico, y por otro la emergencia de un discurso “anti supersticioso” en el cual Iglesia y medicina académica fueron aliadas a la vez que rivales por la lucha del lecho del enfermo.

Situación que más tarde migrará al Nuevo Mundo, pero donde los rivales serán evangelizadores y los “hechiceros”. Arriaga es claro en entregar una visión esta suerte de lucha por los enfermos en el contexto de la visita de Idolatría, cuando recomienda que una de las primeras acciones a llevar a cabo era visitar a los enfermos del pueblo, con una estrategia de mostrar preocupación y compañía.

“Luego, se pregunta por los enfermos del pueblo, y algún Padre los visita, y les lleva alguna cosilla, que va prevenida para este efeto; y aun quando se va camino parece muy bien llevar a mano algunos pedaços de pan, o cosa semejante, que dar a los Indios que se encuentran” (Arriaga 1920 [1621]:125).

Sin embargo, más tarde dispone que se averigüe quienes en el pueblo son los encargados de los procesos terapéuticos

*“Quinto, **preguntar quien sabe curar en el pueblo, que lo a menester; y en trayéndole llamalle aparte en achaque de cura, y **examinalle a muy en*****

⁸¹ También se debe considerar el rol de la mujer en estas prácticas las que estaban totalmente apartadas del ejercicio regulado, no solo por la imposibilidad legal de cursar una carrera de medicina, sino también por su exclusión de los gremios de cirujanos y boticarios. Por lo tanto ejercieron ocupaciones sin enseñanza reglada como las matronas, o realizaban actividades sanadoras fuera de los límites de lo reglamentado (López 2007)

secreto, como esta dicho; porque es muy ordinario que todos los curanderos son ministros de idolatría” (Arriaga 1920 [1621]:125).

Como plantea Campagne (2000), con la alianza entre galenos y eclesiásticos para la persecución de las prácticas de sanación popular, los círculos académicos de medicina buscaban legitimarse como ámbito hegemónico respecto del cuerpo y la sanación. Pero la salud física y la salvación eterna eran objetivos que no siempre coincidían sin conflictos entre medicina y religión. Por lo tanto, el lecho del moribundo se convertía en arena de intensos combates entre médicos y sacerdotes.

La sanación por vía sobrenatural estaba representada por los santuarios milagrosos de la Virgen y los santos, por los sacerdotes sanadores, por los reyes taumaturgos. Junto con la rivalidad que suponía la existencia de una vía sobrenatural, los médicos profesionales debían soportar también la competencia de las vías empírico–natural y mágica de sanación (Campagne 2000).

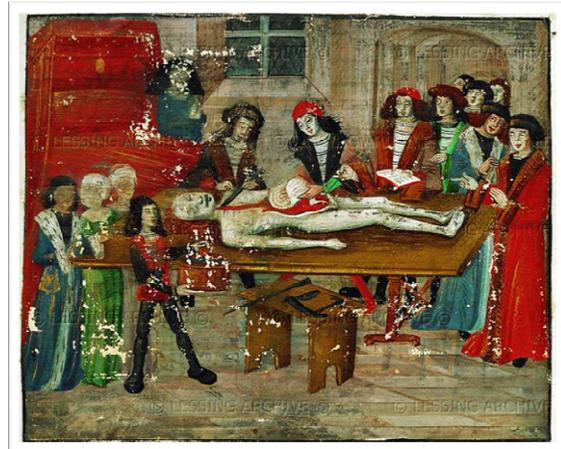
Así, a comienzos del siglo XVI, la medicina académica enfrentaba dos serios problemas. En primer lugar, las dificultades para construir un monopolio del ejercicio de la medicina. En segundo lugar, la persistencia del desprestigio y minusvaloración social del médico profesional debido al complejo sistema de etiologías múltiples que permitía por entonces explicar el origen de las enfermedades. Las limitaciones de la medicina de la época contribuían a adjudicar el origen de las dolencias tanto a las causas de orden natural, como al castigo divino, al demonio, a maleficios, hechicerías, y a influjos astrales. Desde esta perspectiva, el médico profesional no era si no uno de los muchos especialistas a quienes podía solicitarse la curación de las dolencias físicas (Campagne 2000).

Así, aún cuando los reprobadores de supersticiones no desalentaron el recurso a la vía sobrenatural de sanación, atacaron con dureza a los especialistas populares, y así contribuyeron a desprestigiar a uno de los más difíciles rivales de la medicina académica (Campagne 2000).

Como afirma Tausiet (2004), por aquel entonces no existía gran diferencia entre profesionales universitarios y sanadores de oficio. Prueba de ello es la gran abundancia de casos de curanderos y curanderas -muchas de las cuales fueron procesadas por brujas- que confesaron haber aprendido su oficio de un físico, de un cirujano, o incluso de un profesional de la medicina poseedor de un título universitario, ya fuera de bachiller, licenciado o doctor. Es que como plantea la autora, todos los que se dedicaban al ejercicio de la medicina, tanto los académicamente acreditados como los ejercían su oficio sin una profesionalización, se apoyaban en los mismos supuestos teóricos; la doctrina de los

cuatro humores.

Por otra parte, en las postrimerías de una cultura que comprendía al hombre como un microcosmos, en palabras de Le Bretón (1990: 38); *“hacer correr la sangre aun cuando sea para curar, es lo mismo que romper la alianza, que trasgredir el tabú”* del cuerpo intocable, de abrirlo, del contacto con las entrañas y la sangre humana. Por lo tanto los oficios de barbero o cirujano, estuvieron largamente desvalorados y los médicos se dedicaban a la especulación teórica, ocupando una posición privilegiada en el ámbito social y a su vez alejada del cuerpo en los contextos terapéuticos.



Miniatura de una clase de disección en la Universidad de Montpellier

Guy de Chauliac (1363), "La grande Chirurgie", Lección de la disección del ms H 184 fol.14 v.

Museo de Atger, Montpellier

En suma, durante el siglo XV y el XVI la medicina en España estaba fuertemente controlada por la Corona a través de los Tribunales del Protomedicato, institución que otorgaba las licencias para el desarrollo de la medicina. Ésta era ejercida por los médicos, quienes recibían una educación profesional con una formación que les permitía recetar remedios a partir de la interpretación humoral de la aflicción del enfermo. Así mismo, existían especialistas de menor status como lo cirujanos y boticarios, entre otros, quienes no integraban el selecto grupo con formación académica, si no que más bien eran un grupo que adquiría su conocimiento por medio de la práctica (Newson 2006).

Es de hacer notar que se desarrollaban nuevos enfoques que favorecían una medicina más experimental. En el siglo VXI Paracelso sugirió que la enfermedad era causada por factores externos que podían ser detectados y curados a través de la observación y la experimentación, así como también fue crítico de los postulados de Galeno que planteaban que las enfermedades se debían a un desequilibrio de los humores o fluidos corporales y que podían curarse mediante sangrías y purgas. A pesar que las disecciones no eran del todo desconocidas en la Europa anterior al siglo XV, en los centros universitarios de Francia e Italia se realizan las primeras disecciones oficiales, y ya los siglos XVI y XVII en Europa marcan un cambio decisivo en la condición ontológica del hombre. Son los trabajos de Vesalio, en pleno siglo XVI que interviene los cadáveres con una

intención anatomista que anuncian la llegada de la concepción moderna de cuerpo⁸². Como dice Le Breton *“al cortar la carne, al aislar el cuerpo, al diferenciarlo del hombre se distancia también de la tradición”* (1990:5).

Pero el movimiento hacia nuevas formas de medicina fue fuertemente desalentado en España por la Contrarreforma religiosa, que trataba de mantener la autoridad de la Iglesia Católica luego de la embestida de la Reforma propiciada por Lutero. Así muchos países empiezan a censurar la publicación y circulación de libros de autores heréticos, entre los cuales estaban Vesalio y Paracelso (Newson 2006).

Algunos investigadores de la historia de la medicina plantean que este hecho tuvo un fuerte impacto en el desarrollo de la medicina española, mientras que otros plantean que las regulaciones eclesiásticas pudieron ser esquivadas sin afectar totalmente el desarrollo de la investigación médica (Newson 2006; Pardo 1999).

Otro obstáculo para el libre desarrollo del conocimiento médico era la “limpieza de sangre” que excluía a judíos y árabes de la educación médica universitaria. Sin embargo, esta prohibición no siempre lograba vigilarse, lo que sumado a que la profesión de doctor no disfrutaba de mucho prestigio, la interdicción muchas veces logró burlarse (Newson 2006).

Así, las prácticas y conocimientos médicos europeos que llegan América constituyen una variedad de especialistas que va desde doctores hasta curanderos y entre sus filas también se encontraban aquellos que buscaban escapar de las restricciones médicas imperantes en España.

II. Desembarco en América de las pestes y sus médicos

El contingente de personas que en primera instancia migró América no pertenecía precisamente a la elite educada de Europa. Esto implicó el desafío de enfrentar los problemas de salud sin los especialistas que por ese tiempo se entendía que estaban calificados para luchar contra las enfermedades. Si bien los barcos que llegaban a los improvisados puertos de América debían tener en su tripulación un especialista médico, este no siempre era el más instruido en su oficio. Generalmente esta condición se cumplía

⁸² Las investigaciones de Vesalio contribuyeron a desterrar errores vigentes desde la antigüedad y a sentar las bases de la anatomía moderna. Demostró que las enseñanzas de Galeno estaban basadas en disecciones de animales, y por tanto no podían servir como guía de la estructura del cuerpo humano. Estas investigaciones sentarían las bases para el descubrimiento de la circulación de la sangre hecho por Harvey en 1628.

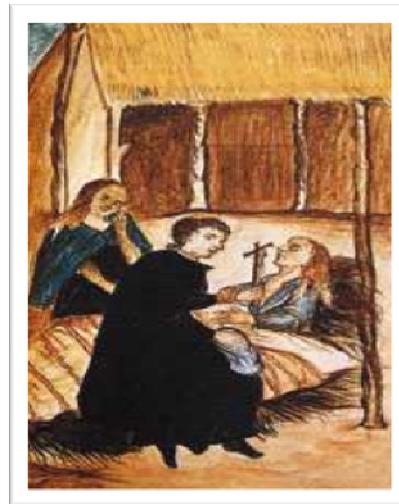
llevando a bordo a barberos y cirujanos que buscaban poder ejercer la medicina lejos de la vigilancia de la norma de “limpieza de sangre” impuesta por la Corona Española, como también buscando nuevos horizontes y fortuna (Newson 2006).

Y como afirma Newson (2006), estos agentes médicos que llegan al Nuevo Mundo, fueran instruidos en los principios de Galeno o hubieran adquirido sus conocimientos a través de la práctica directa, experimentaron en América el desafío a los principios que regían sus conocimientos médicos.

Desde el principio de la Colonia, la Corona establece normas para la creación de hospitales tanto para indios como para españoles, donde se estipulaba incluso los lugares idóneos para la instalación de los hospitales para evitar el contagio (Rodríguez 2002).

La institución hospitalaria tiene sus orígenes en la Edad Media y era concebida como centros de evangelización y por lo tanto su primera influencia fue religiosa más que médica. Por ese tiempo la función de los hospitales primero tenía que ver con el “buen morir”, lo que implicaba limpiar las almas del pecado para asegurar su salvación en el otro mundo. En este contexto la atención de los enfermos era un acto de caridad cristiana. La salud era un don divino y la enfermedad una prueba de fe (Rodríguez 2002).

Fueron las órdenes religiosas las encargadas de mantener en pie los hospitales con la ayuda de algunos recursos de la metrópoli y con las limosnas que recolectaban entre los familiares de los enfermos y los habitantes de las ciudades donde se emplazaban. Su personal estaba conformado por capellanes, cirujanos, barberos, enfermeros, boticarios y el mayordomo quien estaba a cargo de la administración (Rodríguez 2002).



Yndio en Agonia

Baltasar Martínez Compañón 1791, estampa 200
<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/patr/80771096008914356746280/ima0205.htm>

Las visitas de los médicos a los hospitales eran poco frecuentes ya que el cuidado diario de los enfermos estaba a cargo de frailes, enfermeros y capellanes. Las indicaciones que daba el médico incluían medicamentos del arsenal galénico, dietas y ocasionalmente sangrías, éstas últimas aplicadas por los flebotomos. Los medicamentos eran preparados por un boticario en base a recursos minerales y vegetales obtenidos de la huerta del hospital (Iza y Salabery 2000).

Las condiciones intra-hospitalarias solían ser deficientes y los médicos escasos, como describe don Luis de Velasco luego de una visita al hospital de San Andrés en Lima;

“El hospital de San Andrés es de españoles que por ser sólo casi toda la gente que no tiene renta acude a el en sus enfermedades y así esta siempre muy poblado y cargado. Aunque tiene alguna renta, no le basta, ni la merced que su majestad le hace y la limosna se van acortando y hecho de ver en años anteriores que iba muy de caída⁸³”.

Con cada ataque de una nueva epidemia quedaba al descubierto las paupérrimas condiciones sanitarias de las ciudades, la deficiencia de conocimientos médicos eficaces para luchar contra ellas, y la escasez de especialistas para atender a los enfermos.

Las epidemias fueron un invasor poderoso y un arma invisible y letal contra los pueblos nativos, quienes no poseían la inmunidad para las enfermedades que desembarcaban junto con conquistadores y esclavos. Enfermedades que hoy conocemos como la Viruela, el Tifus, Sarampión y Gripe fueron mortales para los indígenas. Por su parte enfermedades como la Fiebre Amarilla y la Sífilis también hicieron lo suyo con la población española que no conocía este tipo de dolencias.



Códice Florentino, Bernardino de Sahagún (1499-1585)

Lamina acerca de las epidemias de viruela en Nueva España

Para la zona andina Cieza de León describe una gran epidemia en el norte de los Andes por el año 1546, la cual mató a cantidades incalculables, de indios que posiblemente fue tifus o neumonía. Pero según las investigaciones de epidemiología histórica, los años de mayor crisis fueron entre 1585 y 1591 cuando se desarrollaron epidemias devastadoras. Investigaciones señalan que una epidemia pasó desde Lima a Cuzco, mientras que otra se expandió al sur desde un foco en el Ecuador (Cook 2004).

En marzo de 1589 la Viruela llega a Trujillo y como un ejemplo de las estrategias curativas utilizadas por los médicos ibéricos, los especialistas de la época recomendaron al Virrey Fernando Torres y Portugal el uso de azúcar, aceite, miel, pasas y carne para bloquear la propagación de la epidemia a otras provincias. La sangría también fue recomendada como profiláctico. Pero ya para junio de ese mismo año la epidemia había afectado a Lima y luego al Cusco. La enfermedad fue descrita como una peste “*de unos tumores lobanillos o postillas de sarna o bubas muy asquerosas*” (Cook 2004: 49).

⁸³ citado en: Iza, A. y Salabery, O. 2000:248

Como explica Noble Cook (2004), la seguidilla epidémica mermó en gran cantidad la población local en el siglo XVI y redujo la actividad de los frailes en los hospitales a proveer cuidado para los agonizantes y sus almas. Los cirujanos recomendaban administrar los sacramentos a los enfermos, y los médicos antes de recetar cualquier medicamento, debían lograr la confesión de los enfermos ante un sacerdote o capellán. También se invocó la intervención de Dios para detener el contagio con procesiones religiosas bajo la autorización de la Audiencia y eclesiásticos.

En cuanto a la regulación de la práctica médica, en 1568 se establece el Tribunal del Protomédico en Lima. Estaba integrado por el protomédico y los alcaldes examinadores, dos de medicina y dos de cirugía, más alcaldes de menos categoría que eran los examinadores flebotomos y barberos. Todos los médicos y otros especialistas debían examinarse por el tribunal para ejercer, además supervisaba las boticas en los hospitales y asesoraba al virrey en higiene y salud pública (Iza y Salabery 2000).

Los hospitales eran escasos de recursos y la falta de una rápida comunicación con el Viejo Mundo impedía a los profesionales conocer el movimiento científico que empezaba a revolucionar la práctica médica en Europa. Prueba de esto es que durante todo el siglo XVII y casi la totalidad del XVIII, las cátedras de medicina que se impartían en las Nuevas Universidades en América consistían básicamente en una educación escolástica y sus contenidos eran eminentemente teóricos en los contenidos hipocráticos y galénicos y de Avicena (Iza y Salabery,2000).

Como antecedente del conocimiento que circulaba en las capitales virreinales en el siglo XVII, el primer libro médico impreso en América fue la *Opera Medicinalia* de Francisco Bravo en el año 1570, que fue escrito entre Europa y América. En 1578 aparece la *Summa y Recopilación de Chirugía* de Alonso López de Hinojosa que al parecer fue muy consultado ya que registra una segunda edición. Su autor pasó joven a las Indias donde trabajó como enfermero en el hospital de indios de San José de México fundado en 1530. Prueba de su influencia medieval es que recomienda “cauterio en las hemorragias”, el uso de pócimas con trementina para supurar las heridas “infructuosas” o la utilización de polvos de “alcaparrosa⁸⁴” como cicatrizante. En 1592 se imprime el *Tratado Breve de Medicina* de Fray Agustín Farfán. Libros que no entregaban ninguno de los adelantos que por esa época se estaban produciendo en los centros médicos adelantados de Europa como Padua y Montpellier. Estas publicaciones estaban más bien dedicadas a los cirujanos autodidactas, barberos sangradores y a los frailes hospitalarios. Entre los contenidos de los libros se

⁸⁴ Se denomina Alcaparrosa a los sulfatos derivados del cobre, especialmente el de color azul tendría usos medicinales.

encuentra también, la cauterización de heridas con aceite de sauco⁸⁵ para evitar posibles envenenamientos por pólvora, y para las suturas se recomendaba la ligadura de los vasos con aguja e hilo de seda y la sutura del pellejo cubierta con clara de huevo (Orozco 2004).

Así, en la atención médica que recibían los alojados en los hospitales, se echaba mano a los escasos recursos terapéuticos que disponían. Para la atención de gangrenas, tumoraciones, colores, luxaciones llagas y heridas se hacían suturas, drenajes de abscesos, reducción de luxaciones, punciones, se administraban purgantes, ungüentos, emplastos, pomadas, infusiones de yerbas, jarabes y baños. Los remedios evacuantes tenían por objeto seguir el principio del equilibrio de los humores y por tanto buscaban corregir los excesos y alteraciones humorales por medio de su eliminación por vías naturales o accidentales. A través de las vías naturales como el sudor, la orina y la defecación el médico podía forzar la expulsión del exceso de los elementos. Las vías accidentales eran las sangrías, sanguijuelas o ventosas dependiendo del grado de profundidad que se requería para eliminar los elementos (Rodríguez 2002).

III. Entre la herbolaria y la hechicería.

En este contexto, es muy probable que los españoles echaran mano a los conocimientos herbolarios y terapéuticos de los indios, pero ¿cómo entendieron los evangelizadores y conquistadores aquellas preparaciones que aplicaban los indios en sus curaciones? ¿En qué consistían las medicinas que daban a tomar los herbolarios o “*médicos*” de los indios?

El Lexicón de Francisco de Santo Tomás (1560) escrito durante las primeras décadas de la Colonia en el Perú, entrega para la noción de medicina la raíz “*hampi*”. Define esta raíz como “*Emplasto, medicina, ponzoña, purga para purgar, ungüento, amelecinar, curar, dar punzoña, emplastar, ungir, untar.*”⁸⁶ Y *Hampi kamayuq* es “*cirujano médico, cirujano, médico, medico físico, vendedor de ungüentos*”⁸⁷. La derivación *Hampi-q* significa “*untador*”⁸⁸, mientras que *hampi-sqa* se refiere a “*emponzoñado*”⁸⁹, otros derivados son *Hampi-y-ni-n* que según el dominico se entendía como “*Cura de enfermo*”⁹⁰; *Hampichi-*

⁸⁵ El Sauco es un arbusto que en diferentes especies está presente tanto en el hemisferio Norte como en el sur, preferentemente en climas templados y subtropicales. Tiene efectos anti- inflamatorio, purgante y depurativo.

⁸⁶ Santo Tomás 2006 [1560]: f136v, f75r, 136v, f86v, f88v, f102v, f10r, f136v, f136v, f51v, f102v, f102v

⁸⁷ Santo Tomás 2006 [1560]: f38v, f136v f136v, f74v, f103v

⁸⁸ Santo Tomás 2006 [1560]: f103r

⁸⁹ Santo Tomás 2006 [1560]: f51v, f136v

⁹⁰ Santo Tomás 2006 [1560]: f36v, f136v

cuyo significado se presenta como “*sanar a otro*”⁹¹; y por último *Hampiku-*, que se refiere a “*curar, dar ponzoña*”⁹².

Veinticinco años más tarde, según el diccionario Anónimo de 1586 *Hampi* es “*cualquiera medicina, ponzoña o hechizos, cualquiera hechizo*”, eliminando las acepciones terapéuticas o no hechiceriles de untar, purga, emplasto e incluso cura, que le había dado Santo Tomás. Por su parte, *Hampi camayoc* es simplemente “*medico o cirujano*”; agrega *Hampioc, collayoc* que es “*cosa que tiene ponzoña, o el que la da o enhechiza*”; *Hampini* es “*curar a otro, dar ponzoña*”; *Hampicuni* es “*curarse*”; y por último *Hampichini* “*hazer curar a otro, hazer darle ponzoña*”⁹³.

Y por último Gonzalez Holguín (1609) entrega una lista mucho más larga de conceptos y combinaciones con la raíz *hampi*, pero que finalmente tienden a repetir esta suerte de ambivalencia hacia otorgarle significados que aluden a la curación, como también nociones que remiten a la ponzoña, a la hechicería. *Hamppiqueyoc* es “*El que tiene médico o cirujano*”; *Hamppina* es “*el que se ha de curar y la medicina con que se cura, o, instrumentos de curarse*”. Pero también agrega conceptos como *Hampik* quien es “*Es el que da rexalgar, o bocado para matar*”; o *Hampiyoc mioyoc* que son “*Las sauandijas ponçoñosas, y los hechizeros que matan con ponçoña*”⁹⁴.

Así, en los diccionarios, es posible observar cómo la delgada línea que separaba medicina de magia en el imaginario popular ibérico, también delineó en el Nuevo Mundo nociones porosas hacia uno y otro lado. Solo que acá, en las Indias, los platos de la balanza serían por un lado la herbolaria y por el otro la hechicería, más que la brujería como fue en el caso ibérico o europeo. Pero también encontramos la referencia a ciertos conocimientos del tipo farmacopea o herbolarios que, mezclados con nociones de tipo hechiceril -en tanto la noción de veneno o ponzoña⁹⁵ sigue presente-, configura un campo de conocimiento que deja espacio para concebir ciertas prácticas de los indios como técnicas terapéuticas o propiamente curativas a ojos españoles.

En 1571 llega a Nueva España, por petición expresa del Rey, el Protomédico Francisco Hernández quien se aboca a la tarea de reunir información de los “*yerbateros*” Nahuatl y de los usos que hacían de las plantas nativas. Pero, como explica Pardo (1999), Hernández

⁹¹ Santo Tomas 2006 [1560]: f95r

⁹² Santo Tomas 2006 [1560]: f136v, f136v

⁹³ Anónimo 1951 [1586]:41

⁹⁴ Gonzales Holguín 1952 [1608]:115

⁹⁵ El diccionario de Covarrubias nos dice que *ponçoña* es “*cualquier genero de veneno, y dixose assi an pungendo, porque punça el coraçon, que va el como vna saeta, o poerque se daua en beuida. Ay muchas maneras de ponçoña en yeruas, y en otras cosas, y animales ponçoñosos. Emponçoñar, echar ponçonona.*(pp. 1223)”

estaba formado en los principios hipocráticos y galénicos y por lo tanto en sus informes criticaba que el conocimiento de los indios sanadores acerca de las plantas era más práctico que teórico. Así mismo, aunque reconocía la eficacia de la práctica de los *Ticitl*⁹⁶, criticaba que éstos tendían a ignorar la causa de la enfermedad y sus prescripciones para la curación eran faltas de método, es decir la falla de la medicina indígena residía en la forma que obtenían y usaban su conocimiento.

“Son sólo empíricos, y para cualquier enfermedad sólo usan plantas, minerales y partes de animales que recibieron de los viejos como una herencia que ha pasado de mano en mano”⁹⁷

La falta de método y lo que Hernández consideraba una ignorancia de las causas de las enfermedades era parte de la definición contemporánea del “empírico”, contrario a los ideales galenos que veían en la búsqueda de las causas de las enfermedades una teoría de la naturaleza del cuerpo, lo que era considerado como fundamental en el ejercicio médico, elemento que la medicina nativa parecía no tener (Pardo,1999).

Pero el problema era aún mayor ya que si los practicantes nativos parecían no poseer una teoría que pudiera ser aprendida y transmitida, sus conocimientos no conformaban una ciencia y el origen de su conocimiento médico se acercaba peligrosamente al mundo de lo oculto. El problema fundamental venía de cuál era la fuente del conocimiento del practicante indio (Pardo 1999).

En los juicios por idolatría y actos heréticos los practicantes médicos nativos explicaban el origen de sus conocimientos mediante el mensaje de ángeles por medio de revelaciones o sueños. Esta respuesta pudo deberse a dos razones. Por una parte es posible que el proceso de refutación de las creencias nativas, elemento fundamental para lograr la cristianización, fuera tremendamente efectivo y los indios estuvieran lentamente migrando hacia la reinterpretación cristianizada de sus creencias. Otra razón poderosa es que los indios desarrollaron un vocabulario dúctil para hacer frente a las acusaciones de idolatría por las cuales eran perseguidos. Finalmente es de sospechar que tanto la refutación y persecución de las prácticas y creencias nativas, como la llegada junto con los conquistadores de todo un nuevo abanico de procedimientos y conocimientos terapéuticos, tuvieron un impacto no menor en la interpretación nativa de las enfermedades y de la forma de adquirir el conocimiento para luchar contra ellas.

⁹⁶ Ticitl es descrito como médico Nahuatl. (Beltran 1963)

⁹⁷ Pardo (1999:165) citando a Hernández (1926:53) traducción propia.

Los informes de los investigadores médicos del Viejo Mundo planteaban que de alguna manera un ángel aconsejaba el uso de las plantas, pero este agente también podía ser un demonio que poseía el mismo conocimiento innato propio de los seres del más allá. Por lo tanto las explicaciones de los frailes e investigadores oscilaban entre que lo que practicaban los indios era una medicina angelical o un remedio creado por el demonio. En ambos casos debía ser un ser superior que entregaba el conocimiento, revelando la precaución con la cual los curas se acercaban al conocimiento médico nativo (Pardo 1999).

Por el término de “oculto” la escolástica entendía como lo ininteligible o inobservable. Los ángeles y demonios poseían este conocimiento innato y podían transmitírselo al hombre vía sueño, revelaciones o visiones. Pero las formas de demarcar las áreas propias del dominio humano y aquellas que se excedían hacia lo oculto, y por ende sospechoso, se encontraba en la manera de adquirir el conocimiento y trasmitirlo. En el *Malleus Maleficarum* los autores puntualizaban que la brujería no podía ser aprendida de libros, si no que era una tradición que pertenecía enteramente a lo inaprensible. En este sentido la cultura escrita aparecía como un dominio legítimo del conocimiento occidental y diferenciado de las prácticas no reguladas. El enseñar y transmitir el conocimiento que pertenecía a la ciencia era enseñar causas, en cambio el aprendizaje basado en la experiencia no podía aspirar a producir conocimiento científico. De acuerdo a esta definición las operaciones de las brujas y magos no tenían un conocimiento verdadero del fenómeno (Pardo 1999).

Sin embargo, como bien lo señalara Nicolás Monardes, los aportes de la materia médica americana al antiguo continente son indudables. Un claro ejemplo es la Quina, árbol de la zona andina, del cual los jesuitas enviaron a Europa su corteza pulverizada, adjudicándole el nombre de “*polvo jesuita*” el cual tenía excepcionales propiedades terapéuticas contra la neumonía y el paludismo. Otras plantas llevadas a la península fueron el Guayacán para la sífilis, la Zarzaparrilla para el tratamiento de las heridas, la Cañafistula como purgante, el Tabaco para las jaquecas, el Maguey para los males de pecho y pulmón y el maíz contra el catarro y la tos (Kmiec 2002).

Entonces, ¿bajo qué mecanismos de interpretación finalmente los españoles terminaron por integrar ciertos conocimientos herbolarios y técnicas terapéuticas de los indios?

Matienzo, en un arrebatado de sensatez, escribe que por ejemplo no todos los usos de la hoja de coca son producto de supersticiones y del consejo del diablo, y se esmera en aclarar que gracias a la coca los indios parecen tener más vigor e incluso mejor dentadura.

“Resta responder a la frívolas e imaxinarias razones que algunos de opinión contraria suelen dar, que al principio de este capítulo referí.

*A lo primero -que dicen ser superstición y que el demonio le hace entender que la coca les da fuerzas y quita el hambre, para les engañar y hacer que se la ofrezcan - no sé como lo saben, si no han hablado y tratado sobre ello con el mesmo demonio, o si no se lo han dicho en confision, lo cual no se podría descubrir, antes **verdaderamente los indios reciben de ello gran provecho en la dentadura, y se conhorta su corazón, para poder mexor trabaxar, como tengo probado.***

Ponen por inconveniente que la ofrecen al demonio: no es sola la coca la que ofrecen, sino todo lo que tienen en mucho: el maíz y la chicha que comen y beben, los corderos de la tierra, los cuyes, las mantas y camisetas que visten, y la mesma plata y oro, y todas las demás cosas. Según esto, debíaseles vedar comer y beber y vestir, y todo lo demás, cosa bien sin termino ni razón” (Matienzo 1967 [1567]:164-165, el destacado es mío).



Coca

Baltasar Martínez Compañón 1791, estampa LXIV

<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/patr/17697514311242344016413/ima0064.htm>

Y no es el único, José de Acosta, en el libro Cuarto de la *Historia Natural y Moral de las Indias*, entrega una descripción pormenorizada de los minerales, plantas y animales contenidos en el Nuevo Mundo. Más allá de una descripción morfológica entrega también las características humorales a partir de las cuales se desprenden sus facultades terapéuticas e incluso sus formas de aplicación y preparación.

Del maíz escribe que:

*“El grano de maíz, en fuerza y sustento pienso que no es inferior al trigo; es más grueso y cálido y engendra sangre; por donde los que de nuevo lo comen, si es con demasía, suelen padecer hinchazones y sarna. (...) **El modo más limpio y más sano y que en menos encalabria, es de maíz tostado; esto usan los indios mas pulidos, y algunos españoles, por medicina; porque en efecto hallan que para los riñones y urina es muy saludable bebida, por donde apenas de halla en los indios semejante mal, por el uso de beber su chicha”*** (Acosta 2006 [1590]: 192).

De las ciruelas:

“Las que llaman ciruelas, son verdaderamente fruta de arboles y tienen más semejanza con verdaderas ciruelas. Son en diversas maneras: unas llaman de Nicaragua que son muy coloradas y pequeñas, y fuera del hollejo y hueso, apenas

*tienen carne que comer; pero eso poco que tienen es de escogido gusto, y un agrillo tan bueno o mejor que el de guinda; **tienenlas por muy sanas, y así las dan a enfermos y especialmente para provocar gana de comer***” (Acosta 2006 [1590]: 197).

Del ají:

*“Lo que pica del ají es las venillas y pepita; lo demás no muerde. Cómese verde seco, y o molido y entero, y en la olla o en guisados. Es la principal salsa, y toda la especiería de las Indias; **comido con moderación ayuda al estomago para la digestión, pero si es demasiado tiene muy ruines efectos porque de suyo es muy cálido, y humoso y penetrativo, por donde el mucho uso de él en mozos, es perjudicial a la salud, mayormente del alma, porque provoca a sensualidad, y es cosa donosa que con ser esta experiencia tan notoria del fuego que tienen en sí, y que al entrar y salir dicen todos que quema, con todo eso quieren algunos y no pocos defender que el ají no es cálido, sino fresco y bien templado***” (Acosta 2006 [1590]: 199).

De la Guayaba:

*“En el Pirú es este árbol diferente, porque la fruta no es colorada, sino blanca, y no tiene ningún mal olor, y el sabor es bueno; y de algunos géneros de guayabos es tan buena la fruta como la muy buena de España, especial los que llaman guayabos de matos y otras guayabillas chicas, blancas. **Es fruta para estómagos de buena digestión y sanos porque es recia de digerir y fría asaz***” (Acosta 2006 [1590]: 206).

Acosta, evangelizador y promotor de la idea que las creencias religiosas de los nativos estaban corrompidas, producto del trabajo que desde mucho tiempo atrás venía haciendo el demonio con las almas de los indios, no enfrenta mayores problemas en adjudicar a los indios una serie de conocimientos herbolarios, que según los describe nada tenían que ver con los hechiceros y adivinos que aparecen en los libros posteriores de su obra, dedicados a la historia moral de los indios.

Este autor era un hombre docto, formado en tradición jesuita y erudita europea, por lo tanto su instrucción respecto de los postulados galénicos e hipocráticos le permitió adjudicar ciertas propiedades “calientes” o “frías” a la materia médica, pero también reconocer las facultades curativas de plantas y minerales.

Incluso, al igual que Matienzo, escribe acerca de la coca:

*“Los indios la aprecian de sobre manera, y en tiempo de los reyes ingas, no era licito a los plebeyos usar la coca sin licencia del Inga o su gobernador. **El uso es traerla en la boca y mascarla, chupándola; dicen que les da gran esfuerzo, y es singular***

regalo para ellos. Muchos hombres graves lo tienen por superstición y cosa de pura imaginación. Yo, por decir verdad, no me persuado que sea pura imaginación; antes entiendo que en efecto obra fuerzas y aliento en los indios, porque se ven efectos que no se pueden atribuir a imaginación, como es con un puño de coca caminar doblando jornadas sin comer a las veces otra cosa, y otras semejantes obras. (...) Los señores Ingas usaban la coca por cosa real y regalada, y en sus sacrificios era la cosa que mas ofrecían, quemándola en honor a sus ídolos” (Acosta 2006 [1590]: 203).

Así, a pesar que Acosta sabía muy bien que esta planta era sagrada para los Inkas y era ofrecida a los ídolos, es igualmente capaz de adjudicar efectos positivos para el cuerpo de los indios, que según su descripción nada tenía que ver con las supersticiones de los indios.

En este sentido, puede vislumbrarse una mirada desenjuiciada donde se describen los poderes y efectos de las plantas y minerales, brebajes e infusiones a los cuales los indios recurren en algunos episodios de enfermedad. Aquí, extrañamente los procedimientos y agentes asociados a estos conocimientos pierden toda caracterización negativa.

Sin embargo, la clave para entender esta aproximación alejada de la retorica demoniaca para referirse a los conocimientos herbolarios se halla justamente en que Acosta hace estas descripciones dentro de los libros que hablan de la historia natural de las Indias, es decir se aplica una suerte de secularización a la terapéutica andina, centrada en la materia medica natural, despojándola de muchos de los adjetivos negativos y demonizadores con los cuales los cronistas se referían a las prácticas y creencias lideradas por los hechiceros y ministros de idolatrías.

Incluso es el mismo Arriaga en su apartado acerca de *Los medios para desarraigar la Idolatría* insta a separar lo supersticioso de las prácticas herbolarias de los indios para aprovechar “lo bueno”

*“Muchos de los Hechiceros, son Ambicamayos, como ellos llaman, o curanderos, pero con muchas supersticiones, y Idolatrías, que preceden a los Curas; y se procura que los Curas, tengan examinados, y bien instruídos, los que han de curar para que **quitando lo que es supersticioso, y malo, se aprovechen de lo que es bueno; como es el conocimiento y uso de las yerbas, y de otros simples, de que suelen vsar enísus enfermedades”*** (Arriaga 1920 [1621]:114, el destacado es mío).

Arriaga también apostaba por la operación de despojar los procedimientos terapéuticos andinos de todo rastro ritual, en tanto planteaba que una vez terminada la visita se debía dejar estipulado que:

“item de aquí adelante los Indios Hechizeros ministros de Idolatria, por ningún motivo curarán a los enfermos; por quanto la experiencia a enseñado, que cuando curan hacen idolatrar a los enfermos, y les confiessan sus pecados a su modo gentilíco; y si otros Indios uviere que sepan curar porque conocen las virtudes de las yerbas, examinará el Cura de este pueblo el modo con que curan que sea ageno a toda superstición” (Arriaga 1920 [1621]:204, el destacado es mío).

Como plantean Bernand y Gruzinski (1996) los europeos sólo aceptaban los aportes de las prácticas indígenas a condición de eliminar todo lo que pareciera supersticioso. Prueba de esto – en el caso de Nueva España- es que varias láminas del Códice Badiano hablan, a espaldas del español, de creencias que según la inquisición debían estar proscritas.

En este sentido, la operación de disociación entre los conocimientos herbolarios y los agentes que los utilizaban o los procedimientos rituales con que se aplicaban se dio tanto a nivel discursivo como práctico durante la colonia. A fin de cuentas, la operación para incorporar los conocimientos herbolarios de los indios, implicaba, primero desligarlos del ritual, aquello que podía concebirse como las invocaciones y conjuros de los sanadores que poblaban la Europa de ese tiempo. Luego en su descripción, los especialistas involucrados pasaban de ser hechiceros, nigromantes y curanderos a médicos o herbolarios.

Los escritos de Bernabé Cobo, publicados ya pasada la primera mitad del siglo XVII y por lo tanto pasada la primera impresión del encuentro, dan cuenta de la ductilidad que adquiere el discurso colonial si se trata de recurrir a los saberes indios.

“Más como de tal remedio rara vez de se ha visto buen suceso en este reino (...) mando llamar un indio viejo, cuyo oficio era curar entre ellos, y le pregunto que cura se le ofrecía para su hijo. El viejo se aparto un poco del camino y cogió esta cierta yerba... y llegando donde el enfermo estaba, la exprimió, y con el zumo della mojó hilo de lana y con el le ato al hueso que salía de la carne y a raíz della; y otro día estando presente el sobre dicho don Diego de Avalos con otras personas, volvió el indio a curar el enfermo, y vieron todos los circunstantes, con no poca admiración suya, como el hilo de lana con el zumo de la yerba con su fortaleza había cortado el hueso sin dolor alguno; y aplicole luego el viejo herbolario la misma yerba mezclada con otras, en breve fue sano”(Cobo [1653]1956:257, el destacado es mío).

Así, cualquier procedimiento por extraño que pareciera, incluso el que *“una lana humedecida con el jugo de una hierba lograra cortar un hueso sin dolor alguno”*, pasaba a ser un procedimiento prodigioso que lograba sanar al doliente.

Cabe preguntarse qué hubiera sucedido si el procedimiento anteriormente descrito no hubiera logrado la sanación y el enfermo hubiera hallado la muerte o el agravamiento de su estado. Es de suponer que “*el indio viejo, cuyo oficio era curar*” descrito arriba por Cobo habría pasado a ser algo muy parecido a aquellos “*hechiceros por viejos*” denunciados por Polo de Ondegardo. A fin de cuentas lo que había aplicado el viejo herbolario también podía ser “*hampi*”.

CONCLUSIÓN

El cuerpo, aquel concepto que apela a los componentes materiales de los hombres y mujeres, y a sus interacciones con y entre los constituyentes del mundo, presumiblemente puede incluso haber sido una idea inexistente entre los indios andinos.

Sin embargo, los españoles en su intento, primero por reconocer a los indios, y por luego dominarlos, les adjudicaron *“un cuerpo”*. Pero éste no fue cualquier cuerpo, sino que fue el que se construyó discursivamente a medida que se desarrollaba la relación colonial, que al menos en los primeros cien años resultó ser muy conveniente a los propósitos de los colonizadores y evangelizadores. Y por cierto que esta operación, a nivel discursivo, no fue del todo consciente de parte de los conquistadores, si no que más bien fue parte de la dinámica de colonización con la cual zarparon los primeros barcos de Colón. Pero, sí a luego de esta investigación, se puede decir que los autores coloniales aplicaron ciertas matrices de significación del cuerpo de los indios a partir de sus intenciones retóricas.

Esta investigación tuvo por objeto develar una parte de las miradas involucradas en este proceso de construcción del cuerpo de los indios. Buscó aclarar las categorías que los conquistadores entremezclaron para constituir su sujeto de dominación. Las respuestas de los indios a estas categorías discursivas aplicadas sobre sus cuerpos, es motivo de una investigación posterior.

Se podría decir que en todo encuentro cultural se tiende a establecer relaciones asimétricas entre los distintos grupos involucrados, y probablemente desde el grupo hegemónico se tenderá a construir discursos acerca de los Otros que bucarán legitimar su posición privilegiada. Esto no es nuevo. Pero lo que intentó esta investigación fue precisar específicamente a partir de qué prácticas – o signos- ya presentes entre los andinos, los colonizadores pudieron aplicar sus imaginarios del cuerpo, la salud y la enfermedad y amalgamar discursos que hicieran a los indios caber dentro de su ordenamiento de las cosas. Fue adentrarse en ese proceso discursivo tan patente en los textos coloniales lo que propuso esta investigación.

El cuerpo de los indios fue un objeto discursivo recurrente en las crónicas y textos jurídicos y eclesiásticos coloniales, justamente porque éste es un campo de lucha de poder, aquel en el cual se ejerce el peso de la dominación al nivel más íntimo del sujeto. El cuerpo era el tesoro máspreciado de las Indias, era el envoltorio de las almas que debían engrosar las filas del cristianismo y el agente de producción que en un principio que debía abultar las

arcas imperiales. Si bien rápidamente las epidemias y las condiciones de explotación mermaron en extremo la población nativa y prontamente los españoles debieron traer población esclava africana para extraer las riquezas de las nuevas tierras, la conquista de las Indias se basó no sólo en la doblegación de los cuerpos de los indios. También se apoyó en la utilización de las instituciones y conocimientos nativos que por siglos habían sostenido sus sistemas sociales y culturales y posibilitado el aprovechamiento de sus riquezas.

Es como si en la operación de reconocimiento del Otro los conquistadores se aferraron a sus antiguas articulaciones simbólicas para la descripción del mundo de vida que percibieron en las tierras recién conquistadas. Fue una operación en que, de los materiales sueltos que resultó luego del choque sufrido por este encuentro, tanto en el propio sistema de representación ibérico como en las estructuras nativas de significación – un tanto impactadas producto de la imposición de un nuevo orden político-, los colonizadores construyeron una red simbólica para explicarse a los indios. Fue parte de un proceso que aplicó significados conocidos en elementos que los españoles creyeron reconocer como significantes propios. De aquí resultó que el Nuevo Mundo apareció plagado de hechiceros, ídolos, demonios y ponzoñas en un mundo de vida regido por imperios y reyes.

Así, en lo que los españoles significaron como el cuerpo de los indios, se fueron amalgamando niveles discursivos a partir del reconocimiento de ciertos signos y significantes que dieron pie para aplicar los sistemas categoriales ya existentes en el mundo europeo que salía del Medioevo y se asomaba al Renacimiento.

Un primer nivel fue el territorio que habitaban, aquel al cual respondía naturalmente su temperamento flemático y melancólico e incluso en ocasiones sanguinario – siempre que ayudara a caracterizar su barbarie-, con una complexión robusta, pero de limitadas posibilidades de razonamiento constituyendo sujetos no sólo factible, si no necesario de esclavizar. Un segundo nivel, fue aquel que los españoles identificaron referentes a las costumbres bárbaras y sucias en las cuales los indios habitaban en la intimidad del grupo, en sus formas de vestir e incluso en sus paladares poco sofisticados. Con esto sus costumbres eran producto de una débil moral. Así, la violencia aplicada a los indios, más que verse como un proceso de conquista, se vio como la aplicación de un programa pedagógico para redimir aquello que a los españoles se les aparecía como un cuerpo corrupto que empujaba las almas de los indios a la perdición.

Ambos niveles fueron finalmente subsidiarios de un discurso mayor, que englobaba las matrices de comprensión que los españoles estuvieron dispuestos a aplicar en los indios, aquella de su gentilidad. No podía ser otra, así legitimaban la conquista, o más bien la

inclusión condicionada en su orden social a partir de sus propios referentes culturales, como lo habían hecho hace un tiempo con moros y judíos.

En este ámbito cayó lo que para efectos de esta investigación llamamos “*terapéutica*”, la cual englobaba los procedimientos que los españoles percibieron como aquellas acciones que los indios realizaban para influir en su cuerpo, sus componentes y sus relaciones y que fueron percibidas por el filtro hipocrático y medieval del sistema categorial español. Filtro que otorgaba a las sustancias, a los astros, y a los seres que componían el mundo interrelaciones recíprocas y poderosas para influir en el estado de las cosas, de lo posible y lo imposible.

Por lo tanto, la *terapéutica* no se constituyó tan claramente como objeto discursivo, como sí lo fue el cuerpo de los indios, más bien estuvo velada bajo un sistema categorial que ya en el Viejo Mundo era impreciso y de fronteras difusas, aquel que aludía a la magia. Esta matriz entregó a los conquistadores ciertos referentes para leer los procedimientos, ingredientes y agentes involucrados en las estrategias desarrolladas en el mundo andino para responder a los malestares, dolencias y adversidades. Pero fue esta misma imprecisión categorial la que incluso permitió a los españoles, en no pocas ocasiones recurrir a estas prácticas cuando se hacía necesario.

Una serie de niveles discursivos cruzan las descripciones que hicieron los españoles de la terapéutica andina. Uno fue aquel desde donde arrancan las miradas dadas a los indios, aquellas de su gentilidad. Otro, que se desprende del anterior, fue la magia y más específicamente la hechicería, que bajo las nociones ontológicas que manejaban los conquistadores respecto de sí mismos – de su cuerpo, sus constituyentes y sus relaciones- representaba una amenaza muy real tanto a nivel religioso como físico. La demonización de los agentes terapéuticos fue entonces el siguiente prisma aplicado para explicarse las acciones que los indios realizaban para prevenir desgracias y malestares, como también para solucionar sus dolencias. Por otra parte, una cultura que se asomaba a los albores de la modernidad y del nacimiento del pensamiento científico y académico, también posó su atención en las estrategias rituales de los indios con una mirada que las rebajaba a la ignorancia y la superstición.

Este cruce de miradas terminó por configurar una batería discursiva de colonización del cuerpo y la terapéutica andina que se materializó en una adaptación de dispositivos de control y transformación antes aplicados a herejes, charlatanes y brujos.

Estos niveles discursivos se anclaron en ciertos objetos y acciones que los españoles identificaron como signos y significantes propios de “*sistema categorial hispano*”- como

dice Martínez (2011)- que se cristalizaron en lo que los conquistadores leyeron como demonios, ídolos, amuletos y conjuros.

También hay que hacer justicia y decir que hay episodios en que los cronistas y extirpadores se esforzaron en captar la diferencia, donde es posible entrever los traslapes discursivos entre *huacas* e ídolos, entre magia y reciprocidad con las divinidades y antepasados, entre *Macsa* y hechicero y finalmente entre *hucha* y pecado.

Por otra parte, los colonizadores también se enfrentaron a la urgencia de solucionar sus problemas de salud con los limitados recursos – teóricos y prácticos- de los sistemas médicos que traían del Viejo Mundo, en una geografía que entregaba una materia médica aún por conocer. En este sentido, el reconocimiento de los conocimientos herbolarios de los indios da cuenta de una mirada desligada de la religiosidad y demonología. Es otro prisma del conquistador, aquel que desde un enfoque funcional en referencia a su propia búsqueda por solucionar la urgencia de sus enfermedades y asegurar su bien estar, y una vez filtradas las prácticas terapéuticas andinas de la superstición y hechicería, acudieron de manera recurrente.

Sin embargo, la sanación ha sido y continúa siendo uno de los más importantes efectos de la fe, por lo tanto la posible efectividad de las prácticas terapéuticas andinas imponía también un desafío a la base ontológica del proyecto evangelizador. Esta fue posiblemente una de las dialécticas en torno a cual se fue articulando lo que sería la medicina colonial.

Las exigencias de la relación colonial terminaron por equilibrar la balanza hacia aquella visión degradada del otro que legitimaba su colonización. Es decir, siendo los españoles conscientes o no de las ventajas de estas operaciones discursivas sobre los indios, terminó por preponderar un discurso y estrategias muy reales sobre los cuerpos y creencias de los indios – desde la trasquiladura hasta la tortura- que posiblemente además fracturó las nociones de su corporalidad, tendió a desarticular el orden que aseguraba el bienestar físico y social. Así mismo, con estrategias como la refutación de ciertas creencias y la prohibición de otras, los españoles introducían alteraciones al orden y a los sistemas de referencia ontológicos y por ende a las opciones etiológicas prehispánicas. Por su parte – como agregan Bernand y Gruzinski (1996)- las prácticas terapéuticas nativas se enfrentaban al desafío de las nuevas enfermedades y la catástrofe demográfica, a la desarticulación de las instituciones religiosas donde radicaba su legitimidad y a la persecución a las formas de enseñanza y ejercicio de éstas.

Finalmente, la lucha por el control de los cuerpos no sólo se dio nivel a de prácticas discursivas si no que tuvo una materialización muy clara en la pesquisa y destrucción de los cuerpos de los antepasados que eran motivo de adoración y la persecución a los

rituales donde participaban las momias de los Inkas y otras autoridades. Si bien resulta obvio que los evangelizadores y extirpadores buscaban los tesoros asociados a estos cuerpos, las pesquisas por encontrar lo que en una primera mirada a los ojos españoles no eran más que ídolos putrefactos que guardaban las riquezas que correspondían al rey y a Dios, también enfrentaba a los colonizadores con su propia a su noción de muerte y del cuerpo como resto.

Este malestar ya no sólo ante la barbarie -parafraseando a Elias (1997)-, si no ante la muerte, o más bien ante aquello que a los españoles se les aparecía como la demostración más patente de su propia finitud corporal, posiblemente estableció un límite en las posibilidades de aplicar sus categorías significantes. Es que seguramente la muerte en los Andes era – y aún lo es- un estado muy distinto a lo que lo que entendían los españoles. Y los evangelizadores en su afán por erradicar esas prácticas, al quemar los cuerpos, posiblemente también eliminaron o al menos disminuyeron la participación de los antepasados en la vida social, introduciendo el desequilibrio en el orden que hasta ese momento había regido en el mundo andino.

A fin de cuentas, los indios parecían doblemente condenados, por la nueva religión impuesta que los amenazaba con el eterno infierno después de la muerte, y por la imposibilidad de cumplir con sus obligaciones recíprocitarias con sus huacas y antepasados que, enfadados por sus faltas enviaban desgracias y ya no asegurarían el correcto funcionamiento de los ciclos vitales. Así, no es muy difícil imaginar el «desgano vital» (Cook 2010 [1981]) en el cual entraron los indios, que tuvo consecuencia no sólo la disminución en la tasa de natalidad, abortos masivos y según cronistas suicidios colectivos, si no también la anomia social que bien pudo abrir brechas para la introducción de nuevos modelos ontológicos.

En suma, las practicas terapéuticas andinas fueron percibidas como una ritualidad y religiosidad demonizada bajo la impronta hechiceril, lo que dio pie a su persecución violenta a nivel físico y simbólico y que tuvo consecuencias profundas y finalmente desembocó si no en la total, al menos una parcial dislocación de los referentes que los indios tenían para comprender sus componentes más íntimos y las relaciones de estos con el mundo circundante. Estrategia que si no colonizó totalmente el cuerpo de los indios puede haber influido en las matrices de comprensión etiológica y en las estrategias terapéuticas andinas que se integraron en los procedimientos que los españoles describieron como heterodoxos.

Esta construcción, que por cierto no fue unidireccional, fue creando nuevos sujetos, nuevas corporalidades, que me atrevo a hipotetizar, están en la base de la identidad de los

grupos étnicos y sociales que hoy habitan el continente y más precisamente la zona andina.

De aquí se desprenden nuevas interrogantes. ¿Cuál fue la respuesta de los indios andinos ante la mirada conquistadora de su cuerpo y su terapéutica? ¿A qué mecanismos de resistencia y adaptación recurrieron los agentes terapéuticos andinos? ¿Qué tanto se influyeron mutuamente los sistemas terapéuticos hispano y andino en la configuración de los sistemas médicos que coexistieron en el contexto colonial? Son preguntas que recién luego de esta investigación pueden empezar a buscar sus respuestas.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de 2006 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo 1963. *Medicina y Magia El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Fondo de Cultura Económica Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista.

Albornoz, Cristóbal de 1989 [158?] *Instrucción para descubrir todas las Guacas del Piru y sus Camayos y sus Haziendas*. Henrique Urbano y Pierre Duviols (editores) *Fabulas y Mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16.

Álvarez, Bartolomé 1998 [1588] *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan Villaria y Fermín del Pino (editores). Madrid: Ediciones Polifemo.

Anónimo 1951 [1586] *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú...., compuesto por Antonio Ricardo*; Instituto de Historia: Universidad Mayor de San Marcos.

Araya, Alejandra. 2000. "Aproximación hacia una historia del cuerpo. Los vínculos de dependencia personal en la sociedad colonial: gestos actitudes y símbolos entre elites y subordinados"; en: *Monografías de Cuadernos de Historia* n° 1: 81-91. Historia de las mentalidades. Homenaje a Georges Duby, Santiago: Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile.

Araya, Alejandra 2002. "La pedagogía en la educación novohisopana"; en Julio Retamal Ávila (coordinador) *Estudios coloniales II*: 281-316. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello.

Araya, Alejandra 2006. "El Castigo Físico: El cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, Siglos XVI-XVIII"; en *Historia* Vol.39, N.2: 349-367 (Santiago).

Arriaga, Pablo José 1920 [1621] *Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Lima: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Segunda serie, Tomo I.

Bastien, Joseph W. 1978. *The mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul, Minn.: West.

Bastien, Joseph W. 1985 "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology"; en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 87, No. 3 (Sep): 595-611

Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge; 1992 *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge; 1996 *Historia del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Betanzos, J. de. 1987 [1557] *Suma y Narración de los Inkas*. Edición a cargo de M.C. Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

Boccaro, G. 1996 "Notas Acerca de los Dispositivos de Poder en la Sociedad Colonial-Fronteriza, la Resistencia y la Transculturación de los Reche-Mapuche del Centro Sur De Chile (XVI-XVIII)"; en *Revista de Indias*, vol LVI, núm 208 pp 659-693

Campagne, Fabián 2000 "Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía"; en *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.*, 20: 417-456

Caro Baroja Julio 1973 [1961] *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Castoriadis, Cornelius 2003 [1975] *La institución Imaginaria de la Sociedad*. Vol 1 y 2. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Castro, Victoria, 1997 *Huaca Muchay: Evangelización y Religión Andina en Charcas*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Ceballos, Diana 2001 (a). Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada a finales del periodo colonial. *Estudios coloniales de nuestra historia nacional*. No 22: 51 – 75, Diciembre.

Ceballos, Diana 2001 (b) *La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XV*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Trabajo de promoción a Profesor Asociado.

Cereceda, Verónica, 1986 *The Semiology of Andean Textiles: The Talegas of Isluga. Anthropological History of Andean Politics*, ed. J. Murra, N. Wachtel, y J. Revel (Cambridge: University of Cambridge Press): 159-161.

Cieza de León, Pedro 1996 [1553] *Crónica del Perú. Segunda parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Classen, Constance Victoria 1990 *Inca Cosmology and the Human Body*. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Faculty of Religious Studies, Montreal: McGill University.

Clifford, James & George E. Marcus, (eds) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California.

Cook, Noble David, 2010 [1981] *Demographic collapse, Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge NewYork: University Press.

Cook, Noble David 2004 "Enfermedades en el mundo andino durante el siglo XVI"; en José Jesús Hernández Palomo (comp.) *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*: 35- 53. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano – americanos.

Cobo, Bernabé 1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo II. Biblioteca Autores Españoles. Obras del Padre Bernabé Cobo, Ediciones Madrid.

Corbin, Alain; Courtine, Jean-Jacques; Vigarello Georges 2005 "Prefacio"; en Georges Vigarello; Jean-Jacques Courtine; Alain Corbin (directores); *Historia del Cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*. Vol 1.:17-22, Madrid: Santillana Ediciones generales, L. S. Taurus Historia.

Covarrubias, Sebastián de [1611] *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Versión digitalizada por google en http://books.google.es/books/about/Tesoro_de_la_Lengua_Castellana_o_Espa%C3%B1ola.html?hl=es&id=K10MJdL7pGIC

Custred, Glynn 1979 "Inca concepts of soul and spirit"; en: B. T. Grindal and D.M. Warren (editores) *Essays in Humanistic Anthropology: A Festschrift in Honor of David Birney*. 277-302 Washington, D.C.: University Press of America.

De Miguel, J. María T. 1980 "Introducción al campo de la Antropología Médica"; en M. Kenny y J.M. De Miguel (editores) *La Antropología Médica en España*. 11-40. Barcelona: Editorial Anagrama.

De Sevilla, Isidoro (San) 2004 [665] *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Douglas, Mary 1973 *Pureza y Peligro*. Madrid: Siglo XXI.

Douglas, Mary 1978 *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.

De Valbuena, Manuel 1822 *Diccionario Universal Español- Latino*. Madrid: En la imprenta nacional.

Duviols, Pierre 1977 *La Destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*. México Universidad Nacional Autónoma de México.

Duviols, Pierre 2003 *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Francés de estudios Andinos.

Elias, Norbert 1997 *El Proceso de la Civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Estenssoro, Juan Carlos 2003 *Del Paganismo a la Santidad: La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo (1532 - 1750)*. Lima: IFEA.

Fernández, Gerardo 1998 "Enfermedad, moda y cuerpo social en el altiplano aymara: Un «boceto» de inspiración colonial sobre modelos de identidad en los Andes"; en *Revista Española de Antropología Americana*, 28, 259-281. Madrid: Servicio Publicaciones UCM.

Fernández, Gerardo 1999 *Médicos y Yatiris: Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara*. Cuadernos de Investigación CIPCA n° 51, La Paz: Ministerio de Salud y Prevención Social, CIPCA y ESA, OPS/OMS.

Fernández, Gerardo 2012 *Hechiceros y Ministros del Diablo. Rituales, practicas Medicas y patrimonio inmaterial en los andes (siglos XVI-XXI)*. Quito: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana.

Foucault, M. 2003 [1966]. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. 1992 [1970]. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

Foucault, M. 1992 [1979] *Microfísica del Poder*. Madrid: Editorial la Piqueta.

Foucault, M. 1988 [1979] *“El Sujeto y el Poder”* En: H. Dreyfus y P. Rabinow; *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. México: Universidad Autónoma de México.

García, Juan Carlos 1994. *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de Idolatrías y hechicerías Cajatambo siglos XVII-XIX*. Cusco, Perú: Centro de estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Gavilán, Vivian 2005 “Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile”; en *Estudios Atacameños* nº 30: 35 – 148

Geertz, C. 1997 [1973] *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona Editorial Gedisa.

Ginzburg Carlo 1999 [1976] *El Queso y los Gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores.

Girault, Louis 1988 *Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia y Perú*. El Alto, La Paz: Impreso en talleres gráficos de la “escuela profesional Don Bosco”.

Gómez, Pedro 2001 “Imaginario Sociales y Análisis Semiótico. Una aproximación a la construcción narrativa de la realidad”; en *Cuadernos* nº 17: 195-209. San Salvador de Jujuy, Universidad de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Secretaria de Ciencia y Técnica y Estudios Regionales.

Gonzales Holguín 1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca...* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Granjel, Luis 1953 “Aspectos Médicos de la Literatura Anti supersticiosa Española de los siglos XVI y XVII”; en *Acta Salmanticensia Medicina* Tomo II núm. 1. Universidad de Salamanca.

Gruzinski, Serge 1991 *La Colonización de lo Imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guaman Poma de Ayala, Felipe 1615/1616 *Nueva corónica y buen gobierno*. Versión digitalizada; Centro digital de investigación de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen: København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

Harris Olivia 1978. "Complementary and Conflict: An Andean View of Women and Men" En J.S. La Fontaine (editor) *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. London: Academy Press.

Itza, Agustín; Salaverry, Osvaldo 2000 "El Hospital Real de San Andrés"; en *Anales de la Facultad de Medicina*, año/vol.61, n° 003: 247- 252, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Junge, Patricia 2001 "Nuevos Paradigmas en la Antropología Médica"; en *Cuarto Congreso Chileno de Antropología, Santiago*.
<http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s1201.html>

Kieckhefer, Richard 1922 *La Magia en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Crítica.

Kleinman, Arthur 1995 *Writings at the Margin. Discourse between Anthropology and Medicine*. Los Ángeles: University of California Press.

Kmieć Krzysztof 2002 "Plantas Medicinales: La herencia de la medicina americana"; en *Sztuka Leczenia*, Tomo VIII, n° 4: 215- 230

Laplantine, F. 1999 *Antropología de la Enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Le Breton, David 1990 *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Le Breton, David 1999 *Antropología del Dolor*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Levi, Giovanni 1994 "Sobre microhistoria"; en Peter Burke (editor) *Formas de hacer Historia*. 119-143. Madrid: Alianza Editorial.

Lock, M.; Scheper-Hughes 1990 "From documenting medical pluralism to critical interpretations of globalized health knowledge, policies, and practices"; en M. Nichter y M. Lock (editores) *New Horizons in Medical Anthropology: Essays in honour of Charles Leslie*.: 1-28, Londres y Nueva York, Routledge Taylor & Francis Group.

López Terrada, María Luz 2007 "El control de las prácticas médicas en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII: el caso de la Valencia foral"; en *Cuad. hist. Esp.* [online]., vol.81 [citado 2013-03-08], pp. 91-112. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952007000100004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1850-2717.

Lohmann, Guillermo 1967. "Etude préliminaire"; en Juan de Matienzo: *Gobierno del Perú*. Paris-Lima: Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, Tome XI.

Lorandi, Ana María y del Río, Mercedes 1992 *La Etnohistoria: Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Magasich, Jorge y De Beer, Jean Marc 2001 *América Mágica, Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Martínez Compañón, Baltasar Jaime 1791 *Trujillo del Perú*. Versión digitalizada. Patrimonio Nacional real Biblioteca; Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Manuscritos de América en las Colecciones Reales.

<http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/patrimonio/catalogo.shtml>

Martínez, José Luis 2011 *Gente de la Tierra de Guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; DIBAM.

Martínez, José Luis 2004 "La Construcción de Identidades y de lo Identitario en los Estudios Andinos. Ideas para un debate"; en *América Indígena* vol 40 nº2: 6-20

Matienzo, Juan de 1967 [1567] *Gobierno del Perú*. Paris- Lima : Travaux de l'institut français d'études andines. Tome XI.

Mauss, Marcel 1971 *Sociología y Antropología*, Madrid, Ed. Tecnos.

Mejías, Elizabeth 2009 "Apuntes para una historia de las representaciones de una naturaleza y cuerpos abyectos: Virreinato del Perú, Siglo XVI"; en *Fronteras de la Historia*, Vol 14, Num 2: 314-341. Ministerio de Cultura Colombia.

Menéndez, Eduardo 1994 "La enfermedad y la curación ¿qué es medicina tradicional?"; en *Alteridades* 4 (7):71-83

Monardes, Nicolás 1574 Primera y segunda y tercera partes de *la Historia medicinal de las Cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*. Sevilla: Con licencia y Priuilegio de su Magestad, en casa de Alonso Escriuano. Versión digitalizada por google en http://books.google.cl/books/about/Primera_y_segunda_y_tercera_partes_de_la.html?id=pEHeQNiTzA0C&redir_esc=y

Mandressi, Rafael 2005 "Disecciones y Anatomía"; en Vigarello Georges; Courtine, Jean-Jacques; Corbin Alain (directores); *Historia del Cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*. Vol 1.: pp. 301-322, Madrid: Santillana Ediciones generales, L. S. Taurus Historia.

Molina, Cristóbal de 1988 [1575] *Relación de las fabulas y Ritos de los Incas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.

Monteverde, Rodolfo 2011 "Los Incas y la Fiesta de la Situa"; en *Chungara*, Volumen 43, N°2, 2443-256

Millones, Luis 2009 "Actuar y Curar: El arte de los curanderos andinos"; en *Alejandro Málaga Medina: homenaje (1935-1995)*. Arequipa: Academia Peruana de Historia Eclesiástica.

Millones Luis y Laura León 2004 "La Magia Amorosa del Norte del Perú"; en: *Patio de letras* año II, vol. II, n.º 1: 59-75

Newson, Lisa A., 2006 "Medical Practice in Early Colonial Spanish America: A Prospectus"; en *Bulletin of Latin American Research* 25, 3: 367 - 391

Pagden, Anthony 1988 *La Caída del Hombre Natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.

Pardo, Osvaldo F, 1999. "Contesting the power to heal: angels, demons and plants in colonial Mexico" ; en *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity an native religions in colonial America*, Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes, eds. (Lincoln University of Nebraska Press, 1999) pp. 163 - 184

Pease, Franklin 1995 *Las Crónicas y Los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pellegrin, Nicole 2005 "Cuerpo del común, usos comunes del cuerpo"; en Vigarello Georges; Courtine, Jean-Jacques; Corbin Alain (directores); *Historia del Cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*. Vol 1.: pp 113-159, Madrid: Santillana Ediciones generales, L. S. Taurus Historia.

Polo de Ondegardo, Juan 1916 [1571] *Informaciones acerca de la religión y Gobierno de los Incas*. Colección de Libros y documentos referentes a la historia del Perú. Tomo III. Imprenta y Librería Sanmarti y Cia.

Porras Barrenechea, Raúl 1952 "Prologo"; en *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua*. 2ª Edición, 6-31. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos 1952.

Porter, Roy 1993 "Historia del Cuerpo"; en Peter Burke (editor) *Formas de hacer Historia: 255-286*. Madrid: Alianza Editorial.

Porter, Roy; Vigarello, George 2005 "Cuerpo Salud y Enfermedades"; en Vigarello Georges; Courtine, Jean-Jacques; Corbin Alain (directores); *Historia del Cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*. Vol 1.: pp. 323- 355, Madrid: Santillana Ediciones generales, L. S. Taurus Historia.

Platt Tristan 1998 "El sonido de la luz: comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua"; en *Revista Cultura latinoamericana*, año 2, nº 6, 4-42

Platt Tristan 2001 "El feto agresivo: parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes"; en: *Anuario de Estudios Americanos* Vol 58, nº2 (s), 633-678

Porterfield, Amanda 2002 Healing in the History of Christianity, En *Church History* 71 (June, 2002) 227 – 242

Pizarro, Pedro [1571] 1944 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Buenos Aires, Editorial Futuro.

Orozco, Antonio 2004 "Medicina Amerindia y medicina Europea; Un encuentro enriquecedor"; en José Jesús Hernández Palomo (comp.) *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI – XX): 17 – 34*. Sevilla: Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela de Estudios Hispano – Americanos.

Robotham, Don 1997 "Postcolonialités: le défi des nouvelles modernités"; en *International social science journal*; 49, 3: 357-371

Rodríguez, Martha 2002 "La asistencia médica en el hospital real de indios" En *Sztuka Leczenia*, Tomo VIII, nº 4, 215- 230

Salomon, Frank 1993 "La textualización de la memoria en la América Andina: Una perspectiva etnográfica comparada"; en *Acta Final XI Congreso Indigenista Interamericano*, Managua.

Sánchez, J. 1992. "Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas en los Andes"; en Defossez, A.C.; Fassin, D.; Viveros, M (editores) *Mujeres de los Andes: Condiciones de Vida y Salud*. 61-79 IFEA, Universidad Externado de Colombia.

Sepúlveda, G. 1996 "Interculturalidad y construcción de conocimiento"; J. Godenzi (editor) *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. 93-104. Cuzco: Centro de Estudios regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Santo Thomas, Fray Domingo de 2006 [1560] *Léxico Quechua*. Jan Szemiński editor, Lima: Ediciones el Santo Oficio-Códice Ediciones A.C.

Silverblatt, Irene 1983 "The evolution of witchcraft and the meaning of healing in colonial andean society"; en: *Culture, Medicine and Psychiatry* 7: 413-427

Silverblatt, Irene 1990. *Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Archivos de Historia Andina/10, Centro de estudios Andinos Bartolomé de las Casas.

Tausiet, María 2004 *Ponzoña en los Ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico»

Todorov, Tzvetan 1997 [1987] *La conquista de América: el problema del otro*. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores

Turner, V. 1989 *El cuerpo y la sociedad: Exploraciones en la teoría social*. Fondo de Cultura Económica, México DF

Tyler, Stephen 1986. "Post-Modern Anthropology: From Document of the Occult to Occult Document" en James Clifford y George E. Marcus (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Taylor, Gerald 1974 "Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri" en; *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 63: 231-244

Taylor, Gerald 1980 "Supay"; en *Amerindia* n° 5: 47-63

Taylor Gerald 1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Andinos.

Urbano, Enrique, 2011 "Pablo Joseph de Arriaga. SJ. Retórica y extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima, siglos XVI-XVII"; en *Religión y Heterodoxias en el Mundo Hispánico, siglos VIX-XVIII.*: 153-169 Madrid: Sílex.

Urbano, Enrique 1980 "Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu", en: *Journal of Latin America Lore*, Los Angeles, Summer.

Urioste, George 1981 "Sickness and Death in PreConquest Andean Cosmology"; en J. Bastien y J. Donahue (editores) *Health in the Andes*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

Urton, Gary 1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Valenzuela, Eduardo 2009 "Superstitio et idolatría en la España Alto Medieval"; en José Manuel Cerda (editor) *El Mundo Medieval. Legado y alteridad*: 33-63. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae.

Valenzuela, Eduardo 2011 *Matrices de comprensión: la formación del modelo judicial de la brujería en Chile colonial (S.XVIII)*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Postgrado

Valenzuela, Jaime 2007 "Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonia"; en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37, núm. 2, 39-59

Villarias, Juan; Rubio, María del Carmen 1998 "Sobre el Autor"; en Bartolomé Álvarez: *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. pp. XIII-XXIII. Madrid: Ediciones Polifemo.

Weisner, M. 1998 La antropología médica, lo uno - lo múltiple. *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología*, Temuco. Colegio de Antropólogos de Chile. Tomo I, 71- 80. Lom Ediciones

Zuidema, T. 1978 "Shafttombs and the Inca Empire"; en *Journal of the Steward Anthropological Society*. 9:133-178

Zuidema, T. 1986 "Inka Dynasty and Irrigation: Another Look at Andean ConceptR of History."; J. Murra; N. Wachtel, y J. Revel (editores) *Anthropological History of Andean Politics*: 177-200, Cambridge: Cambridge University Press.

Zuidema, T. 1995 *El Sistema de Ceques del Cuzco. La Organización Social de la Capital de los Incas*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

EL CUERPO DE LOS OTROS:
Miradas Coloniales al Cuerpo y la Terapéutica de los Indios Andinos
